UNIVERSITÉ DE PARIS III – SORBONNE NOUVELLE
U.F.R. D'ÉTUDES IBÉRIQUES ET LATINO-AMÉRICAINES

THÈSE

Pour obtenir le grade de :

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS III

Discipline : Espagnol

Présentée et soutenue publiquement
par

Camille LACAU ST GUILY

Le samedi 27 novembre 2010

Titre :

UNE HISTOIRE CONTRARIÉE DU BERGSONISME EN ESPAGNE (1889- années 1920)

TOME I

Directeur de Thèse :

Monsieur le Professeur Serge SALAÜN

JURY :

M. Paul AUBERT (Université de Provence)
M. François AZOUVI (EHESS-CNRS)
Mme. Marie FRANCO (Sorbonne Nouvelle-Paris III)
M. Yvan LISSORGUES (Toulouse-Le Mirail)
M. Serge SALAÜN(Sorbonne Nouvelle-Paris III)

REMERCIEMENTS

Je voudrais tout d'abord rendre hommage à Federico García Lorca (notamment à son essai « Teoría y juego del duende »), grâce à qui je me suis tournée vers l'Espagne. Il est à la base de mon amour pour ce pays. C'est lui qui m'a fait passer de l'étude de Pythagore, de l'harmonie dans le cosmos platonicien, des chants extatiques des chœurs grecs d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, qui m'a fait passer d'un projet initial de recherches doctorales sur la *mania* divine dans le néoplatonisme, à la volonté de me concentrer sur le mouvement des idées espagnoles, lors de ce que José Carlos Mainer appelle la « Edad de Plata », fascinée que j'étais par l'« énergie vitale » si caractéristique des Espagnols.

Je souhaiterais, d'autre part, remercier mon directeur de thèse, le Pr. Serge Salaün. Il n'a jamais renié ma formation initiale de philosophe. Il m'a toujours encouragée à la mettre au service de la recherche de l'hispanisme français. Je voudrais surtout le remercier parce qu'il m'a fait découvrir, comme homme de lettres et « historien culturel », qu'un objet ne s'étudiait pas en soi, de façon intemporelle, comme je l'avais fait jusqu'à présent, lors de ma formation, à la Sorbonne, en philosophie. Le Pr. Serge Salaün m'a fait prendre conscience que « Bergson en Espagne », c'était avant tout une réalité historique, qui avait existé et que ma thèse serait l'histoire de cette recherche dans le temps. Il fallait faire parler des archives pour qu'elles racontent une histoire que personne n'avait étudiée jusqu'à présent. C'est grâce à lui et au groupe de recherches qu'il codirigeait, le CREC, aux côtés de Mme Françoise Etienvre que je me suis insérée dans la tradition de « l'histoire culturelle ».

Or, la Casa de Velázquez, en m'attribuant trois bourses, et la Société française des Hispanistes, en m'en attribuant une, m'ont permis de réaliser ce travail de temporalisation de mon objet de recherches. J'ai pu avoir accès à l'histoire de Bergson, en Espagne. Grâce à ces financements, je me suis plongée dans une époque, j'ai tenté de comprendre comment Bergson avait été accueilli, dans ce pays. J'ai ainsi pu faire parler des textes, des journaux, des correspondances, sur lesquels personne ne s'était penché, alors qu'ils se trouvaient à La Biblioteca nacional española, à La Residencia de Estudiantes, à l'Ateneo de Madrid, à la Fundación José Ortega y Gasset, etc. J'ai pu découvrir, à l'Athénée, la *tertulia* où certains hommes ont probablement, pour la première fois, évoqué le nom de Bergson, « la cacharrería » (« le bazar »), mais aussi la grande salle de conférences de l'Athénée, où Bergson parla pour la première fois, en Espagne, en mai 1916. Ces découvertes, je les ai faites avec une profonde émotion, dans un recueillement presque religieux. C'est aussi grâce à ces

bourses que j'ai pu, par exemple, passer des heures, à la Fundación Ortega y Gasset, seule dans la bibliothèque privée du penseur espagnol, à palper et analyser les livres d'Ortega sur/de Bergson, ces livres qui dégageaient l'odeur d'une époque, laissant sur mes mains les traces d'une rencontre puissante. Je remercie, à cette occasion, Mme Eve Gustiniani, alors membre de la Casa de Velázquez, de m'avoir ouvert les portes de cette fondation et de m'avoir ainsi permis d'y être libre.

J'exprime aussi ma très grande gratitude à l'égard de ma professeur d'espagnol, en hypokhâgne et khâgne, au Lycée Molière, à Paris, Mme Françoise Arrighi. Les cours qu'elle nous offrait et qui nous ressourçaient d'intelligence, qui faisaient naître en nous un intense plaisir littéraire, ont confirmé mon amour des textes hispanophones et de la langue espagnole. C'est grâce à elle, à sa confiance et à ses conseils que j'ai passé l'agrégation, non pas en philosophie, mais en espagnol. Ses corrections minutieuses et son soutien, l'année de l'agrégation, m'ont permis de l'obtenir.

Je remercie enfin Mme Agnès Lacau St Guily pour son indéfectible soutien, pour ses relectures, pour ses conseils toujours justes, ainsi que Mme Eva Touboul, Mlle Evelyne Ricci, Mlle Marie Salgues, toutes trois membres du CREC, et qui témoignent par leur aide que ce laboratoire est composé, certes de chercheurs, mais surtout d'humains. Je remercie aussi mon père qui a su m'éclairer et particulièrement sur les questions religieuses et théologiques. Il me reste à témoigner de ma reconnaissance à l'égard de « Colette » et du Dr. Evelyne Ville, à l'égard de ma mère, de mon frère, de ma sœur, de Clément, de mes grand-parents et de mes fidèles amies, sans qui je n'aurais sans doute pas pu mener ce travail dans la joie qui n'a cessé de m'habiter, pendant cette thèse.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS **2**

SOMMAIRE **4**

INTRODUCTION **6**

CHAPITRE I **29**

L'ESPAGNE, TERRE INHOSPITALIÈRE AU BERGSONISME ? (1875-DEBUT DES ANNEES 1900) **29**

UNE « REGENERATION » METAPHYSIQUE IMPOSSIBLE (1875-DEBUT DES ANNEES 1900) ? 31
Espagne bicéphale, impasse des voies alternatives *32*
Intransigeance officielle de l'Espagne de la Restauration 32
La Institución Libre de Enseñanza 46
Le combat de l'avant-garde psychologique en Espagne (1875-1902) *48*
Vers l'institutionnalisation de la psychologie scientifique (1875-1902) 48
Th. Ribot, théoricien de la « psychologie scientifique » critiquée par H. Bergson 57
Le Docteur Luis Simarro, aux commandes de l'intellectualité scientifique espagnole 78
L'ambivalence de la deuxième génération des institutionnistes face à Bergson *95*
L'accueil mitigé à l'immanentisme bergsonien 97
Une remise en cause de l'épistémologie expérimentale dans les années 1910 ? La « philosophie nouvelle », nouvelle ? 125
LES TENTATIVES DE RESTAURATION METAPHYSIQUE EN ESPAGNE LORS DU « MOMENT 1900 » ? LEOPOLDO ALAS *CLARIN*, UN PASSEUR ISOLE DU BERGSONISME EN ESPAGNE ? 133
Clarín et ses essais d'instauration d'une métaphysique moderne (1890-1900) *135*
Le « pré-intuitionnisme » de Leopoldo Alas 135
Clarín, premier « passeur » de l'esprit « nouveau » dans la presse 146
La conférence de 1897 à l'Athénée de Madrid 154
Leçons de Clarín à l'Université populaire d'Oviedo 170
Un magistère bergsonien de Clarín ? *174*
Les souvenirs de Pérez de Ayala 174
Témoignages de Santiago Valentí Camp 179
Clarín : éclaireur bergsonien d'Unamuno *192*
Unamuno, lecteur secret de Bergson et du bergsonisme de Clarín, à la fin du siècle 195
Clarín, dénonciateur des lectures bergsoniennes d'Unamuno 198
Tres Ensayos (1900), des essais bergsoniens, (dixit Clarín) ? 203
Martínez Ruiz Azorín (1901-1904) : première sublimation littéraire du bergsonisme légué par Clarín ? *209*
CONCLUSION GENERALE 227

CHAPITRE II **230**

BERGSON, UN ACTEUR « POLITIQUE » EN ESPAGNE (1900-FIN DES ANNÉES 1920) **230**

POLITISATION D'HENRI BERGSON PAR LES CONSERVATEURS ESPAGNOLS (1907-ANNEES 1920) 234
Entrée en scène de Bergson et d'un bergsonisme « politique » en Espagne, en 1907 ..... *234*
Définition du modernisme. Le bergsonisme, une philosophie peu orthodoxe 234
Presse quotidienne traditionnelle catholique espagnole, relais de la querelle moderniste 240
La cohésion doctrinale néothomiste dans les revues catholiques contre le bergsonisme : Marcelino Arnáiz, Eustaquio Ugarte de Ercilla et José Cuervo Rivera 253
La diabolisation du bergsonisme dans des livres catholiques 291
Propagande anti-bergsonienne sous formes de conférences, annoncées dans la presse conservatrice (ABC/ El Siglo futuro/ El Universo/ El Correo español) 307
L'enjeu du bergsonisme pendant la Grande Guerre, plus politique que philosophique ? *314*
La presse conservatrice face à l'académicien français Bergson 316
Bergson, un philosophe pour une « gauche » espagnole ? Une construction des conservateurs ? 342
Un bergsonisme catholique est-il possible en Espagne ? *360*
Jacques Chevalier, Maurice Legendre et Unamuno 362
Juan Domínguez Berrueta ou la bergsonisation du mysticisme castillan 367
Juan Zaragüeta, l'exemple d'une réconciliation possible entre néothomisme et bergsonisme ? 375
LE BERGSONISME DANS LA « REGENERATION » DE L'ESPAGNE PAR L'EDUCATION : UN REFERENT PHILOSOPHIQUE INCONTOURNABLE DANS LA REFONTE DU PARADIGME INSTITUTIONNISTE DE L'ÉCOLE NOUVELLE (1900-ANNEES 1920) 381
Le bergsonisme latent de la pédagogie nouvelle espagnole *385*

Constitution d'une science psychopédagogique 385
Bergson, héritier de la romantique « pédagogie de l'immanence » de J.-J. Rousseau et Pestalozzi 393
Les théoriciens « officiels » de la Pédagogie Active, imprégnés de bergsonisme 395
Le bergsonisme « révélé » de la pédagogie nouvelle espagnole, vitaliste et anti-intellectualiste 401
« Bergson y la educación » 401
Le rôle de la Revista de pedagogía 405
CONCLUSION GENERALE 420

CHAPITRE III 424

LES ACTEURS ESPAGNOLS D'UNE « RÉGÉNÉRATION » MÉTAPHYSIQUE BERGSONIENNE (1900-ANNEES 1920) 424

BERGSON : ENTRE MODERNISME ET AVANT-GARDE, UN REFERENT CONTRADICTOIRE ? (ANNEES 1900-DEBUT DES ANNEES 1920) 431
Bergson, un référent philosophique du modernisme littéraire espagnol (années 1900-1910) ? 431
Dans la presse espagnole 437
Le Madrid moderniste des années 1900-1910 448
Unamuno et le modernisme bergsonien 467
Del Sentimiento trágico de la vida 468
Un credo poétique moderniste, bergsonien ? 479
Hispanisation esthétique du bergsonisme par Antonio Machado 484
Le carnet de notes d'Antonio Machado 485
Le bergsonisme de la poésie moderniste d'A. Machado 489
Rôle oublié du bergsonien, Victoriano García Martí 502
Henri Bergson et les avant-gardes espagnoles (1907-début des années 1920) 532
Une contradiction historiographique 532
« Henri Bergson […] philosophe du XIXe siècle » (A. Machado) ? 535
« […] L'injonction du retour à la vie. Pas de mot d'ordre plus répandu que celui-là, autour de 1910 » 536
Le manifeste futuriste de Gabriel Alomar 536
Bergson, Marinetti, Gómez de la Serna : une trilogie futuriste ? 541
Bergson et le Créationnisme 550
Bergson et les ultraïstes 555
LE TERREAU PHILOSOPHIQUE RETROUVE ? BERGSON A L'ÉCOLE DE MADRID (DES 1910) 561
Lien ambivalent entre José Ortega y Gasset et Henri Bergson 565
Manuel García Morente, le philosophe bergsonien espagnol 586
Une tradition bergsonienne à l'« École de Madrid » ? 595
CONCLUSION GENERALE 600

CONCLUSION 605

SOURCES 619

SOURCES PRIMAIRES 619
BIBLIOGRAPHIE 622

INDEX 655

INTRODUCTION

Dans son livre *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, François Azouvi a montré comment le plus grand philosophe de la Troisième République française, Henri Bergson (1859-1941) et sa pensée philosophique, le bergsonisme, à un moment en France, dans les années 1900-1914, « a coloré toute la culture ». 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 » et animées, ne sont envisagées avec dédain. Comme lui, je ne peux 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 intellectuelle.

> 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[1].

Ainsi, lorsque deux éminents bergsoniens français, notamment l'élève et disciple de Bergson, 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 du bergsonisme. Thibaudet a trop vite fait de réduire l'interprétation à la caricature grotesque. Il écrit, en effet, en 1923, dans son livre *Le bergsonisme* : « 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, dans son *Bergson éducateur*, considère que

---

[1] 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.

> Le succès du bergsonisme était dû à des contresens, et le message était trop nouveau pour être compris du premier coup. On a cru y retrouver des idées qui étaient dans l'air et avec lesquelles s'accordaient certaines de ses formules. Mais il n'y a là qu'analogies superficielles. Bergson, au faîte de la gloire et du succès, était en réalité méconnu, autant méconnu de ses enthousiastes que de ses détracteurs. Bien entendu, ces derniers n'avaient que sarcasmes pour « cette philosophie de salon », « cette philosophie pour dames », « ce romantisme philosophique » […][3].

Le terme de « contre-sens » auquel recourt Rose-Marie Mossé-Bastide, me semble symptomatique de la perception dépréciative que l'on a pu généralement avoir, tout particulièrement les philosophes, du voyage, de l'immense périple qu'a fait l'une des plus grandes pensées françaises du XXe siècle, en l'occurrence le bergsonisme. Certes, à un moment donné, en circulant dans des milieux hétérogènes, il a engendré des suggestions, il a fécondé les esprits qui l'ont alors recréé puis transfiguré en un « bergsonisme leur ». Or, pourquoi stigmatiser cette appropriation du bergsonisme en une caricature ou un contre-sens ? L'un des disciples de Bergson, Jacques Chevalier (1882-1962), évoque, dans son livre *Bergson*, l'image intérieure qu'il a du philosophe et de sa philosophie :

> 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 reconstitué 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[4].

Le bergsonisme « en soi », proprement philosophique, a rebondi, s'est dénaturé, s'est désintégré, en étant décontextualisé dans des sphères qui lui étaient « excentrées », dans une forme de voyage culturel, pour devenir un bergsonisme différent, le bergsonisme des autres, « leur bergsonisme ». Ainsi, faut-il penser que ses divers récepteurs, en se l'appropriant, se sont comportés comme des fauves, massacrant, dé-figurant, dé-peçant cette pensée, qui ne serait alors plus qu'une carcasse sans vie, rendant méconnaissable ce qu'elle était initialement ? Le préfixe « des- » signifie la séparation, la cessation, la différence, une forme de déperdition. Certes, le bergsonisme a une vie au-delà des textes de Bergson eux-mêmes et, en ce sens, il y a une différence entre le bergsonisme *stricto sensu* et le bergsonisme réinventé, ce qu'on pourrait appeler la transfiguration bergsonienne, mais de cette séparation

---

[3] Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur* (Paris, Puf, 1955), chapitre III : « Bergson professeur au Collège de France », p. 79-80.
[4] Jacques Chevalier, *Bergson*, Paris, Plon, 1926, p. III-IV.

n'émergent-ils pas *a contrario* des « sens » ? Cela ne fait-il pas « sens », en effet, d'être libre de lire, d'entendre et de faire vivre une pensée ? La pensée ne meurt-elle pas dès lors qu'elle perd de son caractère processuel et en mouvement ? Bergson lui-même ne nous contredirait pas sur ce point. La pensée ne vit-elle pas plutôt en circulant, en étant reçue et comprise par d'autres ? L'herméneutique rigoureuse des textes philosophiques n'est pas la seule réponse à ceux-ci, leur unique existence possible en-dehors d'eux-mêmes. D'autres peuvent les comprendre et les faire exister dans un espace disjoint de l'espace philosophique, des spécialistes. Et affirmer cela ne signifie pas que l'on cautionne l'un des pires ennemis de la pensée : le relativisme. Il est, en effet, très dangereux de dire qu'un texte peut signifier tout et son contraire, que son sens ne vient que de l'interprétation qu'on veut lui donner, et donc que le récepteur peut lui extirper tous les sens qu'il projette sur lui. L'interprétation relativiste d'un texte est périlleuse et stérile, le pouvoir de suggestion d'une grande pensée est, lui, fécond : il engendre de nouveaux processus intellectuels. L'histoire du bergsonisme français et du « bergsonisme espagnol » démontre, entre autres, ce pouvoir de suggestion, même s'il fut, en Espagne, problématique.

Par conséquent, ma thèse ne consiste pas en une analyse philosophique des textes bergsoniens en soi, ni du bergsonisme *stricto sensu*, même si l'étude philosophique des trois premières grandes œuvres de Bergson *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1896) et *L'Évolution Créatrice* (1907) a été une propédeutique nécessaire à mon travail. Mon but a été de découvrir l'histoire de ce que certains voient comme des « contre-sens », et que j'ai toujours interprétés comme des « sens » bergsoniens, non pas dans le pays où ils ont émergé initialement, mais chez son voisin, où ils sont réinventés secondairement : l'Espagne. Ainsi, je considérerai la vie du bergsonisme, dans des circonstances singulières, celles de l'Espagne de la Restauration, sans perdre de vue ce qu'il signifie en soi : une philosophie de la durée, de la liberté, une philosophie qui tente de découvrir en l'homme une conscience créatrice, intuitive, dynamique et fluctuante, qui s'oppose au moi social, superficiel et spatial dans lequel la *doxa* vit facilement. Dans l'histoire des idées, le bergsonisme signifie la restauration de la métaphysique, de la spiritualité, mais d'une métaphysique « positive », au sens philosophique où elle cherche à parler du réel, du concret de l'homme, de la vie de la conscience. Il critique, en cela, les philosophies de la fin du XVIIIe et celles qui ont régné sur tout le XIXe, comme le positivisme, le mécanisme, le déterminisme, le matérialisme, le dogmatisme, tout intellectualisme conceptuel, oublieux de la vie, tel que le kantisme ou l'hégélianisme. Il est, en ce sens, anti-intellectualiste mais non pas anti-intellectuel. Le bergsonisme correspond à la

soif idéaliste qui prend l'Europe, asphyxiant sous les tentatives souvent déshumanisantes d'une science qui se moque de l'homme, depuis de longues décennies. C'est donc un sursaut idéaliste, spiritualiste, vitaliste, qui secoue l'Europe à la fin du XIXe- début du XXe siècle, à travers le bergsonisme. Friedrich Nietzsche (1844-1900), William James (1842-1910), Edmund Husserl (1859-1938), John Dewey (1859-1952) ainsi que les esthètes symbolistes, sont des icônes de cette réaction, en un sens, humaniste. L'homme, dans sa réalité concrète et intime, ses impressions, acquièrent une valeur critériologique[5].

Pourquoi étudier le bergsonisme en Espagne ?

Plusieurs raisons expliquent ce choix. D'abord, lorsque Rose-Marie Mossé-Bastide montre, après s'être posée la question, que Bergson est devenu, « entre 1900 et 1914, l'éducateur de toute l'élite intellectuelle de la nation française »[6], et que François Azouvi expose le magistère exercé par Bergson, en France, situant lui aussi son exercice entre 1900 et 1914[7], un hispaniste ne peut que se demander quel fut son impact sur l'Espagne. En effet, comme le souligne Serge Salaün, dans son article « Les avant-gardes poétiques espagnoles (les années 1920-30) : Mimétisme et originalité », « 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 »[8]. L'Espagne, particulièrement à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, voit dans la France un paradigme intellectuel et plus largement culturel dont elle tente d'acclimater certaines idées. À cette époque, les pensées les plus hétérogènes, comme celles des Français Hippolyte Taine (1828-1893), Ernest Renan (1823-1892), Théodule Ribot (1839-1916), Émile Durkheim (1858-1917), Charles Baudelaire (1821-1867), Stéphane Mallarmé (1842-1898), Paul Verlaine (1844-1896), déferlent sur l'Espagne et même celles des Allemands Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer (1788-1860), du Danois Søren Kierkegaard (1813-1855) et celles d'autres encore, le font par le canal de la France. Celle-ci n'est donc pas seulement un paradigme mais aussi un vecteur culturel pour l'Espagne.

---

[5] On le voit notamment à travers le mouvement philosophique, initialement américain, du pragmatisme, dont William James est une grande figure de proue et auquel Bergson est associé, dès 1907, avec la parution de sa troisième grande œuvre *L'Évolution Créatrice*.

[6] Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, p. 73.

[7] 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, 2007, p. 317).

[8] 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.

Ce pays est, dès le début de la Restauration bourbonienne, en 1874, désireux de se reconstruire, comme l'avait déjà montré la période du *Sexenio democrático* (1868-1974). Les intellectuels espagnols progressistes ne tolèrent plus la décadence dans laquelle leur pays est enlisé. Il faut « régénérer » cette nation. Déjà au XVIe et XVIIe siècles, ainsi qu'au siècle des Lumières, des voix s'étaient élevées contre la dégénérescence de l'Espagne, que l'on appelait « arbitristes » au XVIIe siècle. À la fin du XIXe siècle, face à l'inertie polymorphe dans laquelle gît le pays, du fait de l'intransigeance et l'incompétence de l'Espagne « officielle », un certain nombre d'« intellectuels » espagnols protestent par des biais différents. Dès le début de la Restauration bourbonienne et avant même l'émergence des grands théoriciens du régénérationnisme − tels que Joaquín Costa (1846-1911) qui publie, en 1898, *Colectivismo agrario en España* et *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*, tels que Lucas Mallada (1841-1921) qui publie, en 1901, *Los males de la patria y la futura revolución española* (1890), ou Ricardo Macías Picavea (1847-1899), *El problema español. Hechos, causas, remedios*, en 1899 −, un courant régénérationniste espagnol émerge, en Espagne, porté par les « hétérodoxes » krausistes. Ces hommes sont les héritiers de Julián Sanz del Río (1817-1869) qui a tenté de se faire le 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 et l'une des grandes solutions, pour eux, au problème espagnol est « l'Europe ». Ils cherchent, en s'exprimant à toutes les tribunes possibles, à synchroniser leur Espagne décadente avec les modernités intellectuelles d'alors, européennes et mondiales. Leur rôle est fondamental, il s'agit de dissoudre la « légende noire » qui pèse sur le pays depuis la guerre de l'Espagne post-tridentine de Philippe II (1527-1598) contre le protestantisme. Cette thématique de la légende noire est traitée, en 1914, par Julián Juderías, dans *La leyenda negra y la verdad histórica*. Plus tard, en 1943, Rómulo D. Carbia fait paraître *Historia de la Leyenda Negra hispanoamericana*. Si l'élaboration du schème de l'« Espagne noire » commence notamment avec l'intransigeance de l'Espagne de la Contre-Réforme et de l'Inquisition, sa colonisation du Nouveau Monde est un nouvel élément à charge contre elle. D'autre part, elle ne sortira pas vraiment de son obscurantisme en ne vivant pas un siècle des Lumières éclairé, expérience pourtant faite par de nombreux pays européens. Chaque siècle apporte son lot de débâcle à l'Espagne. Elle achève le XIXe siècle sur le « désastre de 1898 », la rétrogradant au banc des nations dégénérescentes. Ainsi, avant même que ne soit théorisée cette notion de « légende noire » espagnole, un

sentiment assaille les régénérationnistes, à la fin du XIXe siècle, celui d'être une nation dégénérée, « problématique » (« el problema español »).

Face à cette « légende noire », les krausistes se veulent les héritiers des Lumières, en Espagne ; ils cherchent à sortir leur pays de « l'état de tutelle » (Kant, « Qu'est-ce que les Lumières »), de l'hétéronomie, dans lesquels il est maintenu. Ils actualisent leur opposition, en créant, en 1876, une Institution pédagogique libre, appelée Institución Libre de enseñanza, sorte de réponse régénérationniste des Lumières à l'obscurantisme qui ne cesse de les retarder. Ils veulent, eux aussi, comme l'ont fait les autres pays d'Europe, accéder à leur âge de Raison. La Institución Libre pense que la régénération de l'Espagne ne viendra pas du politique, au sens strict, dans un processus descendant, mais de l'éducation, de façon ascendante. Et l'Europe apparaît à ces institutionnistes comme une réponse, comme un paradigme culturel, vecteur essentiel de la régénération nationale, alors que l'Espagne « officielle » vit, elle, en autarcie, enracinée dans le conservatisme, le dogmatisme et le catholicisme[9]. Pourtant, malgré l'européanisme des « régénérationnistes » de l'Institution Libre, ils ne semblent pas accueillir, du moins à la fin du XIXe- début du XXe siècle, la tentative de restauration de la métaphysique dans la modernité d'alors, comme un moyen pour se libérer des fers qui retiennent l'Espagne, dans l'ombre d'une Caverne où l'obscurité/tisme tue toute tentive hétérodoxe.

Mais alors pourquoi se lancer dans une analyse de l'impact d'une philosophie, si l'Espagne est une terre *a priori* inhospitalière à la philosophie, plus particulièrement au bergsonisme puis à Bergson ?

J'ai commencé mes recherches avec un fort préjugé. J'étais convaincue que l'Espagne avait accueilli Bergson, avec enthousiasme, et je trouvai rapidement suspect, presque inquiétant, que personne n'ait jusqu'à présent travaillé, de façon globale, sur l'histoire du bergsonisme dans les circonstances particulières qu'impose ce pays. L'Espagne était *a priori* la terre d'une philosophie, certes non systématique, mais « valable » ; les penseurs espagnols ne sont pas des métaphysiciens, ils sont des (méta)physiciens[10]. Leur pensée élève l'organique, l'intériorité humaine, viscérale et charnelle à un *logos* qui ne signifie ni ne vise le rationnel. Chez eux, le langage (*logos*) ne cherche pas à retranscrire le *logos* comme raison. Leur « logique » est paradoxale : elle est physique, même si elle prend de la hauteur et est, en cela, une métaphysique. Par conséquent, à mon sens, les Espagnols « philosophent », même

[9] Le catholicisme que les krausistes critiquent est le catholicisme institutionnel et non la religion catholique. Ils sont, en effet, pour beaucoup, de grands croyants.
[10] Cela ne signifie pas qu'ils soient des empiristes.

s'ils pensent à leur façon. Ainsi, moi qui voulais initialement consacrer ma thèse aux extases bacchiques des chœurs tragiques grecs, à la folie (*mania*) divine dans le platonisme, puis le néoplatonisme, je trouvai chez les Espagnols une philosophie exaltante, une métaphysique et mystique physiques, une pensée vitale, organique, humaine trop humaine. Les Espagnols ne philosophent pas comme les Allemands, comme les Anglais, ni comme les Français, mais ils font exister ce qu'on trouve peu chez les Européens, excepté chez Nietzsche et chez Bergson, entre autres 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. Je pensai donc que la philosophie de Bergson devait avoir eu un impact très fort en Espagne.

Pourtant, alors que je pensais défendre l'hypothèse de l'hispanisation du bergsonisme, alors que j'imaginais que l'Espagne avait transformé le bergsonisme réel en un bergsonisme organique, charnel et viscéral, ou en une mystique très hispanique, je fus déçue de constater que Bergson n'avait pas tant enthousiasmé les penseurs espagnols, *a priori* du moins et dans ses premiers contacts. Comment une terre qui avait produit des Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), des Saint Jean de la Croix (1542-1591), des Unamuno (1864-1936), des Federico García Lorca (1898-1936), comment une terre qui manifeste aujourd'hui, plus que n'importe quelle autre nation, dans sa presse, une fascination pour l'organique[11] et l'intime, pouvait-elle se désintéresser d'une philosophie qui n'avait, certes, rien de purulent, ni d'entrailleux, mais qui avait réveillé, en France, en Europe et dans le monde, la joie presque mystique de se découvrir, dans son concret, sa réalité intime, fluctuante, ondulante et durative ? J'ai sans doute pensé trop vite que l'Espagne produirait un bergsonisme *sui generis* « de chair et de sang », et qu'elle accueillerait Bergson tout autant que Nietzsche, en sauveur dionysiaque. C'était peut-être trop confondre le nietzschéisme et le bergsonisme. La destinée du bergsonisme serait autre, en Espagne, que triomphale et glorieuse.

Je fus également déçue de constater que beaucoup ne croyaient pas en la pertinence de mon travail, considérant que l'Espagne n'était pas une terre de philosophes et qu'elle était même une sorte d'antonomase de la nation a-philosophique. Et même si je ne crois pas que la philosophie ne puisse revêtir qu'une forme d'existence possible la pensée systématique , il m'est apparu, à moi aussi, progressivement que l'Espagne ne montrait pas d'appétence particulière à philosopher, même à sa manière et même sur Bergson, initialement du moins.

[11] J'ai travaillé, dans mon mémoire de diplôme de l'Institut français de presse, sur « Le déploiement des émotions dans les attentats du 11 mars 2004 à Madrid, à travers la presse espagnole : du silence au cri » (sous la direction de Mme J. Arquembourg), sur la fascination des Espagnols pour l'émotion, le sentiment, le ressenti, l'organique, ce qu'ils expérimentent intérieurement et viscéralement.

Par conséquent, pourquoi s'intéresser à un pays, peu animé par le « sens philosophique », et qui, de surcroît, n'était pas capable de produire de « vrais » philosophes, des philosophes de système ou, plus largement, des penseurs discursifs ? L'Espagne a toujours pâti d'un « déficit doctrinal » (Serge Salaün) ou théorique, dans tous les domaines. Y avait-il donc des figures capables de recevoir Bergson ?

À la suite de ces découragements qui me navraient peut-être moins pour mon travail personnel que pour entendre dire que l'Espagne ne savait pas « philosopher », je me décidai à comprendre pourquoi l' « honorable », la « vraie » philosophie ne circulait pas en Espagne ou, du moins, pourquoi elle ne fécondait pas vraiment les esprits espagnols. Je voulais m'expliquer pourquoi la plupart des hispanistes que je rencontrais me disaient d'un ton sceptique : « Je ne savais pas que Bergson avait eu une influence particulière en Espagne. Pourtant il n'y a pas vraiment de philosophes en Espagne. » Mais n'était-ce pas une interrogation légitime de ma part que de me demander quels facteurs avaient pu empêcher les transferts culturels philosophiques, alors que la poésie de Baudelaire, celles de Mallarmé ou de Verlaine, n'avaient, elles, pas rencontré le moindre obstacle pour être diffusées dans ce pays ? Pourquoi, alors qu'en 2007 François Azouvi publiait un texte prouvant le magistère exercé par Henri Bergson, en France, ce dernier n'avait-il *a priori* pas connu une immense gloire dans le pays voisin, alors que la France constituait depuis longtemps un intermédiaire de toutes les modernités culturelles pour l'Espagne ?

Cette absence qui se révéla plus tard être plutôt une présence contrariée ne semblait pas avoir jusqu'à présent étonné grand monde. Peu de choses ont été écrites sur Bergson en Espagne. C'est toujours de façon sporadique que la critique s'est arrêtée sur le bergsonisme dans la péninsule ibérique, 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 −, soutenaient dans leurs articles l'omniprésence du bergsonisme, en Espagne, comme une évidence, dans les milieux intellectuels « fin de siècle », mais ne la prouvèrent jamais vraiment.

Yvan Lissorgues, spécialiste de l'écrivain et critique littéraire, Leopoldo Alas *Clarín* (1852-1901), fut l'un des rares à se pencher sur la question, en adoptant une méthode d'histoire culturelle. Il fut l'un des seuls à donner une explication à l'impossible pénétration de la métaphysique, à la fin du XIXe siècle, en Espagne. Il est, toutefois, resté focalisé sur *Clarín* et sur une période restreinte, la fin du XIXe siècle. J'aurais aimé le lire sur les héritiers de *Clarín*, sur ceux qui ont voulu faire fructifier son enseignement, ses étonnements, poursuivre ses combats et qui ont cherché à restaurer la métaphysique, en Espagne. Mon

souhait était-il, de fait, impossible ? N'avais-je 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), notamment Mary-Jo Landeira qui écrit sa thèse sur *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, dont elle a consacré une partie à la pénétration de Bergson, en Espagne, de 1900 à 1930. Mais cette partie, selon moi, ne propose pas une vision synoptique expliquant quels sont les acteurs du bergsonisme en Espagne. Mary-Jo Landeira a fragmenté son approche de Bergson en Espagne. Selon une méthode bien peu bergsonienne, elle juxtapose des noms et des lieux où Bergson et le bergsonisme auraient été cités ou développés, prenant, d'autre part, peu en compte la spécificité de la pensée de Bergson. Évoquer les lieux où il a été question du philosophe et les hommes qui en ont parlé ne permet pas de reconstituer l'histoire particulière du bergsonisme en Espagne ou d'un « bergsonisme espagnol ». Mary-Jo Landeira a procédé à un recueil d'indices souvent inédits, mais 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. A-t-il eu une modalité particulière de pénétration en Espagne ? 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 modèle et particularise cette réception, en fonction de ses circonstances propres (José Ortega y Gasset). Enfin, l'enjeu polymorphe et spécifique que pose le bergsonisme à la France et à l'Europe ne semble pas vraiment la préoccuper.

D'autres ont travaillé sur les figures espagnoles que l'on associe inlassablement au bergsonisme, répétant les mêmes datations de leur réception de cette pensée, oubliant qu'une approche trop monographique est susceptible de morceler l'histoire culturelle du bergsonisme en Espagne et empêche donc de pouvoir la recomposer. On évoque ainsi, par exemple, les concordances et les divergences entre les pensées de Bergson et celles d'Unamuno ou d'Ortega y Gasset (1883-1955). Et beaucoup sont tentés de parler d'un parallélisme entre la pensée du philosophe français et celles de certains Espagnols, car ils n'ont pas cherché à adopter une méthode synoptique et historique dans l'approche de leur objet. Selon moi, même un philosophe ne peut faire l'économie d'une considération de l'histoire dans laquelle émerge un texte. Si un philosophe a une prétention comparatiste pour son objet, il doit nécessairement le contextualiser. Or, beaucoup ont travaillé sur la pensée en soi de Bergson, d'Unamuno et d'Ortega, parlant d'un parallélisme, sans même prêter attention à la chronologie, à l'histoire

culturelle dont ces derniers étaient à la fois acteurs et spectateurs, récepteurs des pensées les plus influentes et les plus diffusées à leur époque. Ainsi, tant que la critique s'en tiendra à l'étude de la partie au détriment d'une approche holistique, on ne comprendra pas la spécificité de l'histoire culturelle du bergsonisme en Espagne.

D'autre part, la présence *a priori* non magistérielle de Bergson, dans ce pays, du moins non visible immédiatement, en a dissuadé plus d'un à se lancer dans un travail doctoral. 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 ne rien trouver d'intéressant, 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.

Or, je voulais travailler sur la période de l'« âge d'argent » de la culture espagnole, car si, entre le début de la Restauration bourbonienne et l'éclatement de la guerre civile espagnole, en 1936, l'Espagne a été particulièrement poreuse et receveuse de toutes les formes de modernités culturelles, je souhaitais comprendre pourquoi et comment la philosophie a pu ne pas bien passer ou plutôt est passée mais avec contrariété, dans ce pays.

J'ai alors rencontré le spécialiste actuel d'Henri Bergson, Frédéric Worms, qui m'a fait remarquer qu'une thèse pouvait être l'écriture d'une déception. Le plein n'est pas le seul objet légitime des attentions scientifiques. J'ai pris conscience qu'un vide, une absence philosophique ou que ce qui s'est révélé, mais plus tard, comme une réception contrariée, étaient en soi significatifs et symptomatiques. Ma thèse serait l'écriture d'une réception problématique.

Toutefois, une histoire du bergsonisme espagnol a bien existé. Il n'y a pas eu seulement « un bergsonisme en Espagne » syntagme qui implique que cette pensée ne se serait pas vraiment acclimatée à la terre espagnole mais aussi « un bergsonisme espagnol », même si ce dernier n'émergea pas dès le premier contact de Bergson ou, plutôt, du bergsonisme avec l'Espagne. Il fut initialement boudé et quelque peu méprisé. Or, son absence, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, n'a jamais cessé, selon moi, de témoigner d'une présence. Mais quelle est la présence de Bergson et du bergsonisme en Espagne ?

*

Tout d'abord, 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* a été le seul, à la fin du XIXe siècle, à quelques exceptions près, à évoquer la restauration métaphysique, dont Bergson est présenté comme un protagoniste, contre la mentalité

scientiste, positiviste, kantienne, intellectualiste ou dogmatique. Toutefois, avec *Clarín*, qui n'est pas philosophe et qui expliqua sans doute mal ce que symbolisait l'émergence du message de Bergson, dès 1889 avec la publication de la thèse de ce dernier, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, on ne peut pas encore parler d'un « bergsonisme espagnol ». Au contraire, l'échec que *Clarín* a essuyé dans sa tentative de « régénérer » la métaphysique espagnole, après trois cents ans d'absence, est symptomatique d'un élément plus profond et structurel : l'Espagne est initialement une terre inhospitalière à la métaphysique, plus particulièrement au bergsonisme, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, et, ce, pour plusieurs raisons.

L'Espagne officielle catholique empêche toute pensée européenne de pénétrer les esprits espagnols. Les conservateurs professent leur foi, à toutes les tribunes possibles de l'espace public espagnol, dans la scolastique, contre les autres formes de philosophies. La publication, en 1879, par le Pape Léon XIII (1810-1903) de son Encyclique *Aeterni Patris*, n'arrange rien en Espagne et durcit de plus en plus le camp des conservateurs. Le Pape proclame, en effet, face au relâchement des catholiques, que la philosophie de saint Thomas d'Aquin est la seule philosophie officielle du catholicisme. On peut, d'ores et déjà, souligner que jamais le bergsonisme et le néo-thomisme ne seront conciliables (en Espagne plus que partout ailleurs). Le néo-thomisme est une philosophie essentialiste, fixiste et intellectualiste, alors que le bergsonisme est une philosophie de la durée, de la mobilité et anti-intellectualiste, qui pense que la conscience de l'individu est liberté créatrice et non « créature » du Dieu des Évangiles. La conscience bergsonienne est créatrice d'elle-même, et non créée ou « toute faite » ; elle est « se faisant ».

L'impact de cette radicalisation idéologique est désastreux pour l'Espagne, elle qui est l'une des plus fidèles, en Europe, du catholicisme romain. Le cas de la psychologie est, en cela, particulièrement intéressant, dans ce pays. En effet, alors que le krausisme des « Modernes » défend une sorte de psychologie idéaliste, au moment de la naissance du mouvement jusque dans les années 1875-1880, le raidissement du camp des « Anciens » enclenche, à son tour, dans les années 1880, un processus chez les krausistes : une sorte de glissement de paradigme épistémologique ; de krauso-idéaliste, la psychologie devient krauso-positiviste. Cette élite intellectuelle moderne se détourne progressivement de la métaphysique qui semble ne plus pouvoir constituer l'orientation épistémologique moderne de la psychologie. La métaphysique, même moderne, apparaît alors, à tort, comme une sorte de doublon de la métaphysique traditionnelle, comme celle de saint Thomas. La petite « avant-garde » de la psychologie, en Espagne, cherche donc, avec détermination, à fonder

une psychologie nouvelle, scientifique, dont Wilhelm Wundt (1832-1920) et Gustav Fechner (1801-1887) sont les représentants. La psychologie « philosophique » que défend Henri Bergson, dès sa thèse, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, contre la psychologie expérimentale et quantitative, ne peut pas intéresser les Espagnols, à la fin du XIXe et même au début du XXe siècle. Les Anciens et les Modernes semblent ne pas pouvoir accepter de voies alternatives et très vite, après avoir été boudé ou à peine considéré, le bergsonisme est déprécié comme philosophie radicale par certains modernes ou haï par les « Anciens ». Elle n'apparaît pas comme la position du « juste milieu » pour reprendre l'expression d'Aristote. En 1902, le médecin psychiatre Luis Simarro (1851-1921), qui est à la tête du mouvement d'« avant-garde » de la psychologie espagnole, devient le premier psychologue à être nommé à une chaire de psychologie expérimentale et comparée. La psychologie avant-gardiste, au début du siècle, est scientifique et expérimentale, en Espagne. La psychologie « arrière-gardiste » des catholiques est métaphysique.

D'autre part, au début du siècle, la crise théologique « moderniste » se prépare, en Europe, en Allemagne et en France, tout particulièrement. Des voix s'élèvent contre l'Institution catholique qu'est l'Église, jugée alors trop dogmatique. Les catholiques libéraux que l'on nomme « modernistes » produisent la réminiscence d'un temps passé chez les catholiques romains et chez le Pape Pie X qui est à la tête de son ministère depuis 1903 : ils rappellent étrangement les protestations des catholiques hétérodoxes au XVIe siècle, en Allemagne, qui ne se retrouvaient plus dans le dogmatisme et la superficialité de l'Église. Les catholiques « modernistes », dont Alfred Loisy (1857-1940) est un grand représentant en France, réclament une religion plus intérieure et moins sclérosée. Les grondements se font de plus en plus forts et la crise éclate, en 1907, sous la Pontificat de Pie X (1903-1914) qui dénonce, dans l'Encyclique *Pascendi Dominici Gregis*, les erreurs du modernisme. L'anti-modernisme de Pie X marquera tout son pontificat.

Or, Bergson n'est pas directement un « moderniste ». On ne trouve pas de reproches de sa part concernant le catholicisme romain, même si sa position philosophique n'a rien de néo-thomiste. La philosophie de Bergson n'est pas catholique ni même chrétienne. Il y a chez Bergson un Dieu, mais on ne peut pas dire qu'il soit le Dieu de la théologie chrétienne. Bergson manifeste, néanmoins, tout au long de sa vie, une forte sympathie pour le christianisme, pour le mysticisme et, ce, bien avant la publication de sa dernière grande œuvre, en 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*[12]. Beaucoup d'éléments de sa

[12] Je n'aborderai pas, dans ma thèse, cette quatrième et ultime grande œuvre de Bergson, qui est publiéé bien plus tardivement que le reste de son œuvre. En effet, les enjeux essentiels que pose le bergsonisme à l'Espagne

philosophie, avant 1932, et même entre 1889 et 1907, laissent penser au Vatican et aux catholiques libéraux que Bergson est un « moderniste ». Comme le christianisme, le bergsonisme est un appel à la restauration des valeurs et des réalités spirituelles contre le matérialisme. En France, dès 1900, les témoignages sont publiés dans la presse, marquant le rôle qu'a eu Bergson dans la vague de (re)conversion au christianisme qui toucha la jeunesse française. Jacques Chevalier évoque, dans son livre *Bergson*, le lien très fort qui unit beaucoup de catholiques au philosophe français. Chevalier cite un compagnon de Charles Péguy (1873-1914), Joseph Lotte (1875-1914) qui écrit, le 20 février 1912, dans le *Bulletin des professeurs catholiques de l'université* :

> J'ai une dette de reconnaissance envers le bergsonisme et je saisis cette occasion qui me permet de la payer. Je ne sais plus quel Athénien dans *Le Banquet* de Platon déclare qu'il ne vit vraiment que depuis qu'il a connu Socrate ; j'en dirais autant de Bergson, si, depuis que je l'ai connu, je n'étais redevenu chrétien. C'est l'étude de sa philosophie étude que j'ai commencée dans le plus épais matérialisme qui m'a ouvert le chemin de la délivrance. Jusqu'en 1902, j'eus l'esprit bouclé par Taine et Renan. Ils étaient les dieux de ma jeunesse. *L'introduction à la métaphysique* lue dans les *Cahiers de la Quinzaine* en 1903, m'inspira, expliquée par François Brault, un vif désir de connaître le bergsonisme. J'étudiai *Matière et Mémoire* ; ce fut très dur au début pour le grammairien que j'étais ; mais je persévérai, car peu à peu c'était le monde de l'âme qui se découvrait à moi. Fini le déterminisme des anciens maîtres. Fini le règne de la Matière et de la Science. Athénée était vaincue. Le souffle de Dieu animait le monde. Je n'oublierai jamais l'émotion dont me transporta, au printemps de 1907, la lecture de *L'Évolution Créatrice*. J'y sentis Dieu à chaque page. Il faut avoir vécu des années sans Dieu pour savoir avec quelle joie on le retrouve. Les livres de Bergson me l'ont fait trouver ; c'en est assez pour que je leur garde une éternelle reconnaissance[13].

Jacques Chevalier rapporte, dans cette même note, des propos des frères Jérôme (1874-1963) et Jean Tharaud (1877-1952), sur Charles Péguy :

> [Charles Péguy] pensait naturellement en Bergson. Il faisait une application continuelle de cette philosophie à ses réflexions quotidiens, et plus tard, quand son esprit se tourna tout entier vers la méditation religieuse, ce n'est ni en saint Paul, ni en saint Thomas qu'il alla chercher des clartés sur le mystère de la liberté et de la grâce, ce fut encore à Bergson qu'il demanda des Lumières[14].

---

ne se renouvelleront pas vraiment à la fin des années 1920. C'est, selon moi, entre la publication de sa thèse, en 1889, et la fin des années 1920, que ces enjeux apparaissent, dans toute leur diversité et leur force, même si son œuvre *Les Deux sources de la morale et de la religion* aura un impact certain dans ce pays de tradition mystique. Ce sont, semble-t-il, les catholiques espagnols qui seront les plus intéressés par ce dernier livre de Bergson, même si, cette fois, il ne déclenchera pas spécialement d'animosité.

[13] Jacques Chevalier, *Bergson*, p. 59, note 2.

[14] Jérôme et Jean Tharaud, *Notre cher Péguy*, t. I, 1926, p. 265-266, cité par Jacques Chevalier, p. 59.

Les catholiques français, en témoignant partout de la séduction qu'ont exercée sur eux Bergson et le bergsonisme, font réagir avec virulence les catholiques espagnols qui découvrent vraiment Bergson au moment où éclate la crise moderniste et où ce dernier publie *L'Évolution Créatrice*. 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 (où il vit), les catholiques soient, en Espagne, les plus grands connaisseurs du bergsonisme. Le bergsonisme est d'abord approché, de façon systématique et philosophique, dans ce pays par les dominicains, les jésuites, les augustiniens, qui se font alors les dignes serviteurs de la politique culturelle d'opposition 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 *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et Mémoire* et *L'Évolution Créatrice*. La campagne anti-bergsonienne est enflammée, en Espagne, contre le « moderniste » Bergson.

Beaucoup ont soutenu que le modernisme théologique n'avait pas existé en Espagne, ce pays de la Contre-Réforme, serviteur ancestral du catholicisme romain. À mon sens, cette thèse de l'inexistence du modernisme théologique espagnol a empêché à la critique de se pencher sur les augustiniens Marcelino Arnáiz (1867-1930) et Teodoro Rodríguez, le jésuite Eustaquio Ugarte de Ercilla, le dominicain José Cuervo, qui sont les acteurs oubliés du bergsonisme catholique espagnol majoritaire : un anti-bergsonisme. Et pourtant, en me plongeant dans la presse, dans les revues catholiques, en me rendant dans les lieux où avaient été conservées les archives de certaines académies où des conférences anti-modernistes et anti-bergsoniennes avaient été données pendant des années, j'ai pu découvrir l'existence d'un farouche anti-bergsonisme catholique espagnol, dont je n'ai pas lu le moindre mot ni le moindre commentaire durant mes années de recherches doctorales. J'ai réalisé que non seulement le modernisme théologique n'avait pas été absent de l'Espagne catholique, mais qu'une campagne anti-bergsonienne avait été mise en place en Espagne, entre 1907 et la fin des années 1910. Contrairement à la France, où Bergson a attiré la sympathie de bon nombre de catholiques, il a été détesté par les catholiques (romains) espagnols ; or, la haine n'est le signe ni de l'indifférence ni d'une absence. Certes, les catholiques romains ne voulaient pas de la présence de Bergson ni du bergsonisme en Espagne, ils édifiaient, pour le faire disparaître, des remparts contre cette invasion barbare potentielle, mais ils ont finalement été

les premiers à faire exister un bergsonisme « philosophique », dans ce pays, un anti-bergsonisme catholique.

Puis, après la construction de cet anti-bergsonisme des catholiques espagnols, lié à l'implication de Bergson dans la querelle théologique moderniste, un autre anti-bergsonisme voit le jour en Espagne, peut-être moins catholique et religieux que conservateur et donc politique, au moment de la Grande Guerre.

Les différentes actions diplomatiques de Bergson, lors de 1914-1918, déclenchent, chez les conservateurs espagnols, une forte rancœur contre celui en qui ils perçoivent le symbole de la France, d'une France pour laquelle ils nourrissent une grande ambivalence, entre autres, depuis la Révolution française : 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 de la péninsule ibérique. Il devient ainsi une figure et un enjeu politiques, en Espagne, surtout au moment de sa visite à Madrid, en mai 1916, où il prononce deux conférences d'apparences philosophiques. Bergson révèle lui-même que le motif de sa mission à Madrid est, de fait, diplomatique, donc politique : faire basculer l'Espagne, neutre pendant le conflit, du côté des Alliés. Cette mission cristallise les positions. Il y a désormais, comme le dit un journaliste de la revue réformiste *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 réformiste affiche son appui au Français Bergson. La presse conservatrice est anti-bergsonienne ; de plus, elle tente de construire un bergsonisme espagnol de gauche. Ainsi, sa philosophie n'importe-t-elle pas alors beaucoup moins que ce que Bergson symbolise pour la France ? Bergson devient le prétexte de l'affrontement d'une Espagne bipolaire, divisée idéologiquement, qui préfigure la guerre fratricide de 1936-1939. Et Bergson devient un prétexte de l'affrontement de l'Espagne conservatrice contre une France républicaine.

Un bergsonisme catholique est-il alors possible, en Espagne ? De rares figures semblent le montrer. Car s'il y a bien eu un catholicisme libéral en Espagne, à travers les krausistes − qui, comme Érasme, interrogèrent leur religion mais ne la remirent pas en cause, dès lors qu'elle était vécue sur un mode intime et recueilli −, un bergsonisme catholique a existé en Espagne mais n'a pas constitué un courant, même mineur. Peu de personnalités l'ont porté et l'ont fait, de plus, semble-t-il, de façon contrariée. Unamuno qui a été un grand ami de catholiques modernistes, disciples de Bergson, tels que Jacques Chevalier et Maurice

Legendre (1878-1955) paraît porteur d'un mysticisme, certes, tragique, mais aux accents parfois bergsoniens. De même, ces deux catholiques modernistes français ont été de fidèles hispanistes qui voulurent aussi annoncer la « bonne nouvelle » bergsonienne. Ils sont donc deux acteurs de la propagation du message spiritualiste bergsonien même s'il n'eut pas beaucoup de retombées positives, en Espagne, dans sa dimension religieuse, entre 1909 et les années 1930. 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 XVIe siècle. 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 positivement son entrée en Espagne. Avant même l'éclatement de la Grande Guerre en Europe, les progressistes institutionnistes espagnols, qui veulent refonder totalement la pédagogie traditionnelle et 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 circulent, dans la presse institutionniste.

Cette presse institutionniste m'a fait découvrir un nouveau champ de recherches inédit. Rien n'a été écrit sur l'impact du bergsonisme dans l'une des sciences espagnoles naissantes, à la fin du XIXe- début du XXe siècle : la psychopédagogie. Le cloisonnement épistémologique paraît faire barrage à la visibilité du bergsonisme dans la nouvelle pédagogie institutionniste : la psychologie philosophique que soutient Bergson ainsi que de nombreux autres philosophèmes bergsoniens ont participé à la construction de ce nouveau paradigme psycho-éducatif. Ainsi, la psychopédagogie se colore progressivement de la conceptualité bergsonienne, au début du XXe siècle, en plus de celle des pédagogues Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Johann Pestalozzi (1746-1827), Georg Kerschensteiner (1854-1932), John Dewey (1859-1952), Adolphe Ferrière (1879-1960). Le substrat, entre autres, bergsonien de la psychopédagogie institutionniste passe, au cours des années 1910-1920, de support latent à patent. La revue institutionniste et réformiste, *La Revista de Pedagogía*, fondée en 1922, est un gisement bergsonien espagnol. Elle prouve la composante bergsonienne de la Pédagogie nouvelle, appelée aussi Pédagogie Active. En dépouillant cette revue, on ne peut que se demander comment le bergsonisme de la psychopédagogie institutionniste, qui se

révèle de façon manifeste, dans cette célèbre revue espagnole, a pu rester jusqu'en 2010 inexploré. Quoi qu'il en soit, Bergson, après avoir constitué une troisième voie ignorée ou boudée, à la fin du XIXe- début du XXe siècle, devient l'un des philosophes des réformistes espagnols.

C'est, toutefois, avec les hommes de lettres espagnols, les symbolistes, appelés en Espagne, « modernistes », puis avec 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 que la régénération (méta-)physique semble enfin possible, en Espagne. En 1897, *Clarín* sème, à l'Athénée de Madrid, dans 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 bergsonien. Or, ce qu'il est intéressant de constater, c'est qu'alors qu'on n'a jamais cessé de répéter que le poète Antonio Machado a été le serviteur de Bergson, en Espagne, l'acteur d'une sorte de réintégration poétique « moderniste » (au sens hispanique du terme, donc littéraire) du bergsonisme, Bergson se révèle être aussi un référent dans la préhistoire de l'avant-garde qu'est le futurisme et pour l'avant-garde espagnole elle-même.

Ainsi, tout d'abord, les philosophèmes bergsoniens circulent dans l'Espagne « moderniste » des années 1900-1910, particulièrement, semble-t-il, à Madrid. C'est à Madrid, en effet, que toutes les premières entreprises éditoriales relatives à Bergson et les premières traductions de ses œuvres ont été menées, même si la Catalogne a constitué l'un de ses premiers relais en Espagne. Néanmoins, elle ne semble pas avoir été son foyer d'émergence initial. En 1900, paraît à Madrid la première traduction mondiale du deuxième livre de Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación con el espíritu*, par l'institutionniste M. Navarro Flores ; en 1912, est publiée à Madrid, dans la maison d'édition Renacimiento, *La Evolución creadora*, traduite par Carlos Malagarriga ; A. Zérega-Fombona propose à la revue institutionniste *La Lectura*, en septembre 1913, toujours dans la capitale espagnole, la première traduction de l'essai « El alma y el cuerpo » ; ce même essai est à nouveau traduit, en 1915, sous le même titre, cette fois 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, dans 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*, seront publiées à Madrid, l'une, en 1919, dans la Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales, la seconde, chez Francisco Beltrán, dans 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, dans 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, dans la Biblioteca de cultura contemporánea, en 1914. Les publications espagnoles, postérieures à 1939 et relatives à Bergson, se font, non plus depuis l'Espagne mais depuis l'Amérique latine : 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 espagnols, influencés par l'esthétique des symbolistes européens, notamment Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Laforgue (1860-1887), Corbière (1845-1875) ou encore Maeterlinck (1862-1949), pour ne citer qu'eux, évoquent dans leurs conversations le nom de Bergson. L'Espagne moderniste transporte 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, entre autres. C'est, néanmoins, à Madrid que semble avoir été évoqué pour la première fois le nom de Bergson, à la fin du XIXe siècle, pas seulement dans les *tertulias* du plus grand salon littéraire et scientifique de l'époque, l'Athénée, mais aussi dans les cafés environnants. Paradoxalement, les médecins psychiatres madrilènes, qui défendaient pourtant la psychologie scientifique, et non la psychologie philosophique de Bergson, ont été des grands passeurs culturels de la philosophie et même de la métaphysique : Les Docteurs Luis Simarro et Nicolás Achúcarro (1880-1918) ont ainsi permis à Juan Ramón Jiménez (1881-1958) et au groupe de poètes qui l'entouraient de découvrir, non seulement Nietzsche qu'un certain nombre connaissait déjà, en 1900 , mais aussi Bergson. Toutefois, l'approche du bergsonisme par les modernistes n'est pas systématique ni philosophique comme ont pu le faire, initialement, en Espagne, les catholiques romains. Mais ces poètes, ou plus largement ces penseurs modernistes, ont fait circuler le bergsonisme, dans l'étroite « république des lettres » espagnole. Je reviendrai ainsi sur la chronologie que l'on soutient habituellement, selon laquelle A. Machado n'aurait découvert Bergson et le bergsonisme qu'au moment de se rendre à Paris écouter le maître au Collège de France. Selon moi, avant cela, des échos lointains du bergsonisme se laissaient entendre dans le Madrid moderniste des années 1900-1910. Puis, la création par les institutionnistes, en 1907, de la Junta para ampliación de estudios, en offrant aux étudiants des bourses de mobilité européenne, leur permirent d'aller écouter Bergson, à Paris. En 1910, la Residencia de

Estudiantes de Madrid est créée. Elle devient alors un nouveau lieu de rencontres de la jeune garde institutionniste espagnole, un vecteur de la circulation des idées européennes nouvelles que les étudiants espagnols ont pu goûter « à la source ». Un grand nombre de boursiers de la Junta s'y croisent. 1907 est une date importante dans l'histoire du bergsonisme en Espagne : c'est le début de la mobilité des étudiants. Le régénérationnisme par l'Europe connaît alors une deuxième naissance. 1910 marque 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 être élèves de Bergson, connaissent parfois déjà bien le bergsonisme : Juan-Vicente Viqueira (1886-1924) croise Antonio Machado qui rencontre Victoriano García Martí (1881-1966) qui parle à Manuel García Morente (1886-1942), à Lorenzo Luzuriaga (1889-1959), à Eugenio D'Ors (1881-1954), à Unamuno ou encore à Ortega y Gasset. 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.

Unamuno, qui réside régulièrement à la Residencia, est l'un des premiers et on verra le rôle qu'a eu, pour une part, *Clarín*, dans tout cela à développer le modernisme de Bergson. Or, Unamuno était très irrité d'être appelé « moderniste » par ses pairs. En effet, à cette époque, le « modernisme » signifie plusieurs choses. Si en Europe, le modernisme est un mouvement aux implications religieuses, en Espagne, la première acception du terme « modernisme » est celle donnée à la poésie espagnole qui se développe à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. C'est en ce sens qu'Unamuno ne tolère pas d'être appelé « moderniste ». Cette poésie est initialement inspirée de celle du nicaraguayen Rubén Darío (1867-1916), précurseur de la poésie moderniste espagnole, ainsi que de la poésie romantique, intimiste et introspective, des Espagnols, Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870) et Rosalía de Castro (1837-1885). Le modernisme poétique espagnol, tout comme le symbolisme français, constitue une réaction à l'esthétique anti-idéaliste du naturalisme, sorte de pendant esthétique de la mentalité positiviste. Alors qu'Auguste Comte (1798-1857) s'oppose à la métaphysique, les esthètes modernistes espagnols tout comme les symbolistes, cherchent à traduire leur intériorité, que l'intuition métaphysique permet d'atteindre.

À la question posée, en 1902, « ¿Qué es el modernismo y qué significa como escuela dentro del arte en general y de la literatura en particular? », un compositeur, l'écrivain et musicologue, Eduardo López Chávarri (1871-1970) répond :

> Es característica del arte moderno la *expresión*: hacer de la obra de arte algo más que un producto de receta; hacer un trozo de vida; dar a la música un calor sentimental a la vez de considerarla como arquitectura sonora; pintar el alma de las cosas para no reducirse al papel de un fotógrafo; hacer que la palabra sea la emoción íntima que pasa de una conciencia a otra. Se trata, pues, de la simplicidad, de llegar a la mayor emoción posible sólo con los medios indispensables para no desvirtuarla; en definitiva, se buscan los medios para el fin, y no lo contrario, o sea, la fórmula de *conseguir el efecto por el efecto*[15].

On pourrait multiplier les définitions que donnent les modernistes de leur esthétique. Le modernisme esthétique espagnol a de nombreuses adjectivations possibles, mais il est toujours une plongée dans l'intériorité et les sentiments de l'individu. Il tente de fluidifier, à travers la représentation artistique, le réel. Il ne s'agit pas de se placer face à la réalité, comme le dit Eduardo López Chávarri, comme un photographe, et donc en termes bergsoniens, de « se placer en dehors de l'objet lui-même », de « tourner autour de lui », d'avoir des « points de vue sur lui »[16], mais de se placer en lui, dans une sorte de quête mystique esthétique. Or, c'est là que le modernisme esthétique espagnol et le modernisme philosophique de Bergson (à travers lequel beaucoup entrevoient un catholicisme hétérodoxe où prime l'intériorité) semblent *a priori* concorder. Bergson écrit, en effet, dans cette même « Introduction à la métaphysique » :

> Ce qui est proprement [la personne], ce qui constitue son essence, ne saurait s'apercevoir du dehors, étant intérieur par définition, ni s'exprimer par des symboles, étant incommensurable avec toute autre chose. Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu[17].

Le modernisme philosophique de Bergson repose pour une part, dans une pensée de l'intuition, immanentiste, dans la remise en cause des médiations comme le langage, incapable de rendre adéquatement la réalité ondulante, durative, fluctuante d'un individu, précisément de sa conscience. L'absolu s'intuitionne, il se trouve dans l'individu. En cela, les

---

[15] « L'*expression* est une caractéristique de l'art moderne : faire de l'œuvre d'art quelque chose de plus que le produit d'une recette ; rendre un morceau de vie ; donner à la musique une chaleur sentimentale et la considérer à la fois comme une architecture sonore ; peindre l'âme des choses pour ne pas réduire son rôle à celui d'un photographe ; faire que le mot soit l'émotion intime qui passe d'une conscience à une autre. Il s'agit, donc, de la simplicité, de parvenir à la plus grande émotion possible seulement avec les moyens indispensables pour ne pas la dénaturer ; en définitive, on recherche les moyens pour la fin et non le contraire, c'est-à-dire la formule d'*obtenir l'effet pour l'effet* » (Pilar Navarro Ranninger, *La literatura española en torno al 1900. Modernismo y «98»*, Madrid, Ediciones Akal, 1998, p. 57).

[16] Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique » [parue dans *La Revue de métaphysique et de morale*, en 1903], *in Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 2001, p. 1393.

[17] « Introduction à la métaphysique », 2001, p. 1394.

modernismes d'Unamuno et d'autres Espagnols encore sont, pour une part, bergsoniens, dans leur réflexion philosophique immanentiste et dans leur application poétique, une lyrique de l'intériorité.

Ce qui est, d'autre part, caractéristique du modernisme, c'est le vitalisme qu'il défend. Le modernisme esthétique espagnol cherche à suggérer la vie intime de l'homme ; on le voit à travers les poèmes en vers ou en prose d'Unamuno, d'Antonio Machado, de Juan Ramón Jiménez, du Galicien Victoriano García Martí. Tous ces « modernistes » ont toujours cherché à suggérer la vie, par une poésie ou une « philosophie poétique » vitaliste.

En 1907, l'année où Bergson publie *L'Évolution créatrice*, émerge en Europe, en Italie notamment, mais aussi à Paris et, faiblement, en Espagne, un mouvement de renouveau esthétique, appelé « futurisme ». Tous les grands acteurs, italiens entre autres, du futurisme, sont imprégnés d'une certaine conceptualité bergsonienne. Leur « hypervitalisme » qui tente de rompre avec le vitalisme intérieur symboliste, en France, et moderniste, en Espagne s'inspire, pour une part, du bergsonisme et, pour une autre part, de l'énergétisme nietzschéen. On se demandera si Bergson a été un référent contradictoire : il a été à la fois l'un des socles théoriques du modernisme esthétique et de l'avant-garde, ainsi que de sa préhistoire futuriste. Ortega y Gasset a construit, dans son livre *La deshumanización del arte* (1925), une représentation historiographique faussée entre, d'une part, le modernisme et, d'autre part, les avant-gardes, empêchant d'établir une continuité dans leur esthétique et dans le support sur lequel ils se fondaient théoriquement. En Espagne, il n'y a en réalité aucun hiatus entre le modernisme esthétique et les avant-gardes. Les avant-gardes tentent un dépassement dialectique du modernisme. Elles intensifient le vitalisme moderniste très intériorisé dans leur esthétique. Elles l'« hypervitalisent». C'est ainsi qu'on verra que les différents acteurs des avant-gardes espagnoles, tels que le Chilien créationniste Vicente Huidobro (1893-1948), les Espagnols ultraïstes Rafael Cansinos Assens (1882-1964) ou Guillermo de Torre (1900-1971) ont modelé, de façon plus ou moins indirecte, les manifestes ou tous les textes métapoétiques, à l'aide d'une pâte à la composante, en partie, bergsonienne.

L'une des grandes questions qui m'animera lors de ce chapitre sur le rapport du bergsonisme avec le modernisme et les avant-gardes, sera de me demander si la régénération métaphysique de l'Espagne, qui ne peut pas passer par des théologiens catholiques, hostiles à la métaphysique « moderne », qu'ils jugent relativiste et « dégénérée », ne passe pas dans ce pays, par le modernisme esthétique. On a, pendant de longues années, 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 déjà ont critiqué le manichéisme de cette représentation. Je voudrais aller plus loin. À mon sens, la métaphysique bergsonienne est entrée, certes à petits pas et de façon souvent méconnaissable, mais elle a tout de même été initialement portée par les poètes, dans ce pays. La philosophie bergsonienne qui ne pouvait pas avoir d'existence à la fin du XIXe siècle, en Espagne, du fait de l'intransigeance de l'Espagne officielle conservatrice et du fait de la radicalité des positions de la petite avant-garde, 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. D'ailleurs, ces derniers ne sont-ils pas transcendentaux dans leur vision « -physique » de l'homme ?

Toutefois, une école philosophique se remet en place, en Espagne, en 1910, au moment où le premier « vrai philosophe » espagnol du XXe siècle, José Ortega y Gasset, est nommé à la chaire de métaphysique de l'Université de Madrid. Néanmoins, lorsqu'après trois cents ans 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. Par conséquent, le rapport du groupe philosophique nouvellement créé, dans la capitale, à Bergson et au bergsonisme, semble contrarié, dans les années 1910, tout comme l'a été le rapport de l'Espagne plus généralement à la restauration métaphysique que propose le bergsonisme, dès la fin du XIXe siècle. Et pourtant, les disciples les plus importants de l'école philosophique qui se forme à Madrid, à partir de 1910, 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), seront tous de grands lecteurs de Bergson. La tradition de philosophie poétique qui se met en place avant 1910, dans les années 1900, et qui continue d'exister, après la guerre civile, depuis l'exil, ou à l'état très résiduel en Espagne, n'est pas sans lien avec le bergsonisme. Finalement, la « vraie philosophie » espagnole ne sera-t-elle pas poétique ?

Ainsi, aurais-je pu parler d'une « rencontre philosophique » entre Bergson et l'Espagne, comme le fit Frances Nethercott, au sujet du lien de la Russie et de Bergson, *Une*

rencontre philosophique, Bergson et la Russie (1907-1914)[18] ? Aurais-je pu intituler ma thèse *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique* de Bergson en Espagne, en allusion au livre de François Azouvi ? L'histoire du bergsonisme en Espagne est contrariée. Le bergsonisme a existé et pourtant il n'a cessé de rencontrer, dans ce pays, des obstacles de différentes natures, venant de toutes les sphères, littéraire, scientifique, philosophique, religieuse, politique, expliquant sans doute qu'une grande part de la critique ait oublié de traiter du bergsonisme en Espagne et du bergsonisme espagnol.

[18] Frances Nethercott, *Une rencontre philosophique, Bergson et la Russie (1907-1914)*, Paris, L'Harmattan, 1995.

CHAPITRE I

L'ESPAGNE, TERRE INHOSPITALIÈRE AU BERGSONISME ? (1875-début des années 1900)

La lourdeur du climat de la Restauration monarchique en Espagne, en particulier à la fin du XIXe siècle, explique sans doute l'impossible dialogue primordial avec le bergsonisme. Deux courants s'opposent alors, dans le pays : d'une part, les forces conservatrices, rétrogrades, personnifiées par les acteurs de la Restauration, dès 1875 ; elles s'appuient sur un néothomisme imposé par Rome, dès 1879, dans une dynamique d'opposition au libéralisme polymorphe qui traverse l'Europe en cette fin de siècle ; d'autre part, l'« avant-garde » intellectuelle espagnole, qui rayonne autour de la *Institución Libre de Enseñanza*[19].

La période qui s'étend de 1875 à 1889, durant laquelle le bergsonisme n'a aucune vie publique puisqu'il n'existe tout simplement pas encore , prépare néanmoins les conditions espagnoles si particulières du mépris dont il fera l'objet, pendant ses premières décennies d'existence : alors que le bergsonisme existe en France, dès la publication de la thèse d'Henri Bergson, en 1889, son histoire commence en Espagne par son absence, une absence en soi significative, sorte de témoignage de « l'impossibilité bergsonienne », à la fin du XIXe-tout début du XXe siècle. Un front scolastique, ultramontain[20], europhobe, qui suit dans la plus stricte observance les directives de politique culturelle du Pape, ne peut que rejeter la renaissance métaphysique symbolisée par le bergsonisme dès 1889, l'émergence d'une « philosophie nouvelle », d'une métaphysique révolutionnaire[21]. Comme le souligne

---

[19] Nous parlerons, dans ce chapitre, d'« avant-garde », dans l'acception que lui en donne le dictionnaire *Le Trésor*, au sens générique de ce « qui est novateur, qui devance, qui rompt avec la tradition, qui entend donner une impulsion au développement des idées, des techniques ». Balzac et Hugo recourent, par exemple, à ce terme d'avant-garde, dans leurs romans. Hugo parle, notamment, dans *Les Misérables*, en 1862, des « avant-gardes » du genre humain que sont, pour lui, les encyclopédistes, tels que Diderot, Turgot, Voltaire, Rousseau. Nous emploierons ce terme d'avant-garde, dans un sens plus précis, dans notre troisième et dernier chapitre pour qualifier l'avant-garde littéraire européenne, qui émerge, en Espagne, en 1907, sous la forme esthétique du « futurisme », puis se décline, après la Grande Guerre, dans ce pays, à travers le créationnisme et l'ultraïsme.
D'autre part, la Institución Libre de Enseñanza (ILE) est un projet pédagogique antithétique à l'Université officielle catholique ; elle est mise en place en 1876.

[20] On entendra par « ultramontain », dans cette thèse, « celui ou celle qui soutient et défend les positions traditionnelles de l'Église italienne, le pouvoir absolu, spirituel et temporel du pape », et par « ultramontanisme », « l'ensemble des idées et des doctrines qui soutiennent l'autorité et le pouvoir absolu du pape », selon les définitions qu'en donne le CNRT (Centre national des ressources textuelles et lexicales, CNRS).

[21] Ce terme de « révolutionnaire » peut sembler excessif aujourd'hui pour qualifier le bergsonisme. Toutefois, le raz-de-marée provoqué en France par cette pensée, au début du XXe siècle, et les substantifs de « modernité », de « nouveauté », les expressions de « philosophie nouvelle », d'« esprit nouveau », qui sont utilisés pour le caractériser, très vite après sa naissance publique, signent son caractère magistériel et, en un sens,

François Azouvi, dans *La gloire de Bergson. Essai sur son magistère philosophique*, magnifique étude sur l'impact qu'a eu le bergsonisme en France, de 1889 à sa mort, en 1941, avec Bergson, on a « affaire à un événement philosophique considérable »[22]. Il reste que l'avant-garde intellectuelle espagnole, contrairement à toute attente, ne le considère pas comme tel ; elle y est sourde. À la fin du XIXe et au tout début du XXe siècle, le message bergsonien est inaudible en Espagne.

En effet, l'avant-garde espagnole se raidit devant l'intransigeance des conservateurs alors au pouvoir et des grandes institutions du pays : l'inflexibilité idéologique conditionnant un sectarisme métaphysique, détermine à son tour l'orientation dans laquelle les progressistes s'engagent peu à peu, particulièrement dans le domaine de la psychologie. C'est sans doute moins pour des questions purement philosophiques et scientifiques que pour des questions politiques que Bergson et son plaidoyer métaphysique pour une libération des chaînes scientistes, positivistes, kantiennes, présocratiques, entre autres, et pour la restauration des droits de la conscience n'apparaît pas comme une solution viable à la détresse intellectuelle et spirituelle dans laquelle se trouve l'Espagne, à la fin du siècle. C'est aussi pourquoi on assiste à un basculement, dans le camp des Modernes, de l'orientation épistémologique de la psychologie en particulier, d'une psychologie métaphysique à une psychologie scientifique. La science apparaît comme la véritable « terre ferme » à cette minorité d'intellectuels institutionnistes avant-gardistes. Or, seule cette avant-garde institutionniste[23] peut accueillir, dans le pays, les propositions philosophiques européennes ; on ne peut, en effet, rien attendre des conservateurs néothomistes notamment de ceux qui noyautent toutes les grandes chaires espagnoles , qui sont résolument hostiles à l'Europe et à ses idées libérales. Ainsi, les uns et les autres, à la fin du XIXe siècle, n'accueilleront-ils pas avec enthousiasme cette métaphysique, qui se dit nouvelle.

---

révolutionnaire révolutionnaire, enfin, peut-être moins par son contenu que par les interprétations dont il a fait l'objet.

D'autre part, concernant l'expression de « philosophie nouvelle », c'est l'ami et disciple de Bergson, Édouard Le Roy (1870-1954) qui nomme ainsi le bergsonisme, notamment dans son livre intitulé *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Paris, Félix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1912.

[22] François Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur son magistère philosophique*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2007, p. 41. Nous devons beaucoup à cet ouvrage dans notre thèse. C'est lui qui expose le mieux la propagation magistérielle du bergsonisme, dans toutes les sphères de la pensée, et non pas seulement dans le monde étroit des spécialistes de la philosophie. Or, dès lors que l'on prend conscience du fait que la France est un paradigme culturel pour l'Espagne, tout autant qu'un passeur culturel (des philosophies allemandes, notamment), l'ouvrage d'Azouvi devient inéluctablement un livre de référence (pour l'hispanisme). Dès lors que l'on considère que le bergsonisme s'est imposé magistériellement en France, au début du XXe siècle, l'hispanisme ne peut qu'être amené à se demander à travers quelles modalités l'Espagne va accueillir le philosophe de la IIIe République française.

[23] Nous expliquerons plus loin ce que signifie l'entreprise institutionniste en Espagne, et en quoi elle constitue le plus grand front de résistance et d'opposition à la politique conservatrice, menée dans les premières années de la Restauration.

Par conséquent, la Restauration monarchique − étouffant l'espoir du projet démocrate et républicain (1868-1874) − et la politique internationale de Rome − qui voit l'avènement d'un Pape offensif, sur le seul plan doctrinal, puisqu'il est désormais privé de son pouvoir temporel − concourent au musellement de la pensée libre, « européaniste ». En cela, tous deux participent au raidissement positiviste du projet psychologique des institutionnistes, impassibles devant la progression en Europe de la nouvelle métaphysique, non pas celle qui apparaît un peu archaïque, à la fin du XIXe siècle, de Maine de Biran (1766-1824) ou de Félix Ravaisson[24] (1813-1900), mais celle du « révolutionnaire » Bergson.

Ainsi, dans le contexte national de la Restauration, la proposition bergsonienne d'un dépassement de la psychologie scientifique ne semble pas du tout séduire les Espagnols, ni même les émouvoir, à la fin du XIXe siècle. Obnubilées par leur désir vital de diffuser doctrinalement et institutionnellement une psychologie scientifique expérimentale, *a priori* antithétique à la philosophie conservatrice thomiste, les avant-gardes se montrent d'abord hermétiques à une psychologie philosophique, qui symbolise une charge beaucoup trop virulente contre les fondations mêmes de la psychologie scientifique, qu'elles tentent de dresser.

Cela n'aurait-il pas été illogique et suicidaire, pour cette avant-garde de la psychologie espagnole, défendue par un certain nombre d'« institutionnistes » fondateurs de l'Institution Libre d'Enseignement que de soutenir aussi une psychologie philosophique ? Dans une période où les institutionnistes se battent contre la métaphysique officielle, dogmatique et thomiste, et se positionnent donc dans une dynamique de lutte, mus par une tension offensive, ces derniers pouvaient-ils être un terreau réceptif au « semeur » Bergson ? Pouvaient-ils seulement entendre la critique de celui-ci, qui voulut réhabiliter la métaphysique, le spiritualisme, dans un contexte idéologique et philosophique européen, saturé de positivisme ? L'Espagne n'en était pas là, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle : les avant-gardes institutionnistes de la psychologie se battaient *a contrario* contre une métaphysique pesante, du fait de son substrat politique conservateur ; elles combattaient également pour l'institutionnalisation d'une psychologie solide, empirique, fondée sur des faits : belle revanche pour les héritiers des *Lumières* sur l'obscurantisme métaphysique, dans lequel le pays gisait depuis très longtemps.

Une « régénération » métaphysique impossible (1875-début des années 1900) ?

[24] Maine de Biran est un spiritualiste français dont Félix Ravaisson fut le disciple. Bergson, qui fut élève de Ravaisson, appartient, certes, à cette tradition spiritualiste, mais il la dépasse.

Espagne bicéphale, impasse des voies alternatives

Intransigeance officielle de l'Espagne de la Restauration

Alors que la période du Sexenio democrático[25] avait laissé les Espagnols démocrates, libéraux, républicains ou révolutionnaires, s'illusionner et croire à l'instauration structurelle d'une démocratie et de principes démocratiques en Espagne, entre 1868 et 1874, le pronunciamiento du Général Martínez Campos, le 29 décembre 1874, restaure la monarchie des Bourbons. Alphonse XII, le fils d'Isabelle II − laquelle a régné entre 1843 et 1868 −, arrive en Espagne, le 9 janvier 1875. L'heure est à la reprise en main autoritaire du pays par le conservatisme et l'ultramontanisme. Les idées socialistes, anarchistes, ou encore les « philosophèmes » européens, particulièrement krausistes[26], qui se sont insidieusement immiscés dans les esprits notamment lors de ces six années d'ouverture à la contemporanéité du monde , sont réprimés par la censure. Les conservateurs se montrent, dès 1874, d'autant plus offensifs qu'ils ont vécu, depuis 1868, sur la défensive, en opposition au processus de démocratisation qui semblait se répandre sur l'Espagne. Très vite, dès le 26 février 1875, un décret royal est publié, abrogeant la liberté d'enseignement, pourtant proclamée par la Constitution démocratique de 1869. Les professeurs se voient désormais dans l'obligation de soumettre à l'État, pour approbation, manuels et programmes. Seule l'attitude la plus orthodoxe est tolérée à l'égard du dogme catholique et de la monarchie. Le ministre Manuel de Orovio (1817-1883), alors chargé de l'Instruction publique en Espagne, haut représentant de la mouvance ultramontaine de l'Église catholique, explique, dans cette circulaire de février 1875, la nécessité de réformer l'enseignement :

---

[25] Période de six années démocratiques s'étendant de 1868 à 1874, durant laquelle des « progressistes » tentent de pallier la crise polymorphe qu'a traversée le pays, de manière particulièrement aiguë, sous le règne d'Isabelle II (1833-1868). Durant ces six années démocratiques, émergent à la vie politique et parlementaire les idées de libéralisme démocratique et de républicanisme, notamment.

[26] Le krausisme est un courant philosophique, importé d'Allemagne en Espagne par l'historien de la philosophie et le juriste espagnol, Julián Sanz del Río (1814-1869), qui a vu dans la doctrine allemande du philosophe post-kantien Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), le système théorique idéaliste par lequel l'Espagne allait pouvoir « se régénérer », de l'intérieur.

D'autre part, ce terme de « philosophème » est essentiel dans notre thèse. Il nous vient du livre de F. Azouvi sur *La gloire de Bergson*. Selon nous, en employant ce vocable spécifique, Azouvi cherche à souligner que la pensée bergsonienne, dès lors qu'elle se déplace, dans des sphères de pensée très diverses, en un sens, « se désagrège ». C'est nous qui employons ce terme, sans aucune connotation négative. Pour nous, dès lors que cette pensée se déplace et se mêle à l'altérité d'une autre pensée, elle n'existe plus dans son intégrité/alité, mais sous forme de « philosophème ». Le philosophème n'a pas les contours nets et précis d'une idée. Il est une sorte de flux qui circule. Ainsi, dès lors que l'on parlera de philosophèmes, on évoquera des concepts devenus fluides et mis en circulation dans le trafic idéologique universel.

> Entre los diversos ramos confiados a mi cuidado, figura en primer término el importantísimo de la Instrucción pública, que es y ha sido siempre el elemento más eficaz para el esplendor y la grandeza de los pueblos. Por eso sin duda lo mismo los hombres de Estado que los ciudadanos honrados, y sobre todo los padres de familia, vienen preocupándose constantemente de este vital asunto, y se hallan hoy alarmados cuando, merced a los últimos trastornos, se han desquiciado y echado por tierra los principios fundamentales que han servido de base en nuestro país a la educación y a la enseñanza públicas[27].

Grande figure autoritaire, le Marquis de Orovio se charge ainsi de restaurer les principes fondamentaux de l'éducation et de l'enseignement publics catholiques, bafoués et « jetés à terre » par ces six années révolutionnaires.

> La libertad de enseñanza de que hoy disfruta el país, y que el Gobierno respeta, abre a la ciencia ancho campo para desenvolverse ampliamente sin obstáculos ni trabas que embaracen su acción [...]; pero cuando la mayoría y casi la totalidad de los españoles es católica y el Estado es católico, la enseñanza oficial debe obedecer a este principio, sujetándose a todas sus consecuencias. Partiendo de esta base, el Gobierno no puede consentir que en las cátedras sostenidas por el Estado se explique contra un dogma que es la verdad social de nuestra patria[28].

Par ce décret, le ministre officialise, de nouveau, la confessionnalité catholique de l'État et de l'enseignement. Les conséquences pour le monde universitaire sont lourdes. En effet, face à l'hétérodoxie et au refus que certains universitaires manifestent de se plier servilement à la loi et à l'autoritarisme restauré, le Marquis de Orovio décide de congédier ces derniers de l'Université espagnole d'État ; il réouvre ainsi, en 1875, ce que l'historiographie nomme : la « seconde question universitaire ». Le charismatique professeur de droit Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), l'éminent professeur de métaphysique, à l'Université Centrale

---

[27] La circulaire du Marquis de Orovio du 26 février 1875 est disponible sur le site : http://personal.us.es/alporu/legislacion/circular_orovio_1875.htm#texto
Nous traduisons et traduirons tous les textes espagnols, sauf ceux pour lesquels nous spécifions la traduction : « Parmi les différents domaines dont je suis en charge, figure en premier lieu celui, très important, de l'Instruction publique, qui est et a toujours été l'élément le plus efficace de la splendeur et la grandeur des peuples. C'est pour cela sans doute que les hommes d'État tout autant que les honorables citoyens, particulièrement les pères de famille, se sont préoccupés de manière constante de ce sujet vital, et s'alarment aujourd'hui, quand, du fait des derniers dérèglements, les principes fondamentaux qui, dans notre pays, ont servi de base à l'éducation et à l'enseignement publics, ont été ébranlés et jetés à terre ».

[28] « La liberté d'enseignement dont jouit aujourd'hui le pays, et que le Gouvernement respecte, ouvre à la science un vaste champ pour se développer à son aise, sans obstacles ni entraves qui obstruent son action […] ; mais quand la majorité et presque la totalité des Espagnols est catholique, et que l'État est catholique, l'enseignement officiel doit obéir à ce principe, et accepter toutes les conséquences. Partant de là, le Gouvernement ne peut consentir que depuis les chaires soutenues par l'État, on professe contre un dogme qui est la vérité sociale de notre patrie ».

de Madrid, Nicolás Salmerón[29] (1838-1908), le célèbre juriste et professeur Gumersindo de Azcárate (1840-1917) qui ont tous été des protagonistes majeurs dans le processus de démocratisation qui traversa l'Espagne, entre 1868 et 1874, et qui tous sont europhiles sont démis de leurs fonctions pour avoir professé une morale krausiste, jugée non seulement aconfessionnelle, mais aussi, selon certains intégristes espagnols, dissidente et apostasique[30]. La substitution de Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), « el archiescolástico de España »[31], à l'insoumis krausiste Salmerón, à la chaire de métaphysique de la Centrale, en 1876, est symptomatique de la restauration d'une idéologie répressive, hostile à l'ouverture de l'Espagne à la pensée européenne libre. Ce remplacement par l'icône de la métaphysique officielle de l'ultramontanisme espagnol, du symbole de la métaphysique krausiste, signifie, qu'en ce début de Restauration, l'Espagne officielle est hermétique aux flux de pensée européens.

Ortí y Lara est l'homme qui a écrit, entre le 14 juin et le 1er décembre 1876, dans la revue intégriste *El Siglo futuro*, une série d'articles apologétiques sur le Saint Office que constitua l'Inquisition − tribunal ecclésiastique, institué au XIIIe siècle et actif jusqu'au XVIe, chargé de réprimer, dans toute une partie de la chrétienté, les crimes d'hérésie et d'apostasie[32]. Il y regrette sa disparition et ses procédés les plus violents, seuls véritables garants de l'ordre moral et civil ; l'Inquisition permettait surtout, selon lui, le maintien de la chrétienté dans une forme d'intemporalité, non évolutive, la protégeant ainsi de la dangerosité des réformes. Ortí y Lara n'est donc pas l'homme susceptible d'accueillir la métaphysique nouvelle. C'est aussi Ortí y Lara qui a publié, en 1865, des *Lecciones sobre el sistema de Filosofía panteística del alemán Krause*. Il affiche son opposition au système panthéiste et donc non trinitaire de Krause (1781-1832), l'idéaliste post-kantien et post-hégélien auquel tous les philosophes progressistes espagnols, europhiles et catholiques, adhéraient alors, malgré les divergences du

---

[29] Il fut président du Pouvoir Exécutif de la Première République espagnole, pendant un mois et demi, en 1873.

[30] Le titre du livre de l'ultramontain Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912), *Historia de los* heterodoxos *españoles* (1880-1882), est éloquent à ce sujet. C'est nous qui soulignons et nous préciserons chaque fois que nous le ferons.
D'autre part, le jugement selon lequel certains institutionnistes sont apostats (et auraient donc abandonné leur foi et leur vie chrétiennes) est une stigmatisation sévère et fausse : les krausistes sont, *a contrario*, intimement croyants. S'ils réinterrogent, en effet, la légitimité de l'Église comme institution, ce sont des hommes très spirituels et religieux, qui croient au christianisme comme religion intérieure.

[31] Expression de D. Elías Tormo, citée par José Quintana Fernández, dans la première partie « Contexto histórico de la creación de los "estudios superiores de psicología" en la universidad española » de son article intitulé « La institucionalización de la psicología en la universidad española. Avatares de sus cátedras en la primera mitad del siglo XX », *in Revista de historia de la Psicología*, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 38.

[32] Cette série d'articles composa finalement un livre publié sous le titre de *La Inquisición*, en 1877.
D'autre part, l'Inquisition ne fut pas la même partout ; très virulente en Espagne, elle fut inexistante en Angleterre.

panthéisme avec le christianisme[33] ; c'est également lui qui publia, en 1887, des *Lecciones sumarias de metafísica y filosofía natural, según la mente del Doctor Santo Tomás de Aquino*, leçons apologétiques sur la métaphysique du Docteur angélique[34]. Ses cours de métaphysique à l'Université Centrale étaient exclusivement centrés sur la scolastique, une philosophie qui tente de réintégrer la *philosophie première* d'Aristote à la foi chrétienne, et dont la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin (1225-1274) constitue le meilleur paradigme saint Thomas proposant un système réconciliateur entre ontologie (science de l'être) et théologie (science de Dieu). Avec lui, la philosophie devient la servante de la foi : *philosophia ancilla theologiae*. En 1896-1897, Ortí y Lara donne aussi des cours à l'École des Études Supérieures de l'Athénée de Madrid pourtant l'un des plus grands espaces publics démocratiques extra-universitaires , sur « La filosofía de Santo Tomás ». Ortí y Lara est le chantre, la « cabeza más beligerante »[35] de la métaphysique catholique la plus orthodoxe, dont l'orientation doctrinale est celle de la

> Filosofía escolástica católica pura, tomista, presa de un conservadurismo teológico cuasimedieval, integrista, intransigente y al margen − en realidad, casi siempre en abierta oposición − del más mínimo atisbo del espíritu científico y filosófico del pensamiento europeo moderno [...][36].

Ortí y Lara est l'un des grands serviteurs de la politique culturelle menée par le Pape Léon XIII (1810-1903), dès la publication de l'encyclique *Aeterni Patris*, en 1879. Cela explique l'intolérance qu'Ortí y Lara témoigne aux philosophies « dissidentes », comme le krausisme qui représente, en Espagne, le seul mouvement d'ouverture à la pensée européenne :

> Obsesionado con una restauración ideológica cabal del tomismo metodológico y doctrinal a toda costa, este intelectual hizo todo lo posible − a través de la polémica de los «textos vivos» (1865) y de las «cuestiones universitarias» (1867 y 1875) − para

[33] Le panthéisme est une doctrine qui s'oppose à la conception trinitaire du christianisme, dans la mesure où, selon le dictionnaire du CNRTL, il est une « doctrine philosophique ou religieuse qui, rejetant ou minimisant l'idée d'un dieu créateur et transcendant, identifie Dieu et l'univers ».

[34] C'est ainsi que l'on appelle parfois saint Thomas d'Aquin.

[35] « La tête la plus belliqueuse » (J. Quintana, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 25, n°2-3, 2004, au sous-chapitre intitulé « Proceso histórico de implantación y desarrollo de los "estudios superiores de psicología" en la universidad española » (« Processus historique d'implantation et développement des "études supérieures de psychologie" à l'université espagnole »), p. 37).

[36] « La philosophie scolastique catholique pure, thomiste, prisonnière d'un conservatisme théologique presque médiéval, intégriste, intransigeant et en marge en réalité, presque toujours en opposition ouverte de la plus infime lueur d'esprit scientifique et philosophique de la pensée européenne moderne [...] » (J. Quintana, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 35).

> que los poderes políticos apartaran de sus Cátedras universitarias − como lo hicieron efectivamente en dos ocasiones − a los intelectuales krausistas[37].

Ortí y Lara accuse, dans la presse de province, le philosophe allemand Krause et son « passeur culturel » Sanz del Río d'être des « maestros consumados de ateísmo », et considère que leurs théories « encierran el principio de inmoralidad más refinada que jamás pudo discurrirse »[38]. De son côté, Sanz del Río voit en lui un « fanático-jesuita lego »[39].

Les deux métaphysiques, celle de la trinitaire scolastique thomiste et celle du panthéisme idéaliste krausiste, semblent ainsi s'opposer, d'un point de vue doctrinal et politique. L'ouverture à d'autres systèmes métaphysiques européens est compromise par l'autarcie idéologique officielle dans laquelle se trouve enserrée l'Espagne.

Par conséquent, pour revenir sur le renvoi de Salmerón et sur son remplacement par Ortí y Lara, se joue la substitution symbolique d'un paradigme métaphysique néoscolastique et traditionnel à un paradigme philosophique, plus ou moins synchrone avec le flux de pensée européen. La métaphysique conservatrice se débarrasse de l'encombrante, déviationniste et hérétique nouvelle métaphysique − krausiste, post-kantienne ; elle la fragilise en la mettant aux bancs de l'université officielle. C'est ainsi qu'à cette époque, les chaires de la Faculté de Philosophie et Lettres sont investies, dans toute l'Espagne, par des professeurs de scolastique, europhobes. « Ello equivalía a hacer de la metafísica escolástica el referente máximo de la Psicología universitaria »[40], nous pourrions ajouter, de la philosophie universitaire en général. Le grand écrivain, essayiste et professeur de droit, d'obédience krausiste, Leopoldo Alas *Clarín*[41] (1852-1901), témoigne, dans la presse, du magistère autoritaire de la néo-scolastique dans les universités ; il rend compte de l'impossible pénétration d'une quelconque restauration spiritualiste dans le milieu universitaire espagnol, tant que les ultramontains phagocyteront toutes les chaires :

---

[37] « Obsédé par une restauration idéologique stricte du thomisme méthodologique et doctrinal à tout prix, cet intellectuel fit tout son possible − à travers la polémique des " manuels " (1865) et des " questions universitaires " (1867 et 1875) − pour que les pouvoirs politiques écartent de leurs Chaires universitaires − comme ils le firent effectivement à deux reprises − les intellectuels krausistes » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 38).

[38] « Maîtres consommés d'athéisme ». Leurs théories « contiennent le principe de l'immoralité la plus raffinée que l'on n'ait jamais pu concevoir » (Ortí y Lara, cité par José Quintana, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 38).

[39] « Un fanatique-jésuite laïc » (J. Quintana, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 38).

[40] « Cela équivalait à faire de la métaphysique scolastique le référent maximum de la Psychologie universitaire » (José Quintana, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 42).

[41] Nous reviendrons tout particulièrement sur lui pour son rôle dans la diffusion de la métaphysique bergsonienne, en Espagne.

> En cuanto a los jóvenes que quieren una cátedra, tienen que hacer profesión de fe, y aun eso no basta, «porque también hay la raza para muchos maldita de los católicos liberales, y no es suficiente declararse católico; hay que decirse neo escolástico, enemigo de toda filosofía moderna, por espiritualista que sea»[42].

Ainsi, la métaphysique traditionnelle est-elle la seule professée dans tous les centres universitaires, une métaphysique peu « ressourçante »[43], puisque conduite et sous-tendue par une politique obscurantiste. Dans cet état de prostration et de clôture solipsiste, on comprend pourquoi, dès 1889 et pendant de nombreuses années, la révolution bergsonienne sera maintenue avec fermeté aux portes des Pyrénées, alors même que le bergsonisme s'impose de plus en plus dans l'espace public français : c'est l'objet du livre de François Azouvi. Un mur est construit par ces ultramontains et il ne risque pas de se lézarder face à « l'événement Bergson ». Ainsi, Ortí y Lara occupe-t-il la chaire de métaphysique de Salmerón à l'Université Centrale de Madrid, Donadiú y Puignau occupe celle de l'Université de Barcelone et il propose un manuel intitulé *Curso de Metafísica. I: Ontología y Cosmología. II: Psicología y Teodicea I-II*, 1877-1889 ; Daurella y Rull occupe la chaire de Valladolid, où il professe ses *Instituciones de Metafísica* (1891) ; Hernández Fajarnés, est titulaire de la chaire de Saragosse, il y enseigne ses *Principios de Metafísica. I: Ontología. II: Cosmología. III: Psicología* (1889) ; España Lledó et ses *Elementos de Metafísica* est à Grenade ; Amador y Andreu et son *Curso de Metafísica* (1895) , à Salamanque. Ces penseurs catholiques romains, comme l'écrit José Quintana, « habiendo elaborado sus Manuales sobre un fondo doctrinal inequívocamente escolástico-tomista, en general beligerante y además intransigente frente al resto de opciones doctrinales discordantes »[44], réduisent la métaphysique, la philosophie ou encore la psychologie à une seule ascendance ou obédience possible : la scolastique néothomiste.

Par conséquent, on assiste à un net dédoublement des courants métaphysiques, à une « bicéphalisation » idéologique, qui se réalise pleinement avec la création par les krausistes de l'Institution Libre d'Enseignement, en avril 1876 « contre-Institution » aux universités

---

[42] « Quant aux jeunes qui veulent obtenir une chaire, ils doivent proclamer publiquement leur foi, et cela même ne suffit pas, " parce qu'il y a aussi la race, maudite pour beaucoup des catholiques libéraux, et il ne suffit pas de se déclarer catholique : il faut se dire néoscolastique, ennemi de toute philosophie moderne, toute spiritualiste qu'elle soit. " » (*La publicidad*, 6909, 4 janvier 1898 ; *El progreso*, 91, 30 janvier 1898 ; Yvan Lissorgues, *Clarín político II, Leopoldo Alas (Clarín), periodista, frente a la problemática literaria y cultural de la España de su tiempo (1875-1901)*. Estudios y artículos, France-Ibérie, Recherche université de Toulouse-Le Mirail, Collection thèses, 1981, p. 59).

[43] Nous utilisons ce terme en écho aux témoignages des élèves de Bergson qui voient en lui, un « sourcier », et dans sa proposition métaphysique, une « clairière ». Nous reviendrons sur cette idée.

[44] « Qui ont élaboré leurs Manuels sur un fond doctrinal indubitablement scolastico-thomiste, en général belliqueux et, qui plus est, intransigeant face au reste des choix doctrinaux discordants » (J. Quintana, vol. 25, n° 2-3, 2004, p. 42).

officielles : la métaphysique « étatique » est scolastique, la métaphysique officieuse est européaniste, encore krausiste, dans les années 1875. Or, pourquoi l'Espagne et la métaphysique espagnole est-elle travaillée par un tel schème dualiste, par une telle nécessité intrinsèque d'antagonisme ? Selon nous, la forte crispation de l'ultramontanisme espagnol, en ce début de Restauration bourbonienne, traduit un conflit bien plus ancien ; elle est symptomatique de la réémergence douloureuse, la réminiscence amère d'une époque insupportable à cette frange des catholiques : une ère schismatique, celle du XVIe siècle, déchirée entre réformateurs (érasmistes) et conservateurs (ultramontains), puis entre protestants (luthériens) et « contre-réformateurs » (catholiques). Une fois de plus en Espagne, ce sont les « héritiers d'Érasme »[45], les krausistes considérés par les « Anciens » comme des dissidents ou comme des métaphysiciens hérétiques, qui dérangent l'ultramontanisme et tous les acteurs engagés dans la Restauration espagnole. Les conservateurs voient en eux des « protestataires » (des « protestants ») qu'il faut éliminer, seule condition de possibilité d'une Espagne ordonnée. Les métaphysiciens krausistes, sorte de réplique d'Érasme et de ses disciples, sont perçus au sein du catholicisme espagnol comme les acteurs de la phagocytose et de la destruction du dogme sur lequel reposent les fondations mêmes de l'idéologie catholique espagnole. Cette stigmatisation du krausisme par les néothomistes dessine le dualisme idéologique et métaphysique qui anime l'Espagne. Ce sont, par conséquent, deux mouvements qui s'opposent dans ce pays : l'un prône, d'un point de vue philosophique, une réforme par l'introspection à l'instar de la dynamique lancée par Érasme au XVIe siècle[46].

---

[45] Mª Dolores Gómez Molleda, dans Los reformadores de la España contemporánea (Prólogo de Vicente Palacio Atard, Madrid, CSIC, Escuela de historia moderna, 1966), traduit l'hésitation qu'elle a rencontrée dans le choix du titre de ce livre majeur. Alors qu'elle a finalement opté pour celui de « réformateurs de l'Espagne », elle a pensé au titre « Les derniers érasmistes espagnols », en écho notamment à la dénomination par l'écrivain Martínez Ruiz, Azorín, des acteurs de la réforme spirituelle et surtout pédagogique : « Podríamos haber dado a esta obra otro título "Los últimos erasmistas españoles". Así llamó Azorín en 1936 a nuestros protagonistas, y años antes, uno de los herederos espirituales de los reformadores decía en la tribuna de las Cortes: "Nosotros, que somos los modernos erasmistas..."
Y en efecto, como reconoce Bataillon, no se puede evocar el erasmismo sin pensar en ese otro movimiento intelectual de mediados del siglo XIX que es el krausismo español.
Pero apresurémonos, antes de seguir adelante, a establecer entre erasmistas y krausistas una diferencia fundamental: la intención ortodoxa del erasmismo, pese a todos sus escarceos intimistas, y la abierta disidencia religiosa de los krausistas » (1966, p. 3-4) : « Nous aurions pu donner à cette œuvre un autre titre " Les derniers érasmistes espagnols ". C'est ainsi qu'Azorín nomma nos protagonistes en 1936, et, des années auparavant, l'un des héritiers spirituels des réformateurs disait à la tribune des Cortes : " Nous, qui sommes les érasmistes modernes… "
Et, en effet, comme le reconnaît Bataillon, on ne peut évoquer l'érasmisme sans penser à cet autre mouvement intellectuel de la moitié du XIXe siècle qu'est le krausisme espagnol.
Mais hâtons-nous, avant de poursuivre, d'établir entre érasmistes et krausistes une différence fondamentale : l'intention orthodoxe de l'érasmisme, malgré toutes ses tentatives intimistes, et la dissidence religieuse ouverte des krausistes ».

[46] Érasme (1467 environ-1536), qui fut longtemps présenté par Luther comme son père spirituel, prône la réforme de l'Église catholique, rongée par le faste, les intrigues, le scandale des indulgences. Il exerce une

Ce premier mouvement pense la régénération du pays par l'importation du renouveau idéologique, qui traverse l'Europe ; l'autre, un mouvement traditionaliste, « contre-réformateur », élève, du point de vue de la pensée, la scolastique au rang de référent métaphysique incontournable et unique. Or, les conséquences du positionnement intransigeant des métaphysiciens conservateurs, en ce début de Restauration bourbonienne, seront catastrophiques pour l'avenir de la métaphysique en Espagne ; elles signeront l'extemporanéité structurelle de la philosophie dans ce pays, presque systématiquement désynchronisé des formes de la modernité philosophique en Europe. En effet, la métaphysique, sous la Restauration, réussira-t-elle à s'accorder et à se synchroniser avec la modernité philosophique européenne ? Métaphysique et modernité sont-elles réconciliables sous le magistère néothomiste qui s'établit en Espagne ? N'associera-t-on pas presque systématiquement métaphysique et tradition, cette dernière entendue ici dans une acception négative, comme rétrocession et recul[47] ? L'attitude des néothomistes, virulents contre les européanistes espagnols en rejouant un conflit très ancien, a endurci et crispé le camp adverse qui a voulu s'en détacher, en adoptant une position épistémologique radicalement antithétique. Ainsi, l'attirance de l'avant-garde intellectuelle espagnole pour l'Europe, son désir de s'accorder à l'orchestre symphonique européen, d'une part, et, d'autre part, la forte pression traditionaliste dans les cadres officiels, où sont dispensées philosophie et psychologie, ne conduiront-ils pas les progressistes à délaisser la nouvelle métaphysique pour des contrées qu'ils jugent plus modernes et surtout plus scientifiques ? Les conservateurs catholiques ne créent-ils pas les conditions d'un rejet de la métaphysique par la partie la plus avant-gardiste, en matière de psychologie notamment, des « institutionnistes » ? N'assisterons-nous pas finalement à un abandon progressif du krausisme, de la métaphysique, au profit de la science ?

Le cas de la psychologie en est l'exemple le plus symptomatique, car il impose une bipolarisation de la psychologie entre psychologie scolastique et psychologie scientifique, positiviste, et rend intenable la position du juste milieu : une psychologie philosophique moderne, celle que défend particulièrement Bergson, en France et en Europe, dès 1889, lors de la publication de sa thèse par l'éditeur Félix Alcan (*Essai sur les données immédiates de la*

---

influence considérable dans tous les milieux humanistes de l'« Europe » de l'époque et dans le monde des clercs. Il réaffirme la nécessité d'une religiosité intérieure, introspective, que l'institution ecclésiale tend alors à oublier dans sa débauche superficielle et extérieure. Toutefois, si Érasme est l'un des grands penseurs de la rénovation de l'Église et, en cela, un précurseur de la Réforme, il n'appuiera jamais la Réforme luthérienne. Il est donc un penseur hétérodoxe du catholicisme, mais ne le renia jamais, à l'instar de certains krausistes espagnols au XIXe siècle.

[47] Il ne s'agit aucunement de dire que toute tradition implique rétrocession et recul.

conscience), puis en particulier en 1896 avec la publication de *Matière et Mémoire*. Cette position intermédiaire semble, en effet, ne pas avoir droit de cité devant l'impérissable et omniprésent spectre de la légende noire espagnole : cet éternel schème dualiste, cette inépuisable querelle des Anciens et des Modernes, l'affrontement « schizophrénique » de deux Espagnes.

Dans ce pays, la question politique détermine, en cette fin de siècle et au tout début du XXe, l'orientation épistémologique et métaphysique de la pensée. Le conservatisme officiel, la restauration d'une métaphysique jugée par beaucoup désuète, concourent inéluctablement au raidissement idéologique de la part des progressistes européanistes. Si la position d'une métaphysique moderne ou d'une psychologie philosophique nouvelle est difficile, voire impossible, ce n'est pas pour des raisons purement philosophiques et épistémologiques, mais résolument politiques. Les deux bords politiques les plus antithétiques, en Espagne, préparent les conditions d'une hostilité à la métaphysique européenne : d'une part, du camp conservateur, par son rejet de tout ce qui vient de l'Europe moderne, d'autre part, du camp progressiste qui s'oriente progressivement vers le versant radicalement opposé à la métaphysique, le positivisme scientifique.

La crispation que connaît alors l'Espagne dominée par le magistère officiel des néothomistes, n'est pas seulement la conséquence de la Restauration monarchique des Bourbons. C'est en réalité la conjugaison de la Restauration catholique espagnole et de la politique menée, à cette même période, par le Saint-Siège, qui en est la cause. C'est bien la conjoncture nationale et internationale (romaine) qui explique cette clôture solipsiste de l'Espagne. Le pays est donc victime d'un double emprisonnement idéologique. Ces deux causes ne sont pas à considérer de façon indépendante. D'une part, avec la Restauration bourbonienne, l'Espagne devient l'un des modèles de l'orthodoxie catholique, en Europe, car elle proclame de nouveau sa confession catholique, comme le prouve, l'orientation des directives prises par le ministre ultramontain Orovio.

> En este momento de la historia de España, el mundo católico se revitalizó. «La Restauración alfonsina permitió que se dieran las condiciones necesarias para que la Iglesia iniciara un proceso de renovación. De 1875 a 1902 se produjo un considerable aumento de la vida religiosa, estableciéndose en España numerosas órdenes y congregaciones y fortaleciéndose las existentes. El incremento de religiosos y religiosas facilitó la presencia de la Iglesia en la enseñanza y en las tan necesarias obras de asistencia social»[48].

[48] Eudaldo Forment, dans *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea* (Madrid, Ediciones Encuentra, 1998, p. 25), cite l'article de Juan José Vallejo Penedo, « La Iglesia en la España de la

Mais c'est, d'autre part, la politique offensive menée par le Pape Léon XIII, qui conduit l'Espagne à une radicalisation idéologique comparée au reste de l'Europe. Le choix de la politique culturelle menée par Rome s'explique par le fait qu'en cette fin de XIXe siècle, les idées libérales, sociales, voire socialistes, se répandent en Europe et gomment les contours d'un chemin trop bien tracé par des siècles de christianisme ; on le voit avec le Sexenio democrático en Espagne. Le doute, la désaffection religieuse et la sécularisation polymorphe de la société remplacent progressivement la conviction, la foi, l'évangélisation. Le rôle du Pape est donc, selon lui, de pallier la désorientation générale dont souffrent les chrétiens, de plus en plus touchés par le scepticisme religieux. Il décide ainsi de publier, le 4 août 1879, une lettre encyclique, intitulée *Aeterni Patris*, l'une de ses encycliques qui auront le plus d'influence dans le monde chrétien. Eudaldo Forment expose les raisons de la promulgation de l'encyclique *Aeterni Patris* :

> Este magno documento, como indicaba su subtítulo, estaba dirigido a la «Restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino», porque, desde finales del siglo XVIII, las escuelas católicas ya no seguían una dirección definida, y se habían hecho muchas concesiones doctrinales, que la diluían[49].

Le Pape veut proposer une alternative refondée, viable et solide, aux chrétiens de plus en plus séduits par la voie « dissidente » d'un catholicisme plus libéral. « La religiosidad tradicional del pueblo español, especialmente a partir de la Revolución de septiembre de 1868 e, incluso, antes, se fuera diluyendo e imbuyendo de las ideas liberales y del naciente socialismo. [...] La política, la industralización y el fermento de los problemas sociales insatisfechos, provocaron una descristianización de las clases populares »[50]. Ainsi, face à ce

---

Restauración », en *Religión y Cultura* », XLIII (1997), p. 641-666, p. 653 : « À ce moment de l'histoire de l'Espagne, le monde catholique se revitalisa. " La Restauration alphonsine permit que fussent réunies les conditions nécessaires pour que l'Église entamât un processus de rénovation. De 1875 à 1902, la vie religieuse s'intensifia considérablement, avec l'établissement en Espagne de nombreux ordres et congrégations et la consolidation de ceux déjà existants. L'accroissement du nombre de religieux et religieuses facilita la présence de l'Église dans l'enseignement et dans les œuvres d'aide sociale, tellement nécessaires ". »

[49] « Ce grand document, comme l'indiquait son sous-titre, était consacré à la " Restauration de la philosophie chrétienne en accord avec la doctrine de saint Thomas d'Aquin ", car, depuis la fin du XVIIIe siècle, les écoles catholiques ne suivaient plus une direction définie, et beaucoup de concessions doctrinales avaient été faites, qui la diluaient » (chapitre « El tomismo en los siglos XIX y XX » de son livre *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, p. 21).

[50] « La religiosité traditionnelle du peuple espagnol, en particulier à partir de la Révolution de septembre 1868 et même, avant, s'était progressivement diluée et imprégnée des idées libérales et du socialisme naissant. [...] La politique, l'industrialisation et la fermentation des problèmes sociaux irrésolus, provoquèrent une déchristianisation des classes populaires » (Juan José Vallejo Penedo, « La Iglesia en la España de la Restauración » (1997, p. 657-658), cité par Eudaldo Forment, dans *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, p. 25).

flottement et face à ce manque de visibilité du « bon » chemin chrétien, le Pape veut imposer aux fidèles une orientation doctrinale, philosophique et théologique claire, nette, unique. Il souhaite « revitaliser » le monde catholique, en refondant son socle doctrinal, afin d'imposer un magistère pontifical et idéologique puissant, et ainsi convertir les flux centrifuges des catholiques fugueurs en mouvements centripètes. Par conséquent, le but de cette restauration du thomisme comme « la » philosophie chrétienne normative, de référence, par un Pape fort et décisionnaire, consiste en une union autour d'une autorité philosophique traditionnelle et rassembleuse saint Thomas d'Aquin contre les autres philosophies synchrétiques, alors en vogue ; le bergsonisme sera considéré, au début du XXe siècle, comme l'une d'elles. Ainsi, face à une Église en déclin et des brebis infidèles[51] − puisque séduites par le libéralisme idéologique[52] −, le pontificat de Léon XIII participe à leur regroupement autour de deux magistères : celui d'un Pape fort, même si paradoxalement il n'a plus de pouvoir temporel, et celui lié à la restauration d'un « mode spécifiquement chrétien de penser »[53], le thomisme. Juan María Laboa écrit à ce propos : « El movimiento de reforma eclesial estaba dirigido por la obsesión de lograr la cohesión de los católicos, acentuando la adhesión al Papa como

[51] Juan María Laboa, au chapitre « León XIII y España » de *León XIII y su tiempo* (Ángel Galindo García, José Barrado Barquilla (Eds.), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004), au sous-chapitre 5 intitulé « La reconstrucción eclesiástica », dépeint lui aussi l'état de désagrégement et de sclérose dans lequel se trouve l'Église espagnole au début du pontificat de Léon XIII, expliquant la réaction de ce dernier : « El pontificado de León XIII coincide con una Iglesia española en situación de desconcierto e inercia. Seguramente estaba tan preocupada por la división y enfrentamientos clericales que no dirigía suficientemente su atención a las lacras y abandono institucionales que le caracterizaban. La apatía, la ignorancia y la indiferencia del pueblo definían su conducta religiosa. En las instrucciones entregadas al nuncio Cattani en 1877 encontramos: "Abandonada está [...] la celebración de los sínodos diocesanos; omitida con frecuencia la Santa Visita; desconocidos en muchas diócesis los ejercicios espirituales, las conferencias morales para el clero y las misiones extraordinarias para el pueblo; los estudios eclesiásticos decaídos; las asociaciones católicas por lo menos abandonadas sin ningún estímulo [...]; la predicación pastoral y la instrucción catequética en las parroquias bastante negligente y varios abusos contraídos en los sagrados ritos y en la disciplina eclesiástica que se dejan correr sin corrección ninguna " » (Mª F. Nuñez, « La Iglesia y la Restauración 1875-1881 », 1976, p 315, cité par Juan María Laboa, *in op. cit.*, p. 43). « Le pontificat de Léon XIII coïncide avec une Église espagnole en situation de confusion et d'inertie. Elle était sûrement si préoccupée par la division et les affrontements cléricaux qu'elle ne prêtait pas suffisamment attention aux fléaux et abandons institutionnels qui la caractérisaient. L'apathie, l'ignorance et l'indifférence du peuple définissaient sa conduite religieuse. Dans les instructions délivrées au nonce Cattani en 1877, nous trouvons : " la célébration des synodes diocésains […] est négligée, la Sainte Visite est très souvent omise, les exercices spirituels sont méconnus dans de nombreux diocèses, ainsi que les conférences morales pour le clergé et les missions extraordinaires pour le peuple ; les études ecclésiastiques déclinent ; les associations catholiques sont pour le moins abandonnées, sans la moindre motivation [...] ; la prédication pastorale et l'instruction catéchistique sont assez négligées et de nombreux abus sont commis dans les rites sacrés et dans la discipline ecclésiastique, qu'on laisse courir sans la moindre correction ". »

[52] L'expression de « libéralisme idéologique » est synonyme, pour nous ici, de pensée libre, élevée au rang de principe.

[53] Serge-Thomas Bonino, « Le fondement doctrinal du projet léonin. *Aeterni Patris* et la restauration du thomisme », p. 267-274, p. 269, *in Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège ?*, textes réunis par Philippe Levillain et Jean-Marc Ticchi, Rome, Collection de l'école française de Rome, n° 368, 2006.

vínculo de la unidad de todo el esfuerzo de restauración católica »[54]. La restauration de la philosophie de saint Thomas comme philosophie chrétienne n'est pas anecdotique ; elle est *a contrario* au cœur du projet pontifical de Léon XIII. Le frère Abelardo Lobato, au chapitre « León XIII y el neotomismo » de *León XIII y su tiempo*, le souligne :

> «La relación de León XIII y el Neotomismo» no es uno de los temas periféricos de su pontificado, sino que se sitúa en el núcleo de su programa de gobierno. Él mismo confiesa que el mejor documento de su pontificado es la Encíclica *Aeterni Patris*. Puede sonar extraño, pero es verdad. Y lo sigue siendo a pesar de no haber sido la Encíclica de mayor resonancia social, como de hecho lo fue la *Rerum Novarum*. [...] Por ese documento León XIII puede ser designado, con verdad, como el *primer neotomista*.
> La encíclica *Aeterni Patris* puede haber tenido menos lectores, pero ha dejado mayor huella en la Iglesia. [...] El recurso a Tomás de Aquino se hace en el ámbito del magisterio de la Iglesia. [...] León XIII describe el tema con dos palabras, se trata de la «filosofía cristiana», totalmente opuesta a las filosofías en boga al final del s. XIX. León XIII se propone recuperar la doctrina de Santo Tomás, y darle el puesto principal en las escuelas católicas[55].

C'est ainsi que, dans son encyclique, Léon XIII propose un « thomisme d'opposition » qui constitue une charte et la « pièce maîtresse de son projet de mise en place de culture catholique alternative à la modernité rationaliste »[56]. En réactualisant le thomisme comme philosophie chrétienne officielle, Léon XIII conduit une politique offensive, qu'il veut « actualiser », au sens aristotélicien du terme. Comme le souligne Abelardo Lobato, « León XIII con esta encíclica realiza un acto de gobierno, de política cultural. Como buen gobernante pasa de la teoría a la *praxis* y de la deliberación a la acción. Para que sea real el camino de la instauración de la filosofía cristiana es preciso que se encarne en lo concreto de la vida cultural »[57].

---

[54] « Le mouvement de réforme ecclésiale était dirigé par l'obsession de réussir la cohésion des catholiques, en accentuant l'adhésion au Pape comme lien de l'unité de tout l'effort de restauration catholique » (p. 45).

[55] « Les rapports de Léon XIII avec le Néothomisme " ne sont pas l'un des thèmes périphériques de son pontificat, mais se situent au contraire au cœur de son programme de gouvernement. Lui-même reconnaît que le meilleur document de son pontificat est l'Encyclique *Aeterni Patris*. Cela peut sembler étrange, mais c'est vrai. Et ça l'est encore, même si elle n'a pas été l'encyclique avec le plus fort écho social, comme l'a été, de fait, *Rerum Novarum*. […] Par ce document Léon XIII peut être désigné, véritablement, comme le *premier néothomiste*.
L'encyclique *Aeterni Patris* a peut-être eu moins de lecteurs, mais elle a laissé une plus grande empreinte dans l'Église. [...] Le recours à Thomas d'Aquin se fait dans le cadre du magistère de l'Église. [...] Léon XIII décrit le thème en deux mots, il s'agit de la philosophie chrétienne ", totalement opposée aux philosophies en vogue à la fin du XIXe siècle. Léon XIII se propose de récupérer la doctrine de saint Thomas, et de lui donner la première place dans les écoles catholiques » (2004, p. 399).

[56] Serge Thomas Bonino, p. 267.

[57] « Avec cette Encyclique, Léon XIII réalise un acte de gouvernement, de politique culturelle. Comme tout bon gouvernant, il passe de la théorie à la pratique, et de la délibération à l'action. Pour que se réalise le chemin de

L'encyclique a aussi clairement une fonction apostolique : en plus de la publication des éditions critiques des œuvres de saint Thomas et de la création d'académies spéciales dédiées à l'étude des textes aquiniens, en particulier à Louvain et à Rome, le Pape veut que s'ouvrent, partout en Europe, des centres d'études animés par une exigence universitaire, pour faire face au libéralisme religieux, politique et philosophique. L'Espagne ouvre ainsi le cœur de ses universités au « thomisme d'opposition »[58], contre la « modernité rationaliste » et contre toutes « les philosophies en vogue à la fin du XIXe siècle ».

Par conséquent, ce double raidissement de l'Espagne, lié à son contexte national propre − la Restauration des Bourbons sur le trône et la solution de continuité dans l'institutionnalisation de la République et de la Démocratie −, ainsi que la reprise en main par un Pape puissant du magistère doctrinal de l'Église, conduit le pays à un cloisonnement manichéen de la pensée.

Ce contexte concourt fortement à une bipolarisation idéologique, de la métaphysique notamment, par la politisation sous-jacente des positionnements qu'il impose. La tension politique et politisée inhérente à une pensée est susceptible d'empêcher un jaillissement multiple, libre et imprévisible de nouveautés philosophiques.

Face à la pression des conservateurs en Espagne, les « modernes » s'interrogent : certes le krausisme constitue le signe d'une appartenance et d'une affiliation européaniste, mais est-il en soi porteur d'une modernité philosophique ? Un mouvement post-hégélien (Hegel (1770-1831)) et post-kantien (Kant (1724-1804)) peut-il constituer une alternative viable et solide au positivisme triomphant en Europe, en cette deuxième partie de XIXe siècle ? Peut-il incarner le courant du renouveau et de l'avant-garde philosophique ?[59] Comme l'ont montré, entre autres, Juan López Morillas (1956) et Mª Dolores Gómez Molleda (1966), le krausisme est essentiel en Espagne, en ce qu'il a regroupé les esprits actifs, dynamiques, progressistes espagnols ; il ne constitue, cependant, pas, au regard des mouvements métaphysiques qui lui sont contemporains en Europe, un courant métaphysique moderne et d'ampleur. À cette époque, l'Europe s'enlise, au contraire, dans un kantisme et un hégélianisme qui semblent de plus en plus désuets et tristes au regard du positivisme dont Auguste Comte (1798-1857), Hippolyte Taine (1828-1893) et Ernest Renan (1823-1892) sont

---

l'instauration de la philosophie chrétienne, il doit s'incarner dans la dimension la plus concrète de la vie culturelle » (Abelardo Lobato, *León XIII y su tiempo*, p. 399).

[58] Serge Thomas Bonino, p. 267.

[59] On notera toutefois l'importance du courant néo-kantien en Allemagne, à Marbourg notamment, et son mot d'ordre « *Zurück zu Kant!* » (« Retour à Kant !), avec à sa tête trois grandes figures : Paul Natorp (1854-1924), Ernst Cassirer et Hermann Cohen (1842-1918), qui aura un rôle très important dans la formation de certains intellectuels ; notamment José Ortega y Gasset, dans les années 1910.

les meilleurs représentants. Cela n'est pas anodin, personne en Europe, à ce moment, ne connaît le nom de Krause. Il n'apparaît que comme un pâle épigone du kantisme. Au cours du siècle, la portée proprement philosophique de son système tend progressivement à se dissoudre.

La force du krausisme ne repose donc pas sur sa dimension moderne, mais en ce qu'il offre un refuge actif à la pensée libre ; il est un vivier d'esprits réformateurs. Pour J. López Morillas, dans *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual*, le krausisme « fue más un factor de agitación intelectual que un sistema de pensamiento »[60].

C'est ainsi que, face à ce manque de vigueur philosophique du krausisme, un petit groupe de « résistants », la plupart universitaires, cherche un refuge pour que survive l'agonique esprit libre et que continue de transiter avec plus d'abondance encore la pensée européenne.

Or, si on voit en ces résistants les « héritiers d'Érasme », par l'intériorité chrétienne que nourrissent certains d'entre eux tels que le spiritualiste José Moreno Nieto (1825-1882), puis plus tardivement, en toute fin de siècle, *Clarín*, le romancier de *La Régente*, et l'existentialiste Miguel de Unamuno (1864-1936) , une autre partie de cette avant-garde intellectuelle espagnole apparaît progressivement, au cours du XIXe siècle, comme la continuatrice en Espagne de la lutte des *Lumières* contre l'obscurantisme. Ces universitaires, parfois moins krausistes et idéalistes qu'européanistes, rejouent, en cette fin de siècle, la rude bataille du philosophe éclairé contre une tradition ultramontaine, à travers laquelle ils ne voient qu'endoctrinement et instrument pour maintenir l'homme dans la sclérose d'un catholicisme jugé dépassé par certains et auquel d'autres, plus sceptiques encore, s'opposent antithétiquement.

Certains d'entre eux incarnent alors la résurgence du combat des encylopédistes et des philosophes des *Lumières* contre la métaphysique catholique, scolastique. C'est à cela que, selon nous, tient la spécificité de la physionomie de la philosophie en Espagne. En un sens, la politisation sous-jacente à toute élaboration métaphysique contrôle et modifie la philosophie[61]. Il semble que le glissement opéré par le krausisme entre krausisme idéaliste et krauso-positivisme, dans les années 1870-1880, soit contrôlé par l'explosion de la métaphysique scolastique, professée par les ultramontains. D'une part, la métaphysique néothomiste s'officialise, se légalise en un sens, donc se durcit, et d'autre part, le mouvement

[60] Le krausisme « fut plus un facteur d'agitation intellectuelle qu'un système de pensée » (J. López Morillas, *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual*, México, Fondo de cultura económica, 1956, p. 31).
[61] On ne peut, en effet, philosopher en Espagne, sans devoir nécessairement s'affilier et revendiquer un camp politique. La philosophie y est difficilement dénuée de filiation politique, ce qui la prive, en un sens, de liberté.

positiviste européen apparaît comme le véritable orient moderne, salvateur et régénérant, pour une petite partie de l'avant-garde intellectuelle espagnole. La bipolarisation de l'intellectualité espagnole concourt à faire du dépassement du positivisme par une psychologie philosophique − grand enjeu de la thèse d'Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, publiée en 1889 − une proposition inaudible et incompréhensible, en cette fin-de-siècle espagnole.

La Institución Libre de Enseñanza

En 1876, les universitaires espagnols européanistes, d'affiliation philosophique krausiste, décident d'officialiser leur opposition politique à la Restauration bourbonienne et leur opposition idéologique, métaphysique, au système de valeurs conservatrices et monolithiques, défendu par cette « régression » politique. Ils institutionnalisent leur opposition à une politique sectaire et à la métaphysique néothomiste. Ils se positionnent donc, par cette fondation extra-universitaire, dans un camp adverse à la métaphysique traditionnelle et conservatrice. Ils proposent ainsi une alternative à la pensée unique et muselée, en construisant le refuge démocratique de la pensée libre, celle qui vient d'Europe, la pensée fondée scientifiquement. Ils se veulent synchrones avec la pensée européenne la plus contemporaine et moderne et s'extirpent ainsi du climat de grande tristesse et de léthargie philosophiques dans lequel gît alors l'Espagne.

Ils créent l'Institution Libre d'Enseignement. Si la pensée libre n'a pas droit de cité dans l'université officielle espagnole, elle sera « publiée »[62], au sens kantien, par ces apôtres européanistes. Ils la diffuseront au sein d'institutions, telles que l'Athénée de Madrid, le Musée pédagogique national et les diverses antennes de la Institución Libre de Enseñanza, comme el Instituto-Escuela ou encore la Junta para Ampliación de Estudios, créée en 1907 et présidée par le Dr. S. Ramón y Cajal (1852-1934). Assumpciò Vidal Parellada, dans son livre *Luis Simarro y su tiempo*, écrit, à propos de l'Athénée :

> El Ateneo se ha convertido en refugio de aquellos catedráticos disconformes con el decreto de Orovio que habían sufrido el destierro o el encarcelamiento. Allí se podía decir todo lo que no era permitido que se dijera en otros lugares, incongruencia que

[62] Selon Kant, la diffusion de la pensée, le fait de la rendre publique et donc de la « publier », créent les conditions de possibilité de l'accès de l'homme aux « lumières » de la raison.

> tranquilizaba la conciencia de intelectual de su Presidente, el « bueno de D. Antonio Cánovas », como le llamaría Giner[63].

Dès 1881, toutefois, les krausistes qui avaient été expulsés de leur chaire universitaire, en 1875, sont réhabilités dans leurs fonctions par le gouvernement libéral de Práxedes Mateo Sagasta (1881-1883) ; le ciel demeure néanmoins « bas et lourd » et continue de « peser comme un couvercle sur l'esprit gémissant en proie aux longs ennuis »[64]. La seule alternative réelle à la métaphysique traditionnelle se révèle progressivement comme venant de la science et de ce que l'on appelle alors, la « nouvelle psychologie », qui n'est pas la psychologie krausiste, mais la psychologie scientifique. D'ailleurs si le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* organe de cette institution de la Liberté veut constituer le mimétique reflet de la modernité européenne et revendique sa neutralité idéologique, il n'en demeure pas moins orienté, plus enclin à suivre et à reproduire les dernières tendances épistémologiques et découvertes scientifiques mondiales. On peut lire dans chaque numéro du *BILE*, cet en-tête :

> La *ILE* es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquiera otra autoridad que la de la propia conciencia del Profesor, único responsable de sus doctrinas. El *Boletín*, órgano oficial de la Institución, es una Revista pedagógica y de cultura general, que aspira a reflejar el movimiento contemporáneo en la educación, la ciencia y el arte[65].

Les krausistes deviennent, par conséquent, en 1876, des institutionnistes, des hommes d'action qui veulent officialiser et institutionnaliser leur opposition politique et idéologique à l'université officielle catholique et à la métaphysique qu'y est professée. Il nous semble alors qu'appeler « krausistes » ces pédagogues réformateurs, les réduirait à une affiliation philosophique qu'ils ne revendiquent pas tous, affiliation qui s'avère, en cette fin de siècle, de moins en moins essentielle.

---

[63] « L'Athénée est devenu le refuge de ces professeurs, en désaccord avec le décret d'Orovio et qui avaient connu l'exil ou l'emprisonnement. On pouvait y dire tout ce qu'il n'était pas permis de dire dans d'autres lieux, incongruité qui tranquillisait la conscience d'intellectuel de son Président, le « bon D. Antonio Cánovas », comme l'appelait Giner », ((« Mi Pesimismo », *Alma española*, 7 febrero 1904, año II, n° 14, p. 3-4), Assumpciò Vidal Parellada, *Luis Simarro y su tiempo*, Estudios sobre la ciencia, Madrid, CSIC, 2007, p. 33).

[64] Baudelaire, « Le Spleen », *Les Fleurs du mal*.

[65] « La ILE est complètement étrangère à tout esprit et intérêt de communion religieuse, école philosophique ou parti politique ; elle ne proclame d'autres principes que la liberté et l'inviolabilité de la science, ainsi que l'indépendance qui en découle dans ses recherches et son exposition par rapport à une quelconque autorité autre que celle de la propre conscience du Professeur, unique responsable de ses doctrines. Le *Bulletin*, organe officiel de l'Institution, est une Revue pédagogique et de culture générale, qui aspire à refléter le mouvement contemporain dans l'éducation, la science et l'art ».

Finalement, se dire « krausistes », c'est avant tout se dire européanistes, proclamer sa foi dans l'Europe et dans la pensée européenne, seule source « régénérante » pour l'Espagne. Si l'idéalisme krausiste a pu influencer un certain nombre d'institutionnistes, le krausisme a surtout servi à unifier des progressistes éparpillés, en lutte contre la pensée unique, de la même façon que le Pape cherche à regrouper ses brebis dispersées autour de son propre ministère et de celui de saint Thomas. La véritable définition des krausistes se fait, selon moi, en 1876, par l'Institution Libre qu'ils créent. Ils sont des institutionnistes, sans doute moins alors idéalistes post-kantiens et post-hégéliens qu'européanistes et surtout scientifiques. On considère, d'ailleurs, depuis Adolfo Posada (1860-1944), que la période dans laquelle entre alors l'institutionnisme, dès 1875, est une période krauso-positiviste.

En s'ouvrant à l'Europe, les institutionnistes découvrent non plus seulement l'idéalisme krausiste, mais aussi et surtout le courant positiviste magistériel. C'est là que se situe, à l'époque, la modernité de la Pensée, représentée par des hommes comme Herbert Spencer (1820-1903), Gustav Fechner (1801-1887), Wilhelm Wundt (1832-1920), etc. C'est par cette révélation, par la synchronisation avec les courants scientifiques européens, que s'opère le basculement de la pensée institutionniste vers le positivisme : d'idéalistes à témoins mais aussi acteurs scientifiques acteurs du débat épistémologique européen , de krausistes à institutionnistes, de contemplatifs à hommes d'action, engagés pour la « régénération » intellectuelle du pays par la Pensée refondée scientifiquement. En effet, la régénération intellectuelle de l'Espagne ne se fera pas par le renouveau métaphysique européen, puisque ni la proposition néothomiste ni la proposition krausiste ne constituent de dépassement ; seule la pensée positiviste s'impose comme une proposition moderne pour le pays. Ce ne sont, toutefois, pas tous les institutionnistes qui ont engagé ce processus de « positivisation »[66] du savoir mais une avant-garde scientifique, très restreinte, engagée dans l'institutionnalisation de la science psychologique en Espagne. Cependant, jamais véritablement le positivisme n'y triomphera unanimement et ne s'y enracinera structurellement, puisqu'il n'existera pas de bourgeoisie espagnole pour constituer et faire fructifier durablement le terreau d'une telle idéologie, contrairement à la France.

Le combat de l'avant-garde psychologique en Espagne (1875-1902)

Vers l'institutionnalisation de la psychologie scientifique (1875-1902)

[66] Au sens de « rendre scientifique ».

Dès 1875-1876, cette minorité avant-gardiste, constituée de pédagogues progressistes, est moins une représentante d'Érasme qu'une héritière de l'esprit encyclopédiste − scientifique et parfois agnostique − des *Lumières* : cet esprit hostile et méfiant de la métaphysique, jugée comme trop systématiquement obscure et obscurantiste, alors qu'il voit, dans la science, la véritable libératrice de l'intelligence humaine des lourdeurs et inepties métaphysiques et théologiques.

Comte et Taine, dans le courant du XIXe siècle, s'imposent comme les grands héritiers français de ce mouvement éclairé ; ils érigent le positivisme au rang de nouvelle religion suprême, désireux d'en finir avec le romantisme inspiré et le dogmatisme religieux.

Le combat positiviste de Comte contre la philosophie métaphysique et théologique se joue en Espagne, dans les années 1875, au moment même où la métaphysique scolastique s'impose dans toute sa pesanteur philosophique et politique. Or, cette lutte comtienne se joue paradoxalement[67], dans le pays, au niveau de la psychologie. Le basculement de la psychologie métaphysique − idéaliste, krausiste − vers la psychologie scientifique et positiviste, dans le camp moderne, est l'œuvre d'une petite partie de l'intellectualité progressiste (madrilène, notamment) ; celle-ci est, en effet, animée par son désir d'institutionnaliser la psychologie scientifique moderne européenne, en Espagne, et d'afficher la radicalité de son opposition à la métaphysique traditionaliste.

En 1875, il existe, dans le pays, d'une part, une psychologie philosophique conservatrice, officielle, d'autre part, une philosophie moderne ; mais cette dernière s'étiole devant la poussée de psychologie scientifique nouvelle, expérimentale et physiologique, promue avec volontarisme, activisme même, par cette petite avant-garde psychologique espagnole. Or, le processus qui voit le positivisme scientiste triompher sur la métaphysique spéculative (scolastique mais surtout krausiste) dans le champ de la psychologie, et sur le plan institutionnel, est lent.

Le débat sur le positivisme est lancé, dès 1875, dans le plus grand salon scientifique et littéraire de Madrid : l'Athénée assez tardivement donc, étant donné qu'il explose en Europe, dans les années 1850-1860[68]. Or, il est d'abord loin de faire l'unanimité, même dans le camp des Modernes.

---

[67] Ce combat se joue paradoxalement, car A. Comte ne pensait pas que la psychologie pût constituer une science, au contraire de Johann Friedrich Herbart (1776-1841).

[68] Le positivisme scientifique est même développé par A. Comte, dans son *Cours de philosophie positive*, entre 1830 et 1842.

Comme le précise Francisco Villacorta Baños, dans son livre *El Ateneo de Madrid*, le positivisme y fit l'objet de deux grands débats houleux, en 1875-1876 : le premier, dans la Section de Sciences Morales et Politiques, sur la question − « Si el actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista constituye un grave peligro para los grandes principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización » ; le second, dans la Section des Sciences Exactes, Physiques et Naturelles de l'Athénée de Madrid, sur : « ¿Si puede y debe considerarse la vida de los seres organizados como transformación de la fuerza universal? ». Lors de ces débats, l'attention des athénéistes qui sont pour la plupart des institutionnistes, porte surtout, comme le souligne Villacorta Baños, sur

> El concepto mismo de la naturaleza aportado por el positivismo, en cuanto núcleo central de la nueva especulación filosófica, en cuanto canon riguroso de conocimiento y en cuanto modelo de comportamiento sujeto a leyes rigurosas y susceptibles de ser aplicadas a la vida social [...][69].

Cette interrogation des athénéistes sur une possible application du paradigme méthodologique des sciences naturelles aux sciences humaines se poursuit dans les années suivantes. On finit par découvrir, grâce à ce débat, la révolution épistémologique, anthropologique positiviste, qui s'étend en Europe, menée par la nouvelle science psychologique et sociologique : elle fait de l'humain et de la *psychè* humaine une donnée biologique comme une autre. On « horizontalise » les différents règnes, animal, végétal et humain ; ils ne sont plus considérés de façon ascensionnelle, comme des règnes de plus en plus respectables ; surtout le phénomène psychique humain est « analysé » scientifiquement à l'instar de n'importe quelle donnée extensive biologique. On ne lui accorde plus d'approche ni de traitement particuliers. Ainsi, la question, posée et exposée en Espagne par l'éminent Docteur Jaime Vera (1859-1918), en 1883-1884 − « ¿Debe considerarse la Psicología como ciencia natural? »[70] − prouve la synchronisation épistémologique européenne à laquelle s'attelle l'avant-garde scientifique espagnole. Jaime Vera affiche son opposition à la conception philosophique de la psychologie, entendue comme branche de la métaphysique que le krausisme, mouvement pourtant moderne, et bien sûr le néothomisme, défendent.

[69] « Si l'actuel mouvement des sciences naturelles et philosophiques au sens positiviste constitue un grave danger pour les grands principes moraux, sociaux et religieux sur lesquels repose la civilisation ». « Si la vie des êtres organisés peut et doit être considérée comme transformation de la force universelle ». « Le concept même de la nature apporté par le positivisme, en tant que noyau dur de la nouvelle spéculation philosophique, en tant que canon rigoureux de connaissance et en tant que modèle de comportement soumis à des lois rigoureuses et susceptibles d'être appliquées à la vie sociale […] » (Francisco Villacorta Baños, *El Ateneo de Madrid*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1985, p. 132).

[70] « La Psychologie doit-elle être considérée comme une science naturelle ? »

L'année suivante, y est posée et discutée la question de la modernité psychologique à cette époque en Europe, celle du parallélisme psycho-physiologique : « ¿Existen relaciones positivas entre las fuerzas físicas y la llamada fuerza psíquica? »[71]. Ces interrogations athénéistes attestent les bouleversements et les questionnements soulevés par les nouvelles orientations épistémologiques positivistes, européennes. La « psychologie nouvelle », scientifique, entre en Espagne par le biais de l'Athénée madrilène et non par celui de l'université officielle.

Mais, cette discussion sur le positivisme, à l'Athénée de Madrid, dès 1875-1876, divise d'abord beaucoup, au sein même du camp moderne : un groupe, d'orientation positiviste, constitué par M. de la Revilla (1846-1881), le Dr. Cortezo († 1924), J. de Perojo (1852-1908), P. Gener (1848-1920) ou encore le Dr. Simarro (1851-1921), s'oppose, dans le cadre moderne de l'Athénée, non pas à des conservateurs néo-scolastiques, mais cette fois à des krausistes, tels que G. de Azcárate ou U. González Serrano (1848-1904), ou à des spiritualistes, comme J. Moreno Nieto − président de la Section des Sciences Morales et Politiques de l'Athénée, le psychiatre positiviste Simarro en étant le secrétaire. Selon ce dernier, « las ciencias médicas, exactas y naturales son las verdaderas ciencias modernas que han de reemplazar a la vieja metafísica y a la vetusta teología »[72].

Les positivistes se montrent intransigeants et radicaux, lors de cette polémique, par rapport à la « psychologie philosophique ». Ils ont à prouver la pertinence de leur position épistémologique : ils veulent, en effet, « excluir de la discusión cualquier veleidad filosófica y consiguen que la cuestión se plantee en la sección de ciencias naturales[73] ». Selon eux, les questions positivistes, même si elles touchent les sciences humaines, doivent être débarrassées de toute approche spéculative et philosophique. Les jeunes athénéistes positivistes suivent la voie tracée, en Espagne, par le Dr. Pedro Mata (1811-1877), depuis sa chaire de médecine légale. Ce sont des médecins, pour la plupart, qui tentent de s'approprier, à travers une méthodologie positiviste, ce qui concerne notamment la *psychè* humaine, l'organisation collective des hommes, plus généralement les sciences de l'homme, qu'ils traduisent « biologiquement ». Se joue déjà en puissance, à cette époque, la question institutionnelle qui se pose en 1900, de savoir si la psychologie peut s'autonomiser et ne plus dépendre seulement de la section philosophique, mais aussi et surtout de la section des sciences naturelles.

---

[71] « Existe-t-il des relations positives entre les forces physiques et ce que l'on appelle, la« force psychique» ? »

[72] « Les sciences médicales, exactes et naturelles sont les véritables sciences modernes qui doivent remplacer la vieille métaphysique et la théologie vétuste » (A. Vidal Parellada, 2007, p. 29).

[73] « Exclure de la discussion toute velléité philosophique et ils obtiennent que la question soit posée dans la section des Sciences naturelles » (A. Vidal Parellada, 2007, p. 34).

Plus tard, en 1886, dans *Zurita*, Leopoldo Alas *Clarín* décrit avec ironie, ces « nuevos jóvenes, casi todos médicos, que se sentaban a la izquierda en los sillones azules del Ateneo » ; il dépeint ce nouvel orgueil de la jeune garde positiviste :

> «paladín de los hechos», que tacha de «inanidad» el krausismo, y cuya autoridad se basa en que ha «comido tres veces con Claude Bernard…» y ha sido «condiscípulo de un hijo del secretario particular de Littré»[74].

Ces jeunes positivistes dédaignent l'approche spéculative de l'homme et du monde ; ils considèrent que seule la méthode scientifique positiviste est valable. Ils se réclament d'ailleurs, comme le confirme *Clarín* ici, de figures françaises emblématiques du positivisme, telles qu'Émile Littré (1801-1881), lexicographe français qui écrivit beaucoup sur la philosophie positive d'Auguste Comte[75] ou encore Claude Bernard (1813-1878), médecin et physiologiste, fondateur de la médecine expérimentale.

G. de Azcárate est chargé de faire le résumé des discussions sur le positivisme à l'Athénée de Madrid ; pourtant grand libéral et impliqué dans la « seconde question universitaire », il met l'accent sur « el peligro que para aquella [la civilización] entraña una doctrina cuyo programa se resume en esta frase: guerra a la religión y a la metafísica » [76]. La division est réelle dans le camp des Modernes.

Toutefois, malgré sa radicalité, se répand l'approche scientifique du monde et de l'homme, défendue majoritairement par ces médecins, très engagés dans la « régénération » scientifique de l'Espagne par le positivisme. La psychologie krausiste, de stricte obédience, semble de moins en moins répondre aux exigences positivistes de la nouvelle avant-garde psychologique qui s'est identifiée et révélée comme telle, lors du débat de 1875-1876. *Clarín*, un an après ce débat athénéiste, rend compte de cette avancée du positivisme dans les milieux extra-universitaires : « El positivismo va ganando terreno entre nosotros, y aun los que han comenzado sus estudios filosóficos en las escuelas más exageradamente idealistas buscan

---

[74]« Ces nouveaux jeunes, presque tous médecins, qui s'asseyaient à gauche dans les fauteuils bleus de l'Athénée ». « " Paladin des faits ", qui traite le krausisme d'" inanité ", et dont l'autorité se base sur le fait qu'il a " déjeuné trois fois avec Claude Bernard " et a été " condisciple d'un fils du secrétaire particulier de Littré " » (A. Vidal, 2007, p. 35).

[75] Notamment une *Analyse raisonnée du cours de philosophie positiviste d'A. Comte* (1845), une *Application de la philosophie positive au gouvernement* (1849), *Conservation, révolution et positivisme* (1852), *Paroles de la philosophie positive* (1859), *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863), *La science au point de vue philosophique* (1873) ou encore *Fragments de philosophie et de sociologie contemporaine* (1876).

[76] « Le danger que renferme pour la civilisation une doctrine dont le programme se résume en une phrase : guerre à la religion et à la métaphysique » (Villacorta Baños, 1985, p. 134).

conciertos y relaciones con esta tendencia experimentalista que amenaza con hacerse universal »[77].

Cette avant-garde, au substrat positiviste, veut réduire le courant de la psychologie philosophique, officielle (et krausiste), pour imposer une psychologie empiriste, physiologique et expérimentale : la « nouvelle psychologie », européenne, scientifique. On retrouve à nouveau ce schème dualiste dont les mentalités collectives espagnoles semblent imbibées , à travers l'émergence d'une psychologie bicéphale en Espagne : psychologie philosophique *vs* psychologie scientifique.

Les philosophes modernes eux-mêmes, depuis l'introduction du débat positiviste à l'Athénée, reconsidère l'idéalisme métaphysique krausiste auquel ils étaient affiliés. À ce sujet, N. Salmerón[78] prononce, en 1878, un discours sur la nouvelle psychologie, symptomatique du basculement du krausisme idéaliste vers le krauso-positivisme. Les métaphysiciens krausistes eux-mêmes cherchent à pallier les déficiences méthodologiques intrinsèques à l'idéalisme post-kantien ou post-hégélien, par un emprunt aux méthodes des sciences naturelles. Comme il le souligne :

> No basta, hoy sobre todo, la especulación para el filósofo, ni puede limitarse a sistematizar los datos de la conciencia; necesita conocer a lo menos los capitales resultados de la experimentación en las ciencias naturales; penetrar, siguiendo sus crecientes progresos, en las regiones del inconsciente; indagar en la composición de la Psico-física la unidad indivisa de la realidad[79].

Selon ce métaphysicien progressiste, le philosophe ne peut plus limiter à la pure spéculation ses recherches relatives à la *psychè* humaine. Il doit « analyser » l'homme, en partant dorénavant des postulats scientifiques. Le métaphysicien ne doit plus conceptualiser parallèlement aux découvertes scientifiques. Salmerón propose au philosophe de s'aligner sur la science, de s'harmoniser avec elle. Il lui reste à tirer les conclusions philosophiques des

---

[77] « Le positivisme ne cesse de gagner du terrain parmi nous, et même ceux qui ont commencé leurs études de philosophie dans les écoles les plus exagérément idéalistes cherchent des accords et des liens avec cette tendance expérimentaliste qui menace de devenir universelle » (*Clarín*, *Europa*, 141, 5 novembre 1876, cité par Guillermo de Fraile, *in Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, 1972, p. 7).

[78] Nicolás Salmerón est ce professeur de métaphysique congédié par le Marquis de Orovio de sa chaire de l'Université Centrale, en 1875, et qui fut remplacé par « l'archiscolastique » Ortí y Lara.

[79] « La spéculation, aujourd'hui surtout, ne suffit plus au philosophe, elle ne peut se contenter de systématiser sur les données de la conscience ; elle doit connaître au moins les résultats capitaux de l'expérimentation en sciences naturelles ; pénétrer, en suivant ses progrès croissants, dans les régions de l'inconscient ; rechercher, dans la composition de la Psycho-physique, l'unité indivise de la réalité » (Salmerón, 1878, p. XII-XIV, cité par J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 40).

découvertes épistémologiques, notamment celles de l'unité indivise de la réalité, mise en lumière par la perspective psycho-physique, « en vogue » à cette époque.

Autrement dit, la philosophie ne doit-elle pas, selon lui, se mettre au service de la science, seule véritable et première investigatrice dans la recherche de la réalité ? La philosophie ne doit plus s'opposer à la science ; elle en est, en un sens, l'auxiliaire. C'est ainsi, selon Salmerón, que l'on parviendra à « rectificar el añejo dualismo que ha hecho hostiles y recíprocamente deficientes la Física y la Metafísica »[80]; de cette façon, « llegará a resolverse la contradicción histórica entre el empirismo y el idealismo, sin desconocer ni anular ninguno de ambos elementos esenciales para la construcción científica »[81]. Pour le moment, Salmerón envisage dans cette « propuesta de programa para la configuración de una nueva psicología científica »[82], le mélange et l'interaction entre physique et métaphysique, alors que le processus des débats athénéistes notamment tendra progressivement à exclure la métaphysique de la discipline psychologique. Il poursuit :

> [...] Después de tantos y tantos ensayos de arbitrarias componendas, [...] comienzan en nuestro tiempo a presentarse en la composición interna esas dos direcciones polares del pensamiento. Fechner, Wundt, Spencer, Hartmann y tantos otros sabios naturalistas y pensadores eminentes, se dan ya la mano, reconociendo los unos que del fondo de la experimentación brotan datos especulativos, afirmando los otros que la especulación no es abstracta, ni persigue entidades extrañas a la concreción de la realidad[83].

On voit ainsi apparaître dans la littérature psychologique espagnole, côtoyant notamment les noms de Krause ou de Sanz del Río, ceux des « grandes promotores europeos de la psicología como "ciencia natural" »[84], tels que R. H. Lotze, H. L. F. Helmholtz, G. T. Fechner, W. Wundt, H. Spencer, E. von Hartmann, H. Maudsley, Carpenter, Luys, Ferrier, Haeckel, et contre lesquels une bonne partie de l'œuvre philosophique d'Henri Bergson sera dirigée, dès 1889. Ainsi, progressivement, dès la fin de la décennie 1870 et jusqu'à la fin du

---

[80] « Rectifier l'antique dualisme qui a rendu hostiles et réciproquement déficientes la Physique et la Métaphysique ».

[81] « La contradiction historique entre l'empirisme et l'idéalisme parviendra à se résoudre, sans méconnaître ni annuler aucun des deux éléments essentiels à la construction scientifique ».

[82] « Proposition de programme pour la configuration d'une nouvelle psychologie scientifique ».

[83] « Après tant et tant d'essais de compromis arbitraires, la composition interne commence à notre époque à présenter deux directions différentes de la pensée. Fechner, Wundt, Spencer, Hartmann et tant d'autres sages naturalistes et de penseurs éminents, se serrent déjà la main, les uns reconnaissant que, du fond de l'expérimentation, jaillissent des données spéculatives, les autres affirmant que la spéculation n'est pas abstraite, et qu'elle ne poursuit pas d'entités étrangères à la concrétion de la réalité » (Salmerón, 1878, p. XII-XIV, cité par J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 40).

[84] « Grands promoteurs européens de la psychologie comme " science naturelle " » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 41).

XIXe siècle, les institutionnistes se dirigent vers l'expérimentalisme, parfois anti-métaphysique, d'un Fechner, d'un Helmholtz ou encore d'un Wundt[85].

Le changement de position doctrinale d'U. González Serrano, l'un des krausistes qui s'étaient, en 1875-1876, engagés contre le positivisme, atteste encore la nouvelle orientation idéologique des institutionnistes. En effet, dans le nouveau débat qui a lieu en 1878-1879, à la Section des Sciences Exactes, Physiques et Naturelles de l'Athénée de Madrid, sur « si las leyes y fuerzas generales de la materia son las mismas que gobiernan el mundo orgánico »[86], U. González Serrano accepte « humilde los resultados de la ciencia experimental, renunciando a su tradicional idealismo, y buscando una fórmula conciliadora entre la especulación y la experiencia, que bien pudiera hallarse en una forma superior de panteísmo que se relacione íntimamente con el monismo de los naturalistas modernos »[87]. Progressivement, « la posición científico experimentalista tomó la iniciativa, frente a la metafísico-espiritualista, que hubo de permanecer a la defensiva»[88].

González Serrano publie, à la suite des débats de 1878-1879 et de 1883-1884, auxquels il a aussi activement participé, *La psicología contemporánea*, en 1880, et, en 1886, *La psicología fisiológica*, dans lesquels il expose la psychologie physiologique et expérimentale contemporaine, notamment celle de Wundt. González Serrano participe à la diffusion de la psychologie scientifique en Espagne et témoigne surtout du glissement de paradigme institutionniste d'une psychologie idéaliste, krausiste, à une psychologie krauso-positiviste, voire à dominante positiviste. Il devient même l'un des grands médiateurs espagnols de celui qui a fait connaître dans le monde, ou tout du moins en Europe, la psychologie scientifique anglaise et allemande, le Français anti-métaphysicien Théodule Ribot, ennemi doctrinal déclaré de Bergson, dès 1889, qui défend, lui, la « psychologie métaphysique ».

Par conséquent, le pur idéalisme spéculatif krausiste aux fondations kantiennes s'étiole et se mixte avec les découvertes de la « nouvelle psychologie ». Le paradigme épistémologique, sur lequel repose la psychologie avant-gardiste institutionniste, pour contrecarrer avec une radicale efficacité les inepties métaphysiques néothomistes, est celui

---

[85] Wundt est certes un scientifique expérimentaliste, mais il ne dénigre pas, lui, la métaphysique.

[86] « Si les lois et forces générales de la matière sont les mêmes qui gouvernent le monde organique ».

[87] « Humblement les résultats de la science expérimentale, renonçant à son idéalisme traditionnel, et cherchant une formule conciliatrice entre la spéculation et l'expérience qui pourrait bien se trouver dans une forme supérieure de panthéisme qui tisserait une relation étroite avec le monisme des naturalistes modernes » (A. Jiménez García, *El krausopositivismo de U. González Serrano*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1996, p. 37).

[88] « La position scientifique expérimentaliste prit l'initiative, face à la position métaphysico-spéculative, qui devait demeurer sur la défensive » (J. Quintana, 2004, vol. 25, n°1, p. 65).

proposé initialement par J. F. Herbart (1776-1841), qui fait de la psychologie une « science naturelle ». On est aux antipodes du kantisme qui ne considère pas la psychologie comme une science et aux antipodes de la psychologie néothomiste qui l'accuse, avec mépris, de n'être qu'une « physique de l'âme » ou encore une « psychologie cellulaire ». Ainsi, les institutionnistes semblent, enfin, s'accorder avec le courant positiviste européen qui réinterroge les fondations philosophiques et spéculatives de la psychologie. Pour J. Quintana, Herbart concourt à l'établissement d'une « nouvelle attitude épistémologique en psychologie » : « Como psicólogo, Herbart se mostró pronto contrario a la posición crítica kantiana sobre la imposibilidad epistémica de que la psicología pudiera algún día constituirse como una verdadera "ciencia", a saber, como una más entre las "ciencias de la naturaleza" »[89]. Par conséquent, la réflexion herbartienne sur le psychisme représente la transition entre la « speculación pura de Kant, Fichte y Hegel y el experimentalismo antimetafísico de Fechner, Wundt o Helmholtz »[90].

Les héritiers d'Herbart, dans l'évolution historique de la psychologie, sont Fechner et ses travaux expérimentaux de Psychophysique, J. Müller et son œuvre en Psychophysiologie, ainsi que R. H. Lotze, H. L. F. von Helmholtz, W. Wundt ou E. Hering, qui proposent un dépassement radical de l'idéalisme métaphysique kantien et hégélien. Ainsi apparaît en Europe, à cette époque, la « psychologie comme science naturelle », aux côtés de la psychologie métaphysique (scolastique et krausiste), dont l'œuvre de Bergson symbolise la plus importante renaissance ou transfiguration[91].

Celui qui, en Espagne, clarifie, donne accès, « publie », en un sens, cette « psychologie nouvelle », est, plus encore que González Serrano qui s'en inspire beaucoup, le philosophe français Théodule Ribot (1839-1916) : c'est lui qui présente didactiquement et indirectement à l'Espagne les acteurs (anglais et allemands, notamment) de la psychologie scientifique en Europe.

Or, alors que Théodule Ribot est omniprésent dans la presse espagnole de diverses tendances, dans les revues et la presse quotidienne, l'absence de Bergson est criante, même après 1889. Étrange transfert donc, en Espagne, d'une polémique philosophique et épistémologique, qui a lieu, dès 1889, en France, et de laquelle est écarté froidement, lors de

[89] « En tant que psychologue, Herbart se montra rapidement en désaccord avec la position critique kantienne sur l'impossibilité épistémique que la psychologie pût un jour se constituer comme une véritable " science ", c'est-à-dire, comme une science de plus, parmi les " sciences de la nature " » (vol. 25, 2004, n°2-3, p. 62).

[90] « La spéculation pure de Kant, Fichte et Hegel et l'expérimentalisme antimétaphysique de Fechner, Wundt ou Helmholtz ». Nous le répétons, dans la mesure où Wundt ne s'oppose pas à l'approche philosophique de l'objet scientifique, J. Quintana nous semble excessif lorsqu'il le qualifie d'« expérimentaliste antimétaphysique ».

[91] Nous employons le terme de « transfiguration », car la psychologie philosophique de Bergson n'a rien à voir avec la psychologie métaphysique krausiste et scolastique. Elle les dépasse au contraire.

son « importation », l'un de deux protagonistes. Dans le transfert ou la délocalisation auxquels procèdent les Espagnols du message éclairant de Ribot sur la « psychologie nouvelle », de France en Espagne, la projection politique espagnole est telle qu'elle empêche l'alternative métaphysique moderne, représentée par Bergson et le bergsonisme dès 1889, de s'imposer ou même de se faufiler dans la presse ou aux tribunes des institutions modernes. C'est en pleine Restauration que le travail de divulgation de la Psychologie scientifique par Ribot est traduit et publié : c'est donc bien en réaction scientifique et politique au dogmatisme des conservateurs et à la non scientificité de la psychologie métaphysique traditionaliste que Ribot est publié en Espagne. Il apporte des cautions positivistes et une alternative scientifique, en pleine chasse ultramontaine des progressistes.

> Históricamente, en medio del fragor de la polémica doctrinal (Krausismo y krausopositivismo vs Escolástica) y político-académica («segunda cuestión universitaria»), los textos de Ribot constituyeron la primera información de carácter amplio y sistémático que recibieron los intelectuales españoles sobre la «psicología científica», empírica, natural, fisiológica y experimental [...][92].

Th. Ribot, théoricien de la « psychologie scientifique » critiquée par H. Bergson

La théorisation sur la psychologie scientifique apparaît en France, dans le premier ouvrage de Théodule Ribot (1839-1916), *La psychologie anglaise contemporaine*, en 1870, et en Espagne, en 1877, dans sa traduction espagnole, par le krausiste, Mariano Arés (1840-1891)[93].

Ce premier livre offre une sorte de manifeste de la psychologie nouvelle, en particulier sa préface qui « (bi)polarise » le débat : d'une part, Ribot s'oppose à la philosophie spiritualiste fondée sur l'introspection celle que défendent Maine de Biran (1766-1824) et Ravaisson (1813-1900), et par la suite Bergson, à partir de 1889 , ainsi qu'à la position d'Auguste Comte, qui nie la possibilité d'une science psychologique, autonome ; d'autre part, Ribot propose une science psychologique ou psychologie scientifique. Il souligne, dans *La psychologie anglaise contemporaine*, les limites d'une psychologie philosophique, qu'il considère dépassée, et veut libérer la psychologie du joug métaphysique. Contre Comte, et

[92] « Historiquement, au milieu du tumulte de la polémique doctrinale (krausisme et krausopositivisme *vs* Scolastique) et politico-académique (" seconde question universitaire "), les textes de Ribot constituèrent la première information, large et systématique, que reçurent les intellectuels espagnols sur la " psychologie scientifique ", empirique, naturelle, physiologique et expérimentale, […] » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 50).

[93] Théodule Ribot, *La psicología inglesa contemporánea y escuela experimental*, traducción y apéndice de Mariano Arés, Salamanca, Sebastián Cerezo, 1877, 2 vol.

dans la lignée herbartienne, il défend la scientificité de la psychologie. Il lui donne ses lettres de noblesse, notamment dans son introduction à *La psychologie anglaise contemporaine*, qui est lue et intégrée par les institutionnistes[94].

On peut mesurer d'entrée, d'après les propos tenus par Ribot dans cette introduction, son rejet puissant de la métaphysique, non empirique, non positive, incapable de témoigner scientifiquement de la réalité du donné. Cette psychologie nouvelle a ainsi pour tâche d'offrir une alternative moderne et scientifique aux psychologues perclus dans leur problématique spiritualiste désuète ; la psychologie ne relève désormais plus de la méta-physique (au-delà de la nature), mais de la physique elle-même. Ribot veut la désacraliser. Par conséquent, son positionnement pour la « psychologie nouvelle » et contre une psychologie spiritualiste « surannée », configure un camp d'Anciens et de Modernes, certes apolitiques en France, mais que l'avant-garde psychologique espagnole ne tarde pas à politiser, voyant dans le spiritualisme un reliquat de conservatisme et, dans l'éclairage ribotien, une position progressiste. Ainsi, par cet ouvrage sur *La psychologie anglaise contemporaine*, Ribot fait-il connaître en les cautionnant des auteurs tels que John Stuart Mill, Alexander Bain ou encore Spencer, contre lesquels Bergson se bat, dès sa thèse de psychologie métaphysique.

En effet, Bergson symbolise le contre-point absolu à Ribot, sa proposition antithétique, à la fin du XIXe siècle[95]. Ce sont bien deux points de vue qui s'opposent entre eux deux,

---

[94] Comme le notent Serge Nicolas et David J. Murray, dans leur article, « Le fondateur de la psychologie " scientifique " française : Théodule Ribot (1839-1916) », à propos de cette introduction de Ribot : « Dans cette longue introduction, Ribot revendique pour la psychologie le droit d'exister à côté et en dehors de la philosophie et de se constituer comme science autonome, ayant son objet aussi vaste que nettement défini, et une méthode propre, qui est l'expérience entendue au sens le plus large, et non pas seulement l'expérience intime ou introspection. Ribot voulait que la philosophie s'écarte de la métaphysique en ayant pour unique objet la psychologie qui ne pouvait être que de nature scientifique, positive, expérimentale. La métaphysique, voilà l'ennemi que désigne Ribot (Lettres du 15 juillet 1871 de Théodule Ribot à Espinas, *in Revue Philosophique*, 147, 1-14): " La métaphysique ne pourra jamais donner que des possibilités, puisqu'elle n'est pas vérifiable, ne fera jamais, au point de vue scientifique, que gâter toute science où elle entre. " […]. Dans la correspondance […] qu'il a entretenue avec le philosophe Lionel Dauriac (1847-1924), Ribot a donné en quelques lignes un bon résumé de ses conceptions et de ses sentiments à l'époque : " Pour la nouvelle psychologie, toute hypothèse sur l'âme, la matière, […] tout cela n'est qu'un hors-d'œuvre auquel elle n'attache aucune importance. […] Le plus grand malheur qui puisse arriver à la psychologie, c'est d'être cultivée par la philosophie ; c'est-à-dire par des gens pour qui la meilleure part du gâteau est celle qu'on ne peut pas manger. […] " » (Lettre du 15 septembre 1879 citée par Serges Nicolas et David J. Murray, *Psychologie et Histoire*, 2000, vol. 1, p. 1-42).

[95] Nous tenons à justifier la présence de Bergson, dès ce moment de notre thèse, alors même qu'en 1870/1877, le bergsonisme n'existe pas encore. En effet, l'impact de toutes les œuvres de Ribot n'est pas réductible à la seule année de leur parution. Il s'étendra durant toute la fin du XIXe et début du XXe siècle. Parler de l'importance de l'œuvre de Ribot, comme *La psychologie anglaise*, en Espagne, ce n'est pas s'en tenir uniquement à 1870 ou 1877. Il faut considérer sa diffusion dans le temps. Or, même lorsque le bergsonisme aura commencé à exister publiquement, on ne trouvera pas un mot dans la presse espagnole sur Bergson. Selon nous c'est la thèse que nous voulons défendre dans cette partie , les progressistes de la ILE semblent avoir choisi leur camp. Il faut comprendre la position de Bergson par rapport à Ribot pour pouvoir interpréter l'absence bergsonienne, dans les revues progressistes, à la fin du XIXe et début du XXe siècle. Ribot (et la psychologie scientifique) font l'objet de toutes les attentions, en cette fin de siècle, Bergson (et la psychologie philosophique) non. Traiter de l'« impossibilité bergsonienne », en cette fin de siècle, implique que nous comprenions que le bergsonisme est

Bergson proposant la critique métaphysique de la psychologie anglaise. Il dénonce le « déterminisme psychologique » que les associationnistes comme Stuart Mill ou A. Bain défendent. Selon eux, la conscience est composée d'atomes de conscience, juxtaposés les uns aux autres, qui obéissent, dans leur association, à des lois analogues à la mécanique. Et c'est précisément cet atomisme que Bergson ne tolère pas. La conscience n'est pas faite de « points de conscience », de choses, juxtaposées les unes aux autres. Les associationnistes s'en tiennent au moi superficiel et spatialisé, décrit par Bergson[96]. Selon ce dernier, « les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt »[97] :

> L'associationniste réduit le moi à un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant sur l'espace[98].

Ainsi, finalement, « le déterminisme associationniste se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques »[99]. Voilà « le tort de l'associationnisme », celui « d'avoir éliminé l'élément qualitatif de l'acte à accomplir »[100]. Or, selon Bergson, ce que modifient radicalement le point de vue philosophique et son approche du phénomène psychique, est qu'ils permettent précisément de saisir la réalité de la conscience, qui n'est pas faite de multiples points, atomes ou molécules, mais de durée. Seule la psychologie philosophique permet de se départir des vices spatialisants de l'analyse scientifique. Bergson propose donc une critique et un dépassement de la psychologie nouvelle, anglaise, celle exposée notamment dès 1877, en Espagne, par Ribot et qui occupera les tribunes de la presse « avant-gardiste », jusqu'à la fin du XIXe-début du XXe siècle.

Pour Bergson, en effet, lorsque l'on descend dans les profondeurs de la conscience, on n'a plus le « droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se

---

une contestation de la position ribotienne. Et c'est en tant que contestation de la psychologie scientifique que Bergson n'apparaît pas dans la presse. Il n'est pas inexistant (au sens où il n'existe pas encore), il n'apparaît pas parce qu'il est boudé.

[96] *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*EDIC*), *in Œuvres*, Paris, Puf, Édition du Centenaire, 2001, p. 85-92.

[97] *EDIC, in Œuvres*, 2001, p. 91.

[98] *EDIC, in Œuvres*, 2001, p. 109.

[99] Bergson, 2001, p. 105.

[100] Bergson, 2001, p. 107.

juxtaposent »[101]. Ces faits se pénètrent alors comme les notes d'une mélodie qui s'entrelacent dans le flux, la durée d'une phrase musicale[102]. Cette réalité durative de la conscience est omniprésente dans l'œuvre de Bergson, et, ce, dès sa thèse. La durée est le concept central de la philosophie bergsonienne. Et les psychologues scientifiques, particulièrement anglais (mais pas seulement), oublient de penser la conscience en durée, annihilent la temporalité inhérente à toute conscience et l'analysent de ce fait comme un objet matériel, spatial et intemporel : « la science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif − du temps la durée, et du mouvement la mobilité »[103]. De plus, ils voient dans la liaison et l'enchaînement des atomes de conscience entre eux, la réalisation d'un plan préalablement défini par le scientifique, ce que ne peut tolérer Bergson. La vie doit être vécue en durée, c'est dans le temps de sa réalisation que la liberté explose dans son imprévisibilité.

La thèse de Bergson sur les *données immédiates de la conscience* est, d'autre part, une réaction violente à celui qui l'a profondément déçu : H. Spencer (1820-1903), que Ribot soutient sans réserve[104], que l'Espagne avant-gardiste découvre, grâce à ce dernier, sans doute dès 1874, et qu'elle considère comme l'un des paradigmes scientifiques régénérants pour le pays, pendant toute la fin du XIXe-début du XXe siècle.

Encore étudiant, Henri Bergson se préparait déjà à devenir un philosophe des sciences : « Si la philosophie de Spencer était restée à la hauteur du pressentiment qui l'animait, Henri Bergson n'eût été qu'un professeur de philosophie spencérienne »[105]. Il aurait sans doute alors été connu et médiatisé par les « Modernes » espagnols, à l'instar de Ribot, mais une décennie plus tard. Dans une lettre à William James, Bergson confesse son ralliement au psychologue scientifique anglais : « […] Herbert Spencer, le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserve » [106]. Les *Premiers Principes* de Spencer constituent l'une des sources fondamentales des premières recherches de Bergson en philosophie des sciences.

---

[101] Bergson, 2001, p. 10.
[102] Bergson, 2001, p. 67 ; p. 70.
[103] Bergson, 2001, p. 77.
[104] Selon F. Azouvi : « Qui l'incarne (la doctrine de Spencer) en France dans les années 1870-1880 ? Ribot, assurément, qui a traduit en 1874 les *Principes de psychologie* et qui inonde sa revue, la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, de textes de et sur Spencer » (2007, p. 34-35).
[105] Henri Gouhier, Introduction des *Œuvres* de Bergson, 2001, p. XX. Dans cette même « Lettre à W. James », 9 mai 1908, *Ecrits et paroles*, t. II, p. 294, Bergson remarque : « Mon intention était de me consacrer à ce qu'on appelait alors la philosophie des sciences. »
[106] « Lettres à W. James », 9 mai 1908, *Ecrits et paroles*, t. II, p. 294.

Ce qu'Henri Gouhier remarque aussi, dans cette même introduction aux *Œuvres* de Bergson, c'est le goût de celui-ci pour une « métaphysique positive »[107] et une

> Pensée cherchant à se maintenir « sur le terrain des faits »[108] ; plus précisément, comme il le dit dans *L'Évolution Créatrice*, se tournant vers ces faits qu'explorent les sciences de la vie et imprimant à la philosophie ce brusque changement de direction que symbolise le mot « évolution ». Ainsi, ce qui séduisait Bergson avant le bergsonisme et ce qui lui paraît encore vrai à l'intérieur du bergsonisme, c'est qu'avec Spencer surgissait enfin un philosophe ayant le pressentiment des exigences du temps présent[109].

C'est bien ce que Ribot (et l'avant-garde espagnole de psychologie scientifique, grâce à lui) voyait en Spencer : un incontournable philosophe ayant « le pressentiment des exigences du temps présent », celui qui, avec Darwin (1809-1882), avait pensé l'espèce en termes d'évolution. La traduction française que Ribot offre, en 1874, des *Principes de Psychologie* qui vont être lus par les Espagnols majoritairement à travers cette traduction française atteste l'importance fondatrice qu'il accorde à Spencer, dans l'enracinement de la psychologie scientifique. D'ailleurs, en 1873, Ribot soutient, à la Sorbonne, sa thèse sur *L'Hérédité des caractères psychologiques*, la première thèse française de psychologie « scientifique », une thèse déterministe, dans la droite lignée de Darwin et Spencer. Elle est très souvent citée dans la presse des institutionnistes, notamment dans la *Revista contemporánea* créée en 1876, par l'institutionniste positiviste J. del Perojo[110] et dans la *Revista de España*[111]. Par exemple, U. González Serrano, dans un article de septembre 1879, tiré de la *Revista contemporánea*, intitulé « De la realidad del espíritu », ne cesse d'y faire référence.

Bergson, lui, contrairement à Ribot et à son apologie de l'évolutionnisme spencérien, cautionné par le progressisme institutionniste, finit par rejeter Spencer, dès sa thèse. Ce qui modifia radicalement l'orientation philosophique et psychologique de Bergson, de

---

[107] Ce que les Espagnols oublient constamment, dès la fin du XIXe siècle. Ils ne parviennent pas à voir autre chose en lui qu'un philosophe « impressionniste », flou et vague, qu'une figure antagoniste à la rigueur scientifique. Or, comme le souligne François Azouvi, « la réussite de Bergson tiendra en partie à sa capacité de camper à la fois sur les deux rives, d'accomplir le projet scientiste d'une métaphysique positive parce que expérimentale et de satisfaire le désir des retrouvailles avec l'esprit » (Azouvi, 2007, p. 27). Le Bergson non déformé par les interprétations n'est absolument pas opposé à la science, au contraire. Il dénonce, en revanche, ses abus. Une approche d'histoire culturelle du bergsonisme révèle, toutefois, les nombreux contre-sens que l'on fait sur lui. Beaucoup le perçoivent comme un anti-scientifique.

[108] Cf. Entretien cité par Charles Du Bos, p. 63 ; *La pensée et le mouvant*, p. 1254.

[109] P. XIX.

[110] Nous évoquions précédemment J.del Perojo, pour sa défense du positivisme, lors du débat athénéiste de 1875-1876.

[111] La revue *Revista de España* est fondée, comme la *Revista Contemporánea*, dans un esprit d'ouverture aux courants européens. Elle est créée en 1868, au début du Sexenio democrático.

psychologue/ philosophe scientifique à psychologue philosophique ou métaphysique, ce sont les travers de cette méthode spencérienne, qui postule certes l'évolution, mais sans évolution travers absolument non médiatisés en Espagne, en cette fin de siècle, qui a tant besoin de construire et d'ériger les théories scientifiques nouvelles au rang de paradigmes épistémologiques modernes et régénérants. Or, ce qui bouleverse l'adhésion de Bergson à Spencer, c'est « l'analyse de la notion de temps, telle qu'elle intervient en mécanique ou en physique »[112] :

> Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas, qu'il n'y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d'un coup dans l'instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée[113].

En effet, pour Spencer, le progrès doit être pensé comme une division croissante de parties, vision du progrès parfaitement antithétique à celle de Bergson, pour qui seule la chose, la matière, est divisible, tandis que le progrès est indivisible, d'où l'expression employée par Bergson, pour qualifier le système de Spencer, un « faux évolutionnisme − qui consiste à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer »[114].

Par conséquent, alors que les deux hommes, Bergson et Ribot, sont partis du même point et se sont nourris à la même source scientifique, Ribot devient l'emblème de la psychologie scientifique, en France, à la fin du XIXe siècle, et Bergson y incarne non pas un héritier orthodoxe de la psychologie spiritualiste, mais celui qui propose le dépassement de la psychologie scientifique par une psychologie métaphysique renouvelée, dès 1889.

Or, cette proposition bergsonienne d'une métaphysique moderne, critique de la psychologie scientifique, n'est pas reçue dans l'Espagne de cette fin de siècle, dans le camp des Anciens, à cause de l'omniprésence des néothomistes, ni chez les Modernes, animés par la dynamique volontariste, la poussée progressiste pour l'institutionnalisation d'une psychologie scientifique, de plus en plus antithétique à la métaphysique.

À l'heure où le bergsonisme n'existe pas encore, Ribot, par l'intermédiaire de la traduction castillane de 1877 de *La Psicología inglesa contemporánea*, envahit la presse espagnole. Il continuera de le faire au moment où la proposition bergsonienne d'une

---

[112] « Lettres à W. James », 9 mai 1908, *Écrits et paroles*, t. II, p. 294.
[113] *Ibid*.
[114] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *in Œuvres*, p. 493.

restauration de la métaphysique aura déjà émergé. Les deux revues institutionnistes, auxquelles nous faisions allusion, la *Revista de España* et la *Revista contemporánea*, dès 1877, s'en font les plus fidèles échos. De très nombreux articles paraissent ainsi sur l'œuvre médiatrice et vulgarisatrice de Ribot et illustrent son rôle dans la diffusion du paradigme de la psychologie scientifique expérimentale, dans les milieux espagnols d'avant-garde.

Un article, publié dans la *Revista de España*, en août 1877, n°57, intitulé « La razón y la experiencia en psicología »[115], qui est, en fait, l'appendice à la traduction castillane de *La Psicología inglesa contemporánea*, de Mariano Arés, prouve l'importance de l'œuvre de Ribot pour l'Espagne ; M. Arés y explique didactiquement le sens de son travail de vulgarisation. Les filtres sont donc à l'œuvre pour simplifier les pensées des psychologues scientifiques anglais : Arés poursuit encore la schématisation entreprise par Ribot pour faciliter la réception de cette psychologie, en Espagne. Ainsi, dans le résumé de son article, Mariano Arés expose les motifs de sa traduction : « Oportunidad en nuestro país de la obra de M. Ribot. Importancia de su asunto. Sentido dominante de la filosofía inglesa. [...] Negación de la Filosofía por las Escuelas experimentales [...] » [116]. Il expose plus loin la nécessité pour l'éditeur de traduire une œuvre éclairante pour l'Espagne et qui lui permettra de se synchroniser avec la pensée européenne la plus moderne :

> Proponiéndose principalmente la Biblioteca Salmantina verter al idioma español obras que den a conocer el estado contemporáneo en el pensamiento y en la vida, cuadraba perfectamente a sus fines el libro de M. Ribot, cuya traducción antecede, y que a la importancia del asunto agrega la circunstancia de servir de un modo eficaz al fomento de nuestra cultura científica, necesitaba [...] de asimilarse las conquistas del pensamiento moderno para colocarse de lleno en las corrientes de la ciencia[117].

Toute personne qui s'intéresse à la psychologie se doit, selon le traducteur, de lire cette œuvre. Elle est la condition et le moyen pour se plonger au cœur des flux scientifiques européens.

> Exposición sucinta y clara de las doctrinas psicológicas que reinan hoy en Inglaterra, […], M. Ribot puede servir de iniciación provechosa a los que se dedican a este género

[115] P. 358-392.

[116] « Opportunité dans notre pays de l'œuvre de Ribot. Importance de son sujet. Sens dominant de la philosophie anglaise. [...] Négation de la philosophie par les Écoles Expérimentales [...] » (p. 358).

[117] « Puisque la Bibliothèque Salmantine se propose principalement de traduire en langue espagnole des œuvres permettant de connaître l'état contemporain de la pensée et de la vie, le livre de M. Ribot, dont la traduction précède, correspondait parfaitement à ses fins ; et puisqu'à l'importance du sujet s'ajoute la circonstance de servir de manière efficace le développement de notre culture scientifique, il était nécessaire qu'elle intègre les conquêtes de la pensée moderne afin de se situer de plain-pied dans les courants de la science » (p. 359).

> de estudios, y es de posesión indispensable para los que quieran darse cuenta del estado de pensamiento en esta dirección del saber[118].

De même, la *Revista contemporánea* publie un article, en novembre 1877, dans le numéro 12, qui informe de la nouvelle traduction de M. Arès ; il témoigne surtout de l'importance du livre de Ribot dans l'élaboration historiographique de la psychologie en Espagne : « El libro de Ribot es utilísimo para conocer la escuela psicológica inglesa, que tanta importancia tiene y tan bienhechora influencia ha de ejercer en la filosofía contemporánea. »[119] Et l'auteur de l'article note au passage le changement d'orientation épistémologique qu'illustre la traduction, par un disciple de l'idéaliste Krause, d'un livre relatif à la psychologie scientifique :

> En su trabajo, como en los de algunos otros mantenedores de la escuela de Krause, fácilmente se nota la favorable modificación que ésta sufre en los momentos actuales. Suavízanse ya sus antiguas asperezas y muéstrase en ella marcada simpatía hacia las nuevas direcciones del pensamiento[120].

La *Revista de España* n'est pas la seule à publier, dès 1877 et durant les vingt-cinq ans à venir au moins, les théories médiatisées par Ribot sur la psychologie scientifique anglaise. La presse quotidienne s'en fait elle aussi l'écho, à tel point que même le journal conservateur *La Época* dira de Ribot, le 27 septembre 1880 : « Del autor basta el nombre para demostrar la importancia de la obra » [121].

Enfin, J. Quintana souligne l'incontournable médiateur de la psychologie scientifique, dans l'historiographie de la psychologie espagnole, qu'a incarné Ribot :

> A través de la traducción de la primera de sus obras, los españoles conocieron de mano maestra que, más allá de la psicología especulativa de la Metafísica escolástica, existía realmente un amplísimo cuerpo doctrinal de «psicología empírica», introspectiva y descriptiva, muy desarrollado y consistente, de habla inglesa, el cual había nacido de

---

[118] « Exposition succincte et claire des doctrines psychologiques qui règnent aujourd'hui en Angleterre, [...], M. Ribot peut servir d'initiation fructueuse à ceux qui se consacrent à ce genre d'études, et l'œuvre est indispensable à ceux qui veulent découvrir l'état de pensée dans cette direction du savoir » (p. 359).

[119] « Le livre de Ribot est très utile pour connaître l'école de la psychologie anglaise, qui a tant d'importance et qui exercera une influence bienfaitrice dans la philosophie contemporaine » (p. 118).

[120] « Dans son travail, comme dans ceux de quelques autres disciples de l'école de Krause, on note facilement la modification favorable que celle-ci connaît actuellement. Ses anciennes aspérités s'adoucissent et elle affiche une sympathie marquée pour les nouvelles directions de la pensée » (p. 119).

[121] « Le nom de l'auteur suffit à prouver l'importance de l'œuvre ».
J. J. Sánchez Aranda précise, dans *Historia del periodismo español desde sus orígenes hasta 1975* (Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1992), que *La Época* est « el diario por excelencia del partido conservador durante la restauración » (p. 247); « le journal par excellence du parti conservateur pendant la Restauration ».

la pluma de J. Mill, J. Stuart Mill, H. Spencer, A. Bain, H. Lewes (en estos últimos era además una psicología fisiológica) (Cf. Ribot, 1877)[122].

Par conséquent, Ribot a joué un rôle essentiel pour l'Espagne de la Restauration, celui de canal de diffusion d'une psychologie efficace, capable de contrecarrer, radicalement et antithétiquement, la psychologie spéculative conservatrice. Il incarne donc, au-delà du médiateur didactique de la psychologie scientifique, un paradigme progressiste, politisé en un sens par une Espagne qui cherche le progrès politique sous l'évolution épistémologique.

L'Espagne ne médiatise pas seulement le premier ouvrage de Ribot sur la psychologie anglaise contemporaine, elle diffuse aussi des bribes de sa traduction de Spencer, qui semble plus lu, nous le disions, par les Espagnols en français qu'en anglais. Elle publie surtout beaucoup des articles parus dans la revue que Ribot crée en 1876, la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*[123] et qui constitue, même si elle se veut « ouverte », l'organe de la « nouvelle psychologie ». La *Revista de España* et la *Revista contemporánea* en sont les organes de diffusion les plus fidèles, pendant tout le XIXe siècle. C'est ainsi que, dès 1876, des articles sur la psychologie allemande, des articles de Lewes, de Taine, ou encore de Wundt, provenant de la revue ribotienne[124], sont publiés dans les revues espagnoles « éclairées ».

---

[122] « Par la traduction de la première de ses œuvres, les Espagnols apprirent de main de maître qu'au-delà de la psychologie spéculative de la Métaphysique scolastique, il existait réellement un très vaste corpus doctrinal de " psychologie empirique ", introspective et descriptive, très développé et consistant, de langue anglaise, qui était né de la plume de J. Mill, J. Stuart Mill, H. Spencer, A. Bain, H. Lewes (il s'agissait, de plus, pour ces derniers; d'une psychologie physiologique) (Cf. Ribot, 1877) » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 50).

[123] Concernant la ligne éditoriale majoritaire de cette revue, si importante en Espagne, François Azouvi note : « Le texte inaugural de la *Revue philosophique* indique très clairement ce que seront l'orientation et les priorités du nouvel organe. Viennent en premier lieu les sciences humaines, la première nommée étant la psychologie. Pas n'importe laquelle, cependant : pas la psychologie d'introspection, mais celle qui est nourrie de l'anatomie, de la physiologie, de la pathologie mentale, de l'histoire et de l'anthropologie. En toute fin, viennent la métaphysique et l'histoire de la philosophie. La métaphysique n'aura donc de place, minime, dans la *Revue* qu'à la condition de produire elle aussi des faits » (F. Azouvi, 2007, p. 43).

[124] Serge Nicolas et David J. Murray témoignent de l'orientation de cette revue :
« Ribot ne ratera jamais l'occasion de montrer la vigueur de la psychologie nouvelle. Lorsque par exemple, les premiers fascicules des *Philosophische Studien* de Wundt publiés en 1881 (il s'agit de la première revue de psychologie expérimentale) paraissent dans la *Revue Philosophique*, il se sert des écrits de cette nouvelle publication pour contrer les prétentions des spiritualistes qui envahissent sa revue. Il continuera tout au long de sa vie de directeur à demander à ses collaborateurs un résumé, souvent très bien fait, des travaux anglais, américains et allemands (mais aussi russes et italiens) dans le domaine de la psychologie, de sorte que la France sera particulièrement bien informée des avancées de la psychologie scientifique. Il cherchera aussi des alliés comme Jean-Martin Charcot (1825-1893) qu'il voyait d'ailleurs souvent. Il écrit à Espinas (lettre du 16 mars 1884) :

> […] J'aurai beaucoup de physiologie dans les numéros prochains et je me suis procuré ces articles d'une manière très facile. Charcot et tous ses élèves (l'école de la Salpêtrière) désirent vivement faire une pointe dans la psychologie physiologique. Comme je les vois constamment et que je suis au mieux avec eux, j'ai là un bon point d'appui. Charcot désigne lui-même le plus apte à traiter une question, le surveille, le conseille, le stimule, veille à ce qu'il soit prêt à l'échéance, bref fait ma besogne.

La *Revue Philosophique* sert ainsi aux Espagnols de vivier d'articles les plus paradigmatiques du mouvement positiviste qui anime la psychologie nouvelle, avec lesquels ils remplissent, pendant plus de vingt-cinq ans, les pages de leurs revues institutionnistes. Martín Navarro y Flores publie plus tard, dans la revue institutionniste, *La Lectura*, un article, en septembre 1906, intitulé « La lógica de los sentimientos, por Th. Ribot (trad. española de Ricardo Rubio, Madrid, Jorro, 1905) », qui atteste la place surplombante qu'a occupée Ribot, comme médiateur de la psychologie scientifique en Espagne, pendant près de vingt-cinq ans :

> Puede bien decirse que la obra de popularización de los problemas psicológicos, que Ribot, ha realizado en Francia, se va llevando a cabo en España mediante las numerosas traducciones que de este autor y de otros psicólogos, como Binet, James, Baldwin, Höffding, Mercier, etc., van apareciendo. Desde este punto de vista, cualquier libro del escritor francés no puede menos de ser encomiado por todos los españoles interesados en la cultura de nuestro país en este género de estudios, y por mi parte, no he de regatearle en lo más mínimo mi aplauso. [...] En lo que respecta a la ciencia del alma, [...] Ribot ha llegado en este camino más adelante que nadie. Los mismos que se dicen enemigos de la nueva psicología, no tienen otro pasto espiritual ni otro evangelio que sus obras[125].

Navarro y Flores évoque même la tyrannie qu'exercent, dans cette presse institutionniste, ces auteurs qui écrivent en langue française, seule langue que lisent les Espagnols, incapables de lire, dans le texte, Höffding, Münsterberg ou encore W. James[126] :

> Nos inclinamos a creer los españoles, por pereza mental, por falta de dominio de las lenguas extrañas, salvo la francesa, y por otras varias razones, que la literatura francesa en cualquier ciencia representa el nivel a que en cada momento llega el saber de nuestro tiempo. Si a esto se agrega un estilo bien cuidado, bello y ameno […] se

---

C'est dans ce contexte que vont paraître dans la *Revue Philosophique* les premiers articles de l'école de la Salpêtrière. Ribot sera ainsi toujours à l'affût de nouveaux articles concernant la nouvelle psychologie et la physiologie ; on en trouve des exemples innombrables en consultant les tables des matières de la *Revue Philosophique* » (vol. I, 2000, p. 1-42).

[125] « On peut bien dire que l'œuvre de popularisation des problèmes psychologiques, que Ribot a réalisé en France, est actuellement menée en Espagne par le biais de nombreuses traductions de cet auteur et de d'autres psychologues, comme Binet, James, Baldwin, Höffding, Mercier, etc., qui paraissent. De ce point de vue, n'importe quel livre de l'écrivain français ne peut être que loué par tous les Espagnols soucieux de la culture de notre pays dans ce type d'études, et pour ma part, je ne ménagerai pas mes applaudissements. [...] En ce qui concerne la science de l'âme, [...] Ribot est allé sur ce chemin plus loin que quiconque. Ceux-là mêmes qui se disent ennemis de la nouvelle psychologie, n'ont pas d'autre nourriture spirituelle ni d'autre évangile que ses œuvres » (*La Lectura*, septembre 1906, p. 343-344).

[126] « Pero es preciso que ajustemos ya nuestras cuentas de tutela, y bien pagados todos los buenos servicios, dejemos reposar a Sollier y a Mercier, y sin olvidar a Janet, a Binet, a Bergson, recurramos a Höffding, Münsterberg y William James, y todavía más, saltando por encima de nuestro Ribot, nos acojamos a la sombra augusta de un Wundt » (p. 344) : « Mais nous devons à présent régler nos dettes de tutelle, et une fois payés tous leurs bons services, laisser Sollier et Mercier se reposer, et, sans oublier Janet, Binet, Bergson, faire appel à Höffding, Münsterberg et William James, et plus encore, en passant par-dessus notre Ribot, nous réfugier à l'ombre auguste d'un Wundt. »

> comprenderá fácilmente que, en espíritus imaginativos y de [...] malos hábitos de pensar, ejerzan, no ya influjo, sino tiranía los escritores franceses[127].

On comprend comment Ribot occupe finalement une place de distributeur des théories nouvelles. C'est, par conséquent, la médiatisation dans la presse espagnole des articles publiés par Ribot, particulièrement dans la *Revue philosophique*, qui a fait connaître cette dernière à l'avant-garde de la psychologie espagnole. Il a véritablement fait œuvre de vulgarisation des problèmes psychologiques contemporains.

Ribot est aussi l'écrivain d'une monographie importante sur la psychologie allemande contemporaine, pionnière de la psychologie scientifique, à travers les figures du psycho-physicien Fechner et du psychologue expérimentaliste Wundt. C'est ainsi qu'il publie l'année même de la parution de sa revue, en 1876, *La psychologie allemande contemporaine*. La réaction espagnole se fait quatre ans plus tard : F. Martínez Conde la traduit en espagnol, en 1880, sans doute toujours dans une réaction « épidermique » à la Restauration et donc au musellement de la pensée libre, scientifique, fondée en raison.

Selon moi, cette traduction de Ribot est elle aussi symptomatique du devoir de résistance des scientifiques espagnols à l'autoritarisme et au dogmatisme de la pensée (et de la psychologie) officielle. José Quintana souligne ainsi, à propos du travail de divulgation de la psychologie scientifique, notamment allemande, mené par l'« antimétaphysicien » Ribot :

> A través de la traducción de la segunda, nuestros filósofos tomaron conocimiento de que existía además otro poderoso núcleo de psicología que superaba incluso el descriptivismo de los pensadores ingleses para desarrollar una seria investigación psicológica orientada directamente en la dirección de las ciencias naturales, núcleo metodológico y doctrinal que aparecía bajo los rótulos de psicología fisiológica y psicología experimental, de procedencia alemana, y que venía avalado por los trabajos experimentales de los psicofísicos Weber y Fechner y de los psicofisiólogos J. Müller, R.H. Lotze, H. L. F. von Helmholtz, W. Wundt o E. Hering (Cf. Ribot, 1880)[128].

---

[127] « Nous, les Espagnols, nous avons tendance à croire, par paresse mentale, par manque de maîtrise des langues étrangères, hormis la langue française, et pour de nombreuses autres raisons, que la littérature française représente dans n'importe quelle science le niveau auquel parvient à n'importe quel moment le savoir de notre temps. Si à cela s'ajoute un style soigné, beau et agréable, [...] on comprendra aisément que dans des esprits imaginatifs et mal habitués à penser, les écrivains français exercent, non plus une influence, mais une tyrannie » (*La Lectura*, septembre 1906, p. 343).

[128] « À travers la traduction de la seconde, nos philosophes apprirent qu'il existait, de plus, un autre noyau puissant de psychologie qui dépassait même le descriptivisme des penseurs anglais pour développer une sérieuse recherche psychologique orientée directement vers les sciences naturelles, un noyau méthodologique et doctrinal qui apparaissait sous les appellations de psychologie physiologique et psychologie expérimentale, de provenance allemande, et qui était avalisé par les travaux expérimentaux des psychophysiciens Weber et Fechner et des psychophysiologues Müller, R. H. Lotze, H. L. F. von Helmholtz, W. Wundt ou E. Hering (Cf. Ribot 1880) » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 50).

La presse espagnole, dans trois de ses revues en particulier la *Revista de España*, la *Revista contemporánea* et le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* , « surmédiatise » l'ouvrage didactique de Ribot, qui fait notamment connaître à l'Espagne, en 1880, ce qu'est la psychophysique de G. T. Fechner, que celui-ci définit ainsi dans ses *Elemente der Psychophysik* : « J'entends par psychophysique une théorie exacte des rapports entre l'âme et le corps, et, d'une manière générale, entre le monde physique et le monde psychique »[129].

Les revues progressistes espagnoles font connaître la démonstration fechnerienne de l'identité de l'esprit et de la matière. Plus une stimulation est intense, plus la sensation produite est vive. Toutefois, alors que Fechner, par l'intermédiaire principal de Ribot, est surexposé par la presse avant-gardiste et progressiste, il n'y a toujours pas un mot, même à la fin du siècle, sur la critique qu'en fait Bergson, dès ses *Données immédiates de la conscience* silence, selon nous, qui obéit à des motifs plus politiques que proprement philosophiques. Car le bergsonisme ne critique pas seulement le paradigme scientifique évolutionniste spencérien, il condamne aussi le parallélisme psycho-physique, théorisé par les Allemands. Comme le souligne Vladimir Jankélévitch, au chapitre III « L'âme et le corps » de son livre *Henri Bergson* :

> La théorie bergsonienne de la communication du corps avec l'esprit est dirigée contre les systèmes parallélistes épiphénoméniste, réaliste, idéaliste qui admettent l'équivalence du cérébral et du conscient, ou même la vanité absolue du fait conscient. […] Aucun phénomène matériel, aucune modification cérébrale ne sauraient être coextensifs à l'immensité infinie d'un état d'âme ; il n'y a pas dans l'anatomie du système nerveux de quoi rendre compte de la profondeur et de la richesse inépuisables du plus humble fait spirituel. Bergson exprime cette idée fondamentale sous mille formes différentes : la mémoire est infiniment plus étendue que le cerveau, le moi déborde le corps qui l'emprisonne dans l'espace et dans le temps[130].

Ce que propose Bergson est une réponse métaphysique à la positivisation du phénomène psychique, aux systèmes parallélistes qui oublient la richesse inépuisable de la conscience qui ne peut être mesurée, alors que Fechner, en tentant d'établir la relation entre énergie mentale et énergie physique, quantifie et mesure les phénomènes psychiques. Bergson propose à la métaphysique de dépasser la science psychologique trop stigmatisante. Fechner montre que la science peut donner des réponses que la métaphysique ne pouvait apporter. Avec Fechner, la psychologie se donne donc enfin les moyens de mesurer les phénomènes

[129] *Elemente der Psychophysik*, 2 tomes, Leipzig, Breitkopf et Härtel, 1860, tome 1, p. 8, cité et traduit par Th. Ribot, *in La psychologie allemande contemporaine*, Paris, G. Baillière, 1879, p. 157.
[130] Vladimir Jankélévitch, Paris, Puf, Quadrige, [1930], [1959], 2008, p. 80.

extensifs que sont les phénomènes psychologiques : la psychophysique fechnerienne consiste donc bien dans la science de la mesure des sensations. *A contrario*, selon Bergson, « la mesure uniformise le donné »[131]. « L'essence de la mesure n'est pas tant, en effet, de classer, ordonner et comparer des grandeurs que de rendre les choses comparables en les quantifiant »[132]. À la question − « la durée est-elle mesurable ? » − que pose Bergson lui-même, dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, il donne une réponse de type métaphysique : « Les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs »[133]. Ainsi, « nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation » sont des « états réfractaires à la mesure »[134]. Par conséquent, Bergson trace les contours d'une opposition radicale à la thèse positiviste fechnérienne. Et c'est en vain que l'on chercherait, dans la presse espagnole, même à la fin du siècle quand Bergson aura déjà publié sa thèse, en 1889 et son deuxième ouvrage, *Matière et Mémoire*, en 1896, cette attaque métaphysique de Bergson à la psychologie nouvelle, allemande, fechnérienne notamment. La métaphysique bergsonienne, qui se veut dépassement notamment de la psychologie scientifique, car elle est une réplique à la « positivisation »[135] de la *psychè*, n'apparaît pas dans la presse espagnole, en cette fin de XIXe siècle : les avant-gardes ont besoin d'élaborer une réponse, de construire un front antithétique solide à la métaphysique traditionnelle, et c'est pourquoi elles concourent à la divulgation du paradigme vulgarisé par Ribot de la psychologie positiviste, particulièrement de la psychophysique, théorie la plus prisée dans les milieux scientifiques des années 1880-1890. Pourquoi s'encombreraient-elles d'une autre charge métaphysique, en plus de celle des néo-thomistes, contre la psychologie scientifique qui leur sert de baume « régénérant » ?

Celui qui a le plus médiatisé le combat de Ribot contre la psychologie spiritualiste et pour la psychologie scientifique, allemande notamment, est le krausiste, U. González Serrano ; il a participé au débat crucial à l'Athénée de Madrid sur le positivisme, témoignant primordialement, comme psychologue idéaliste, d'une grande frilosité à l'égard de ce nouveau courant épistémologique. Le changement de paradigme adopté par U. González Serrano marque le basculement épistémologique de l'avant-garde, du camp moderne vers le positivisme. En effet, dans la *Revista de España* et la *Revista contemporánea*, U. González

[131] Jankélévitch, 2008, p. 45.
[132] Jankélévitch, 2008, p. 44-45.
[133] Bergson, 2001, *EDIC*, p. 91.
[134] Bergson, 2001, *EDIC*, p. 151.
[135] Au sens de « rendre scientifique ».

Serrano se fait le médiateur, dès 1879, des théories sur la psychologie allemande de Ribot, notamment à travers ses importants articles[136] intitulés « La psicología novísima », publiés en 1884, dans la *Revista de España*, ou surtout dans la *Revista contemporánea*, l'article intitulé « De la realidad del espíritu », dès août 1879, ou encore, en 1879, dans la *Revista de España*, « La psicología contemporánea ». Ces articles attestent le rôle d'U. González Serrano dans la diffusion du travail lui-même médiateur de Ribot.

Ainsi, dans son article « De la realidad del espíritu », extrait de la *Revista contemporánea*, de septembre 1879[137], après avoir cité Ribot et, plus précisément, *La psychologie allemande contemporaine*, González Serrano considère la thèse du parallélisme psycho-physique comme une évidence. Il y définit d'abord « el fin principal de toda psicología, aun de la psicología fisiológica, a fijar y discernir los caracteres propios del espíritu, señalando a la vez, no un divorcio del espíritu y del cuerpo, sino la perfecta convivencia y completo paralelismo de ambos »[138]. Il en conclut : « De aquí la importancia que concedemos a los estudios de psico-física, sin los cuales se declina indefectiblemente, en el dualismo abstracto de la psicología tradicional […] » [139].

Ainsi, les livres d'U. González Serrano, parus postérieurement aux traductions de Ribot, sur la psychologie nouvelle *La psicología contemporánea*, en 1880, et, en 1886, *La psicología fisiológica* et qui participent beaucoup à la positivisation de la psychologie en Espagne, sont donc éclairés et animés par les recherches didactiques de Ribot sur les dernières nouveautés relatives à la psychologie scientifique, allemande comme anglaise.

Quelques années plus tard, après la publication et traduction espagnole de *La Psicología alemana contemporánea*, Ribot écrit, en 1881, un livre sur la mémoire, intitulé *Maladies de la mémoire*, dans lequel il démontre encore son affiliation aux thèses physiologistes, parallélistes, épiphénoménistes, contre lesquelles se dresse toute l'œuvre de Bergson, et particulièrement, son deuxième grand ouvrage, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896). Ce livre de Ribot est également bien connu des Espagnols. Le quotidien madrilène *Iberia* publie un article le 10 octobre 1882, intitulé « El movimiento filosófico », véritable apologie de cette dernière œuvre ribotienne : « El trabajo de Ribot

---

[136] Ces articles d'U. González-Serrano sont, en fait, des extraits de ses œuvres ultérieures publiées sur la psychologie.

[137] P. 413-436

[138] « La fin principale de toute psychologie, y compris de la psychologie physiologique, de fixer et discerner les caractères propres à l'esprit, tout en montrant, non un divorce de l'esprit et du corps, mais leur parfaite coexistence et un complet parallélisme entre les deux ».

[139] « D'où l'importance que nous accordons aux études de la psycho-physique, sans lesquelles on décline indéfectiblement, dans le dualisme abstrait de la psychologie traditionnelle […] ».

acerca de las *Enfermedades de la memoria* es uno de los mejores escritos filosóficos que han aparecido en estos tiempos »[140].

Dans ce livre sur les *Maladies de la mémoire*, on assiste à une réduction de la conscience. Selon Ribot, la conscience est un épiphénomène[141] ; elle ne constitue finalement pas le cœur de l'étude psychologique, parce qu'elle est considérée comme secondaire et parce qu'on admet une équivalence entre cerveau et conscience. Or, l'un des grands objets de *Matière et Mémoire* (1896) est la critique métaphysique du premier chapitre physiologiste des *Maladies de la mémoire*, intitulé de façon symptomatique, « La mémoire comme fait biologique ».

Selon Ribot, « le souvenir n'est pas […] " dans l'âme " ; il est fixé à son lieu de naissance dans une partie du système nerveux »[142]. Il réifie la mémoire, en la réduisant à une donnée physiologique qui conserve les souvenirs dans l'organisme. Il défend la thèse de la localisation cérébrale pour toutes les fonctions psychologiques. Selon lui, la mémoire est essentiellement un fait biologique et accidentellement un fait psychologique. Mais alors l'esprit et la conscience semblent avec lui, d'un point de vue bergsonien, enchaînés au fond d'une caverne, à l'ombre. Et c'est bien contre la tristesse de cette « démission de l'esprit »[143] que Bergson proteste et se bat.

Le positionnement de Bergson même s'il ne doute jamais de la relation entre une lésion cérébrale et un trouble aphasique ou amnésique est le refus absolu de la réduction physiologiste de la mémoire à un simple contenant biologique[144]. Bergson combat donc la théorie ribotienne. Selon lui, on ne peut pas conclure que la conscience ne soit qu'un épiphénomène ou qu'à tout phénomène psychologique corresponde un phénomène physiologique, selon la thèse fechnérienne du parallélisme psycho-physiologique. Le spirituel est irréductible au cérébral. À la première ligne de son avant-propos de la septième édition de *Matière et mémoire*, Bergson souligne l'orientation spiritualiste de son livre : « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un

---

[140] « Le travail de Ribot sur les *Maladies de la mémoire* est un des meilleurs écrits philosophiques parus ces derniers temps ».

[141] F. Worms, dans ses notes sur le dossier critique de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (dossier critique par Arnaud Bouaniche ; édition critique présentée et dirigée par Frédéric Worms ; 9e édition, Puf, coll. « Quadrige », 2007), définit l'épiphénomène comme un « phénomène accessoire dont la présence ou l'absence n'importe pas à la production du phénomène essentiel que l'on considère » (p. 239).

[142] Ribot, 1881, p. 11.

[143] François Meyer, *Pour connaître la pensée de Bergson*, Paris, Bordas, 1964, p. 13.

[144] Encore une fois, il nous semble nécessaire de parler de la position de contestation de Bergson des thèses sur la mémoire de Ribot, car ces thèses ribotiennes sont les seules qui accèdent à l'espace public de la presse, en Espagne, à la fin du XIXe siècle ; celles de Bergson, non.

à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste »[145]. Bergson prend l'exemple très connu du clou pour montrer que, s'il y a effectivement un lien entre l'état du cerveau et l'état de conscience, « l'état psychologique nous paraît, dans la plupart des cas, déborder énormément l'état cérébral »[146] :

> Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. Mais il y a solidarité aussi entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, car si l'on arrache le clou auquel il est accroché, le vêtement tombe. Dira-t-on, pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de la pressentir ? Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au « parallélisme » des deux séries psychologique et physiologique[147].

Or, cette idée du dépassement par la conscience − qui est mémoire − du cerveau est essentielle dans toute l'œuvre de Bergson ; elle est le signe de la supériorité de la vie intérieure et spirituelle, qui n'est que « jaillissement »[148], « continuité de jaillissement »[149], d'imprévisibles nouveautés[150] conception sans doute trop floue, « impressionniste », métaphysique, pour les avant-gardes espagnoles. Bergson la reprend aussi plus précisément dans son mémoire, lu au Congrès de Philosophie de Genève en 1904, et publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, sous le titre, « Le paralogisme psycho-physiologique », et qui parut définitivement dans *L'Énergie Spirituelle*, en 1919. Bergson y remarque que « l'idée d'une équivalence entre l'état psychique et l'état cérébral correspondant pénètre une bonne partie de la philosophie moderne »[151] :

---

[145] Bergson, *MM*, 2001, p. 161.
[146] Bergson, *MM*, 2001, p. 165.
[147] Bergson, *MM*, 2001, p. 164.
[148] Bergson, *EC*, 2001, p. 634.
[149] Bergson, *EC*, 2001, p. 706.
[150] Comme le dit Jankélévitch : « Le cerveau est donc, au sens propre, l' « organe » de l'âme, l'instrument dont elle se sert pour pénétrer dans les choses ; mais il n'est pas la « traduction » de l'âme, il n'en rend pas raison. […]. Toute chose matérielle est simple, pauvre et grossière ; elle ne saurait fixer la plénitude concrète de l'esprit. C'est pourquoi l'on peut conclure du sens au signe, mais non du signe au sens ; à la rigueur, de la pensée à la cérébration, mais non de la cérébration à la pensée. La continuité de la vie spirituelle roule infiniment plus de choses subtiles et délicates qu'un geste n'en pourra jamais recueillir, et il n'y a pas dans toute la substance grise du cerveau de quoi rendre compte de toutes ces richesses. […] Mais, nous le savons, le psychique n'est pas du cérébral transposé : on ne saurait donc le déchiffrer à travers ses symboles […]. […] la liberté ne loge pas dans les circonvolutions du cerveau. […] La vie est un perpétuel dépassement-de-soi […]. La critique bergsonienne des localisations nous habitue à cette idée profondément philosophique que le mystère n'est pas dans l'espace et qu'il est d'un *tout autre ordre*. On ne déchiffre pas la pensée dans les cellules corticales. […] Le mystère de la vitalité, à son tour, n'est pas tapi quelque part dans le noyau de la cellule ou dans les chromosomes de ce noyau, ou dans les « gènes » de ces chromosomes : non la vitalité de la vie est radicalement inassignable, décevante, évasive et elle fuit nos repérages à l'infini » (Jankélévitch, 2008, p. 94-96).
[151] Bergson, *ES*, 2001, p. 959.

> […] Les uns et les autres admettent l'équivalence ou, comme on dit le plus souvent, le parallélisme des deux séries. Pour fixer les idées nous formulerons la thèse ainsi : « Un état cérébral étant posé, un état psychologique déterminé s'ensuit. » Ou encore : « Une intelligence surhumaine, qui assisterait au chassé-croisé des atomes dont le cerveau humain est fait et qui aurait la clé de la psycho-physiologie, pourrait lire dans un cerveau qui travaille, tout ce qui se passe dans la conscience correspondante. » Ou enfin : « La conscience ne dit rien de plus que ce qui se fait dans le cerveau ; elle l'exprime seulement dans une autre langue. »[152]

Bergson reprendra enfin exactement cette idée, dans une conférence plus tardive prononcée à *Foi et Vie*, le 28 avril 1912, parue dans un volume sur *Le matérialisme actuel*[153] ; elle paraît enfin dans le livre de Bergson *L'Énergie Spirituelle. Essais et conférences*, sous le titre « L'âme et le corps », qui sera traduite en espagnol par deux personnes E. González Blanco, en 1915, et Zérega-Fombona, dans la revue institutionniste *La Lectura* en 1913 , lorsque Bergson aura enfin suscité un peu d'intérêt, chez les « modernes », en Espagne. Le contexte idéologique si particulier de la fin du XIXe et du début du XXe, marqué par une saturation néothomiste et par une poussée pour la positivisation de la psychologie et son institutionnalisation comme telle, aura alors changé.

Mais, à la fin du XIXe siècle, ce sont bien les thèses positivistes de Ribot sur la mémoire et non la défense métaphysique et spiritualiste de la conscience comme mémoire, qui sont médiatisées dans la presse, comme s'il fallait pallier le manque scientifique dont l'Espagne se mourait, asphyxiée par une métaphysique traditionaliste. En effet, la *Revista de España*, la *Revista contemporánea*, *La Lectura* et le *BILE* ne médiatisent que les thèses scientifiques sur la mémoire de Ribot[154]. D'après nos recherches, rien ne paraît sur Bergson

---

[152] Bergson, *ES*, 2001, p. 960 ; « [L'expérience] nous montre que la vie de l'âme […] la vie de la conscience, est liée à la vie du corps, qu'il y a solidarité entre elles, rien de plus. Mais ce point n'a jamais été contesté par personne, et il y a loin de là à soutenir que le cérébral est l'équivalent du mental, qu'on pourrait lire dans un cerveau tout ce qui se passe dans la conscience correspondante. Un vêtement est solidaire du clou auquel il est accroché ; il tombe si l'on arrache le clou ; il oscille si le clou remue ; il se déchire si la tête du clou est trop pointue ; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement ; encore moins s'ensuit-il que le clou et le vêtement soient la même chose. Ainsi, la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience, ni que la conscience soit une fonction du cerveau. Tout ce que l'observation, l'expérience, et par conséquent la science nous permettent d'affirmer, c'est l'existence d'une certaine *relation* entre le cerveau et la conscience. […] À la philosophie incombe la tâche d'étudier la vie de l'âme dans toutes ses manifestations » (Bergson, *ES*, 2001, p. 842).

[153] « Bibliothèque actuelle de Philosophie scientifique », publié sous la direction du Dr. Gustave Le Bon (Flammarion, édit.).

[154] On peut, toutefois, trouver dans la presse des petits résumés de *Matière et Mémoire*, qui n'en posent pas les grands enjeux. Ils sont souvent anecdotiques et sans transcendance. On trouve ainsi, dans le quotidien libéral, *El Globo*, du 6 novembre 1900, ces quelques lignes non signées, que l'on peut lire à l'identique dans d'autres quotidiens comme *La Correspondencia de España*, par exemple, le 10 novembre 1900 : « Noticias:
En *Materia y Memoria*, traducción española de la obra francesa de M. H. Bergson, renombrado filósofo francés, el autor analiza las numerosas dificultades que suscita a casi todos los psicólogos la idea de la función del cuerpo en la vida del espíritu, dificultades que tienen ya un aspecto científico, ya metafísico. Discute las teorías que no

dans cette presse institutionniste. C'est donc la spécificité du contexte idéologique espagnol de la fin du XIXe siècle qui explique encore une fois le caractère abscons et inaudible du message de la métaphysique nouvelle de Bergson.

Ribot est enfin celui qui agit pour l'institutionnalisation d'une psychologie scientifique en France. Il est d'abord officiellement chargé, par arrêté, dès le 31 juillet 1885, d'un cours libre de « psychologie expérimentale », à la Sorbonne. Puis par décret du 18 février 1888, il est nommé Professeur de psychologie expérimentale et comparée au novateur Collège de France[155] − poste qu'il occupera jusqu'en 1901 − et devient ainsi le premier titulaire d'une telle chaire, en France.

Or, c'est exactement ce que cherchent à construire les avant-gardes de la psychologie en Espagne, qui veulent « institutionnaliser » le mouvement positiviste qui anime la psychologie, en cette fin de siècle.

Avant elles, une polémique a lieu, en France, au moment de la création de la chaire de psychologie du Collège de France, entre positivistes et spiritualistes. Les spiritualistes, comme Charles Lévêque (1818-1900), se soulèvent contre le terme « physiologique » dont il est question pour qualifier cette nouvelle chaire de psychologie. Comme le souligne Serge Nicolas, dans son livre *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, « les philosophes auraient vu d'un très mauvais œil la psychologie rattachée aux thèses matérialistes ou positivistes »[156]. Qualifier cette chaire de « psychologie physiologique », aurait marqué une « orientation nettement scientifique échappant à la philosophie »[157]. Cette chaire sera finalement appelée chaire de psychologie expérimentale, marquant tout de même la victoire de la psychologie scientifique sur la psychologie

---

ven en la memoria más que una función del cerebro; examina con profundidad la idea del cuerpo para percibir más claramente la distinción del cuerpo y el espíritu, penetrando al mismo tiempo más íntimamente en el mecanismo de la unión.
De más espacio necesitaríamos para dar una pequeña idea de esta obra de M. Bergson, cuya edición española ofrecemos hoy al público; pero el lector, leyéndola, puede sacar una amplia idea del problema capital de que se ocupa ».
« Nouvelles :
Dans *Matière et Mémoire*, traduction espagnole de l'ouvrage français de M. H. Bergson, philosophe français de renom, l'auteur analyse les nombreuses difficultés que suscite chez presque tous les psychologues l'idée de fonction du corps dans la vie de l'esprit, difficultés qui ont un aspect soit scientifique, soit métaphysique. Il critique les théories qui ne voient dans la mémoire rien de plus qu'une fonction du cerveau. Il examine en profondeur l'idée du corps pour percevoir plus clairement la distinction entre le corps et l'esprit, en pénétrant en même temps plus intimement dans le mécanisme de leur union.
Nous aurions besoin de plus d'espace pour donner une petite idée de cet ouvrage de M. Bergson, dont nous offrons aujourd'hui au public une édition espagnole ; mais le lecteur, en le lisant, peut se faire une ample idée du problème capital dont il traite ».

[155] Créé par François 1er, en 1530, pour concurrencer l'officielle et « orthodoxe » Sorbonne.

[156] Serge Nicolas, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, Paris, Press Éditions, 2002, p. 131.

[157] S. Nicolas, 2002, p. 148.

philosophique. Ribot y sera nommé. Ce dernier poursuivra, néanmoins, sa bataille, contre les spiritualistes, pour l'institutionnalisation d'une telle psychologie en France. Il crée en 1889, avec Henry Beaunis (1830-1921), un laboratoire de psychologie physiologique et expérimentale, dont Alfred Binet[158] (1857-1911) devient directeur, en 1894. Ribot persévère dans son œuvre d'institutionnalisaton de la psychologie scientifique, entreprise par Wundt à Leipzig, qui fonde, en 1879, le premier laboratoire de psychologie expérimentale.

C'est dans un esprit mimétique de modernisation épistémologique et dans un souci de synchronisation avec l'institutionnalisation de la psychologie expérimentale en Europe, que l'avant-garde européaniste espagnole fonde le Laboratoire d'Anthropométrie et de Psychologie expérimentale au Musée Pédagogique National, en 1894 − à la tête duquel se trouve le Dr. Luis Simarro −, met en place des cours de psychologie expérimentale à la *Escuela de Estudios Superiores* de l'*Ateneo* de Madrid et surtout crée la chaire de psychologie expérimentale, en 1900. L'opposition presque manichéenne que dessine en France l'institutionnalisation de la psychologie scientifique, opposant les spiritualistes aux positivistes, conduit encore l'avant-garde espagnole à se retrancher derrière ce dernier camp contre le premier.

L'avant-garde espagnole, dans un esprit volontariste d'enracinement de la psychologie scientifique dans sa terre, tente de créer un pont entre le laboratoire de « psychologie physiologique » de Ribot, Beaunis et Binet et l'Espagne. C'est, en effet, dans ce laboratoire de psychologie expérimentale que le plus ambitieux et fidèle des élèves du positiviste Simarro, à cette époque, Julián Besteiro (1870-1940), se rend afin de « transférer » dans son pays les découvertes, l'esprit ultra-scientifique du laboratoire et de la revue qui en est l'organe, intitulée *L'Année psychologique*, créée par Binet en 1895[159].

---

[158] Alfred Binet devient directeur, en 1894, de ce laboratoire de psychologie physiologique et expérimentale, après y être entré, en 1891, lorsqu'il venait de quitter Charcot, à la Salpêtrière.

[159] Serge Nicolas témoigne de la ligne éditoriale épistémologique de la première revue française consacrée entièrement à la psychologie scientifique : « Beaunis écrivit dans l'introduction au premier volume (de *L'Année*) les idées directrices de cette publication : une psychologie comprise comme science naturelle et séparée de la métaphysique. Son texte résume de manière succincte l'affranchissement de la psychologie et sa constitution comme science. […] Pour construire une nouvelle science il ne suffisait pas d'en éliminer les éléments de métaphysique, il fallait faire aussi appel aux données physiologiques. Il note en effet que le seul terrain solide pour l'édification d'une psychologie rationnelle c'est la physiologie. […] Il souligne qu'en France, Ribot a eu une grande influence sur le mouvement philosophique en faisant une large part aux travaux de psychologie expérimentale et note qu'aujourd'hui à la suite des travaux de Wundt le mouvement s'accélère :

> Mais ce n'est plus, comme au début, la mesure de la durée des processus psychiques et de l'intensité des sensations qui constitue l'objet presque exclusif des recherches ; la mémoire, l'attention, le jugement, en un mot, tous les processus psychiques sont étudiés par les procédés expérimentaux usités en physiologie. C'est grâce à cette méthode que la psychologie deviendra une science d'observation et d'expérimentation, c'est-à-dire une véritable science, comme les autres sciences naturelles. C'est pour cette raison qu'elle s'interdit, qu'elle doit s'interdire toute spéculation sur l'essence et la nature de

Avant même de se rendre au laboratoire de psychologie physiologique de Ribot, de Beaunis et de Binet, Besteiro avait déjà manifesté son vif intérêt pour la psychologie scientifique. En effet, en 1895, cet élève de la deuxième promotion institutionniste remporte le concours « Augusto Charro-Hidalgo », organisé par l'Athénée de Madrid, avec un mémoire intitulé *La Psicofísica: Exposición Sumaria de los Principios Fundamentales de la Psicofísica*. Il est publié, en Espagne, en 1897, et reflète les préoccupations positivistes de l'avant-garde psychologique espagnole[160] : la modernité psychologique, en 1897, ne se trouve pas dans la psychologie philosophique, mais dans la psychologie scientifique. Besteiro marque ainsi sa filiation à Fechner.

> A la discusión abstracta sobre las relaciones del alma con el cuerpo ha sustituido el problema concreto de las relaciones de los fenómenos corporales con los fenómenos espirituales, y para alcanzar una solución, ha reducido sus investigaciones a los fenómenos más rudimentarios: la sensación como fenómeno psíquico y la excitación como fenómeno corporal […]. Esta transformación […] es lo que constituye el mérito principal de los *Elemente der Psychophysik*, de Fechner […][161].

Or, une fois le concours remporté, Besteiro revient aux sources de la médiatisation de la psychologie scientifique et décide d'intégrer le laboratoire de psychologie expérimentale de Binet. Cette visite est particulièrement féconde. À son retour en Espagne, en 1899, Besteiro traduit *L'introduction à la psychologie expérimentale* (1894) de Binet ; le premier chapitre « Laboratoires de psychologie », en plus de témoigner de la réalité du laboratoire de la

---

> l'âme, sur son origine, sur sa destinée. Il est des questions qu'il est inutile de se poser puisqu'il est impossible de les résoudre scientifiquement. […] Elle étudie l'homme et l'animal dans ses manifestations psychiques, elle recherche les liens qui rattachent ces manifestations au fonctionnement des organes et en particulier du cerveau. Elle recueille des documents nécessaires pour constituer plus tard la science de l'homme sans laquelle les sciences sociales, l'éducation, la criminalité n'auront jamais de fondement solide. La psychologie ne doit pas aller au-delà. C'est dans cet esprit que ce livre est conçu. (1895, p. VI et VII) » (S. Nicolas, 2002, p. 155).

[160] J. Quintana dit de cet ouvrage: « [...] Aunque no fuera realmente una obra de investigación experimental propiamente dicha sobre el problema psicofísico, constituía una divulgación (expresada en lenguaje riguroso) de aquella ciencia psicológica, obra en la que informaba a los españoles concretamente sobre la utilidad de los estudios experimentales de Weber y Fechner » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 53) : « Bien qu'il ne se soit pas réellement agi d'un ouvrage de recherche expérimentale proprement dite sur la question psycho-physique, il représentait une divulgation (exprimée dans une langue rigoureuse) de cette science psychologique, un ouvrage dans lequel il informait concrètement les Espagnols de l'utilité des études expérimentales de Weber et Fechner. » On notera également, comme nous en informe H. Carpintero, dans son article « La Psicología y la España de 1898 » (*Revista de Historia de la Psicología*, 1998, vol. 19, n°1, p. 5-41), que l'écrivain Pío Baroja (1872-1957) fait sa thèse doctorale de médecine sur la psychophysique, *El dolor. Estudio de psico-física* (éditée en 1896) (Carpintero, 1998, p. 14). Ribot et son livre sur *La Psychologie de l'attention* y sont beaucoup cités.

[161] « À la discussion abstraite sur les relations de l'âme et du corps, s'est substitué le problème concret des relations des phénomènes corporels avec les phénomènes spirituels et, pour trouver une solution, il a réduit ses investigations aux phénomènes les plus rudimentaires : la sensation comme phénomène psychique et l'excitation comme phénomène corporel […]. Cette transformation […] est ce qui constitue le mérite principal des *Elemente der Psychophysik* de Fechner […] » (J. Besteiro, 1897, p. 28-29).

Sorbonne et de son Directeur, rend compte de l'existence de beaucoup d'autres établissements similaires, dans les universités d'Europe et des États-Unis. Besteiro rédige un prologue à cette œuvre de Binet, publié la même année, dans le *BILE*, sous le titre « La psicología experimental »[162]. Besteiro veut faire prendre conscience, par son mémoire sur la psychophysique, ainsi qu'en diffusant le travail de psychologie expérimentale et physiologique de Binet, du grand retard de l'Espagne dans ce domaine :

> Los modernos estudios de psicología no han obtenido en España la atención y el respeto que se les concede en otros países. Es más, gran parte de nuestros intelectuales (literatos y científicos) hacen alarde de un marcado desdén hacia esta ciencia positiva envolviéndola en el menosprecio y el descrédito en que han caído, en general, todas las tendencias positivistas. Nada es, sin embargo, más injusto[163].

Il y fait surtout l'apologie du travail scientifique, débarrassé de toute interrogation métaphysique. Pour lui, il faut s'en tenir aux faits purs :

> ¿Qué trabajo más adecuado al cultivo de las inteligencias emancipadas de fórmulas más o menos estrechas, que el que se realiza en los laboratorios, para ingresar en los cuales es preciso, como dice M. Dugas, dejarse la Metafísica a la puerta? ¿Y qué perturbación puede introducir en el pensamiento y en el espíritu; qué inteligencia se ha malogrado; ni qué sensibilidad se ha pervertido por ponerse en contacto directo con la realidad, por sumergirse en los hechos («to inmerse one'es self in matter-of fact») que dice Mr. Stout?[164]

Ainsi, le travail de Besteiro, de médiatisation des études menées sur la psychologie expérimentale et physiologique, fut très important pour l'avant-garde institutionniste. Il participa, en un sens, à sa progression vers son institutionnalisation :

> Toda información proporcionada por Besteiro no solo no debió pasar desapercibida para el círculo de intelectuales progresistas que en España estaban empeñados en la

[162] *BILE*, tomo XXIII, n. 470, 31 mai 1899, p. 156-158.

[163] « Les études modernes de psychologie n'ont pas obtenu en Espagne l'attention et le respect qu'on leur accorde dans d'autres pays. Plus encore, une grande partie de nos intellectuels (littéraires et scientifiques) affiche un mépris certain envers la science positive, en l'enveloppant dans le dédain et le discrédit où sont tombées, en général, toutes les tendances positivistes. Rien n'est, cependant, plus injuste » (Besteiro, « Prólogo » a Binet, 1899, p. IX, cité par J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 53) ; (*BILE*, tome XXIII, num. 470, 31 mai 1899, p. 156).

[164] « Quel travail est plus adéquat au développement des intelligences émancipées de formules plus ou moins étroites, que celui qui est réalisé dans les laboratoires, où, pour entrer, il faut, comme le dit M. Dugas, laisser sa Métaphysique à la porte ? Et quelle perturbation peut-il introduire dans la pensée et dans l'esprit ; quelle intelligence a été gâtée, quelle sensibilité a été pervertie parce qu'elle entrait en contact direct avec la réalité, parce qu'elle s'immergeait dans les faits (« to inmerse one's self in the matter of facts? »), comme dit Mr. Stout ? » (*BILE*, tome XXIII, num. 470, 31 mai 1899, p. 158). On corrige au passage les fautes d'anglais.

> modernización de los estudios psicológicos, sino que además debió colaborar eficazmente en la creación de un ambiente intelectual propicio al necesario cambio que hiciera posible dicha modernización[165].

Par conséquent, on voit bien que, comme « la única psicología posible había sido la "psicología metafísica" (escolástica, krausista) »[166], en réaction épistémologique et politique, « algunos intelectuales españoles se decidieron a inventar una nueva vía institucional para la "psicología scientífica" »[167], s'appuyant sur le moteur essentiel pour l'Espagne qu'incarnèrent Ribot et ses disciples : d'où l'impossible dialogue initial avec le bergsonisme. L'avant-garde institutionniste de la psychologie n'est même pas entrée en contact avec le bergsonisme, alors qu'elle le pouvait et, ce, jusqu'au début du XXe siècle.

Les institutionnistes se sont battus pour l'insertion de la psychologie scientifique dans une Espagne saturée de psychologie métaphysique. Or, la nature a horreur du vide, selon l'aphorisme démocritéen d'Aristote. Face à l'engorgement métaphysique, l'institutionnisme tente de pallier l'absence flagrante en Espagne de science psychologique. Le bergsonisme ne semble donc pas d'abord constituer une alternative viable, solide et scientifique aux institutionnistes, à la fin du XIXe siècle, d'autant que cette avant-garde est menée par Simarro (1851-1921), le plus grand acteur de l'institutionnalisation de la « psychologie expérimentale » en Espagne, farouche ennemi de la métaphysique et surtout de la psychologie philosophique. Simarro symbolise une forme de radicalité scientifique et représente la figure de proue du combat des avant-gardes psychologiques pour imposer la scientificité dure de la nouvelle discipline, bientôt autonome, dans le cadre officiel de l'université espagnole.

Le Docteur Luis Simarro, aux commandes de l'intellectualité scientifique espagnole

Celui qui véritablement incarne le combat, en Espagne, de la psychologie scientifique et positiviste contre la psychologie métaphysique et philosophique, et qui explique le mieux l'orientation de l'Espagne vers la psychologie scientifique, est le médecin psychiatre positiviste et anti-métaphysicien, le docteur Luis Simarro. Agnostique et athée, il est l'héritier des *Lumières*, dans la lutte qu'il mène contre l'obscurantisme métaphysique et théologique.

---

[165] « Chaque information fournie par Besteiro non seulement ne dut pas passer inaperçue, dans le cercle d'intellectuels progressistes qui, en Espagne, étaient engagés dans la modernisation des études psychologiques, mais aussi elle devaitt aussi collaborer efficacement à la création d'un environnement intellectuel propice au nécessaire changement qui rendrait possible cette modernisation » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 54).

[166] « L'unique psychologie possible avait toujours été la " psychologie métaphysique " (scolastique, krausiste) ».

[167] « Certains intellectuels espagnols se décidèrent à inventer une nouvelle voie institutionnelle pour la " psychologie scientifique " » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 66).

Tout ce qui est au-delà du donné expérimental et donc tout ce qui est au-delà de la *phusis*[168], est, selon lui, inconnaissable. L'un de ses plus brillants élèves, Juan-Vicente Viqueira (1886-1924), dans son livre intitulé *La psicología contemporánea*[169], témoigne du mépris de son professeur pour la métaphysique et pour la théologie, incapables, selon lui, de rendre compte scientifiquement du fonctionnement du monde et de l'homme :

> El Doctor Simarro no sólo fue un convencido «positivista» epistemológico y científico, sino que además llevó el espíritu del positivismo hasta sus últimas consecuencias: «empirista decidido, repugnaba toda concepción teológica y sonreía ante los sistemas de Metafísica.»[170]

Selon Simarro et la Ligue moniste à laquelle il s'était rattaché depuis 1906, sous la présidence honoraire du moniste évolutionniste, Ernst Haeckel[171] (1834-1919), il fallait « hacer de la ciencia la base de la concepción del mundo y la conductora de la vida »[172]. C'est parce qu'il ressent comme étudiant une nécessité vitale de s'abreuver à la source du donné scientifique, empirique et de rompre avec les élucubrations métaphysiques sur l'âme ou la *psychè* humaine que Simarro décide de partir cinq ans à Paris pour se former aux dernières techniques et théories des plus grands psychiatres français de l'époque. Il souffre, en effet, de l'absence de structures espagnoles universitaires ou extra-universitaires, capables de promouvoir et diffuser la psychologie scientifique :

> Con sólo los enfermos y los libros, decía, no se puede hoy hacer ciencia sólida y durable; es necesario oír las lecciones de los mismos que han contribuido al avance científico; es necesario frecuentar sus laboratorios para las investigaciones histológicas, y sus gabinetes de experimentación para la investigación fisiológica; yo necesito ir a París, y después... a donde haga falta[173].

---

[168] L'étude de l'au-delà de la *phusis*, de la nature est évidemment la métaphysique.

[169] Juan-Vicente Viqueira, *La psicología contemporánea*, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor, 1930.

[170] « Le Dr. Simarro ne fut pas seulement un " positiviste " convaincu, épistémologique et scientifique, il poussa en plus l'esprit du positivisme jusqu'à ses dernières conséquences : " empiriste décidé, il répugnait à toute conception théologique et les systèmes de Métaphysique le faisaient sourire " » (Viqueira, 1930, p. 54) ; (José Quintana, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 60).

[171] Ernst Haeckel est un biologiste allemand qui avait fait connaître dans son pays les théories de l'évolution de Darwin.

[172] « Faire de la science la base de la conception du monde et la ligne maîtresse de la vie » (Viqueira, 1930, p. 53).

[173] « En se contentant des malades et des livres, disais-je, on ne peut pas aujourd'hui faire de science solide et durable ; il est nécessaire d'entendre les leçons de ceux qui ont contribué à l'avancée scientifique ; il est nécessaire de fréquenter leurs laboratoires pour les investigations histologiques, et leurs cabinets d'expérimentation pour la recherche physiologique ; j'ai besoin d'aller à Paris et après… là où il faudra » (Cortezo, 1926, p. 17. Simarro a Cortezo) ; (Helio Carpintero, *Historia de la psicología en España*, Madrid, Ediciones Pirámide, 2004, p. 102).

Il se rend donc cinq ans à Paris où il est formé notamment par l'un des professeurs de Ribot, le clinicien et neurologue Jean-Martin Charcot (1825-1893), à la faculté de Médecine de Paris, où Charcot détient la chaire de Clinique des maladies du système nerveux, qui allait devenir la plus grande clinique neurologique d'Europe, et où la psychologie d'obédience spéculative n'avait pas vraiment sa place…

> Durante ese tiempo trabajó con figuras médicas relevantes: con Mathias Duval, que «confirmó su adhesión al darwinismo»; Ranvier, que «le orientó de modo definitivo hacia la neurohistología», y Charcot y Magnan, «los principales responsables de su posterior orientación como neuropsiquiatra»[174].

Sa formation n'est pas le seul témoignage de sa foi dans la psychologie scientifique. Dans un livre sur *Las tertulias de Madrid* ces lieux qui ont fait la grande tradition orale de l'Espagne , l'écrivain Antonio Espina (1894-1972), qui a fréquenté les milieux de l'avant-garde intellectuelle madrilène[175], rend lui aussi compte, lors d'un échange entre institutionnistes, membres de l'Athénée de Madrid, du rejet sévère par le neuropsychiatre Simarro de la philosophie, précisément bergsonienne cette fois, défendue pourtant avec enthousiasme par le philologue institutionniste, Eduardo Benot[176] (1822-1907). Simarro ne semble y voir qu'un doublon de la métaphysique la plus conservatrice. À la lumière de ce dialogue polémique, Espina dévoile la certaine raideur positiviste qu'affiche le psychiatre, qui associe trop rapidement toute proposition métaphysique à la tentative d'une régression politique conservatrice ; il montre aussi l'incapacité de l'instaurateur de la psychologie scientifique, en Espagne, à saisir la rénovation voire la révolution que déclenche le bergsonisme, comme critique des limites de la psychologie scientifique.

> En el Ateneo [...] había una reunión, en la «cacharrería», a la que iban a eso del anochecer, el viejo doctor Mata, Eduardo Benot, el psiquiatra Esquerdo, José Echegaray y los jóvenes Rodríguez Carracido, Santiago Ramón y Cajal, Jaime Vera y

---

[174] « Durant cette période, il travailla avec des figures médicales de première importance : avec Mathias Duval, qui " confirma son adhésion au darwinisme " ; Ranvier, qui " l'orienta définitivement vers la neuro-histologie ", et Charcot et Magnan, " les principaux responsables de son orientation postérieure comme neuro-psychiatre " ».

[175] Antonio Espina a reporté, dans des carnets de notes, un grand nombre d'informations précieuses sur les échanges oraux qui eurent lieu, entre autres, à l'Athénée de Madrid, dans les années 1900. Dans ce livre, il propose des reconstitutions de scènes qui auraient eu lieu, d'après les témoignagnes dont lui a fait part un certain nombre d'intellectuels des années 1910, notamment. Ces carnets de notes donneront le livre *Las tertulias de Madrid* (Madrid, Alianza editorial, 1995).

[176] Eduardo Benot est auteur de drames, comédies, poésies et articles de presse. Il fut professeur à la Institución Libre de Enseñanza. Il animait une *tertulia* chez lui, à laquelle se rendaient les frères Antonio et Manuel Machado, selon les informations données par Rafael Jiménez Gámez, dans son livre *La cuestión educativa en Eduardo Benot* (Cádiz, Diputación de Cádiz, 1984, p. 117).

Luis Simarro entre otras eminencias [...]. Benot, recién llegado de esa ciudad, les informaba de las conferencias de Henri Bergson en la Sorbona[177].

− ¡Los datos inmediatos de la conciencia! − decía Eduardo Benot − Bergson, que es un persuasivo extraordinario, nos lleva a un mundo desconocido. Sus ideas producirán una verdadera revolución en psicología[178]. El pensamiento es intuitivo, la verdad es inspiración, luego corroborada o no por las exigencias del espíritu y las necesidades prácticas de la vida [...].

− Metafísica tradicional, en el fondo. ¡La realidad cósmica a un lado, la ciencia formándose con un mecanismo de verdades− replicaba con cierta desdeñosa ironía el «institucionista» Simarro − y Dios en el horizonte! [...]

− ¡Je! ¡Je! Digo yo ahora − exclamó Simarro irónicamente. Y cambiando de tono, de pronto grave, melancólico −. Yo lo que temo son las proclividades ingenuas. Los deslizamientos peligrosos, de concesión en concesión...

Benot, impermeable a las indirectas, continuó, siempre de buena fe:

− Señores, me limito a considerar la original, la nueva interpretación que da Bergson a los datos inmediatos de la conciencia: acepto su análisis, su descripción. No tengo por qué ir más adelante porque él tampoco va. Ni mucho menos. Precisamente aunque tratándolo de paso, atacó en sus conferencias de la Sorbona a esa flamante escuela alemana que por los caminos de la voluntad pretende alcanzar el orden ontológico. En ellas se muestra contrario a la aplicación del determinismo de la ciencia al estudio de la conciencia y a la posibilidad de medición de los estados psicológicos del hombre, tal como venían pretendiendo las últimas corrientes de la psicofísica.

[…] Así continuó la conversación en aquel corro, hasta que los más discutidores, el viejo Benot y el joven Simarro, se callaron y unos y otros se fueron marchando[179].

---

[177] Espina fait preuve d'imprécision, car ce n'est pas à la Sorbonne, mais au Collège de France, que Bergson donne ses cours, dès 1900. Il n'a justement jamais été accepté par « l'Académie philosophique » par excellence, et le Collège de France, créé par François 1er contre le conformisme de la Sorbonne, correspond finalement bien à la voie hétérodoxe que symbolise le bergsonisme en France, dès les années 1890, à l'heure où l'intellectualisme kantien, le scientisme, le positivisme et le naturalisme y régnaient encore.

[178] Il anticipe déjà l'impact que va avoir la philosophie bergsonienne lorsqu'elle sera perçue à sa juste valeur.

[179] « À l'Athénée [...] il y avait une reunion, dans le " bazar ", où se retrouvaient, à la tombée de la nuit, le vieux docteur Mata, Eduardo Benot, le psychiatre Esquerdo, José Echegaray et les jeunes Rodríguez Carracido, Santiago Ramón y Cajal, Jaime Vera et Luis Simarro, entre autres éminences [...] Benot, qui rentrait tout juste de cette ville [Paris], les informait des conférences d'Henri Bergson à la Sorbonne.

¡Les données immédiates de la conscience! disait Eduardo Benot Bergson, qui est un rhéteur extraordinaire, nous mène dans un monde inconnu. Ses idées produiront une véritable révolution en psychologie. La pensée est intuitive, la vérité est inspiration, que corroborent ou non les exigences de l'esprit et les nécessités pratiques de la vie [...].

Métaphysique traditionnelle, dans le fond. La réalité cosmique d'un côté, la science se formant dans un mécanisme de vérités répliquait avec une certaine ironie dédaigneuse l'" institutionniste " Simarro et Dieu à l'horizon !

Ha ha! Voilà ce que j'en dis à présent s'exclama avec ironie Simarro. Et en changeant de ton, d'un seul coup grave et mélancolique . Ce que je crains moi, ce sont les tendances à l'ingénuité. Les glissements dangereux, de concession en concession…

Benot, imperméable aux piques, continua, toujours de bonne foi :

Messieurs, je me contente de considérer l'interprétation originale et nouvelle que donne Bergson des données immédiates de la conscience : j'accepte son analyse, sa description. Je n'ai pas de raison d'aller plus loin, puisque que lui non plus n'y va pas. Bien au contraire. Précisément, bien que la traitant rapidement, il a attaqué, dans ses conférences de la Sorbonne, cette splendide école allemande qui prétend, par les chemins de la volonté, atteindre l'ordre ontologique. Il s'y montre opposé à l'application du déterminisme de la science à l'étude de la conscience et à la possibilité de mesurer les états psychologiques de l'homme, comme prétendaient le faire les derniers courants de psychophysique.

[…] C'est ainsi que continua la discussion dans ce petit cercle, jusqu'à ce que les plus enflammés, le vieux Benot et le jeune Simarro, se taisent ; les uns et les autres se retirèrent alors » (A. Espina, 1995, p. 150-153).

Bergson et la psychologie philosophique apparaîtront toujours, aux yeux de Simarro et à ceux d'un certain nombre de ses élèves, comme un danger conservateur de régression archaïque, à l'instar de toute métaphysique qu'il a trop vite fait de considérer comme telle, de façon interchangeable. Pour Simarro, la métaphysique est symptomatique d'une « tendance à l'ingénuité », à la naïveté ; elle incite à des « dérapages dangereux » et, « de concession en concession », conduit au relativisme le plus mouvant, contrairement à la fermeté de l'expérience scientifique. Il n'est d'ailleurs pas étonnant de constater que Simarro, qui connaissait Bergson sans doute depuis 1896 dans la mesure où il possède l'édition française de *Matière et Mémoire*, de l'année de sa parution , possède dans sa bibliothèque personnelle[180] l'un des livres critiques de la métaphysique bergsonienne : *La Philosophie de Bergson. Exposé et critique*, de Höffding Harald : il devait adhérer à cette critique, étant donné qu'elle était celle d'un historien de la philosophie, spécialisé dans la psychologie expérimentale, qui publia, en 1903, un livre au titre révélateur : *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*.

En outre, plus tard, l'un des élèves du psychiatre positiviste, Rafael Sánchez Ocaña, qui se rend à Paris pour étudier, au moment de la création de la Junta para ampliación de estudios[181], révèle sa fidèle et orthodoxe filiation à son maître, dans une lettre datant du 21 février 1911, qui se trouve dans le legs Simarro ; il y raconte ses impressions sur le positiviste Durkheim (1858-1917), l'inventeur de la sociologie comme science du « fait social » ; il qualifie d'excellentes les conférences de ce dernier, « mientras se muestra muy crítico de Bergson quien, a su modo de ver, "divaga ingeniosa y finamente sobre la *personalidad* ante un público de *snobs* que le reputan como el primer filósofo contemporáneo" »[182]. Le disciple

[180] Le legs du docteur Simarro se trouve actuellement à la faculté de psychologie de l'Université Complutense de Madrid. D'après ce legs, le psychiatre possédait plusieurs livres de Bergson ou relatifs à lui : *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1896, le livre le plus scientifique de Bergson ; Höffding Harald, *La philosophie de Bergson. Exposé et critique*, Paris, Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1916 ; *L'énergie spirituelle : essai et conférences*, Paris, Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1919 ; il possède la deuxième et la sixième éditions de ce dernier livre ; et enfin, H. Bergson *et alii*, *Le matérialisme actuel*, Paris, Ernest Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1920. Ce dernier livre sera traduit en espagnol, nous le disions, notamment, par Edmundo González-Blanco, en 1915 (*El Materialismo actual*, Madrid, Lib. Gut. de José Ruiz, Biblioteca de Filosofía cientítica, 1915).

[181] L'institution de la Junta para ampliación de estudios (qui dépend de la ILE), en fournissant des aides financières à la mobilité des étudiants espagnols, permet à ces derniers, dès 1907, d'aller étudier en Europe. Les étudiants espagnols devaient remettre, à la fin de leur séjour, des mémoires attestant l'orientation intellectuelle du cours suivi. Ces mémoires, diffusés dans la presse ou parfois édités sous forme de livre, ont contribué à la « régénération » intellectuelle de l'Espagne, par les transferts culturels auxquels ils ont participé.

[182] « Alors qu'il se montre très critique envers Bergson, qui, selon lui, " divague avec ingéniosité et finesse sur la *personnalité* devant un public de *snobs* qui voient en lui le premier philosophe contemporain " » (A. Vidal Parellada, 2007, p. 170).

de Simarro se range derrière le camp des scientifiques, selon lui moderne et légitime, contre le camp des philosophes qu'il stigmatise comme dilettantes.

Ce mépris de Simarro et de ses disciples est encore une réalité, dans les années 1910. En effet, le psychiatre, qui est invité, plus tard, à se rendre au Congrès de psychologie de Bologne, en 1911, au cours duquel Bergson et ses idées triomphent, refuse d'abord d'y aller. La proposition bergsonienne d'un dépassement de la psychologie positiviste, à travers sa thèse *Essai sur les données immédiates de la conscience* ou dans *Matière et Mémoire*, tout particulièrement, n'intéresse pas le leader de la psychologie scientifique en Espagne. Bergson, nous le disions, semble boudé par les institutionnistes espagnols, trop occupés à fonder, à la fin du XIXe-début du XXe siècle, le socle paradigmatique sur lequel faire reposer leur psychologie moderne.

De même, dans son *Luis Simarro y su tiempo*, Assumpciò Vidal Parellada souligne encore le rejet par Simarro de la métaphysique, à laquelle il veut substituer la science, seul véritable outil d'analyse micro et macrocosmique, selon lui :

> Simarro considera que la filosofía que sirve de base a lo que se explica en cátedras, libros y periódicos científicos, «es una confusa mezcla de reminiscencias escolásticas con teorías utopistas, de eclecticismo francés con ultramontanismo católico y de ininteligibles traducciones alemanas con el racionalismo». En contraste, el positivismo se basa en la experiencia para desarrollar sus doctrinas, en la inducción para formular teorías, y usa el sentido común, la lógica y la observación para examinar ideas.
> «Su método fácil, aunque largo, procede siempre de lo sencillo a lo complicado, de lo particular a lo general, de lo concreto a lo abstracto, raciocinia *a posteriori* [...] » [183].

Simarro oppose donc le positivisme éclairant et inductif à une sorte de mixte hybride philosophique, sur lequel on ne peut élaborer aucune vérité scientifique. Ainsi, « para Simarro las ciencias médicas, exactas y naturales son las verdaderas ciencias modernas que han de reemplazar a la vieja metafísica y a la vetusta teología »[184]. Pour lui, scolastique, éclectisme cousinien ou rationalisme allemand tendent à une même confusion spéculative et abstraite, par l'utilisation d'une méthode déductive, métaphysique, oublieuse des données de l'expérience.

---

[183] « Simarro considère que la philosophie qui sert de base à ce qui est expliqué à l'université, dans les livres et les journaux scientifiques, " est un mélange confus de réminiscences scolastiques et de théories utopistes, d'éclectisme français et d'ultramontanisme catholique, de traductions allemandes incompréhensibles et de rationalisme ". Par contraste, le positivisme se fonde sur l'expérience pour développer ses doctrines, sur l'induction pour formuler ses théories, et utilise le sens commun, la logique et l'observation pour examiner ses idées.
" Sa méthode aisée, bien que lente, procède toujours du simple au compliqué, du particulier au général, du concret à l'abstrait, il raisonne *a posteriori* […] " » (Boletín *Revista del Ateneo de Valencia*, 51, 1872, p. 75-80, 105-111) ; (A. Vidal Parellada, 2007, p. 28).

[184] « Pour Simarro, les sciences médicales, exactes et naturelles sont les véritables sciences modernes qui doivent remplacer la vieille métaphysique et la théologie vétuste » (A. Vidal Parellada, 2007, p. 29).

Quoi qu'il en soit, en incarnant « la cabeza de los antimetafísicos »[185], Simarro représente l'icône de la poussée positiviste contre la tradition de la psychologie métaphysique (scolastique et krausiste), en Espagne :

> Es precisamente este espíritu de libertad científica sin concesiones lo que nos permitirá comprender la transformación profunda que Simarro va a protagonizar − frente a la tradición metafísica, escolástica o krausista − en el campo de la psicología en España: ello tanto en su concepción teórica (ciencia en lugar de metafísica) como en su ubicación académica (en el contexto de las Ciencias, no en el de la Filosofía)[186].

En ce qui concerne son enseignement, avant même de partir pour Paris se former, auprès de Charcot pour lequel l'associationnisme mental constitue la base de la physiologie et contre lequel Bergson se battra dès 1889 , il donne déjà des conférences en 1878, dans le cadre de la ILE, intitulées « Teorías modernas sobre la fisiología del sistema nervioso ». Il y professe un localisme cérébral, proposant l'hypothèse d'un psychisme cellulaire[187] ; son approche est physiologique, déterministe : « toda acción del sistema nervioso puede considerarse como una suma de actos reflejos simples »[188]. D'ailleurs, selon Carpintero, Charcot « le había regalado, para que le sirvieran de orientación, las *Observations on man*, de Hartley, texto fundamental del asociacionismo mental como base fisiológica »[189]. Il a aussi soutenu sa thèse en 1875, dans laquelle il défend la nouvelle physiologie, qui doit être, selon lui, « antivitalista y determinista ». De même, les cours qu'il dispense à l'Athénée de Madrid, en 1896-1897, sont des cours sur la « Psychologie physiologique », donnés dans le cadre de l'École des Hautes Études, créée en 1896[190] ; cette classe est, selon A. Vidal Parellada,

---

[185] « Le chef de file des anti-métaphysiciens » (A. Vidal Parellada, 2007).

[186] « C'est précisément l'esprit de liberté scientifique sans concessions qui nous permettra de comprendre la transformation profonde dont Simarro est le protagoniste − face à la tradition métaphysique, scolastique ou krausiste − dans le champ de la psychologie en Espagne : cela tant dans sa conception théorique (science à la place de métaphysique) que dans sa situation institutionnelle (dans le contexte des Sciences, et non dans celui de la Philosophie) » (J. Quintana, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 60).

[187] Carpintero, 2004, p. 100.

[188] « Toute action du système nerveux peut être considérée comme une somme d'actes réflexes simples » (Simarro, 1878, p. 205).

[189] Charcot « lui avait offert, pour lui servir de guide, les *Observations on man* d'Hartley, texte fondamental de l'associationnisme mental comme base physiologique » (Carpintero, 2004, p. 102).

[190] Le but de cette *Escuela de Estudios superiores* de l'Athénée était de pallier les carences idéologiques de l'enseignement officiel, comme le souligne Francisco Villacorta Baños, dans son livre *Burguesía y cultura. Los intelectuales en la sociedad liberal (1808-1931)* (Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 77) : « Difundir al nivel doctrinal de los estudios universitarios y posuniversitarios lo que tales hombres lograban en sus respectivos campos, propagar los adelantos y progresos del mundo intelectual extranjero, componiendo con todo ello una panorámica sintética e integrada de la cultura nacional e internacional que supliese el aislamiento y deficiencias de la enseñanza oficial [...] ». « Diffuser au niveau doctrinal des études universitaires et postuniversitaires ce que de tels hommes réussissaient dans leur domaine respectif, propager les avancées et progrès du monde intellectuel

« planeada para recoger las nuevas corrientes europeas »[191], de la « nouvelle psychologie » européenne, scientifique. Il y traite notamment de l'associationnisme anglais en psychologie et de la méthode expérimentale allemande. Lors de ces conférences, il ne fait pas seulement l'apologie de la psychologie scientifique, il prononce aussi une impitoyable critique contre le spiritualisme, non pas celui de Bergson, mais celui de Johannes Rehmke (1848-1930), critique reproduite dans le *Boletín de la Institución libre de enseñanza*, de 1897[192]. Or, même si Simarro ne traite pas ici de Bergson mais de Rehmke, cet article témoigne de l'absence de prédisposition au spiritualisme que Simarro y manifeste. Ce dernier fait ainsi de la tentative européenne, notamment celle de Rehmke, de rétablir ce qu'il nomme le « vieux spiritualisme » l'idée que l'âme se trouve dans le corps[193] , un danger de restauration de mythes archaïques, auquel les scientifiques doivent s'opposer :

> No se puede negar la conciencia, pero es un hecho excepcional. No sabemos lo que es la conciencia; sabemos cómo se produce, pero no lo que es. La tendencia a restaurar los mitos no purificados por la reflexión, subsiste hoy mismo en condiciones

---

étranger, en composant avec tout cela un panorama synthétique et intégré de la culture nationale et internationale pour pallier l'isolement et les déficiences de l'enseignement officiel ».
Yvan Lissorgues, dans son livre *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas Clarín (1875-1901)*, (Toulouse, Editions du CNRS, Centre régional de publication de Toulouse, 1983), reproduit ce que le président de l'Athénée, Segismundo Moret, déclarait, en mettant en place cette École au sein même de l'Athénée (discours du 22 octobre 1896) : « [Esta institución] obedece a una idea fundamental [...], que definimos en los siguientes términos: crear un organismo científico de tal naturaleza que, ampliando y sistematizando cuanto se enseña en los centros docentes oficiales, sea al propio tiempo lugar especialísimo donde se cultive la ciencia por la ciencia; donde se expongan constantemente los adelantos y progresos que tanto en el terreno experimental como en el teórico, va logrando el progreso intelectual humano; donde exista cátedra [...] permanente, en la cual puedan los que al cultivo de la ciencia se dedican exponer los resultados de sus investigaciones y dar a conocer los productos de la cultura nacional, y desde la cual puedan suplirse las inevitables deficiencias de la enseñanza oficial » (Lissorgues, 1983, p. 375). « [Cette institution] obéit à une idée fondamentale [...], que nous définissons dans les termes suivants : créer un organisme scientifique de telle nature que, tout en augmentant et systématisant tout ce qui est enseigné dans les centres d'enseignement officiels, il soit, en même temps, lieu très spécialisé où l'on cultivera la science pour la science ; où seront exposés en permanence les avancées et progrès auxquels, tant sur le terrain expérimental que sur le plan théorique, parvient le progrès intellectuel humain ; où existera une chaire [...] permanente, où ceux qui se consacrent au développement de la science, pourront exposer les résultats de leurs recherches et faire connaître les produits de la culture nationale, et depuis laquelle pourront être palliées les inévitables déficiences de l'enseignement officiel ».

[191] « Prévue pour recueillir les nouveaux courants européens » (2007, p. 91).

[192] N° 453, *BILE*, p. 383-384. C'est en 1897 que le Dr. Simarro prononce, à la *Escuela de Estudios Superiores* de l'Athénée de Madrid, dans ses deux premières leçons de son cours sur la Psychologie physiologique, cette critique contre la spiritualisme de Rehmke. Or, la même année, *Clarín* prononce une série de conférences, opposées au positivisme, pour la défense de la renaissance spiritualiste, dans lesquelles Rehmke est cité comme l'un de ses grands représentants à l'égal de Bergson.

[193] « En Rehmke hay la tentativa de restablecer el espiritualismo antiguo, sin su carácter negativo y sin caer en contradicción grande con los hechos y con él mismo. Pero al establecer su teoría del concreto del alma, restablece la teoría del espíritu dentro del cuerpo » (p. 384). « Chez Rehmke, il existe une tentative pour rétablir le vieux spiritualisme, sans son caractère négatif et sans tomber en grande contradiction avec les faits et avec lui-même. Mais en établissant sa théorie sur le concret de l'âme, il rétablit la théorie de l'esprit à l'intérieur du corps ».

aparentemente científicas. Pero la ciencia tiende a contrarrestar esa tendencia renovadora de los mitos primitivos[194].

Pour Simarro, la philosophie affabulatrice n'a donc pas à se substituer à la science. L'interrogation substantialiste de la métaphysique n'a, selon lui, pas d'intérêt ; le positionnement pragmatique de la science est plus pertinent.

Or, s'il attaque Rehmke, il ne semble pas, d'après ce que nous apprennent ses archives, avoir directement attaqué le bergsonisme, sous-estimant sans doute l'impact d'une telle philosophie sur le mouvement des idées européen et sur l'expérimentalisme allemand notamment. Il est, toutefois, très difficile avec le Dr. Simarro de retracer avec exactitude sa pensée propre, car il n'a pratiquement pas produit d'œuvre écrite. Il a, avant tout, été un praticien et un pédagogue. Le Dr. Simarro est un exemple du peu d'appétence doctrinale et théorique qu'ont toujours montré, paradoxalement, les intellectuels espagnols.

La conférence que Simarro a prononcée, en 1903, sur la « Misión de la ciencia en la civilización », à l'Université populaire de Valence, révélée par H. Carpintero[195], est sans doute le meilleur témoignage du positivisme de Simarro, qui représente, au moins jusqu'en 1902, au moment de sa nomination à la chaire de Psychologie expérimentale dans la section des sciences naturelles, l'avant-garde (institutionniste) de la psychologie en Espagne.

Dans cette conférence, Simarro considère la science comme « la meditación de la vida »[196]. Pour lui, cette conférence représente « un proyecto de "regeneracionismo científico" »[197]. C'est par la science que le pays peut se « régénérer », sur les bases solides qu'elle lui offre. D'ores et déjà, il substitue la réflexion scientifique sur la vie à la réflexion philosophique. En considérant que seule la science peut nous guider sur le chemin de la vie, Simarro nous en offre une vision pragmatique. La science est utile à la vie, à la construction individuelle. La science peut nous donner des clés, car elle peut tout prévoir. Et c'est précisément cette prétention de la science à tout prévoir, même le déroulement de la conscience humaine, que Bergson critique. Bergson veut rendre à l'homme sa liberté créatrice et imprévisible. Sa thèse *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1896), ainsi que son *Évolution Créatrice* (1907), sont destinées à montrer que la conscience de l'homme est liberté, jaillissement ininterrompu de nouveautés, qu'aucune

---

[194] « On ne peut nier la conscience, mais c'est un fait exceptionnel. Nous ne savons pas ce qu'est la conscience ; nous savons comment elle est produite, mais non pas ce qu'elle est. La tendance à restaurer les mythes non purifiés par la réflexion subsiste aujourd'hui encore dans des conditions apparemment scientifiques. Mais la science tend à contrecarrer cette tendance rénovatrice des mythes primitifs » (*BILE*, 1897, p. 384).
[195] *In Revista de historia de la psicología*. Vol. 23, n. 1, 2002, p. 9-30.
[196] « Misión », p. 52.
[197] « Un projet de " régénérationnisme scientifique " » (Helio Carpintero, vol. 23, n. 1, 2002, p. 9).

science ne peut anticiper ni prévoir. La métaphysique doit donc redonner à l'homme ce dont la science l'a privé, sa liberté :

> La science paraît fournir des exemples indiscutés d'une prévision de l'avenir. Ne détermine-t-on pas à l'avance les conjonctions d'astres, les éclipses de soleil et de lune, et le plus grand nombre des phénomènes astronomiques ? L'intelligence humaine n'embrasse-t-elle pas alors, dans le moment présent, une portion aussi grande qu'on voudra de la durée à venir ? Nous le reconnaissons sans peine, mais une prévision de ce genre n'a pas la moindre ressemblance avec celle d'un acte volontaire. Même, comme nous allons le voir, les raisons qui font que la prédiction d'un phénomène astronomique est possible sont précisément les mêmes qui nous empêchent de déterminer à l'avance un fait émanant de l'activité libre. C'est que l'avenir d'un monde matériel, quoique contemporain de l'avenir d'un être conscient, n'a aucune analogie avec lui. […].
> Bref, si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler en aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature. Pour le physicien, la même cause produit toujours le même effet ; pour un psychologue qui ne se laisse point égarer par d'apparentes analogies, une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus[198].

Pour Bergson, les mêmes causes ne produisent pas chez l'homme, de façon déterministe, les mêmes effets : « Que sous l'influence des mêmes conditions extérieures je ne me conduise point aujourd'hui comme je me conduisais hier, cela n'a rien d'étonnant, parce que je change, parce que je dure »[199]. C'est parce que l'homme est liberté et progrès que la science déterministe ne peut avoir prise sur lui que de manière illusoire.

Or, Simarro se montre archi-déterministe lorsqu'il s'appuie sur l'un des grands ennemis de Bergson et du bergsonisme, le positiviste Ernest Mach (1838-1916), pour définir la science :

> La ciencia [...] por ser sistemática, es una economía del pensamiento; hoy es un principio lo que el ilustre Ernesto Mach, un físico y filósofo de Viena de los más eminentes de nuestro tiempo, ha dicho: «La ciencia es una economía del pensamiento, porque la ciencia permite sumar bajo una regla general una multitud de casos particulares, de los cuales basta conocer unos cuantos, para sacar las reglas aplicables a todos.[200]»

---

[198] Bergson, *EDIC*, 2001, p. 126-127 ; p. 132.
[199] Bergson, *EDIC*, 2001, p. 137.
[200] « La science [...] parce qu'elle est systématique, est une économie de la pensée ; aujourd'hui, ce qu'a dit l'illustre Ernest Mach, un physicien et philosophe de Vienne parmi les plus éminents de notre époque, est un principe de pensée : " la science est une économie de pensée, parce que la science permet d'ajouter sous une règle générale une multitude de cas particuliers, et il suffit d'en connaître quelques uns pour en tirer des règles applicables à tous " » (Misión, p. 52).

Selon Simarro, la science ne s'en tient pas à l'analyse de l'inerte, de la matière, de ce qui se reproduit répétitivement et de façon prévisible ; elle peut s'immiscer dans la vie de chaque individu et fixer des règles générales, des lois « applicables à tous » sur le comportement et la conscience de chacun. Il nie, par conséquent, la liberté de chaque individu ; la conscience réduite à un cerveau analysable et mesurable par les outils de la science apparaît comme prisonnière d'un déterminisme réducteur. Or, comme le souligne Manuel García Morente, dans la première monographie espagnole relative à Bergson, intitulée *La filosofía de M. Bergson* :

> Si para conocerla [la vida interior del alma] le aplicamos las categorías científicas, forjadas para conocer la materia inmóvil, sólida y divisible, no haremos sino endurecer, materializar el alma, reducirla a un falso atomismo de estados de conciencia. […]. Así obtendremos, para la psicología positivista, un objeto adecuado a sus métodos, pero ese objeto será ilusorio y su irrealidad radical se evidenciará tan pronto como nos pongamos en contacto inmediato con la conciencia[201].

La vision générale du fonctionnement interchangeable des individus satisfait Simarro, qui voit la science comme la salvatrice, celle qui peut donner des réponses toute faites à des individus assoiffés de prévoyance ; ils veulent déjà connaître le déroulement de leur vie, avant même qu'elle ait été menée, ce que Jankélévitch nomme « le mirage du futur antérieur »[202]. Pour Simarro, l'approche personnelle et individuelle de chacun est encombrante, il prône donc « l'économie de pensée » : « El que conserva en su cabeza sólo la regla general, conoce todos los casos, mientras que el que no sabe ciencia tiene que conocer las cosas una por una, y esta serie interminable de conocimientos ha de ocupar forzosamente más espacio en su cabeza »[203]. Il va même très loin, dans la place qu'il accorde à la science dans la conduite de la vie. Elle n'analyse plus seulement ce que nous sommes, elle nous dicte ce que nous allons/ devons vivre :

---

[201] « Si pour la connaître [la vie intérieure de l'âme] on lui applique les catégories scientifiques, forgées pour connaître la matière immobile, solide et divisible, nous ne ferons qu'endurcir, matérialiser l'âme, la réduire à un faux atomisme d'états de conscience. […]. Nous obtiendrons ainsi, pour la psychologie positiviste, un objet adéquat à ses méthodes, mais cet objet sera illusoire et son irréalité radicale se révélera dès que nous nous mettrons en contact immédiat avec la conscience » (Manuel García Morente, *La filosofía de M. Bergson*, Selección e introducción de Pedro Muro Romero, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe, S.A., 1917, p. 34-35).

[202] Jankélévitch, 2008, p. 14.

[203] « Celui qui ne conserve dans sa tête que la règle générale, connaît tous les cas, tandis que celui qui ne connaît pas la science doit apprendre les choses une à une, et cette série interminable de connaissances doit nécessairement occuper plus d'espace dans la tête » (Misión, p. 52).

> La ciencia modifica nuestra vida y nos prepara para lo sucesivo. El postulado, el supuesto de toda ciencia, es que las cosas pasan con su orden regular. Si las cosas no pasaran con ese orden, era inútil estudiarlas [...]. El postulado de toda ciencia es que los fenómenos suceden con arreglo a una cierta ley, con una cierta regularidad: donde no hay regularidad, no hay ciencia. Así los salvajes no tienen ciencia, porque no han descubierto el principio de la regularidad de la naturaleza. Este es el postulado de la ciencia: que todas las cosas marchan con orden y regularidad, y que todo tiene su razón, y que el hombre puede averiguar la razón de las cosas[204].

Simarro reprend bien ici en filigrane la conception herbartienne de la psychologie comme science naturelle, qui emprunte aux sciences de la nature la même méthode dans l'approche de la *psychè* humaine. La *psychè* est ainsi réduite à une donnée empirique comme une autre que le scientifique peut analyser, à l'instar de n'importe quel objet de la nature, de la matière inerte et inanimée.

Il ajoute à la fin de sa conférence : « ¿Cómo la ciencia puede determinar la naturaleza del hombre? Pues no puede determinarla más que de una manera: viendo la relación del hombre con toda la Naturaleza, porque el hombre está en la Naturaleza como un elemento de ella »[205]. La conscience humaine, selon Simarro, s'analyse à l'exemple du scientifique qui approche l'élément naturel, c'est-à-dire la privant de sa liberté et de son imprévisibilité, dirait Bergson, par l'approche physique, physiologique, biologique, déterministe du psychologue scientifique.

Simarro achève sa conférence en présentant les trois grandes fonctions de la science et finalement un programme archi-déterministe, en soutenant notamment sa fonction téléologique : la fonction technique − « la ciencia es un instrumento para vivir » , la fonction téléologique et éthique − « la ciencia dice cuáles son los fines que el hombre se puede proponer según la naturaleza » , la fonction pédagogique ou éducative − « la ciencia puede modificar la naturaleza del hombre y hacerle mejor de lo que es »[206].

---

[204] « La science modifie notre vie et nous prépare à ce qui va arriver. Le postulat, le présupposé de toute science, est que les choses se déroulent dans un ordre régulier. Si les choses ne se passaient pas dans cet ordre, il serait inutile de les étudier. […] Le postulat de toute science est que les phénomènes ont lieu conformément à une certaine loi, avec une certaine régularité : là où il n'y a pas de régularité, il n'y a pas de science. Ainsi les sauvages n'ont pas de science, parce qu'ils n'ont pas découvert le principe de régularité de la nature. Tel est le postulat de la science : que toutes les choses marchent avec ordre et régularité, et que tout a sa raison, et que l'homme peut vérifier la raison des choses » (Misión, p. 54-55).

[205] « Comment la science peut-elle déterminer la nature de l'homme ? Eh bien, elle ne peut la déterminer que d'une seule façon : en étudiant la relation de l'homme avec toute la Nature, parce que l'homme est dans la Nature, comme l'un de ses éléments » (Misión, p. 61).

[206] « La science est un instrument pour vivre ». « La science dit quelles sont les fins que l'homme peut se proposer selon la nature ». « La science peut modifier la nature de l'homme et le rendre meilleur qu'il n'est » (Misión, p. 58).

La science, déterministe et toute-puissante, se veut donc utile à l'homme. Elle se substitue, dans la conception de Simarro, à la religion et à la métaphysique, tout aussi bien dans ses fonctions techniques que téléologiques, éthiques, éducatives et pédagogiques. L'éradication de l'utilité de la métaphysique pour l'homme signe l'intransigeance du positivisme promu et défendu par le médecin psychiatre Simarro. On comprend mieux comment le positivisme de l'avant-garde psychologique des institutionnistes n'a pas pu entrer en dialogue avec le bergsonisme − lui qui propose un rétablissement de la métaphysique, seule capable de coïncider et « intuitionner »[207] la durée de la conscience, la liberté de l'homme.

Simarro ne lâchera pas cette conception déterministe de la conscience humaine. Selon Carpintero, il aurait, en effet, publié, en 1910, une conférence sur les localisations cérébrales au moment où les psychologies philosophiques d'introspection représentent un nouveau courant de l'avant-garde psychologique européenne , conférence

> En la que admitía la existencia de unos centros para funciones innatas, y otros para las actividades aprendidas. Decía allí estar convencido de que el cerebro llega a contener la biografía completa de cada individuo, y fantaseaba con la posibilidad de que un día se pudiera leer en las circunvoluciones cerebrales la historia de los aprendizajes de cada uno[208].

Avec cette conception du cerveau humain, sorte de contenant capable d'enregistrer la vie d'un individu, nous sommes aux antipodes mêmes du bergsonisme et de sa conception de l'imprévisibilité de la vie. L'âme dépasse le cerveau. Le cerveau n'est qu'un clou, l'âme est le vêtement qui pend à ce clou. Pour Simarro, le vêtement et le clou sont une seule et même donnée expérimentale, une donnée physiologique. Le médecin psychiatre défend donc le réductionnisme physiologique, oublieux de la liberté et de la richesse inouïe de la conscience humaine, oubli contre lequel toute l'œuvre de Bergson est une protestation, avec laquelle il ne dialogua ni ne sympathisa jamais. Ce qui marque l'intransigeance du positiviste Simarro est surtout l'indifférence dont témoignent tous ses travaux et correspondances à la proposition bergsonienne d'une réhabilitation métaphysique et spiritualiste, dès 1889.

---

[207] La notion d' « intuition » apparaît, dans le bergsonisme, dès la conférence de Bergson de 1903, intitulée « Introduction à la métaphysique ».

[208] « Dans laquelle il admettait l'existence de centres nerveux pour des fonctions innées, et d'autres pour les activités apprises. Il y disait être convaincu que le cerveau finit par contenir la biographie complète de chaque individu, et fantasmait sur la possibilité qu'un jour on pourrait lire dans les circonvolutions cérébrales l'histoire des apprentissages de chacun » (Simarro, 1910) ; (Carpintero, 2004, p. 105).

Simarro est surtout celui qui a contribué à l'institutionnalisation et l'officialisation de la psychologie comme science indépendante, positiviste, moment de culmination dans le défi institutionniste expérimentaliste[209]. Il a œuvré pour que la chaire, créée en 1900, sous le ministère de l'Instruction publique et des Beaux Arts d'Antonio García Alix (1852-1911), ne s'appelle pas simplement « chaire de psychologie », mais « chaire de psychologie expérimentale » et qu'elle soit rattachée à la Faculté de Sciences à la section des sciences naturelles, interdisant presque en cela la possibilité d'une discussion épistémologique avec le courant néo-spiritualiste, clôturant ainsi hermétiquement la psychologie sur elle-même.

L'institutionnalisation de la psychologie dans la section des sciences naturelles révèle d'ailleurs ce que J. Quintana nomme la « posición maximalista adoptada por los intelectuales positivistas españoles »[210].

Il existe, en 1900, cependant bien une chaire de psychologie supérieure, rattachée à la philosophie, mais dont la figure de proue est l'ultramontain Ortí y Lara, chaire que l'on pourrait tout aussi bien appeler chaire de psychologie scolastique, en plus de cette nouvelle chaire de psychologie expérimentale, rattachée à la section des sciences naturelles.

Par conséquent, on assiste, en 1900, à l'institutionnalisation de la bipolarisation épistémologique de la psychologie, d'où la proposition bergsonienne d'une psychologie philosophique moderne est rejetée et pas même envisagée en Espagne. Elle ne peut pas constituer une alternative avant-gardiste à la psychologie scientifique et ne peut être intégrée dans les programmes de la Psychologie Supérieure, noyautée par les conservateurs néothomistes. Ainsi, la chaire de Psychologie Supérieure est confisquée par les néothomistes, et la chaire de psychologie expérimentale et comparée est hermétique à toute proposition de psychologie spéculative, bien décidée à se prémunir contre toute nouvelle offensive de régression conservatrice.

C'est ainsi que, concernant la ligne épistémologique de la nouvelle chaire de psychologie créée en 1900, les 122 thèmes et questions posés aux prétendants à la chaire, sont exclusivement relatifs à la « psychologie nouvelle », à ses théoriciens et à ses acteurs, tels que Herbart, Weber, Fechner, Wundt, Gauss, etc. De plus, seul Simarro en Espagne est en mesure de se présenter à un tel concours. Il est *de facto* le seul impétrant. La bibliographie à laquelle il a droit et qu'il demande, lors du concours, est un « magnífico indicio de la posición

[209] « La gestión concreta de aquel desafío experimentalista culminó en el año 1900 con la creación de una Cátedra de Psicología Experimental en la Universidad Central » (José Quintana, vol. 25, n°2-3, 2004, p. 54) : « La gestion concrète de ce défi expérimentaliste fut parachevée, en 1900, avec la création d'une Chaire de Psychologie Expérimentale à l'Université Centrale. »
[210] Vol. 25, n°2-3, 2004, p. 68.

metodológico-doctrinal que profesaba el opositor »[211] : Wundt, *Vorlesungen über die Menschen− und Thierseele*, 3e edit., 1897 ; Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 3a edic., 1898 ; Külpe, O., *Grundriss der Psichologie*, 1893 ; Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie*, 1902 ; James, *Principles of Psychology*, 1891 ; Ziehen, *Zeitfaden der Physiologische Psychology*, 1900 ; Mach, E., *Beiträge zur analyse der Empfimdungen*, 1886 ; Volkmann Ritter von Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie*, 1894 ; L. Vives, *De anima et vita*, 1578 ; Aristote, *Opúsculos psicológicos*, Ed. de Saint Hilaire, 1847[212].

Comme le souligne J. Quintana, c'est bien une « ligne scientifiste » qui se révèle à travers la bibliographie réclamée. Il construit déjà les références paradigmatiques de la nouvelle science institutionnalisée. Il s'en remet, en effet, à l'antimétaphysicien Mach, à l'herbartien Wolkmann, à Külpe et son « aceptación de la psicología "como ciencia experimental", sin concesión alguna a la especulación »[213], à Wundt, James et Ziehen, pour leur conception physiologiste de la psychologie, ou encore à la « mejor tradición española de psicología empírica »[214], avec Luis Vives.

Par conséquent, avec la création de cette chaire, en 1900, et la nomination de Simarro à sa tête, en 1902, l'Espagne institutionnalise l'opposition radicale de deux psychologies, antithétiques d'un point de vue épistémologique, méthodologique, doctrinal et politique.

> Lo que realmente representaban los términos «superior» y «experimental» en el momento histórico en que fueron consagrados institucionalmente eran dos psicologías y dos posiciones sociales tan radicalmente diferentes y opuestas como las siguientes: la psicología sustancialista, metafísica, especulativa e hilemórfica − la «psicología superior» − era la psicología aristotélico-tomista, escolástica, católica, conservadora, sujeta a los dictados de la revelación y contraria a la innovación científica; por el contrario, la psicología fenoménica, científica, experimental y psicofisiológica − la «psicología experimental» − era la derivada de la ciencia de la evolución orgánica, la naturalista, la librepensadora, progresista y abierta a la innovación permanente, pendiente únicamente de los dictados de la ciencia natural. De esta manera, la división de los «estudios superiores de psicología» realizada en el año 1900 no era sino una fiel versión académica de lo que en la religión, la educación y la política venían siendo y lo eran igualmente en estos momentos, las «dos Españas»: la conservadora católica *vs* la liberal progresista[215].

---

[211] « Magnifique indice de la position méthodologico-doctrinale que professait le candidat » (J. Quintana, 2004, vol. 25, n°1, p. 79).
[212] J. Quintana, 2004, vol. 25, n°1, p. 79: EOCPsExp., 1902.
[213] « Son acceptation de la psychologie " comme science expérimentale ", sans aucune concession à la spéculation » (José Quintana, p. 79).
[214] « La meilleure tradition espagnole de psychologie empirique » (J. Quintana, p. 80).
[215] « Ce que représentaient réellement les termes de " supérieur " et " expérimental " à ce moment historique où ils furent consacrés institutionnellement étaient deux psychologies et deux positions sociales aussi radicalement différentes et opposées que celles-ci : la psychologie substantialiste, métaphysique, spéculative et hylémorphique la " psychologie supérieure " était la psychologie aristotélico-thomiste, scolastique, catholique,

Ainsi, s'institutionnalise la bipolarisation idéologique, doctrinale et politique des deux psychologies, rendant la troisième voie, la voie bergsonienne, inempruntable, puisqu'elle propose la possibilité d'un dépassement, et de l'ancienne métaphysique et de la toute nouvelle psychologie scientifique :

> La «psicología superior» − filosófica, metafísica, racional, especulativa, etc. − quedaría como feudo de los intelectuales de la España tradicional, católica, conservadora, campo adecuado en el que pudieran seguir cultivando la vieja tradición de la Psicología Metafísica, escolástica, tomista; por otro, y con un espíritu opuesto, la «psicología experimental» − científico-positiva, experimental, fisiológica, antimetafísica −, que a su vez constituiría el feudo propio de los psicólogos de la España progresista, librepensadora, deseosa de acelerar una profunda transformación intelectual y social, basada en la verdadera «ciencia psicológica» [...][216].

Par conséquent, dans les dernières décennies du XIXe siècle, il n'y a pas de place pour la psychologie philosophique bergsonienne. D'ailleurs, au tournant du siècle, l'un des grands spécialistes espagnol du bergsonisme, Manuel García Morente (1886-1942), souligne l'absence de prédisposition à l'égard de cette pensée :

> Hacia 1900 decíase de Bergson despectivamente: es un metafísico. El positivismo reinante perseguía con implacable saña todo auténtico esfuerzo para pensar auténticamente; y había logrado sepultar bajo el ridículo y el menosprecio los más venerables vocablos de la vieja y eterna filosofía. La metafísica era considerada como ocupación de soñadores ociosos, una manera no siempre inocente de perder concienzudamente el tiempo[217].

---

conservatrice, soumise aux préceptes de la révélation et contraire à l'innovation scientifique ; à l'opposé, la psychologie phénoménale, scientifique, expérimentale et psycho-physiologique − la " psychologie expérimentale " − dérivait de la science de l'évolution organique, et était la naturaliste, la libre-penseuse, progressiste et ouverte à l'innovation permanente, dépendante uniquement des préceptes de la science naturelle. De cette manière, la division des " études supérieures de psychologie ", réalisée en 1900, n'était qu'une fidèle version académique de ce qui dans la religion, l'éducation et la politique étaient déjà à cette époque les " deux Espagnes " : la conservatrice catholique *vs* la libérale progressiste » (J. Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 170-171).

[216] « La " psychologie supérieure " philosophique, métaphysique, rationnelle, spéculative, etc. deviendrait le fief des intellectuels de l'Espagne traditionnelle, catholique, conservatrice, un champ adéquat pour qu'ils puissent continuer à y cultiver la vieille tradition de la Psychologie Métaphysique, scolastique, thomiste ; d'autre part, et dans un esprit opposé, la " psychologie expérimentale " − scientifico-positive, expérimentale, physiologique, anti-métaphysique −, qui à son tour constituerait le fief propre aux psychologues de l'Espagne progressiste, libre-penseuse, désireuse d'accélérer une profonde transformation intellectuelle et sociale, basée sur la véritable " science psychologique "[…] » (José Quintana, vol. 25, 2004, n°2-3, p. 174).

[217] « Vers 1900, on disait avec mépris de Bergson : c'est un métaphysicien. Le positivisme régnant poursuivait avec un implacable acharnement tout effort authentique pour penser authentiquement ; et il avait réussi à couvrir de ridicule et de mépris les plus vénérables vocables de la vieille et éternelle philosophie. La métaphysique était considérée comme une occupation de rêveurs oisifs, une manière pas toujours innocente de perdre consciencieusement son temps » (« Necrología » *in La filosofía de M. Bergson*, [1917], 1972, p. 145).

Dans le « camp des Modernes » seul « front » qui aurait pu accueillir le bergsonisme, puisqu'europhile , l'enjeu politique d'institutionnalisation de la psychologie scientifique prédomine sur tout le reste ; il empêche de voir dans le bergsonisme une alternative solide, non seulement à la psychologie philosophique des néothomistes, mais à la psychologie scientifique. D'autant que, comme le remarque Manuel García Morente :

> En ese ambiente saturado de hostilidad a todo lo que no fuera meditación, experimento y laboratorio apareció la primera obra de Bergson: *Los datos inmediatos de la conciencia*, en la cual Bergson no sólo no hacía uso de los métodos consagrados ya en psicología positiva, sino que arremetía contra su empleo, mostrando que esos métodos falsean necesariamente y desde luego el objeto mismo que intentan aprehender: el alma humana. *Los datos inmediatos de la conciencia* fueron entonces una declaración de guerra al positivismo y una reivindicación de la metafísica[218].

Ainsi, en 1900, la modernité de la psychologie en Espagne se trouve dans le paradigme scientifique et non philosophique, ce qui explique que l'avant-garde institutionniste n'entre pas en dialogue avec le symbole, en Europe, du renouveau métaphysique, nécessaire pour libérer l'homme des fers du positivisme, pour paraphraser Charles Péguy (1873-1914), qui fut, entre autres, l'un des disciples de Bergson. En effet, comme le remarque Manuel García Morente : « Pues bien, el libro de Bergson se publicó en una época en que nadie dudaba de la psicofísica. Imperaba una psicología fundada en el atomismo; se pensaba unánimamente por los psicólogos: el alma humana es la unidad sintética de los fenómenos psíquicos[219] ». En France, dès le début du XXe siècle, Bergson apparaît à beaucoup, même si cela suscite de nombreuses polémiques, comme le sauveur d'une génération asphyxiée par des décennies de positivisme et de scientisme. Selon Bergson, la science doit, en effet, s'en tenir à l'analyse de la matière et de l'inerte, alors que la philosophie est la seule capable d'appréhender la conscience adéquatement, de coïncider avec sa durée. Toute l'œuvre de Bergson est une réhabilitation de la vie. Selon lui, le philosophe

---

[218] « Dans cette atmosphère saturée d'hostilité envers tout ce qui n'était pas méditation, expérience et laboratoire, apparut la première œuvre de Bergson : *Les données immédiates de la conscience*, dans laquelle Bergson non seulement ne faisait pas usage des méthodes consacrées en psychologie positive, mais surtout s'attaquait à leur emploi, en montrant que ces méthodes faussent nécessairement et sûrement l'objet même qu'elles tentent d'appréhender : l'âme humaine. *Les données immédiates de la conscience* furent alors une déclaration de guerre au positivisme et une revendication de la métaphysique » (*La filosofía de M. Bergson*, [1917], 1972, p. 145).

[219] « La crisis intelectual de nuestro tiempo, o sea, el olvido o la subversión de la metafísica y sus funestas consecuencias », *in Obras Completas* de Manuel García Morente (1937-1942), II, vol. 2, (Comunicaciones en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas los días 7 y 28 de enero, 29 de abril y 26 de noviembre de 1941. Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año III, cuaderno tercero (1951), p. 235-257) : « Ainsi donc, le livre de Bergson fut publié à une époque où personne ne doutait de la psychophysique. Une psychologie, fondée sur l'atomisme, prédominait ; parmi les psychologues, on pensait de façon unanime : l'âme humaine est l'unité synthétique des phénomènes psychiques. »

doit plonger au cœur de la vie de l'homme, par un retour sur soi, dans les entrailles de son vécu, pour y expérimenter les données immédiates de la conscience, l'interpénétration harmonique et mélodique des états profonds les uns dans les autres, qui ne sont pas des données scientifiques abstraites, juxtaposées les unes aux autres, immobiles, atomisées et spatiales, comme l'analyse scientifique voudrait le faire croire en les dénaturant. Toute l'œuvre de Bergson est, par conséquent, une protestation métaphysique, contre l'oubli positiviste et kantien, entre autres, de la vie. La science oublie celle-ci et prive la conscience de sa liberté créatrice et imprévisible. Ainsi, l'œuvre bergsonienne est bien une réaction.

En Espagne, au contraire, on peut parler, à la fin du XIXe siècle, d'une « impossibilité bergsonienne ». L'Espagne n'en est pas à la réaction contre le positivisme car ce mouvement n'est soutenu que par une minorité élitiste et avant-gardiste. Le positivisme n'a donc jamais saturé l'atmosphère idéologique espagnole, car il est seulement, à la fin du XIXe siècle, dans sa phase ascensionnelle. De surcroît, le positivisme ne constitue alors pas une impasse, chez les « Modernes », mais une issue au dogmatisme religieux, omniprésent dans le pays.

L'ambivalence de la deuxième génération des institutionnistes face à Bergson[220]

Les élèves du positiviste Simarro restent très attachés à leur père spirituel. Toutefois, au tournant du siècle, le contexte intellectuel et politique change. De plus en plus en Europe, la presse témoigne de la saturation atmosphérique créée par le positivisme et le scientisme, qui ont largement prospéré et dont l'avant-garde intellectuelle européenne s'est lassée. L'heure est à l'invention d'un dépassement dialectique du positivisme et de ses formes dérivées telles qu'en littérature, le naturalisme : le symbolisme en est un signe esthétique éclatant.

Toutefois, l'Espagne n'est pas synchrone avec les formes de modernité européennes, d'autant qu'elle a traversé le désastre de 1898[221], se faisant reléguer au rang des puissances européennes « dégénérées » ou « décadentes ». L'Espagne se doit de se redresser. Une fois de plus, il nous semble que le contexte national dans lequel est empêtré le pays ne concourt pas à

[220] Dans cette partie, nous dépasserons un peu les limites chronologiques initialement fixées. Il s'agit, en effet, dans ce chapitre de traiter d'une forme d'impossible pénétration initiale du bergsonisme en Espagne. L'ambivalence de la deuxième génération des institutionnistes, formée entre autres par le Dr. Simarro, montre l'empreinte laissée par cette quête positiviste de la psychologie avant-gardiste, même au début du XXe siècle. L'ambivalence, caractéristique de cette génération, est la conséquence de la raideur positiviste initiale.

[221] Le désastre de 1898 correspond à la perte par l'Espagne de Cuba. L'Espagne doit aussi céder aux Etats-Unis, Puerto Rico et les Philippines. 1898 est une date très symbolique pour la Péninsule. Elle marque la fin de l'empire colonial espagnol, symptôme que l'Espagne est devenu un « problème », une nation en décadence, qui n'a pas sa place parmi les grandes puissances mondiales.

l'introduction de la proposition bergsonienne de renaissance de la métaphysique. L'Espagne a besoin de s'appuyer sur un socle, qui lui évoquerait de la solidité, en ces temps de mouvance et de perte vertigineuse de repères. Or, la métaphysique, cette réflexion sur l'au-delà de la nature, a quelque chose, dans les consciences espagnoles de l'époque, d'inconsciemment obscur, qui la leur rend difficilement audible, surtout lorsqu'elle s'annonce comme révolutionnaire ou tout simplement nouvelle.

Les partisans de la « régénération » par la pédagogie et l'enseignement peuvent-ils voir dans la métaphysique, quelle que soit l'obédience dont elle se réclame, une réponse solide à des problèmes structurels et fondamentaux ? Le préjugé semble peser lourdement sur le destin de la métaphysique en Espagne et, même si les élèves du positiviste Simarro affichent un ferme désir de se synchroniser avec l'Europe seul moyen de se sortir du marasme intellectuel et idéologique dans lequel stagne le pays , ils restent longtemps attachés à des paradigmes positivistes et scientifiques, seules réponses et seules solutions réelles à leur détresse morale. Il est ainsi intéressant de constater la projection dont Bergson et le bergsonisme font l'objet de la part des progressistes espagnols, qui ne le boudent plus au début du XXe siècle, mais qui ne voient pas en lui le libérateur des fers spirituels qui les retiennent prisonniers du kantisme et du positivisme.

L'attitude de cette deuxième génération d'institutionnistes, de progressistes, est, par conséquent, d'une grande ambivalence par rapport à Bergson, qu'une partie de la France et de l'Europe plébiscite et accueille comme un libérateur, dès le milieu de la décennie 1900. Cependant, ces hommes pensent la synchronisation à l'Europe comme la condition de possibilité de la « régénération » de l'Espagne. Ils veulent devenir les acteurs des « Lumières »[222] du XXe siècle, dans leur pays. Et ainsi, bien que les progressistes espagnols n'aient pas goûté avec excès au positivisme, ils sont obligés, par souci de régénération nationale, de faire un saut chronologique et de s'harmoniser aux problématiques idéologiques européennes. Cependant, malgré leur souci modernisateur, ils demeureront porteurs de ce décalage par rapport à l'Europe.

Durant tout le début du XXe siècle, ils ne peuvent, en effet, renoncer à Wundt notamment, qu'ils considèrent comme le paradigme épistémologique moderne, la véritable alternative du « juste milieu », médiatisée comme telle dans la presse institutionniste. La modernité n'apparaît-elle pas, encore et toujours, relative, évanescente et dépendante du contexte le plus polymorphe, dans lequel prédomine le politique ?

[222] Nous employons ce terme en référence au mouvement des Lumières du XVIIIe siècle, mais moins comme synonyme de rationalisme, qu'au sens d'une ouverture de l'Espagne à la lumière philosophique européenne.

L'accueil mitigé à l'immanentisme bergsonien

La deuxième génération des institutionnistes, dont la plupart a été élève du psychiatre positiviste Simarro, commence enfin à considérer la réponse de Bergson à la psychologie scientifique, comme le montre Martín Navarro Flores (1871-1950), qui médiatise et théorise le dépassement métaphysique proposé par Bergson notamment de la psychophysique[223].

D'abord, en 1900, M. Navarro Flores traduit l'œuvre la plus scientifique de Bergson, *Matière et Mémoire*, et devient ainsi le premier traducteur, dans le monde, de ce deuxième livre de Bergson. C'est sans doute primordialement comme réponse à Ribot et à son livre sur *Les Maladies de la mémoire* de 1881, si apprécié par les progressistes espagnols, qu'il est traduit en Espagne. C'est finalement sans doute grâce à l'horizon d'attentes scientifique qu'il ouvre que la traduction *Materia y Memoria* est publiée, dès 1900, en Espagne.

Cette génération se garde de trop se pencher sur la thèse de Bergson, manifeste d'une nouvelle métaphysique, qui ne sera traduite, en espagnol, qu'en 1919, puis en 1925, sous le titre *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*[224], par l'institutionniste Domingo Barnés l'un des acteurs majeurs, mais un peu plus tardivement, du transfert des philosophèmes bergsoniens à la psycho-pédagogie nouvelle espagnole. On passe d'un contexte idéologique obstruant l'accès du bergsonisme à l'espace public espagnol (et même à celui très restreint des « Modernes »), à une prise de conscience que l'Espagne a besoin de se « régénérer » : ils se doivent donc de considérer toutes les grandes voix philosophiques qui s'élèvent en Europe et dans le monde.

En outre, en 1906, M. Navarro Flores publie un livre intitulé *Nociones de psicología*[225], certes dédié à son professeur Luis Simarro « en témoignage de ma gratitude et de mon affection » , mais dans lequel il évoque la pensée bergsonienne, de façon didactique. Bergson est ici plus étudié pour l'en soi de sa doctrine que comme interlocuteur de Ribot. Et cette nouvelle perspective d'approche de la proposition philosophique bergsonienne

[223] Nous revenons particulièrement sur Martín Navarro y Flores car il est un acteur espagnol du bergsonisme et n'a auparavant jamais étudié comme tel, lui qui a été, à l'égal de Juan-Vicente Viqueira, oublié de toutes les études sur l'histoire des idées espagnoles excepté pour illustrer la thèse que la psychologie contemporaine espagnole a été scientifique. L'étude de la présence de Bergson dans leurs œuvres est donc inédite.

[224] Henri Bergson, *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. Barnés, Madrid, Francisco Beltrán, Librería española y extranjera, [1919], 1925.

[225] M. Navarro Flores, *Nociones de psicología*, Tarragona, 1906.

est symptomatique d'un début de changement de positionnement des institutionnistes, à l'égard de la « philosophie nouvelle ».

Toutefois, dès le début, il expose, au premier chapitre sur « L'objet de la psychologie », son ferme attachement à la psychophysique fechnérienne et ribotienne, même s'il marque la nécessaire interaction entre psychologie et physiologie :

> Se observa que, suprimido o atrofiado el centro o centros nerviosos correspondientes, desaparece también el acto anímico que antes de la perturbación se producía. [...] Las cegueras y las afasias psíquicas, [...], parecen también una prueba terminante de ésta. Y ¿el alcoholismo, la locura, etc., no tienen por causa inmediata una perturbación de carácter fisiológico?
> También nos enseña la experiencia diaria, que es regla casi constante [...], la de que haya correspondancia más o menos constante entre la intensidad del fenómeno anímico y la energía del excitante físico que produce la excitación fisiológica. [...] Esta unión y este influjo permiten que ambas ciencias, la fisiología y la psicología, se auxilien mutuamente en sus investigaciones respectivas. A veces acude el psicólogo a los resultados del estudio de la constitución y funcionamiento del sistema nervioso, para conocer las relaciones de los fenómenos psíquicos entre sí, cuyos eslabones no pueden observarse por la pura introspección; como inversamente, el médico que indaga las causas fisiológicas de la alteración mental, por ejemplo, se ve obligado a recurrir a la psicología como guía y auxiliar de su trabajo[226].

Martín Navarro Flores marque donc, dès le début de ce livre, sa filiation à la psychologie scientifique, physiologique, par le soutien qu'il témoigne au parallélisme psycho-physique que Bergson dénonce, dès 1889, et particulièrement lors de la conférence de Genève en 1904, comme un « parallogisme [psycho-physiologique] ». M. Navarro n'exclut pas pour autant le point de vue psychologique, introspectif et subjectif, qui doit parfois guider le scientifique dans sa recherche. Celui-ci témoigne donc de l'importance de l'équilibre entre la recherche physiologique et la recherche psychologique, qui doivent se compléter. Par conséquent, il rend la faille métaphysique visible au camp des régénérationnistes progressistes. C'est ainsi que M. Navarro Flores divulgue, au chapitre VII sur la « Relation

[226] « On observe qu'une fois supprimé ou atrophié le centre ou les centres nerveux correspondants, l'acte psychique qui se produisait avant la perturbation disparaît aussi. [...] Les aveuglements et les aphasies psychiques, [...], semble également en être une preuve déterminante. Et l'alcoolisme, la folie, etc., n'ont-ils pas pour cause immédiate une perturbation de caractère physiologique ?
L'expérience quotidienne nous montre aussi que c'est une règle presque constante [...], qu'il y ait une correspondance plus ou moins constante entre l'intensité du phénomène psychique et l'énergie de l'excitant physique qui produit l'excitation physiologique. [...] Cette union et cette influence permettent à ces deux sciences, la physiologie et la psychologie, de s'aider mutuellement dans leurs investigations respectives. Parfois le psychologue recourt à des résultats d'étude de la constitution et du fonctionnement du système nerveux, pour connaître les relations des phénomènes psychiques entre eux, dont les chaînons ne peuvent être observés par la pure introspection ; de même qu'inversement, le médecin qui recherche les causes physiologiques du trouble mental, par exemple, se trouve dans l'obligation de recourir à la psychologie comme guide et auxiliaire de son travail » (p. 12-13).

des sensations avec leurs excitants », la critique bergsonienne de Fechner et de la psychologie quantificatrice :

> Hoy nos encontramos en una reacción completa en este respecto ; no faltan psicólogos tan autorizados como Münsterberg, G.E. Müller, F. Jodl, Bergson, etc., que sostengan decididamente que es imposible aplicar a los fenómenos psíquicos una medida cuantitativa, como puede hacerse con las cosas materiales ; o lo que es lo mismo, que hay que desterrar la matemática de la investigación psicológica[227].

La critique de la mesure de la conscience, en somme de la psychologie quantificatrice, par opposition à la psychologie qualitative, formulée entre autres par Bergson, est cette fois bel et bien publiée, en Espagne. On notera au passage qu'en 1906, la chaire de psychologie expérimentale et comparée, occupée depuis 1902 par le psychiatre Simarro, a été officiellement institutionnalisée, garantissant aux institutionnistes une certaine pérennité à leur projet positiviste.

La critique bergsonienne ne risque ainsi pas de ralentir le processus d'institutionnalisation de la psychologie expérimentale ou d'affaiblir la poussée positiviste, en prenant des « militants » au camp des Modernes. La victoire a été officialisée et, par conséquent, l'avant-garde n'a plus à maintenir l'état de tension dans lequel elle se trouvait avant 1900, seule condition qu'elle devait respecter pour mener à bien un tel projet de lutte et de résistance contre les conservateurs.

Cependant, si M. Navarro y Flores témoigne de la critique de la méthode quantificatrice par la méthode qualitative de certains spiritualistes, il est assez virulent contre une méthode qu'il juge extrêmement limitée, la méthode introspective, qui s'oppose à la psychologie expérimentale, celle qui mesure le phénomène psychique quantitativement et non qualitativement. Il existe, selon lui, trois méthodes différentes :

> 1) las que afirman que no existe ni puede existir otro método que el de la observación interior, o introspección, 2) las que sostienen que el verdadero método psicológico es el de la observación externa y la experimentación ; y 3) el grupo de los escépticos, constituido por aquellos que niegan la posibilidad de que pueda constituirse nuestra

[227] « Aujourd'hui, nous vivons une réaction complète à ce sujet ; des psychologues aussi respectés que Münsterberg, G. E. Müller, F. Jodl, Bergson, etc., ne manquent pas, qui soutiennent fermement qu'il est impossible d'appliquer aux phénomènes psychiques une mesure quantitative, comme on peut le faire pour les choses matérielles ; ou, ce qui revient au même, qu'il faut éloigner les mathématiques de la recherche psychologique » (p. 47).

ciencia, por ninguna clase de métodos, de modo análogo a como están constituidas aquellas otras llamadas naturales[228].

Or, selon Navarro, la méthode psychologique de l'introspection est une méthode ancestrale, qui s'est imposée comme paradigme dominant jusqu'au XVIIIe siècle. C'est une méthode traditionnelle et pauvre, comparée aux courants de la modernité psychologique du début du XXe siècle :

> Los partidarios del método de la observación interna [...]. Hasta el siglo XVIII, sostenían que, siendo el fenómeno psíquico un estado propio y exclusivo de nuestra conciencia, en ninguna otra parte fuera de ella, podíamos estudiarlo. Las representaciones, los sentimientos, las voliciones no son cosas, objetos exteriores y materiales; son sucesos, hechos de nuestro espíritu; y si esto es así, ¿cómo observarlos y menos analizarlos, si no es atendiendo a donde ellos únicamente se dan?[229]

Navarro en vient ainsi, dans son chapitre, intitulé « L'observation externe et l'expérimentation », à la dure critique de l'immanentisme qu'il considère comme une méthode désuète et « limitée » :

> La introspección limita el campo de la psicología al estudio del alma del psicólogo, y este campo es considerado en general, hoy en día, harto pobre y estrecho, para darnos a conocer el infinitamente vario y complejo mecanismo de la evolución psíquica, en todas sus manifestaciones. [...] Sus partidarios atacan a la observación interna, afirmando que no sólo restringe innecesariamente la esfera de la indagación psicológica, sino que sus resultados son muy discutibles, si acaso son nulos, en la mayor parte de los casos. Siendo el observador y el observado, el mismo sujeto, el estado de ánimo como científico, puede perturbar en gran número de casos el fenómeno que quiere estudiar. ¿El temor, el deseo, etc, no son causas frecuentes de ilusiones, alucinaciones o deformaciones del estado de conciencia? Y ¿cómo conservar la atención energética necesaria para mantener invariable el fenómeno que se estudia, y observarlo a la par con la delicadez y exactitud convenientes?[230]

---

[228] « 1) celles qui affirment qu'il n'existe pas ni ne peut exister d'autre méthode que celle de l'observation intérieure, ou introspection, 2) celles qui soutiennent que la véritable méthode psychologique est celle de l'observation externe et de l'expérimentation; et 3) le groupe des sceptiques, constitué par ceux qui nient la possibilité que puisse se constituer notre science, quelles que soient les méthodes employées, de manière analogue à la façon dont sont constituées toutes les autres sciences que l'on nomme naturelles » (p. 14).

[229] « Les partisans de la méthode de l'observation interne [...]. Jusqu'au XVIIIe siècle, ils soutenaient que, le phénomène psychique étant un état propre et exclusif de notre conscience, on ne pouvait l'étudier nulle part hormis en elle. Les représentations, les sentiments, les volitions, ne sont pas des choses, des objets extérieurs et matériels ; ce sont des événements, des faits de notre esprit ; et s'il en est ainsi, comment les observer ou, pire encore, les analyser, si ce n'est en s'attachant au seul endroit où ils adviennent ? » (p. 14-15)

[230] « L'introspection limite le champ de la psychologie à l'étude de l'âme du psychologue, et ce champ est, en général, considéré, de nos jours, comme cruellement pauvre et étroit, pour nous faire connaître le mécanisme infiniment varié et complexe de l'évolution psychique, dans toutes ses manifestations. [...] Ses partisans attaquent l'observation interne, affirmant que non seulement elle restreint inutilement la sphère de recherche en psychologie, mais surtout que ses résultats sont très discutables, pour ne pas dire nuls, dans la plupart des cas.

Bergson n'est pas directement cité dans cette critique de la méthode introspective, il est néanmoins indubitablement visé[231].

D'autre part, Bergson est aussi attaqué indirectement comme sceptique. En effet, on ne peut que reconnaître un Bergson, certes schématique mais bien présent, derrière la définition que M. Navarro Flores donne des sceptiques, qui, considérant l'âme comme durée, ne peuvent comme telle l'analyser scientifiquement :

> Es propiedad del espíritu, dicen, la de estar en un proceso de evolución constante; como todo lo vivo, lo anímico no cesa un momento de cambiar. Por esta condición, cada estado influye constantemente en los sucesivos; una representación, un sentimiento, una volición, repercuten en el equilibrio mental y lo trastornan, de modo más efectivo, que un fenómeno mecánico cualquiera lo hace en el universo entero. [...]. En todo proceso vivo, y especialmente en el de carácter mental, el elemento que se incorpora, se conjuga y se funde con los que le anteceden, de tal modo, que su individualidad queda evidentemente modificada[232].

Ainsi, parce que l'esprit ne cesse de changer et de faire basculer l'individualité d'un état à un autre, la science ne peut avoir prise sur la conscience. Telle est la conséquence

---

Dans la mesure où l'observateur et l'observé sont le même sujet, l'état d'âme comme scientifique, peut perturber dans un grand nombre de cas le phénomène qu'il veut étudier. La peur, le désir, etc., ne sont-ils pas des causes fréquentes d'illusions, d'hallucinations ou de déformations de l'état de conscience ? Et comment conserver l'attention et l'énergie nécessaires pour maintenir l'invariabilité du phénomène étudié et l'observer à la fois avec la délicatesse et l'exactitude requises ? » (p. 15-16).

[231] Comme le note Jankélévitch, dans son livre sur *Henri Bergson*, Bergson est un psychologue de l'introspection. Pour Jankélévitch, « le bergsonisme représente (donc) le point de vue d'une conscience qui prend nécessairement parti » (p. 30). Il montre toutefois que la méthode proposée par Bergson n'a rien de limitative, au contraire, elle offre le dépassement d'une méthode oublieuse de la réalité de l'esprit. « L'intelligence retardataire n'est compétente que dans les choses accomplies, et les symboles avec lesquels elle travaille sont toujours postérieurs à l'événement. Cette méthode n'offre que des avantages quand elle s'applique aux êtres sans durée et sans mémoire qui forment le royaume de la matière » (p. 21). Néanmoins, tout change dès lors que l'on entre en soi, et que l'on brûle les « idoles de la distance » (p. 30) : « Mais que le spectateur monte à son tour sur la scène et se mêle aux personnages du drame, que l'esprit, cessant de se retrancher dans l'impassibilité d'un savoir spéculatif, consente à participer de sa propre vie, − et aussitôt nous verrons Achille rattraper la tortue, les javelots atteindre leur but, le temps universel de tout le monde chasser, comme un mauvais rêve, les vains fantômes du physicien. Le bergsonisme représente donc le point de vue d'une conscience qui prend nécessairement parti. […]. Nous devons revivre, refaire et recréer au lieu de connaître. […]. D'un côté les réalités vécues du philosophe ou du métaphysicien ; de l'autre tous les symboles de la Physique, toutes les abstractions du conceptualisme notionnel. […] La pensée symbolique ne puise donc plus le réel à sa source : elle se contente d'une réplique que sa simplicité abstraite rend maniable, mais qui n'a plus la fraîcheur de l'original. […] » (Jankélévitch, p. 30-32).

[232] « C'est une propriété de l'esprit, dit-on, que d'être dans un processus d'évolution constante ; comme tout le vivant, le psychique ne cesse pas un seul moment de changer. Par cette condition, chaque état influe en permanence sur les suivants ; une représentation, un sentiment, une volition, se répercutent sur l'équilibre mental et le modifient, d'une manière plus effective qu'un phénomène mécanique quelconque ne le fait dans l'univers entier. [...] Dans tout processus vivant, et spécialement dans celui de type mental, l'élément qui est incorporé se conjugue et se fond avec ceux qui le précèdent, de telle sorte que son individualité en ressort clairement modifiée » (p. 17-18).

sceptique d'une conception bergsonienne de la conscience, même si Navarro ne la définit pas comme telle :

> No podemos representarnos los estados de conciencia, como cosas que se le superponen, ni como decía Herbart, como personajes de un drama que pasan por la escena. [...]. Si el cambio es pues permanente, y todos los sucesos de la conciencia están en una deformación continua, de tal suerte que su reproducción mediante la memoria, no debemos imaginárnosla como si volviéramos a leer la hoja del libro ya conocida, sino como un acontecimiento bastante distinto de sus semejantes, ¿cómo construir una ciencia de ellos? [...]. La física, la química, la mecánica, dicen, pueden determinar las leyes de los fenómenos que estudian, porque se conservan inmutables las condiciones que los producen; la psicología no podrá llegar a tanto, porque además de la rapidez, del curso de la conciencia, o sea por su inestabilidad, como observaba Kant, están transformándose continuamente sus estados al modo como varía constantemente la corriente de un río, no obstante su aparente uniformidad[233].

M. Navarro Flores reproche à cette conception durative de la conscience, résolument bergsonienne, de rendre l'analyse scientifique et l'emprise du chercheur vaine et inadéquate sur elle. L'emploi du substantif « sceptique » pour qualifier ces psychologues est très étonnant. La vision qu'il a, en filigrane de Bergson, est sombre et on remarque encore l'attachement, en 1906, du disciple de Simarro au positivisme qui doit avoir le dernier mot sur la conscience.

Par conséquent, Bergson est attaqué sur deux fronts, comme immanentiste et comme sceptique, mais de façon indirecte, puisqu'il n'y est jamais cité. Néanmoins, il est évident que c'est bien Bergson qui est visé, car c'est tout de même le traducteur de *Matière et Mémoire* qui s'exprime là. On sent bien que c'est une personne familière de Bergson et des philosophèmes bergsoniens qui théorise sur des *Notions de psychologie*. Or, l'enjeu n'est plus de traduire Bergson et, en cela, de retranscrire mimétiquement sa pensée ; en 1906, M. Navarro Flores s'en détache et le critique, puisqu'il n'a plus à le servir le plus fidèlement possible, selon l'exigence du travail de traduction.

---

[233] « Nous ne pouvons nous représenter les états de conscience, comme des choses qui s'y superposent, ni, comme disait Herbart, comme les personnages d'un drame qui traversent la scène. [...]. Si le changement est donc permanent, et que tous les faits de la conscience sont en déformation continue, de telle sorte que nous ne pouvons nous représenter sa reproduction par la mémoire comme si nous lisions à nouveau la page d'un livre déjà connue, mais comme un événement assez différent de ses semblables, comment construire une science à partir d'eux ? [...]. La physique, la chimie, la mécanique, dit-on, peuvent déterminer les lois des phénomènes qu'elles étudient, parce que les conditions qui les produisent se conservent immuablement ; la psychologie ne pourra y arriver, parce qu'en plus de la rapidité, du cours de la conscience, et donc par son instabilité, comme l'observait Kant, ses états se transforment continuellement de la même façon que varie constamment le courant d'un fleuve, *non obstant* son apparente uniformité » (p. 17-18).

M. Navarro a voulu accomplir, en 1900, comme institutionniste progressiste, le devoir de traducteur et servir ainsi la « régénération » intellectuelle de son pays. S'ouvrir aux œuvres européennes reconnues, c'est préparer les conditions d'accès d'un pays à toutes les formes de modernité intellectuelle. Toutefois, en 1906, la résistance contre la méthode de l'immanence est encore forte. Et M. Navarro ne peut s'empêcher de souligner, dans ses réflexions personnelles sur la psychologie, la « insuficiencia del método introspectivo puro, la cual quedará plenamente confirmada al ocuparnos de las fuentes de la psicología »[234], alors qu'il soutient la méthode wundtienne de l'expérimentation : « […] Hay también una clara posición en favor del método experimental y una insatisfacción ante la mera introspección (MNF, 1906, p. 19) »[235].

Cependant, M. Navarro Flores, surtout de façon indirecte, se fait le passeur des conceptions bergsoniennes de la conscience, notamment.

En effet, lui, qui connaît les *Maladies de la Mémoire* de Théodule Ribot et la réponse métaphysique de Bergson par *Matière et Mémoire*, expose la notion bergsonienne, non de la mémoire-habitude, mais de la véritable mémoire. Cependant, une fois de plus, il ne cite pas Bergson, qui est néanmoins en filigrane derrière chaque ligne de cette exposition au chapitre XIII sur « Les représentations » d'une nouvelle conception psychologique actuelle sur la mémoire :

> Es frecuente comparar nuestra memoria a un archivo, en donde están clasificadas y ordenadas las imágenes para aprovecharlas en el momento oportuno. Nada más lejos de la verdad. Así como la percepción por ser el resultado de un proceso en que entran en actividad una porción de elementos, está en cambio constante y a veces rápido, la imagen no cesa de variar y de deformarse[236].

M. Navarro Flores reprend ainsi la conception de Bergson selon laquelle la mémoire n'est pas un contenant figé et déterminé, où sont repertoriés des souvenirs fixés et juxtaposés les uns aux autres. La mémoire dure et les images qui la composent ne cessent de varier, car tout y est flux et durée. Ainsi,

---

[234] « L'insuffisance de la pure méthode introspective, qui sera pleinement confirmée lorsque nous en viendrons aux sources de la psychologie » (p. 19).

[235] « Il y a aussi une position claire en faveur de la méthode expérimentale et une insatisfaction face à la simple introspection » (H. Carpintero, 2004, p. 176).

[236] « Il est fréquent de comparer notre mémoire à des archives, dans lesquelles sont classées et ordonnées les images, afin de les solliciter au moment opportun. Rien de plus éloigné de la vérité. De même que la perception, parce qu'elle est le résultat d'un processus dans lequel entre en activité une portion d'éléments, est en changement constant et parfois rapide, de même, l'image ne cesse de varier et de se déformer » (MNF, 1906, p. 101-102).

> Si nosotros atendemos con insistencia a una imagen cualquiera, a la de un perro o a la de un monumento, observaremos, que en cada instante se nos presenta con nuevos pormenores, y en circunstancias diversas. De tal modo, que más que una imagen, podemos decir, que lo que se nos presenta es una serie que todas tienen algo de semejante o de común. Fundados en esto, han podido decir muchos psicólogos contemporáneos, que el acto de recordar un objeto cualquiera, no es análogo al de volver a leer la página ya conocida de un libro, a sacar de la colección la fotografía correspondiente, sino al de un acontecimiento, que no obstante sus semejanzas con sus análogos, es diverso de todos ellos[237].

Il est incontestable que, derrière le syntagme « beaucoup de psychologues contemporains », sont visés Bergson et sa conception d'une mémoire pure qui ne reproduit pas un souvenir matériel gravé, qui serait localisé dans le cerveau ; la mémoire ne l' « emmagasine » pas, car on ne peut pas réduire le souvenir à de la pure matière[238]. Il y a, derrière ces quelques lignes, une connaissance des deux formes que prend la mémoire chez Bergson. Après tout, M. Navarro Flores a sans doute en tête ces quelques lignes de Bergson qu'il a traduites, en 1900[239] :

> La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. […] Elle emmagasinerait le passé par le seul fait d'une nécessité naturelle. Par elle deviendrait possible la reconnaissance intelligente, ou plutôt intellectuelle, d'une perception déjà éprouvée ; en elle nous nous réfugierons toutes les fois que nous remontons, pour y chercher une certaine image, la pente de notre vie passée[240].

Certes, selon Bergson, cette première mémoire « repète »[241]. Il critique cette conception de la mémoire-habitude, répandue chez de nombreux philosophes. Car il veut en imposer une autre, profondément spiritualiste :

> Quand les psychologues parlent du souvenir comme d'un pli contracté, comme d'une impression qui se grave de plus en plus profondément en se répétant, ils oublient que

---

[237] « Si nous prêtons attention avec insistance à une image quelconque, à celle d'un chien ou à celle d'un monument, nous observerons qu'à chaque instant, elle se présente à nous avec de nouveaux détails et dans des circonstances diverses. De telle sorte que, plus qu'une image, nous pouvons dire que ce qui se présente à nous est une série d'images, qui ont toutes quelque chose de semblable ou de commun. En se basant sur cela, beaucoup de psychologues contemporains ont pu dire que l'acte de se souvenir d'un objet quelconque n'est pas analogue à celui de recommencer à lire une page déjà connue d'un livre, à sortir de la collection la photographie correspondante, mais à celui d'un événement, qui, malgré ses ressemblances avec ses équivalents, est différent d'eux tous » (MNF, 1906, p. 102).
[238] Bergson, *Matière et Mémoire*, *in Œuvres*, 2001, p. 225-233.
[239] Bergson, *Matière et Mémoire*, in *Œuvres*, 2001, p. 225-233.
[240] Bergson, *Matière et Mémoire*, *in Œuvres*, 2001, p. 227.
[241] Bergson, *Matière et Mémoire*, *in Œuvres*, 2001, p. 228.

> l'immense majorité de nos souvenirs portent sur les évènements et détails de notre vie, dont l'essence est d'avoir une date et par conséquent de ne se reproduire jamais. Les souvenirs qu'on acquiert volontairement par répétition sont rares, exceptionnels. Au contraire, l'enregistrement, par la mémoire, de faits et d'images uniques en leur genre se poursuit à tous les moments de la durée[242].

Ainsi, « les psychologues étudient d'ordinaire » « *l'habitude éclairée par la mémoire* plutôt que la mémoire même »[243], plutôt que la mémoire spirituelle.

Par conséquent, M. Navarro Flores nous expose en filigrane, dans ses *Nociones de psicología*, la nouvelle conception de la mémoire proposée par certains psychologues, dont la conception de Bergson, dans le livre qu'il a lui-même traduit en espagnol.

De même, M. Navarro Flores, au chapitre XVI sur le « Caractère de la représentation du temps », reprend la conception bergsonienne du temps, mais sans l'identifier, encore une fois, comme telle. Selon M. Navarro Flores, inspiré de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, « la sucesión es el elemento constitutivo del tiempo. Cuando no hay sucesión, o cambio de estados de conciencia, no hay tiempo »[244]. Puis il souligne la projection subjective dont le temps fait l'objet, qui n'existe pas comme un *a priori* de la sensibilité (Kant), une sorte de contenant interchangeable et absolu ; le temps est relatif à la disposition intérieure de chacun. Il reprend l'opposition de Bergson à la *Critique de la raison pure* de Kant :

> Este influjo del sentimiento en la elaboración de la noción del tiempo, se advierte todavía más al apreciar su magnitud. Cuando los estados de conciencia que se suceden van acompañados de un estado afectivo agradable, como la atención, no se fatiga, el tiempo nos parece corto; por el contrario, en los estados penosos por el dolor o por la impaciencia, solemos calificar su curso de una lentitud intolerable. [...] El juicio de apreciación que después formulamos de ella (nuestra sensibilidad), está determinado por una infinidad de elementos diversos de la conciencia, y es el resultado de un proceso sumamente complejo y delicado[245].

En outre, au chapitre XVII, intitulé « L'idée de notre personnalité », M. Navarro Flores donne, toujours sans citer Bergson, une définition totalement bergsonienne de la personnalité. Celle-ci n'est pas composée d'une juxtaposition de « faits désagrégés », mais

---

[242] Bergson, *Matière et Mémoire*, *in Œuvres*, 2001, p. 228-229.
[243] Bergson, *Matière et Mémoire*, *in Œuvres*, 2001, p. 229.
[244] « La succession est un élément constitutif du temps. Quand il n'y a pas de succession, ou de changement d'états de conscience, il n'y a pas de temps » (MNF, 1906, p. 133).
[245] « Cette influence du sentiment dans l'élaboration de la notion de temps s'affirme encore plus dans l'appréciation de son étendue. Quand les états de conscience qui se succèdent s'accompagnent d'un état affectif agréable, comme l'attention, on ne se fatigue pas, le temps nous paraît court ; au contraire, dans les états rendus pénibles par la douleur ou l'impatience, nous jugeons habituellement son cours d'une lenteur intolérable. [...] L'appréciation que nous formulons après sur elle (notre sensibilité), est déterminée par une infinité d'éléments divers de la conscience, et c'est le résultat d'un processus hautement complexe et délicat » (MNF, 1906, p. 135).

elle est « processus », une forme de progrès. Navarro reprend aussi la définition de la conscience comme durée, dans laquelle s'interpénètrent passé et présent. Il s'inspire ainsi du chapitre de la thèse de Bergson sur la théorie des deux moi, notamment[246] :

> En ese lazo de continuidad precisamente, que a primera vista se podría juzgar sin importancia, es donde hay que buscar la causa de que nuestra vida mental no sea un amontonamiento de hechos disgregados, y sí un proceso, un desarrollo incesante como es todo lo vivo. Esa es también la cadena que une a nuestros estados de conciencia, y los pone en condiciones para que pueda surgir la idea de nosotros mismos.[...] Aun en la contemplación de las cosas nuevas, hay también enlace de nuestros estados anteriores con lo actual; por una parte, el tono de sentimiento que experimentamos antes de la contemplación, se funde con el que éste nos produce; y por otra, ya hemos visto que, para obtener una percepción clara de un objeto, hemos de adquirir de él varias imágenes, y ser después reconocidas como tales, mediante lo cual, se establece la continuidad que siempre existe en nuestra conciencia entre el fénomeno que aparece y el estado en que ella se encuentra. [...] Es preciso acudir por un lado a esta continuidad de nuestra vida psíquica, condicionada por un lado por el sentimiento, y por otro, por el poder del reconocimiento de los estados mentales, por la memoria, para encontrar la raíz de la representación de nosotros mismos[247].

M. Navarro Flores propose donc une définition bergsonienne de la personnalité, sans toutefois citer Bergson. Cela pose l'une des grandes difficultés de l'enquête sur la réception du bergsonisme dans l'Espagne de la Restauration, puisqu'après la lecture d'un tel texte, il est presque impossible de suivre le chemin que vont emprunter ces philosophèmes bergsoniens, qui n'y sont pas identifiés comme tels. Ils tendront à se diluer, à voyager anonymement entre les auteurs, psychologues scientifiques, romanciers, poètes, etc., faisant oublier l'autorité

---

[246] Bergson, 2001, *EDIC*, p. 85-92. « Au-dessous de la durée homogène, […] une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où sucession implique fusion et organisation » (Bergson, 2001, *EDIC*, p. 85).
Ainsi pour Bergson, si l'on plonge dans notre moi profond, on perçoit que « les états de conscience sont des progrès, et non pas des choses » ; « ils vivent, et, vivant, ils changent sans cesse » (Bergson, 2001, *EDIC*, p. 129) : « Nous atteignons le premier (moi) par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène » (Bergson, 2001, *EDIC*, p. 151).

[247] « C'est précisément dans ce lien de continuité, que l'on pourrait, à première vue, considérer sans importance, que l'on doit chercher ce qui fait que notre vie mentale n'est pas un amoncellement de faits dispersés, mais bien un processus, un développement incessant, comme l'est tout ce qui est vivant. C'est aussi la chaîne qui unit nos états de conscience, et les met en condition pour que puisse surgir l'idée de nous-mêmes. [...] Même dans la contemplation des choses nouvelles, il y a aussi un lien entre nos états antérieurs et le présent; d'une part, le ton de sentiment que nous expérimentons avant la contemplation, se fond avec celui qu'il produit ; et, d'autre part, nous avons déjà vu que, pour obtenir la perception claire d'un objet, nous devons en acquérir beaucoup d'images, qui doivent être ensuite reconnues comme telles, grâce à quoi, s'établit la continuité qui existe toujours dans notre conscience entre le phénomène qui apparaît et l'état dans lequel elle se trouve. [...] Il est nécessaire d'avoir recours, d'une part, à cette continuité de notre vie psychique, conditionnée, dans un premier temps, par le sentiment, et d'autre part, par le pouvoir de reconnaissance des états mentaux, par la mémoire, pour trouver la racine de la représentation de nous-mêmes » (MNF, 1906, p. 147).

première qui se cache derrière des définitions d'importance. Cependant, Navarro diffuse malgré tout et sans conteste des éléments de la conceptualité bergsonienne, celle qui touche à la psychologie qualitative et spiritualiste, lorsqu'il voit dans la conscience, une durée, dans la personnalité, un processus, et la mémoire non comme matérielle, mais spirituelle.

Ainsi à la lecture d'un tel texte, on peut souligner, à cette époque, une évolution par rapport à la négation totale de la proposition bergsonienne comme alternative de nouveauté, face à l'investissement presque exclusif dont a fait l'objet la « nouvelle psychologie » par les avant-gardes scientifiques, dans les années 1880-1900. À travers cette médiatisation de la protestation spiritualiste contre les travers de la science psychologique, le métaphysicien français est reconnu cette fois, non comme étant chronologiquement à rebours de la psychologie nouvelle comme si sa proposition était archaïque mais comme en en proposant la critique, donc le dépassement. Ainsi, se révèle à cette période le parcours à l'envers que suit le bergsonisme en Espagne : perçu initialement comme une alternative désuète, inaudible ou non viable, sorte de doublon de la métaphysique traditionnelle, le message bergsonien apparaît progressivement, et de façon subliminale parfois, comme la proposition, pour l'Espagne, d'un changement structurel et de la contemporanéité, dans l'approche de la *psyché* humaine.

Par conséquent, le livre de 1906 de M. Navarro Flores caractérise l'ambivalence d'une petite partie de l'intellectualité scientifique espagnole (très peu d'Espagnols connaissent, en effet, la philosophie de Bergson, dans les années 1900)[248] face à la psychologie philosophique bergsonienne, introspective et qualitative : à la fois hostile à la radicalité de sa position et ouverte à l'originalité de sa proposition. Cependant, celui qui fut, en 1900, le traducteur de la réponse de Bergson à Ribot, à travers *Matière et Mémoire*, médiatise, après la parution en France, en 1907, de *L'Évolution Créatrice*, encore autrement le bergsonisme.

Ainsi, après l'écriture de cet ouvrage didactique sur des notions de psychologie, M. Navarro Flores expose, entre 1907 et 1911, dans la revue *Nuestro tiempo*, une importante série d'articles sur « El movimiento psico-filosófico », à travers lesquels il laisse entrevoir malgré la centralité qu'il continue d'accorder au paradigme scientifique wundtien et qu'il ne cessera de lui accorder au regard de son livre paru en 1914, intitulé *Manual de psicología experimental*[249] , le mouvement structurel majeur, introspectif, pragmatiste surtout, qui se profile en Europe. Son ton a changé par rapport à Bergson : l'auteur des *Données immédiates de la conscience* vient de publier une œuvre magistrale, en 1907, présentant un

[248] Contrairement à ce que pense Alain Guy, nous le verrons.
[249] M. Navarro Flores, *Manual de psicología experimental* Tarragona, Imprenta de José Pijoán, 1914.

évolutionnisme nouveau, *L'Évolution Créatrice*, qui lui donne une tout autre aura aux yeux des institutionnistes. M. Navarro Flores est cette fois clairement élogieux, notamment dans son article de mai 1908, paru dans *Nuestro tiempo* : « Y bien merece Bergson una exposición tan amplia, porque en mi sentir, no tiene la nación vecina, en los tiempos actuales, un pensador más hondo y original, ni que haya ejercido un influjo tan decisivo por fuera de sus fronteras »[250]. Navarro résume ainsi la pensée bergsonienne : « yo diría que se trata de una metafísica de la evolución »[251]. Et selon lui, Bergson, comme Hegel (1770-1831) au début du XIXe siècle,

> Tratan de construir el puente entre el mundo de lo físico y de lo metafísico, que el positivismo y el evolucionismo de Spencer han procurado, han creído destruir; uno y otro, Hegel y Bergson, apelan al devenir, como símbolo supremo, para formar una representación exacta del mundo [...][252].

M. Navarro Flores semble avoir été éclairé par la lecture de *L'Évolution Créatrice*. Il mentionne l'effort de Bergson de vouloir mener une « métaphysique positive » et empirique, en établissant un pont entre physique et métaphysique. Ce sont, cette fois, le positivisme et l'évolutionnisme spencérien qui semblent limités. Plus loin, il souligne même les déboires que rencontre alors la psychologie scientifique face à ce « renacer impetuoso y cauto, entusiasta y sagaz, de todos los anhelos idealistas, que desde Platón hasta el romanticismo literario y filosófico del pasado siglo, han brotado en el espíritu del hombre »[253]. Il explique comment le livre de Bergson, *La Evolución creadora*, a percuté de plein fouet la conception mécaniciste et déterministe de la science moderne :

> Porque en efecto, si nosotros quisiéramos contraponer ambos movimientos, para darnos cuenta más clara de sus diferencias, podría decirse, que la concepción mecanicista, dominante en la segunda mitad del pasado siglo, pierde cada vez más terreno, dejando un puesto que se ensancha progresivamente a la teología [...]; que el epifenomenismo más o menos latente e implícito en la biología y en la psico-fisiología, según el cual, el fenómeno anímico está predeterminado y totalmente

---

[250] « Bergson mérite bien une exposition aussi développée, parce qu'à mon avis, la nation voisine n'a pas, actuellement, de penseur aussi profond et original, ni qui ait exercé d'influence aussi décisive hors de ses frontières » (*Nuestro Tiempo*, n°13, mai 1908, p. 188).

[251] « Je dirais qu'il s'agit d'une métaphysique de l'évolution » (*Nuestro tiempo*, mai 1908, p. 189).

[252] Hegel et Bergson « essayent de construire un pont entre le monde de la physique et celui de la métaphysique, que le positivisme et l'évolutionnisme de Spencer ont voulu, ont cru détruire ; l'un et l'autre, Hegel et Bergson, en appellent au devenir, comme symbole suprême, pour former une représentation exacte du monde » (MNF, *Nuestro Tiempo*, mai 1908, p. 189).

[253] Face à cette « renaissance impétueuse et prudente, enthousiaste et sagace, de tous les désirs idéalistes, qui, depuis Platon jusqu'au romantisme littéraire et philosophique du siècle passé, ont jailli dans l'esprit de l'homme » (MNF, *Nuestro tiempo*, mai 1908, p. 190).

causado por otros físicos, químicos y fisiológicos, sufre en la actualidad los más violentos embates; que aquella teoría tan en boga y tan generalmente aceptada, [...] está gravemente combatida y decididamente rechazada por muchos pensadores, y de un modo especial, por el filósofo que nos ocupa[254].

Ainsi, M. Navarro Flores met en avant la faille creusée par le bergsonisme en Europe, par la rénovation métaphysique qu'il impose contre la « psychologie nouvelle ». Il finit ce paragraphe en soulignant que Wundt, qui a pourtant beaucoup collaboré à « hacer de la Psicología una ciencia natural y positiva » veut que la « ciencia del alma quede clasificada y agrupada con las filosóficas »[255]. Il s'agit de gommer l'opposition traditionnelle entre ces deux sphères de la connaissance, psychologie et philosophie, alors qu'il s'agissait, entre 1880 et 1900, de la mettre en lumière. La conception de Wundt n'est pas construite, cette fois, par M. Navarro Flores en opposition à celle de Bergson mais, en un sens, comme la proposition d'une nouvelle voie alternative : certes une psychologie scientifique, mais philosophique.

Enfin, M. Navarro Flores en vient au cœur de la philosophie de Bergson et évoque la critique bergsonienne du faux évolutionnisme spencérien : « Obligados, dice, a obrar en el mundo sobre la materia inerte, hemos formado una lógica de los sólidos, que triunfa en la geometría, pero que es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, de aquí el fracaso de la filosofía evolucionista. »[256] M. Navarro Flores affiche sa divergence, mais non sa dissidence, par rapport à son maître spencérien, Simarro. Il stigmatise, en un sens, la psychologie anglaise contemporaine, en soulignant ses travers et ses limites, et met en lumière l'originalité de Bergson, sans toutefois reléguer aux oubliettes l'un des pères de la psychologie scientifique, car il voit en Wundt l'harmonisateur des extrêmes.

De plus, il donne le sentiment de cautionner la démonstration bergsonienne :

Entre lo vivo y lo que no lo es, no hay un tránsito paulatino e imperceptible, sino un cambio radical de dirección, no hay el desarrollo gradual de un crecimiento, sino una variación esencial de posición; no podemos utilizar, para representarnos de un modo

[254] « Parce qu'en effet, si nous voulions opposer ces deux mouvements, pour nous rendre compte plus précisément de leurs différences, on pourrait dire que la conception mécaniste, dominante dans la seconde moitié du siècle passé, perd de plus en plus de terrain, laissant une place toujours plus large à la théologie [...] ; que l'épiphénoménisme plus ou moins latent et implicite en biologie et en psycho-physiologie, selon lequel le phénomène psychique est prédéterminé et totalement causé par d'autres phénomènes physiques, chimiques et physiologiques, subit actuellement les attaques les plus violentes ; que cette théorie tellement en vogue et si généralement acceptée, [...] est gravement combattue et résolument rejetée par beaucoup de penseurs, et tout particulièrement, par le philosophe qui nous occupe » (MNF, *Nuestro tiempo*, mai 1908, p. 190).

[255] « À faire de la Psychologie une science naturelle et positive ». « Que la science de l'âme reste classée et groupée avec les sciences philosophiques » (MNF, *Nuestro tiempo*, mai 1908, p. 190).

[256] « Obligés, dit-il, à travailler dans le monde sur de la matière inerte, nous avons formé une logique des solides, qui triomphe en géométrie, mais qui est incapable de se représenter la nature véritable de la vie ; d'où l'échec de la philosophie évolutionniste » (MNF, *Nuestro tiempo*, mai 1908, p. 191).

gráfico el paso de lo inerte a lo vivo la línea vertical que sube sobre un cierto nivel, sino que hay que apelar a la quebrada en zigzags[257].

Il poursuit sa démonstration sur l'hiatus, « el abismo »[258] qui existe et se creuse entre la pensée bergsonienne et spencérienne ou darwinienne. Et il termine ce début d'article relatif au « Movimiento psico-filosófico », sur Bergson, en évoquant « el esfuerzo gigantesco […] que representa la obra del filósofo francés, para empujar y encaminar […] al pensamiento moderno por derroteros que […] pueden considerarse como nuevos »[259]. Cette fois, la représentation de Bergson et du bergsonisme dans le camp des progressistes n'a plus rien de désuet ni de conservateur et s'impose comme le dernier mouvement d'une dialectique qui a su mettre en lumière les limites d'une psychologie contemporaine anglaise, celle de Spencer et de Darwin, à travers la troisième grande œuvre magistrale de Bergson. Reste à comprendre comment l'auteur parvient à concilier dans la même alternative harmonisatrice et dans la même position du juste milieu, Wundt et Bergson.

L'ouvrage de M. Navarro, plus tardif encore, de 1914, *Manual de psicología experimental*, atteste, toutefois, son attachement indéfectible à celui qu'il considère pourtant quatorze ans après la traduction de *Matière et Mémoire* et plus de dix ans après son exposition « journalistique » de l'originalité de la position bergsonienne comme le conciliateur d'extrêmes : Wundt. Il continue, en effet, en 1914, de publier des bibliographies relatives à la psychologie expérimentale wundtienne, en citant notamment, dans la bibliographie de ce *Manual de psicología experimental*, la revue, que nous évoquions précédemment, fondée en 1894 par H. Beaunis et A. Binet, *L'Année psychologique*, ou J. Besteiro et *La Psicofísica*, ou encore, et à titre d'exemple, Wundt et son *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*[260]. De même, il propose à la fin de son manuel une « lista de los aparatos más utilizados en la psicología experimental »[261], « de algunos de los más importantes que se utilizan en los laboratorios de psicología experimental para las investigaciones en que se pretende una gran exactitud »[262], ainsi qu'une « lista de los

[257] « Entre le vivant et ce qui ne l'est pas, il n'y a pas de transition lente et imperceptible, mais un changement radical de direction, il n'y a pas de développement graduel d'une croissance, mais une variation essentielle de position ; nous ne pouvons pas utiliser, pour nous représenter graphiquement le passage de l'inerte au vivant, la ligne verticale qui monte à un certain niveau, mais il faut en appeler à une ligne brisée en zigzags » (MNF, *Nuestro tiempo*, mai 1908, p. 191).
[258] MNF, *Nuestro tiempo*, mai 1908, p. 191.
[259] « L'effort gigantesque […] que représente l'œuvre du philosophe français, pour pousser et faire avancer la pensée moderne par des chemins qui […] peuvent être considérés comme neufs » (p. 192).
[260] MNF, 1914, p. 328.
[261] « Une liste des appareils les plus utilisés en psychologie expérimentale ».
[262] « De quelques-uns des plus importants, qui sont utilisés dans les laboratoires de psychologie expérimentale pour les recherches pour lesquelles on aspire à une grande exactitude » (MNF, 1914, p. 325).

constructores más conocidos »[263] et une « lista de las revistas más importantes que tratan de Psicología experimental »[264], dans laquelle est citée la *Revue Philosophique* de Ribot[265]. Enfin, les titres des chapitres révèlent la ligne épistémologique du livre, qui s'appuie sur le paradigme scientifique wundtien : au chapitre XIII sur les « Fenómenos de la inteligencia », un sous-chapitre intitulé « Experimentos de la memoria aplicables a la medida de la inteligencia »[266], un autre intitulé « Modo de medir la inteligencia inventiva »[267], un autre, « Modo de medir la inteligencia en abstracto »[268], un chapitre XIV sur « La psicofísica »[269], etc. M. Navarro Flores reste donc fidèle, malgré l'ouverture scientifique à laquelle il concourt ou participe chez les « Modernes », à un paradigme, non pas sèchement positiviste, mais bien scientifique. Et il tend, comme on le verra dans l'œuvre d'une autre figure importante de la deuxième génération d'institutionnistes, J.-V. Viqueira, à offrir une représentation conciliatrice et harmonisatrice du psychologue scientifique Wundt. Bergson restera alors très souvent considéré, comparé à Wundt, comme une figure radicale, incarnant pour beaucoup d'institutionnistes jusqu'à son voyage de 1916 en Espagne, non un « juste milieu », mais une icône de l'excès et donc du périphérique ou du « secondaire ».

À ce propos, M. Navarro Flores écrit quelques lignes en septembre 1907, dans la revue institutionniste *La Lectura* sur « Un libro de Guido Villa: “ El idealismo moderno ” ». Il y montre que l'idéalisme actuel est un idéalisme moderne, qui ne doit pas être confondu avec l'idéalisme traditionnel : « Deduce el autor que el pensamiento moderno ha entrado en una fase que él llama idealista, aunque advirtiendo que no debe confundirse con el antiguo idealismo »[270]. Or, tout lecteur français, surtout en 1907, au moment où le magistère bergsonien est puissant en France, comme nous le montre F. Azouvi[271], ne peut qu'associer à l'idéalisme moderne le bergsonisme, au regard surtout de la définition qu'en donne Guido Villa, médiatisée par M. Navarro Flores ; en effet, cet idéalisme moderne est décrit comme l'aboutissement dialectique du dépassement du positivisme :

[263] « Une liste des constructeurs les plus connus » (p. 326-327).
[264] « Une liste des revues les plus importantes qui traitent de psychologie expérimentale ».
[265] P. 327.
[266] « Expériences de la mémoire applicables à la mesure de l'intelligence » (p. 267).
[267] « Moyen de mesurer l'intelligence inventive » (p. 269).
[268] « Moyen de mesurer l'intelligence abstraite » (p. 270).
[269] P. 296.
[270] « L'auteur déduit que la pensée moderne est entrée dans une phase qu'il appelle idéaliste, tout en signalant qu'on ne doit pas la confondre avec l'idéalisme ancien. » (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 6).
[271] « Il y a eu un moment en France où le bergsonisme a coloré toute la culture » (Azouvi, 2007, p. 16)

> El idealismo moderno, dice el autor, es una reacción dirigida especialmente contra las tres corrientes de pensamiento más importantes en el siglo XIX: el positivismo, el materialismo y el historicismo.
> Derrotada y proscrita la antigua Filosofía por las ciencias naturales, se había pretendido encauzar todo el pensamiento, en los métodos experimentales que, como es sabido, tienen como factor primordial y casi único, la cantitad[272].

L'idéalisme moderne semble d'autant plus bergsonien que M. Navarro Flores montre, Guido Villa à l'appui, qu'au XIXe siècle, la méthode positiviste consistait à « tratar los fenómenos psíquicos, de análoga manera que los materiales »[273]. La conception qualitative est en voie de remplacer la conception quantitative exposée notamment par Fechner :

> Ahora bien, deshecha la doctrina de Fechner y de todos sus partidarios, de reducir el fenómeno anímico por medio de los métodos psicofísicos a una relación de *cantidad*, se ha visto, que lo que caracteriza siempre y en cada momento a lo psicológico, es precisamente lo menos dispuesto a ser expresado por números y por medida, es decir: la *cualidad*[274].

Par conséquent, le lecteur qui connaît le contexte idéologique du « moment 1900 », pour reprendre le titre d'un livre de F. Worms *Le moment 1900 en philosophie*[275] ne peut qu'associer le bergsonisme à l'idéalisme moderne dont parle Navarro. C'est le mouvement qui incarne le mieux, avec William James, à cette époque, le courant de psychologie idéaliste et qualitative, par opposition à la psychologie quantitative. Tous les livres de psychologie écrits alors par les institutionnistes rangent d'ailleurs le bergsonisme dans la taxinomie des psychologies qualitatives et d'introspection. Mais Wundt vole encore la vedette à Bergson, car c'est lui qui parvient à réconcilier psychologie scientifique avec la psychologie qualitative,

---

[272] « L'idéalisme moderne, dit l'auteur, est une réaction dirigée spécialement contre les trois courants de pensée les plus importants du XIXe siècle : le positivisme, le matérialisme et l'historicisme. Une fois la philosophie antique vaincue et proscrite par les sciences naturelles, on avait prétendu canaliser toute la pensée, dans les méthodes expérimentales qui, comme on le sait, ont comme facteur primordial et presqu'unique, la quantité » (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 6-7).

[273] MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 7.

[274] « Or, une fois défaite la doctrine de Fechner et de tous ses partisans, de réduire le phénomène psychique par le biais des méthodes psychophysiques à une relation de *quantité*, on a vu que ce qui caractérise toujours et à chaque instant le psychologique, c'est précisément ce qui est le moins exprimable par des nombres et par la mesure, c'est-à-dire : la *qualité* » (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 8). Il poursuit : « Todos [los hechos de la conciencia] tienen algo de original, de suyo, que no puede encontrarse en otra parte más que en sí mismos. De aquí la imposibilidad absoluta de aplicarles un análisis fundado en el número y en la cantidad, como a otros fenómenos de la mecánica de la naturaleza». (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 8) : « Tous [les faits de conscience] ont quelque chose d'original, de bien à eux, qui ne peut se trouver nulle part ailleurs qu'en eux-mêmes. D'où l'impossibilité absolue de leur appliquer une analyse fondée sur le nombre et la quantité, comme à d'autres phénomènes qui suivent mécaniquement la nature. »

[275] Worms, F., (études réunies sous la direction de), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

qui veut étudier l'âme dans sa différence. C'est Wundt qui incarne, selon l'institutionniste, le juste équilibre.

> Entre estas dos posiciones extremas, la de la escisión, que hace insoluble el problema del conocimiento y crea un misterio indescifrable en la relación de lo anímico con lo corporal, o entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, y la de la unidad, bien por la subordinación completa de uno de los términos o, lo que es más grave, por la supresión, se levanta la concepción de Wundt, que afirma, que el fenómeno cognoscitivo puede ser considerado desde dos puntos de vista completamente diversos: el subjetivo y el objetivo[276].

La position intermédiaire est représentée, selon M. Navarro Flores, par Wundt. On ne peut finalement opposer hermétiquement psychologie scientifique et psychologie philosophique. « Los dos mundos del mecanismo y de la libertad no son mundos en la realidad opuestos»[277]. Les opposer, c'est incarner une position extrême et appauvrissante, en un sens. Bergson est ici condamné, tant, semble-t-il, par Guido Villa que par M. Navarro Flores, pour son dualisme :

> Por esta razón, cuando, en vez de reconocer la existencia de ese cruzamiento y, por consiguiente, la de los dos términos que se entrecruzan, quiere el inmanentismo volver a la unidad absoluta de sujeto y de objeto, pasando por cima del reconocimiento que de ambos ha hecho ya el pensamiento del hombre, considerándolos como distintos e independientes, el autor presenta la objeción fundamental de los dos puntos de vista desde los cuales hay que mirar la realidad; y cuando la doctrina de la *contingencia de las leyes de la naturaleza* de Boutroux, o la del indeterminista Bergson, pretende contraponer los dos términos tantas veces repetidos de sujeto y de objeto, «como si hubiesen sido distintos desde su origen», vuelve contra ellos sosteniendo que la distinción es sólo abstracta, no real; que la realidad es una, y que sólo cabe considerarla desde diversos puntos de vista para su estudio[278].

---

[276] « Entre ces deux positions extrêmes, celle de la scission, qui rend insoluble le problème de la connaissance et crée un mystère indéchiffrable dans la relation de l'âme avec le corps, ou entre le sujet qui connaît et l'objet connu, et celle de l'unité, que ce soit par la subordination complète de l'un des termes ou, ce qui est plus grave, par sa suppression, se dresse la conception de Wundt, qui affirme que le phénomène cognitif peut être considéré de deux points de vue véritablement divers : le subjectif et l'objectif » (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 9).

[277] « Les deux mondes du mécanisme et de la liberté ne sont pas des mondes opposés dans la réalité » (p. 11).

[278] « Pour cette raison, quand, au lieu de reconnaître l'existence de ce croisement et, par conséquent, celle des deux termes qui s'entrecroisent, l'immanentisme veut en revenir à l'unité absolue du sujet et de l'objet, en faisant abstraction du fait qu'ils ont été reconnus tous deux par la pensée de l'homme et considérés comme distincts et indépendants, l'auteur présente l'objection fondamentale des deux points de vue depuis lesquels on doit regarder la réalité ; et quand la doctrine de la *contingence des lois de la nature* de Boutroux, ou celle de l'indéterministe Bergson, prétend opposer les deux termes tant de fois répétés de sujet et d'objet, " comme s'ils avaient été différents dès l'origine ", il s'oppose à eux en soutenant que la distinction n'est qu'abstraite, et non réelle ; que la réalité est une, et qu'il faut seulement la considérer de différents points de vue pour l'étudier » (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 11).

Et ainsi contrairement au dualisme de Bergson notamment, Wundt est le véritable paradigme réconciliateur et moniste du sujet et de l'objet :

> No es preciso insistir más para conocer la doctrina de Wundt, de la cual es Guido Villa un entusiasta defensor. Doctrina de equilibrio y de término medio, o, como antes se decía en España, armónica [...]. Parece como si en lo que afecta al pensamiento, se cumpliera también la ley mecánica de hacer marchar el móvil por una trayectoria equidistante de las fuerzas que lo arrastran[279].

Et si M. Navarro critique tout de même la position de Guido Villa, l'auteur de *El idealismo moderno*, en montrant qu'on ne peut toutefois traiter la question de façon si péremptoire, il montre une certaine alliance avec ce dernier. Il finit par ces mots : « Quien rápidamente quiera enterarse de los problemas más importantes planteados actualmente en la investigación histórica, psicológica, sociológica y filosófica, ciertamente no quedará defraudado »[280].

M. Navarro Flores n'est pas le seul élève de Simarro à témoigner de l'ambivalence de cette deuxième génération d'institutionnistes vis-à-vis de ce que représente le bergsonisme. Juan Vicente Viqueira en est aussi un bon exemple, se positionnant entre hostilité, curiosité et admiration pour celui qu'il considère tout de même comme l'un de ses « maîtres ».

Dans la même lignée de psychologie scientifique et expérimentale que Martín Navarro Flores et en tant qu'élève de Simarro, Juan Vicente Viqueira[281] (1886-1924) reste très attaché, notamment dans son livre *La Psicología contemporánea*[282] synthèse de sa pensée , à la méthode wundtienne expérimentale.

---

[279] « Il est inutile d'insister davantage pour connaître la doctrine de Wundt, dont Guido Villa est un défenseur enthousiaste. Doctrine d'équilibre et de moyen terme, ou, comme on disait autrefois en Espagne, harmonique, [...]. C'est comme si concernant la pensée, s'accomplissait aussi la loi mécanique de faire fonctionner le mobile sur une trajectoire équidistante des forces qui l'entraînent » (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 11).

[280] « Celui qui voudra rapidement se tenir informé des problèmes les plus importants posés actuellement dans la recherche historique, psychologique, sociologique et philosophique, ne sera certainement pas déçu » (MNF, *La Lectura*, septembre 1907, p. 13).

[281] On lit souvent sur Juan Vicente Viqueira qu'il aurait eu l'envergure charismatique et intellectuelle d'un Ortega y Gasset, et que son décès précoce est un drame pour l'Espagne. Il meurt, en effet, très jeune, à 38 ans, sans avoir pu mener sa pensée à maturité, ni la déployer dans le pays. H. Carpintero écrit notamment, dans son article « El psicólogo en España, Notas históricas sobre su desarrollo profesional » (*in Papeles del Psicólogo*, nº 36 y nº 37, febrero 1989 ; http://www.papelesdelpsicologo.es , « Viqueira es un caso aparte. Viqueira es una primera frustración científica que hemos tenido que padecer » : « Viqueira est un cas à part. Viqueira est une première frustration scientifique que nous avons dû subir ».

[282] Juan Vicente Viqueira, *La Psicología contemporánea*, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor, 1930. Ce livre a été publié à titre posthume, en 1930. Rédigé tout au long de sa vie, il a été publié par bribes, par l'auteur, dès les années 1910, dans les revues institutionnistes, comme *La Lectura* ou encore le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*. Cette œuvre renseigne sur le contenu des cours que Viqueira a dispensés, non seulement à la ILE, dès 1914, et au Musée Pédagogique National, « donde expuso un curso de Psicología para maestros », mais aussi à la chaire de philosophie de Santiago, dès 1917, puis à La Corogne, la même année. Il a, enfin, donné un cycle de conférences sur « Las direcciones de la Psicología actual », selon les informations données par

Ses autres livres, comme, par exemple, son *Introducción a la psicología pedagógica*[283], parue en 1919, dévoilent aussi le point de vue qu'il a sur le bergsonisme, qu'il considère parfois comme trop radical, eu égard à la position conciliatrice de Wundt.

Tout d'abord, il explique, dès l'introduction de son *Introducción a la psicología pedagógica*, dans un troisième point sur « les méthodes », la méthode expérimentale : « Los métodos de que dispone la Psicología son la observación y el experimento. El experimento ha dado el nombre de experimental a una corriente psicológica a que pertenece casi toda la Psicología moderna[284] ». Il souligne, immédiatement après, la polémique suscitée par une telle méthode : « Acerca de estos métodos ha habido una reñida discusión. Los unos afirmaban la importancia del experimento ; los otros la negaban »[285]. Il oppose ainsi à ceux qui attendraient tout de l'expérience (ce qui n'est évidemment pas, selon Viqueira, le cas de Wundt, toujours conciliateur), les introspectifs « radicaux » qui considèrent que « este proceso de conciencia no es accesible directamente más que a la introspección » :

> Esto ha sido afirmado por psicólogos de gran valor, y muchas veces con evidente exageración; pero toda reacción eficaz es necesariamente exagerada. Hoy día ya no hay opiniones tan radicales con respeto a este asunto. La crítica de la Psicología experimental se la debemos al psicólogo norteamericano W. James y al filósofo francés H. Bergson[286].

Pour Viqueira, Bergson tout comme William James font partie de ceux qui polarisent (à l'extrême) le débat sur la méthodologie la plus adéquate à l'étude de la *psychè* humaine. Le lien de l'institutionniste au bergsonisme est donc un lien « contrarié » : il le considère comme une forme de radicalisme.

De même, dans les cours de métaphysique que Viqueira a donnés, parus notamment dans *Ética y metafísica*[287], il témoigne plusieurs fois de la radicalité qu'il confère au positionnement de Bergson, tout particulièrement par rapport à la science. Ainsi, dans sa

---

M. Vicenta Mestre et Helio Carpintero, dans l'article « Psicólogos españoles : Juan V. Viqueira López (1886-1924) », *in Revista de Historia de la Psicología*, 1982, vol. 3, n.° 2, p. 133-156, p. 136.

[283] Juan Vicente Viqueira, *Introducción a la psicología pedagógica*, Madrid, Francisco Beltrán, 1919.

[284] « Les méthodes dont dispose la Psychologie sont l'observation et l'expérience. L'expérience a donné le nom d'expérimental à un courant auquel appartient presque toute la Psychologie moderne » (Viqueira, 1919, p. 9).

[285] « Concernant ces méthodes, il y a eu une très ferme discussion. Les uns affirmaient l'importance de l'expérience ; les autres la niaient » (Viqueira, 1919, p. 9).

[286] « Ce processus de conscience n'est directement accessible que par l'introspection ». « Cela a été affirmé par des psychologues de grande valeur, et souvent avec une exagération évidente ; mais toute réaction efficace est nécessairement exagérée. Aujourd'hui, il n'y a plus d'opinions aussi radicales à ce sujet. Nous devons la critique de la Psychologie expérimentale au psychologue nord américain, W. James, et au philosophe français H. Bergson » (Viqueira, 1919, p. 11).

[287] Juan Vicente Viqueira, *Ética y metafísica*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1926.

première leçon de métaphysique, au chapitre sur le « concepto de metafísica », il écrit notamment, dans le deuxième sous-chapitre, intitulé « Corrientes actuales más importantes de la metafísica », que, selon un troisième courant métaphysique, seule la métaphysique est scientifique : « La ciencia es tan sólo un artificio; basarse en ella para elaborar una metafísica es, pues, absurdo (tendencia representada capitalmente por Bergson, quien le ha dado la expresión más radical) »[288]. En outre, dans sa deuxième leçon, sur « El problema del alma », dans un troisième point sur « el actualismo », il explique que cette pensée consiste à concevoir l'esprit comme une activité continue et il ajoute : « El espíritu aparece así, naturalmente, como creación. (Ya en Wundt ; expresión radical en Bergson) »[289]. Bergson apparaît, par conséquent, comme catégorique et comme l'icône d'un mouvement psychologique tranchant et inflexible par sa radicalité.

Ainsi, l'élaboration historique qu'il propose de la psychologie s'organise toujours autour de celui qui offre, selon lui, le véritable paradigme épistémologique moderne de la psychologie, Wundt : « Su visión histórica está centrada en la obra de Wundt, tanto la psicofisiológica como la social y cultural » [290]. Carpintero remarque, dans son article « Wundt y la psicología en España »[291], que « Viqueira atribuye a la obra de Wundt un valor capital, que hoy llamaríamos paradigmático, por una serie de razones sumamente actuales: "su psicología es la dirección más extendida y de más influjo en nuestros días [...]" (Viqueira, 1930) »[292]. Les autres orientations sont considérées comme « secondaires » par Viqueira, alors même que Viqueira a été l'élève de Bergson au Collège de France, dès 1902[293],

---

[288] « La science n'est qu'un artifice ; se baser sur elle pour élaborer une métaphysique est donc, absurde (tendance représentée de façon majeure par Bergson, qui lui a donné son expression la plus radicale) » (Viqueira, 1926, p. 119-120).

[289] « L'esprit apparaît ainsi, naturellement, comme une création. (Déjà chez Wundt, expression radicale chez Bergson) » (Viqueira, 1926, p. 124).

[290] « Sa vision historique est centrée sur l'œuvre de Wundt, tant la physiologique que la sociale et culturelle » (H. Carpintero, 2004, p. 181).

[291] Carpintero, Helio, « Wundt y la psicología en España », *in Revista de historia de la psicología*, 1981, vol. 2, n. 1, p. 37-55.

[292] « Viqueira attribue à l'œuvre de Wundt une valeur capitale, que nous appellerions aujourd'hui paradigmatique, pour une série de raisons extrêmement actuelles : " sa psychologie est la direction la plus étendue et la plus influente de nos jours " » (Carpintero, 1981, p. 45). D'ailleurs, la bibliographie qu'il propose, à la fin de son ouvrage *Introducción a la psicología pedagógica* (p. 205-215), est largement wundtienne ou d'obédience scientifique : il cite ainsi M. Navarro, *Psicología*, Tarragona, 1906 ; Herrero Bahillo, *Nociones de Psicología* « (muy influído por Wundt) » (p. 205), Ávila, 1917 ; H. Höffding, *Psicología* ; Wundt, *Psicología*, Madrid, España Moderna, 1908 ; *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (tres tomos) ; M. Navarro, *Psicología experimental*, Barcelona ; Binet, *L'Année psychologique*, 1906, etc. Il semble citer majoritairement des ouvrages de psychologie scientifique, même s'il fait aussi apparaître, dans sa bibliographie, des ouvrages de W. James et de H. Bergson, de psychologie philosophique.

[293] Comme nous en informe H. Carpintero, Viquiera souffre d'ostéomyélite, ce qui l'oblige à se rendre régulièrement à Paris dès 1902 ; ses séjours lui permirent de se familiariser avec la pensée de Bergson (Carpintero, 2004, p. 178). Carpintero ajoute, à propos de ces voyages de Viqueira : « Esa salida a Europa fue no sólo una búsqueda de la salud perdida, sino también una salida intelectual, que hizo de Viqueira uno de los

particulièrement en 1908-1909, et a beaucoup participé en Espagne à faire connaître et positiver[294] le bergsonisme, en l'incluant dans ses cours et ouvrages de philosophie ou de psychologie scientifique. La place qu'il lui accorde, dans *La Psychologie contemporaine*, le montre, même s'il n'hésite jamais à le critiquer librement.

Dès son introduction à *La Psychologie contemporaine*, Viqueira annonce que sa « méthode n'est pas seulement historique, mais aussi critique »[295] et, par conséquent, qu'il veut se positionner par rapport aux courants psychologiques contemporains[296]. Or, il revendique d'entrée sa filiation avec la psychologie expérimentale et critique le courant immanentiste contemporain :

> Las Corrientes que trataremos después de la de Wundt tienen un carácter secundario [...]. Estas grandes direcciones secundarias pueden reducirse a dos. La primera de ellas es la corriente introspectiva, de observación interna, representada capitalmente por Brentano, Lipps, Dilthey, P. Natorp, James, Bergson y otros psicólogos influídos por éstos[297].

L'autre direction « secondaire » est, selon Viqueira, l'objectiviste, c'est-à-dire toute psychologie qui se rattache au matérialisme, à l'épiphénoménisme, au behaviourisme. C'est donc à Wundt qu'il confère une place centrale et primordiale dans la psychologie contemporaine. Ses deux premiers chapitres, hormis l'introduction, sont d'ailleurs consacrés à « La psychologie de W. Wundt (1832-1920) », incluant dans ceux-ci l'étude particulière de Simarro et de ses disciples : « Como psicólogo, su labor se concentró en sus clases. [...]

---

contadísimos españoles alumnos de Bergson […]. » (Carpintero, 2004, p. 178) « Ce départ pour l'Europe fut non seulement la recherche de la santé perdue, mais aussi une sortie intellectuelle qui fit de Viqueira l'un des très rares élèves espagnols de Bergson […] ».

[294] Au sens de « rendre scientifique ».

[295] Viqueira, 1930, p. 10.

[296] Il a publié dans le *BILE* des articles relatifs à « Las corrientes de psicología actual », par exemple au tome XLI, en 1917, p. 236-243, dans lesquels il explique ce qu'est notamment la psychologie physiologique de Wundt, qui « es la dominante hoy día », « qui est dominante de nos jours » (donc, en 1917). Il signale, par conséquent, que « expondremos las corrientes del grupo que ahora nos ocupa como críticas de ella, partiendo de las más benévolas para llegar a las más radicales » (p. 241) : « Nous exposerons les courants du groupe qui nous occupe à présent comme critiques de celle-ci, en partant de celles qui lui sont les plus favorables pour finir par les plus radicales ». Et il explique plus loin, au sous-chapitre intitulé « La psiquis, evolución cualitativa (Bergson) », en citant en bibliographie *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, édition de 1912, *Matière et Mémoire* et *L'évolution créatrice* (9ª ed., 1916), que la conception bergsonienne est l'exacte inverse de l'approche quantitative de la *psychè* humaine : « Así el alma o la conciencia es mera cualidad, y toda medida psíquica es un error nacido de trasportar lo que vale para la naturaleza al espíritu. » (p. 268). « Ainsi, l'âme ou la conscience n'est que qualité, et toute mesure psychique est une erreur due à la transposition de ce qui vaut pour la nature au domaine de l'esprit ».

[297] « Les Courants dont nous traiterons après celui de Wundt ont un caractère secondaire [...]. Ces grandes orientations secondaires peuvent être réduites à deux. La première d'entre elles est le courant introspectif, d'observation interne, représenté principalement par Brentano, Lipps, Dilthey, P. Natorp, James, Bergson et d'autres psychologues influencés par eux » (Viqueira, 1930, p. 15).

Divulgó entre nosotros la nueva psicología, principalmente la de Wundt. Recomendaba, a los que con él querían examinarse, como texto el *Manual de Psicología*, de Wundt y como programa el índice de este libro »[298]. Viqueira ne renonce pas à ses racines wundtiennes, plantées initialement, à la fin du XIXe siècle, et lors des cours de psychologie expérimentale de Simarro, auxquels il a assisté à la Centrale, dès 1902. Par filiation institutionniste, Viqueira accorde à Wundt la paternité de toute la psychologie scientifique contemporaine : « El haber fundado la Psicogía del presente y el haber creado la psicología como ciencia experimental, es mérito innegable de W. Wundt »[299]. Il cautionne ainsi le paradigme méthodologique wundtien qui se méfie de la méthode classique de l'introspection :

> Hay, según lo que acabamos de exponer, en la psicología de Wundt un marcado rasgo objetivista. La observación interna, la introspección, el método clásico de la psicología, debe, según él, ser limitado y controlado. La razón de ello es que la introspección no es digna de confianza más que en ciertas circunstancias. Para verlo, no hay más que compararla con la observación de los fenómenos externos. Cuando observamos un fenómeno natural, nuestra observación, nuestra atención reconcentrada en dicho fenómeno, no lo modifica ni tampoco lo detiene en su desarrollo. Todo lo contrario sucede en la observación de los fenómenos psíquicos. Nuestra atención dirigida hacia ellos no sólo los altera en su curso, sino que los suplanta y los detiene, de manera que al poco tiempo de observar nos encontramos con que el fenómeno observado falta y que el único hecho presente es que observamos[300].

Selon Viqueira, à l'instar de Wundt, la méthode introspective est, par conséquent, extrêmement difficile à mener dans le cas des phénomènes psychiques. Il ne nie cependant pas la nécessité de la méthode introspective, dont Wundt lui-même ne prétend pas se passer :

> Sin embargo, no puede prescindirse de la introspección, el único medio de saber que existen y cómo son los sucesos de conciencia; pero la introspección debe usarse como es debido. Nos es dado sólo apoderarnos súbitamente de un fenómeno que surge en la conciencia y, reteniéndolo en la memoria, analizarlo. A esto se reduce el papel de la

[298] « Comme psychologue, son travail se concentra sur ses cours. [...] Il divulga parmi nous la psychologie nouvelle, principalement celle de Wundt. Il recommandait comme texte à ceux qui voulaient passer l'examen avec lui, le *Manuel de Psychologie* de Wundt et comme programme l'index de ce livre » (Viqueira, 1930, p. 55).
[299] « Le fait d'avoir fondé la psychologie du présent et d'avoir créé la psychologie comme science expérimentale, est un mérite indéniable de Wundt » (Viqueira, 1930, p. 18).
[300] « Il y a, selon ce que nous venons d'exposer, dans la psychologie de Wundt, une ligne clairement objectiviste. L'observation interne, l'introspection, la méthode classique de la psychologie, doivent, selon lui, être limitées et contrôlées. La raison en est que l'introspection n'est digne de confiance que dans certaines circonstances. Pour le voir, il suffit de la comparer avec l'observation des phénomènes externes. Quand on observe un phénomène naturel, notre observation, notre attention concentrée sur ce phénomène, ne le modifie pas et n'arrête pas non plus son développement. C'est tout le contraire qui se passe dans l'observation des phénomènes psychiques. Notre attention dirigée vers eux non seulement en altère le cours, mais les déborde aussi et les arrête de sorte que, peu de temps après les avoir observés, nous découvrons que le phénomène observé manque et que le seul fait présent est que nous observons » (Viqueira, 1930, p. 24).

> observación interna en general, que debe, por otra parte, ir acompañada del experimento para garantizarnos objetivamente su seguridad[301].

Aussi, après avoir démontré que Wundt est au centre de la psychologie scientifique et qu'il offre une alternative aux méthodologies psychologiques extrêmes et antagonistes, Viqueira en vient, au chapitre IV, à « La psychologie introspective ». Dans ce chapitre, Viqueira ne cite pas systématiquement Bergson, qu'il a pourtant inclus, en introduction, dans le groupe des psychologues introspectifs. Il offre, aux idées psychologiques de Bergson, un chapitre à part. Néanmoins, Bergson est évoqué implicitement, dans ces lignes consacrées non seulement à l'exposition de la méthode introspective, mais aussi à sa critique[302]. Il juge ainsi cette attitude « conservatrice », ce qui corrobore notre théorie, exposée précédemment, selon laquelle les thèses psychologiques et philosophiques sont investies politiquement par les Espagnols, en ce qu'elles répondent ou non à un projet progressiste de régénération du pays, en lutte contre la pression centripète rétrograde imposée par les forces conservatrices, qui veulent en revenir à la scolastique de saint Thomas.

> Esta actitud tiene un carácter conservador y se basa en la fecunda tradición de la observación interna. Aun no negando siempre valor al experimento, que queda para los pensadores de este grupo por lo menos relegado a un segundo lugar, se considera el único camino para entrar en contacto directo con el espíritu, la introspección[303].

Selon Viqueira, la psychologie introspective ne peut offrir une alternative avant-gardiste et solide, face à la proposition complexe, scientifique et moderne de Wundt :

> Esta corriente introspectiva no logra suplantar, a pesar de su hostilidad, la psicología experimental fundada por Wundt, que seguía su camino firme, aunque enriquecida con nuevos y valiosos elementos. ¿Qué significan, pues, estas corrientes introspectivas frente a ella? ¿Qué traen de nuevo? [...][304].

---

[301] « Cependant, on ne peut se passer de l'introspection, l'unique moyen de savoir que les phénomènes de la conscience existent et comment ils sont ; mais l'introspection doit être utilisée comme il se doit. On ne peut que nous approprier subitement un phénomène qui surgit dans la conscience et, en le gardant en mémoire, l'analyser. C'est à cela que se réduit le rôle de l'observation interne en général, qui doit, par ailleurs, être accompagnée de l'expérience pour nous garantir objectivement sa sécurité » (Viqueira, 1930, p. 24).

[302] Viqueira, 1930, p. 67.

[303] « Cette attitude a un caractère conservateur et se fonde sur la féconde tradition de l'observation interne. Même si l'on ne nie pas toujours la valeur de l'expérience, qui, pour les penseurs de ce groupe au moins, reste reléguée au second plan, on considère que l'unique chemin pour entrer en contact direct avec l'esprit est l'introspection » (Viqueira, 1930, p. 65).

[304] « Ce courant introspectif ne parvient pas à supplanter, malgré son hostilité, la psychologie expérimentale fondée par Wundt, qui poursuivait décidément son chemin, bien qu'enrichie d'éléments nouveaux et de grande valeur. Que signifient donc les courants introspectifs face à elle ? Qu'apportent-ils de nouveau ? » (Viqueira, 1930, p. 67).

Pour preuve, au chapitre VI de sa *Psychologie contemporaine*, il situe Bergson dans une lignée traditionnelle introspective. La psychologie bergsonienne n'est pas nouvelle, car elle s'inscrit dans une continuité et une tradition immanentiste :

> El filósofo francés Henri Bergson [...] representa, dentro de la psicología actual, una dirección de la psicología introspectiva, como ya se dijo en el capítulo III. En Francia existe una tradición psicológica introspectiva fuerte, cuyos jalones capitales son: Condillac, Rousseau, los ideólogos, Maine de Biran, Royer-Collard (1763-1843), y Jouffroy (1796-1842). Todo esto explica que junto a Bergson hayan existido recientemente, y existen, en Francia, psicólogos introspectivos, en la obra de los cuales encontramos de nuevo los mismos rasgos fundamentales antes estudiados (véase capítulo III). A este grupo de la psicología introspectiva francesa pertenecen Paulhan, V. Egger, F. Rauh, H. Marion y ante todo Arreat (1841-1922), con sus trabajos sobre la psicología del artista, y Delacroix, con sus múltiples obras sobre psicología religiosa[305].

Il reconnaît, toutefois, la singularité de la position de Bergson, et c'est là que le rôle de Juan Vicente Viqueira est important dans l'histoire du bergsonisme en Espagne : il crée les conditions de sa légitimation espagnole. Selon lui, en effet, « de todos ellos sólo Henri Bergson ha llegado a una posición original »[306] : « En dicha labor llegó a una posición original que hoy día es de capital importancia, ya por lo que ha traído de nuevo, ya por las polémicas y contradicciones que ha suscitado »[307]. Par conséquent, après avoir souligné le caractère secondaire, limité et conservateur de la méthode introspective, Viqueira met tout de même en valeur la dimension novatrice de la philosophie et de la psychologie de celui qui, à un moment, dès 1902, puis en 1908-1909, a été son maître au Collège de France et qui ne cessera, en réalité, jamais de l'être. Pour Viqueira, le plus important dans la psychologie bergsonienne est la description qu'il offre « sin prejuicios, directa, del fluir de los

[305] « Le philosophe français Henri Bergson [...] représente, au sein de la psychologie actuelle, une orientation de la psychologie introspective, comme nous l'avons déjà dit au chapitre III. En France, il existe une forte tradition psychologique introspective, dont les principaux jalons sont : Condillac, Rousseau, les idéologues, Maine de Biran, Royer Collard (1763-1843), et Jouffroy (1796-1842). Tout cela explique le fait qu'à côté de Bergson il y a eu récemment et il y a, en France, des psychologues introspectifs, dans l'œuvre desquels nous retrouvons ces mêmes traits fondamentaux, étudiés plus haut (voir le chap. III). À ce groupe de la psychologie introspective française appartiennent Paulhan, V. Egger, F. Rauh, H. Marion et surtout Arreat (1841-1922), avec ses travaux sur la psychologie de l'artiste, et Delacroix, et ses multiples œuvres sur la psychologie religieuse » (Viqueira, 1930, p. 116).

[306] « Parmi eux, seul Henri Bergson est parvenu à une position originale » (Viqueira, 1930, p. 112). C'est aussi l'idée qu'il exprime dans ses deux ouvrages de 1919 et 1923, respectivement, *Elementos de ética* et *Historia de la filosofía*, publiés aussi en 1926 dans le même volume (Madrid, Imprenta de Juan Puey).

[307] « Dans cette tâche, [Bergson] parvint à une position originale qui est de nos jours d'une importance capitale, tant pour ce qu'il a apporté de nouveau, que pour les polémiques et contradictions qu'il a sucitées » (Viqueira, 1930, p. 113).

fenómenos »[308], qui, en cela, souligne-t-il, est très proche de la psychologie de W. James[309]. Ainsi, Viqueira remarque l'aspect modernisateur du bergsonisme, notamment dans l'invention de la notion d' « intuition » :

> Es, ante todo, preciso determinar el método que pretende emplear Bergson para la indagación de las actividades de conciencia, porque dicho método lo presenta como nuevo y como el único capaz de llevar a un firme resultado. Debemos recordar que tiene también valor para la metafísica. Si queremos caracterizar este método de una manera previa, podremos hacerlo diciendo que la consideración inmediata de la vida mental, la visión fina y delicada de esta vida, se ha transformado en un método, a saber: la *intuición*[310].

Il définit alors en quatre points la nouvelle méthode introspective révélée par Bergson, en s'appuyant notamment sur la conférence intitulée « La conscience et la vie », que Viqueira cite en bibliographie − proposée en fin de chapitre − et qu'il a lue dans l'édition de 1920 de *L'énergie spirituelle* où par ailleurs ont été publiées plusieurs conférences de Bergson[311]. Il définit ainsi l'intuition, d'abord comme la « visión directa de lo concreto y real », équivalent de la perception interne de l'Allemand Franz Brentano (1838-1917)[312]. Dans un deuxième temps, il explique la différence entre l'intelligence conceptualisante et l'intuition[313]. Puis, il précise que l'intuition est instinct ; il cite l'essai important de Bergson de 1903, *Introduction à la métaphysique*, dans lequel ce dernier analyse le concept d' « intuition » : « Se llama intuición a esta especie de simpatía intelectual mediante la que nos transportamos al interior de un objeto para coincidir en lo que tiene de único y, en consecuencia, de inexpresable »[314]. Il revient enfin sur la modalité communicationnelle de l'intuition : « La intuición ajena al concepto, no puede comunicarse más que realizándose, volviendo a lo real »[315].

---

[308] « Sans préjugés, directe, du flux des phénomènes » (Viqueira, 1930, p. 113).
[309] Viqueira, 1930, p. 113.
[310] « Avant tout, il est nécessaire de déterminer la méthode que Bergson prétend employer pour la recherche des activités de la conscience, parce que cette méthode lui confère un aspect nouveau et fait de lui le seul qui puisse conduire à un résultat solide. Nous devons nous souvenir qu'elle a aussi de la valeur pour la métaphysique. Si nous voulons caractériser cette méthode préalablement, nous pourrons le faire en disant que la considération immédiate de la vie mentale, la vision fine et délicate de cette vie, s'est transformée en une méthode, à savoir : *l'intuition* » (Viqueira, 1930, p. 113-114).
[311] La conférence « La conscience et la vie » a été prononcée en anglais à l'Université de Birmingham, le 29 mai 1911.
[312] Viqueira, 1930, p. 114.
[313] Viqueira, 1930, p. 114.
[314] « On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle nous nous transportons à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et, par conséquent, d'inexprimable » (p. 3).
[315] « L'intuition étrangère au concept, ne peut pas être communiquée autrement qu'en se réalisant, en revenant au réel » (Viqueira, 1930, p. 114).

Puis, il montre en quoi la thèse de Bergson consiste en une triple critique fondamentale : « 1.ª Noción de medida y crítica de la concepción cuantitativa de la intensidad. 2.ª Noción del número y crítica de la concepción del espíritu como un agregado de elementos. 3.ª Noción de la causalidad y crítica de la causalidad psíquica. Libertad de la voluntad »[316]. Viqueira explique ainsi que, selon Bergson, la conscience n'est pas quantité mais multiplicité qualitative, qu'elle est durée pure et que Bergson s'oppose, en cela, à la psychologie associationniste, déterministe.

Viqueira analyse également comment la conscience est aussi mémoire, non matérielle mais spirituelle. Il expose alors toute la critique bergsonienne de la localisation cérébrale et du parallogisme psycho-physiologique. Il s'appuie, dans ce sous-chapitre, au regard de la bibliographie citée, sur *Matière et Mémoire*, sur la conférence, que nous avons évoquée précédemment, « L'âme et le corps »[317], ainsi que sur la conférence qui a aussi paru dans *L'Énergie spirituelle*, « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique »[318], prononcée au Congrès de Genève en 1904. Viqueira montre ainsi que, pour Bergson, le cerveau n'est pas un organe parallèle à l'esprit, mais qu'il déborde l'activité cérébrale. Il explique l'apport métaphysique de Bergson par rapport à la psychologie scientifique, qui explose véritablement, en 1907, avec *L'Évolution Créatrice* : la vie est créatrice, libre et, en cela, imprévisible. Il se réfère donc, dans ce sous-chapitre, sans arrêt, à *L'Évolution Créatrice*, dont il traduit certains passages.

Il conclut enfin sur les « excellences et les inconvénients » du bergsonisme, qu'il relie à « la actual corriente neo-romántica »[319]. Viqueira semble ainsi véhiculer la logique nietzschéenne du mythe de l'éternel retour : en faisant de Bergson l'héritier du Romantisme, il fait réémerger l'opposition transhistorique entre un courant vital, presque sentimental, romantique, et un courant rationaliste, celui des *Lumières*. Bergson, comme représentant de la

---

[316] « 1. Notion de mesure et critique de la conception quantitative de l'intensité. 2. Notion de nombre et critique de la conception de l'esprit comme un agrégat d'éléments. 3. Notion de causalité et critique de la causalité psychique. Liberté de la volonté » (Viqueira, 1930, p. 116).

[317] Cette conférence, faite à *Foi et Vie*, le 28 avril 1912, a paru dans *Le Matérialisme actuel*, ainsi que dans *L'Énergie spirituelle*.

[318] Cette conférence a été publiée dans la *Revue de métaphysique et de morale* sous le titre, « Le paralogisme psycho-physiologique ».

[319] Viqueira, 1930, p. 130. Cette idée de la filiation romantique de Bergson est sans arrêt reprise par Viqueira, dans ses écrits, et notamment dans son livre, que nous évoquions précédemment, *Ética y metafísica* (Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1926), dans lequel il dit, au chapitre III sur « El problema del conocimiento de la realidad en sí », dans un sous-chapitre sur « El intuicionismo », et concernant l'intuition comme forme de connaissance : « Esta posición filosófica, que arranca ya del siglo XVIII con Rousseau y continúa durante el romanticismo, es la defendida hoy brillantemente con Bergson » (Viqueira, 1926, p. 195-196). « Cette position philosophique qui débute au XVIIIe siècle avec Rousseau et qui dure pendant tout le Romantisme, est celle que défend aujourd'hui brillamment Bergson ». On notera ici, contrairement au caractère dépréciatif accolé à l'idée, dans le texte de 1930, la bienveillance de Viqueira, à l'égard de cette filiation. Les avant-gardes espagnoles, nous le verrons, s'appuieront même sur l'« ultra-romantisme » du bergsonisme.

psychologie « néo-romantique » introspective, dessine donc un net contraste avec un héritier des *Lumières*, Wundt. Cela explique le fort rejet dont Bergson a fait l'objet, rejet que Viqueira souligne, dans ce dernier point sur « Les influences de Bergson » : « La filosofía de Bergson, incluyendo, naturalmente, su psicología, ha sido criticada hasta con violencia »[320].

Et si Viqueira, lui-même, élève l'entreprise bergsonienne à un « brillante ensayo de una concepción metafísica »[321], il souligne, comme un fidèle étudiant wundtien de Simarro, ses travers : « un todo lógicamente defectuoso, en que las expresiones poéticas y figuradas adquieren particular importancia »[322]. Il reprend ainsi, dans le corps de son texte, une critique de la philosophie bergsonienne qu'il cite en note, dans la bibliographie finale de ce chapitre : « Ha sido criticada entre los franceses por B. Jacob (como neo-romántico, místico-impresionista) »[323]. Encore une fois, en réduisant le substrat métaphysique du bergsonisme à une base mystique et « impressionniste »[324], il fait réémerger, subliminalement, la continuelle opposition entre les *Lumières* et le mysticisme ou obscurantisme vague, qui devient, au début du XXe siècle, la lutte du positivisme et de la science contre l'impressionnisme et le néo-romantisme, stigmatisé par beaucoup, notamment par Viqueira, comme bergsonien. En faisant

---

[320] « La philosophie de Bergson, y compris évidemment sa psychologie, a été critiquée, parfois même avec violence » (Viqueira, 1930, p. 130).

[321] « Un brillant essai d'une conception métaphysique » (Viqueira, 1930, p. 130).

[322] « Un tout logiquement défectueux, dans lequel les expressions poétiques et figurées acquièrent une importance particulière ».

[323] « Elle a été critiquée parmi les Français par B. Jacob (comme néo-romantique, mystico-impressionniste) » (Viqueira, 1930, p. 131).

[324] Ce jugement de B. Jacob selon lequel le bergsonisme est une forme d'impressionnisme est très diffusé en France. Il n'est, toutefois, pas toujours négatif, nous le verrons. Rose-Marie Mossé-Bastide, dans *Bergson éducateur* (Paris, Puf, 1955), rend compte de cette réduction du bergsonisme à une forme d'impressionnisme dont Henri Massis (1886-1970) fut un autre acteur : « Henri Massis, qui deux ans plus tôt exaltait l'enseignement bergsonien par rapport à celui de la " Sorbonne nouvelle ", renversa son idole d'hier, s'éleva contre " les sortilèges de cet impressionnisme philosophique, plus propre à nous faire goûter le parfum des idées qu'à nous en faire connaître la substance ", et qualifia le bergsonisme de " substitution de la passion pure à l'ordre intellectuel ", de mélange de tous les " thèmes imprécis de la littérature : panthéisme, impressionnisme, appels à l'inconscient ", où " tout le désordre moderne a trouvé à se plaire ". Battant enfin sa coulpe, l'auteur avouait que " la philosophie nouvelle plaisait dans la mesure où elle justifiait notre asservissement à l'instinct, aux puissances troubles de l'être " (H. Massis, « M. Bergson et le modernisme philosophique », *L'opinion*, 29 novembre 1913) » (Rose-Marie Mossé-Bastide, 1955, p. 80). De même, Julien Benda (1867-1956) va beaucoup critiquer le bergsonisme pour sa dimension vague et imprécise. Il a écrit, en effet, trois pamphlets contre le bergsonisme, en 1912, *Le Bergsonisme, ou Une philosophie de la mobilité* (Paris, Mercure de France), en 1913, *Une philosophie pathétique* (Paris, Cahiers de la Quinzaine) et, en 1914, *Sur le succès du bergsonisme. Précédé d'une Réponse aux défenseurs de la doctrine* (Paris, Mercure de France). Dans ce dernier texte, Julien Benda reproche ainsi aux défenseurs de la doctrine de cultiver, à travers le bergsonisme, une « religion du sentir » (Benda, 1914, p. 142), de faire de la philosophie un « art » (Benda, 1914, p. 155). Selon Benda, Bergson est venu réveiller chez eux « le désir d'une perception des choses » qui est « comme une sorte d'envahissement sexuel, d'adhésion pâmée au plus secret de leur être, de jouissance de leur âme. Pur désir d'éprouver, totalement étranger, quoi qu'ils en disent parfois, au désir de savoir » (Benda, 1914, p. 160). Selon Benda, « le bergsonisme flatte une passion moderne : la volonté que le sentiment soit science » (Benda, 1914, p. 214). Ainsi, le bergsonisme apparaît, à certains, comme une forme d'impressionnisme philosophique, obnubilé par l'« impression », le sentiment que réveille en eux l'objet avec lequel ils sympathisent, à tel point qu'ils en oublient le rationnel, le scientifique, l'intelligence.

renaître cette bataille, le lecteur progressiste adhère facilement à la lutte épistémologique wundtienne contre le mysticisme flou de Bergson.

Ainsi, même si Viqueira souligne la noblesse de l'œuvre bergsonienne − « ha contribuido notablemente al renacimiento de la nueva metafísica. "Antiintelectualismo, método de sugestión artística, recurso a lo inconsciente, sentimiento de la diversidad y del fluir universal, filosofía de la vida [...]" »[325] −, la bibliographie qu'il propose marque sa grande ambivalence par rapport à Bergson et au bergsonisme. Il cite, en effet, une bibliographie critique, en plus d'une courte bibliographie sur le bergsonisme : « R. JACOB, *La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui* (*Revue de Métaphysique et de Morale*. Marzo, 1898) ; M. SEGOND, *L'intuition bergsonienne*. París, 1913 ; R. BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson*. París, 1913 ; W. WUNDT, *Trabajo en Literarische Zentralblatt*, 1915 ; W. MECKAUER, *Der Intuitionismus bei Henri Bergson* (El intuicionismo en H. Bergson). Leipzig, 1917. » Viqueira ajoute enfin : « [Su filosofía] ha sido criticada entre los franceses por B. Jacob […]; por M. Segond (como un sistema de antítesis que necesitan de solución ulterior); por M. Benda (como un conjunto de contradicciones burdas); por René Berthelot (considerando falsa la filosofía de las matemáticas de Bergson; las matemáticas no son espaciales). Entre los alemanes: por W. Wundt (fuentes alemanas; falta de originalidad; defectos sistemáticos) »[326]. Cette dernière prise de position entre parenthèses et non développée de Wundt par rapport à Bergson, n'indique-t-elle pas l'état d'esprit critique de Viqueira, qui restera toujours fidèle à Wundt qu'il considère comme ayant offert à l'Espagne le paradigme épistémologique de la modernité, par la proposition d'une psychologie physiologique, s'appuyant sur une méthode expérimentale ?

La position de Viqueira est plus subtile que cela : s'il se montre critique face à une certaine forme d'« impressionnisme » du bergsonisme, il n'en fait, toutefois, pas une méthode si antagoniste que cela à la méthode wundtienne. Il affiche encore une position ambiguë, car s'il a beaucoup participé à opposer ces deux paradigmes méthodologiques, il tend ici à les réconcilier. Selon lui, en effet, « aunque él mismo [Bergson] se aparta de la psicología experimental, su concepción es compatible con ésta [la de Wundt]; es decir, lo fundamental

[325] « Il a contribué très clairement à la renaissance de la nouvelle métaphysique. " Antiintellectualisme, méthode de suggestion artistique, recours à l'inconscient, sentiment de la diversité et du flux universel, philosophie de la vie [...] " » (Viqueira, 1930, p. 131). Il cite ici Dominique Parodi (1870-1955), *La philosophie contemporaine en France*, chapitre IV, Paris, 1919, p. 292.

[326] « [Sa philosophie] a été critiquée chez les Français par B. Jacob […] ; par M. Segond (comme un système d'antithèses qui ont besoin de solution ultérieure) ; par M. Benda (comme une conjonction de contradictions épaisses) ; par René Berthelot (qui considère que la philosophie des mathématiques de Bergson est fausse ; les mathématiques ne sont pas spatiales). Parmi les Allemands : par W. Wundt (sources allemandes ; manque d'originalité ; défauts systématiques) » (Viqueira, 1930, p. 131).

de su concepción »[327]. Finalement, Viqueira affiche une position alternative, non excluante, mais ambivalente, presque équivoque. Comme le souligne H. Carpintero, à propos de l'auteur de *La Psychologie contemporaine*: « En el mundo de la psicología, representó la posibilidad de una integración entre la experimentación alemana y el pensamiento comprensivo de Dilthey o de un Bergson [...] »[328].

Une remise en cause de l'épistémologie expérimentale dans les années 1910 ? La « philosophie nouvelle », nouvelle ?

Si le courant de psychologie avant-gardiste, en Espagne, est essentiellement d'obédience scientifique, entre 1880 et les années 1900 au moins, et, donc, ne se reconnaît pas, pour la plupart, dans la « psychologie philosophique », défendue par Bergson, contre les excès de la psychologie scientifique, il n'en demeure pas moins que la presse institutionniste veut témoigner au pays de ce qu'il se passe en Europe. Il semble donc qu'on assiste à une sorte de séparation, entre, d'une part, des institutionnistes qui ne s'approprient pas individuellement les théories introspectives, qualitatives, métaphysiques, de Bergson et, d'autre part, la presse, symbole de l'entité collective institutionniste, qui se doit elle, dans la logique de régénération du pays, par l'éducation, d'attester l'évolution de la psychologie en Europe. Par conséquent, parmi l'avant-garde institutionniste de la psychologie, scientifique, peu de penseurs prennent parti pour Bergson et acceptent de dépasser l'expérimentalisme wundtien. D'ailleurs, la tradition historiographique de la psychologie en Espagne demeure encore aujourd'hui largement scientifique, ce qui explique l'absence étonnante d'études sur l'impact du mouvement de psychologie introspective et philosophique sur le pays. En revanche, la presse institutionniste, qui est européaniste, témoigne, par le biais de la revue de presse, de tout ce qui est fait en Europe. Elle permet une synchronisation de l'Espagne avec la modernité, psychologique notamment, qui y est « en vogue ». C'est donc cette même presse moderne qui rend compte de la centralité du bergsonisme et de la psychologie bergsonienne en Europe, dans les années 1910 et après la Grande Guerre, dans les années 1920. L'Espagne des institutionnistes progressistes sait ainsi qu'il existe une psychologie introspective très

[327] « Bien que Bergson s'éloigne de la psychologie exprimentale, sa conception est compatible avec elle ; c'est-à-dire ce qu'il y a de fondamental dans sa conception » (Viqueira, 1930, p. 130-131).
[328] « Dans le monde de la psychologie, il représenta la possibilité d'une intégration entre la psychologie expérimentale allemande et la pensée compréhensive de Dilthey ou d'un Bergson [...] » (Carpintero, 2004, p. 183).

importante en Europe et dans le monde, aux Etats-Unis et en Amérique du Sud[329] par exemple, même si elle y est frileuse. La presse est, par conséquent, un important vecteur et témoin du mouvement de remise en cause du paradigme wundtien, mené par William James et Henri Bergson. Nous ne pouvons ici analyser tous les articles qui paraissent dans la presse espagnole et qui attestent l'évolution du paradigme épistémologique de la psychologie. Nous sélectionnerons donc quelques articles exemplaires, à défaut d'une possible exhaustivité.

Par exemple, la médiatisation du Congrès de Bologne, en 1911, au cours duquel les idées de Bergson triomphent, dans la presse espagnole et tout particulièrement institutionniste, marque une avancée réelle du bergsonisme dans l'avant-garde de la psychologie espagnole. Les revues institutionnistes affichent un mimétisme flagrant avec les revues européennes. D'ailleurs, les articles européens eux-mêmes pénètrent dans la presse progressiste, par le biais des revues de presse (ce qui n'est cependant pas nouveau, même en Espagne). On peut ainsi remarquer un article exemplaire de la médiatisation par la presse progressiste de l'avancée du bergsonisme en Europe, ce qui, certes, ne révèle pas une appropriation de la doctrine, sa naturalisation espagnole par l'avant-garde de la psychologie espagnole, mais atteste la volonté de synchronisation des Espagnols avec l'Europe. Le bergsonisme est en Espagne, on ne peut cependant pas encore parler d'un bergsonisme espagnol. Ainsi, dans le numéro de *La Lectura*, de mai 1911, José Sánchez Rojas (1885-1931) traduit un article de G. Ferrando, paru dans le quotidien *La Voce* (Florence, 20 avril 1911). Il précise en note : « Elegimos este trabajo por la actualidad del tema y por el prestigio de su autor, al cual ha llegado también ¡felicitémonos de ello! un eco de la orientación filosófica de la nueva generación española »[330]. Or, il révèle dans cette note: « Como saben los lectores de esta Revista, España estuvo representada en el Congreso de Filosofía de Bolonia por D. Luis Simarro y D. José Ortega y Gasset »[331]. On sait, toutefois, par Assumpciò Vidal Parellada, que Simarro ne s'y rendit finalement pas,

[329] Le Pérou, le Mexique, le Chili et l'Argentine, après avoir conquis leur indépendance, sont à l'affût des toutes dernières philosophies contemporaines. Alejandro Korn (1860-1936) et M. C. Alberini (1886-1960) en Argentine, Alejandro O. Deustua (1849-1945), au Pérou, qui connut très tôt le bergsonisme, Enrique Molina (1871-1964) au Chili ou encore au Mexique, Antonio Caso (1983-1946), sont des grands diffuseurs dans leur pays d'un bergsonisme philosophique. D'ailleurs, Alain Guy rapporte et traduit, dans son article « Le bergsonisme en Amérique latine » (*in Caravelle*, Institut d'études hispaniques, hispano-américaines et luso-brésiliennes de l'université de Toulouse, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 1, 1963), les propos de l'Argentin Francisco Romero, dans son ouvrage *Sobre la filosofia en América* (Buenos Aires, Ed. Raigal, « Problemas de la Cultura en América », n°1, 1952, p. 16) : « Dans l'ensemble de la philosophie française contemporaine, une mention spéciale est due à Bergson, dont l'influence a été et continue d'être énorme en Amérique latine ; sans doute a-t-il été le penseur contemporain le plus étudié dans toute l'Amérique ibérique » (Alain Guy, 1963, p. 121).

[330] « Nous avons choisi ce travail en raison de l'actualité de son thème et du prestige de son auteur, auquel est également parvenu il faut s'en féliciter ! un écho de l'orientation philosophique de la nouvelle génération espagnole » (p. 124)

[331] « Comme le savent les lecteurs de cette Revue, l'Espagne était représentée lors du congrès de Philosophie de Bologne par don L. Simarro et don J. Ortega y Gasset » (p. 124).

selon moi, pour des raisons sans doute d'incompatibilité épistémologique, plus que de santé : « Pasado abril, Simarro es nombrado por Real Orden − junto a Ortega y Gasset − delegado del gobierno al Congreso de Filosofía de Bolonia, pero no acepta el nombramiento, quizá por no estar del todo recuperado. »[332] Ainsi, comme le souligne G. Ferrando, « El Congreso nos ha manifestado con suficiente claridad la tendencia fundamental de la filosofía en los actuales momentos y el valor de muchas escuelas y de muchos sistemas »[333]. En effet, ce Congrès de 1911 atteste un nouveau courant d'une philosophie « no como puro racionalismo, sino como ciencia del espíritu, y, por ende, de la vida »[334]. Le nouveau mot d'ordre n'est plus l'intellectualisation de la vie, par des outils scientifiques, comme au XIXe siècle. 1910 correspond en Europe, et les revues espagnoles s'en font les témoins, à la réémergence du vitalisme et d'une attention presque maniaque à tout ce qui touche à la « vie », trop longtemps étouffée sous un intellectualisme conceptuel et un positivisme asphyxiant :

> Verdaderamente, creo poder afirmar, sin peligro de rectificaciones, que el Congreso de Bolonia estaba animado de la convicción de que las concepciones filosóficas no derivan de la inteligencia pura, sino de las internas necesidades del espíritu; que la filosofía, entre otras palabras, debe sacudir los límites de la investigación intelectiva y caminar hacia la vida[335].

Dans les années 1910, l'heure est au retour sur la vie, qu'on a oublié d'écouter, tant philosophes et psychologues cherchaient à l'« analyser », la « triturer », l'évaluer comme s'il s'agissait d'une quantité mesurable. Ce Congrès signe donc le refus d'une majorité de l'avant-garde européenne de décortiquer la vie, selon de froides méthodes positivistes et déshumanisantes :

> No una visión fría y objetiva del universo, sino una fusión cada vez más completa del pensamiento con la vida, una absorción más profunda de nosotros en aquella unidad que se somete a las manifestaciones del pensamiento y del sentimiento. [...] El pensamiento ya no se opone a la vida, como en las antiguas concepciones formalistas, sino que extrae de su naturaleza un movimieto rico, múltiple, poderoso como la realidad misma, un movimiento que es el origen de toda vida y que constituye la

[332] « Après la fin du mois d'avril, Simarro est nommé par Ordre Royal – ainsi qu'Ortega y Gasset – délégué du gouvernement au Congrès de Philosophie de Bologne, nomination qu'il refuse, peut-être parce qu'il n'était pas encore tout à fait rétabli » (A. Vidal Parellada, p. 170) (Archivo Legado Simarro, « Carta 21 febrero 1911 »).
[333] « Le Congrès nous a signifié avec une clarté suffisante la tendance fondamentale de la philosophie actuellement et la valeur de beaucoup d'écoles et de beaucoup de systèmes » (p. 125).
[334] « Non comme pur rationalisme, mais comme science de l'esprit, et par conséquent, de la vie » (p. 125).
[335] « En vérité, je crois pouvoir affirmer, sans risque de rectifications, que le Congrès de Bologne était animé par la conviction que les conceptions philosophiques ne dérivent pas de la pure intelligence, mais des nécessités internes de l'esprit ; que la philosophie, entre autres mots, doit bousculer les limites de l'investigation intellectuelle et cheminer vers la vie » (p. 125).

> aspiración incesante hacia la verdad, que ni se para ni se cristaliza; sino que vive y fluye como el espíritu que lo crea[336].

Le courant qui prédomine donc, vers 1910, n'est plus le positivisme, devenu, en l'espace d'une décennie, obsolète voire archaïque en Europe, mais le vitalisme, dont Bergson est annoncé comme figure de proue, véritable symbole de cette nouvelle modernité :

> Cuando en la penúltima sesión general del Congreso, Enrique Bergson, el tipo representativo por antonomasia de esta nueva y vasta concepción de la filosofía, con su maravillosa palabra de poesía y de belleza, puso de relieve todo el valor del pensamiento humano, hasta por el espíritu de los más dogmáticos, de los lógicos puros y de los neo-escolásticos pasó algo así como una ráfaga de vida. Los oyentes tomábamos por achaque de magia el encanto de toda su persona, vibrante de emoción y de ideas, cuando evocaba el drama de la filosofía, el drama del alma humana en la investigación de la verdad y de la belleza. [...] Bergson fue, indeniablemente, el expositor más genial y más completo en el Congreso boloñés de esta nueva y profunda tendencia del espíritu humano, que halló eco en muchos otros y bajo distintas formas. Puede decirse que en el Congreso se atacaron combinadamente y desde distintos campos las posiciones racionalistas y escolásticas de la filosofía para afirmar su valor altamente humano[337].

Bergson est, par conséquent, enfin médiatisé dans la presse progressiste libérale espagnole, comme l'alternative à la traditionnelle scolastique, ainsi qu'au rationalisme, derrière lequel il faut entendre les courants intellectualistes et positivistes, oublieux de la vie, dans leurs analyses à outrance, par la raison et le calcul, d'un objet cadavérique et agonisant auquel ils ont retiré le souffle vital.

G. Ferrando conclut son papier sur l'absence des positivistes, lors de ce Congrès, parce qu'ils avaient sans doute anticipé la charge dont ils allaient faire l'objet. Simarro ne s'y présente pas, marquant ainsi son hostilité à l'émergence d'une tendance à contre-courant de

---

[336] « Non une vision froide et objective de l'univers, mais une fusion de plus en plus complète de la pensée avec la vie, une absorption toujours plus profonde de nous-mêmes dans cette unité qui se soumet aux manifestations de la pensée et du sentiment. [...] La pensée ne s'oppose plus à la vie, comme dans les conceptions formalistes anciennes, mais extrait de sa nature un mouvement riche, multiple, puissant comme la réalité elle-même, un mouvement qui est l'origine de toute vie et qui constitue l'aspiration incessante à la vérité, qui ne s'arrête ni ne se cristallise, mais qui vit et coule comme l'esprit qui le crée » (p. 125).

[337] « Quand, au cours de l'avant-dernière session plénière du Congrès, Henri Bergson, le type représentatif par antonomase de cette nouvelle et vaste conception de la philosophie, avec sa merveilleuse parole de poésie et de beauté, mit en relief toute la valeur de la pensée humaine, il passa alors, jusque dans les esprits des plus dogmatiques, des partisans de la logique pure et des néoscolastiques, comme une rafale de vie. Nous, les auditeurs, nous prenions pour un tour de magie le charme de toute sa personne, vibrante d'émotion et d'idées, quand il évoquait le drame de la philosophie, le drame de l'âme humaine dans la recherche de la vérité et de la beauté. [...] Bergson fut, indéniablement, lors de ce Congrès bolognais, l'intervenant le plus génial et le plus complet de cette nouvelle et profonde tendance de l'esprit humain, qui trouva un écho chez beaucoup d'autres et sous diverses formes. On peut dire que, lors de ce Congrès, furent attaquées, en même temps et depuis différents camps, les positions rationalistes et scolastiques de la philosophie pour affirmer sa valeur hautement humaine » (p. 125-126).

celle qu'il défend. « Otra impresión simpática que nos ha ofrecido el Congreso de Bolonia ha sido la rápida desaparición de la llamada filosofía positivista. Los positivistas italianos que andan por ahí rezagados tomaron la excelente resolución de no asistir al Congreso »[338].

En fin de compte, on ne peut que constater, dans les années 1910, le développement, dans la presse institutionniste, tout particulièrement dans *La Lectura*, d'articles relatifs au caractère novateur de la philosophie introspective et intuitionniste de Bergson, notamment par les traductions de tous les articles majeurs de ses plus grands disciples, publiés dans la presse française. À titre d'exemple, on trouve, dans le numéro d'avril 1912 de *La Lectura* dans la partie de la revue consacrée aux revues françaises , un article extrait par Domingo Barnés de la *Revue des deux mondes* et intitulé « La filosofía de Bergson », où l'auteur, Édouard Le Roy, défend la thèse qu'il a exposée dans son livre paru la même année, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson* :

> La revolución operada por esta escuela filosófica es tan importante como la kantiana y la socrática.
> Su influjo vive y trabaja de un polo a otro del pensamiento, extendiéndose a los más diversos dominios: la religión, la política, la sociología, el arte y la literatura.
> Su enorme éxito se debe a que Bergson ha sabido ante todo llenar la primera condición del filósofo: la de hacer aparecer los misterios latentes de las cosas. [...].
> Lo que sí es cierto es que con ellos [los libros de Bergson] empieza algo nuevo para la historia del pensamiento humano[339].

D'autre part, en mai 1920, G. Hernández propose, dans sa revue de presse de l'institutionniste *Lectura*, une petite analyse sur un article, paru dans la revue *Estudio* (Barcelona) et intitulé « La psicología de W. James (1842-1911) », de Viqueira. Lors de cette exposition sur la psychologie de W. James, Viqueira prend acte du changement du paradigme prédominant en psychologie. L'approche qualitative du fait psychique, défendue par W. James, tout comme H. Bergson, prime sur l'approche quantitative de Wundt, celle qui tend à analyser l'objet psychique comme on travaille sur la matière inerte physique :

---

[338] « L'autre impression sympathique que nous a offerte le Congrès de Bologne a été la rapide disparition de la philosophie positiviste. Les positivistes italiens qui traînent encore par-là prirent l'excellente décision de ne pas assister au Congrès » (p. 127).

[339] « La révolution opérée par cette école philosophique est aussi importante que les révolutions kantienne et socratique.
Son influence vit et travaille d'un pôle à l'autre de la pensée, s'étendant aux domaines les plus divers : la religion, la politique, la sociologie, l'art et la littérature.
Son énorme réussite est due au fait que Bergson a su avant tout remplir la première condition du philosop^he : celle de faire apparaître les mystères latents des choses. [...].
Ce qui est certain c'est qu'avec eux [les livres de Bergson] quelque de nouveau commence pour l'histoire de la pensée humaine » (Le Roy, « La filosofía de Bergson », *La Lectura*, avril 1912, p. 423-425).

> W. James ha sido el creador de la Psicología cualitativa moderna, que en una expresión radical, la de Bergson, se ha hecho tan popular. Dicha concepción cualitativa del espíritu es la corriente hoy día entre los psicólogos, mientras que la concepción contraria, la de Wundt, después de conquistar grande fama, parece desaparecer rápidamente en sus líneas generales, dejando, no obstante, elementos utilísimos[340].

Avant cet article déjà, le 30 novembre 1918, Viqueira publiait dans le *BILE*, un article au titre éloquent : « La crisis de la psicología experimental ». « Se ha hablabo en los últimos tiempos con insistencia de la crisis de la Psicología experimental, y es preciso que nos demos cuenta de lo que significó dicha crisis »[341]. Par ces mots, Viqueira témoigne tout d'abord de la crise du paradigme épistémologique, qui était considéré comme moderne, à la fin du XIXe-début du XXe siècle. D'autre part, Viqueira veut éclairer la teneur et la signification de cette crise. Toutefois, même s'il rend compte de cette crise épistémologique, il annonce déjà qu'une certaine conception de l'esprit inhérente à la psychologie expérimentale n'est pas nécessairement antithétique à la nouvelle psychologie émergente : « Examinaremos brevemente qué concepción del espíritu fue criticada; cuál surgió como nueva y cómo esta última es compatible con él método experimental »[342]. Il médiatise la conception psychologique prédominante, en 1918, celle que les institutionnistes à la fin du XIXe siècle et à l'époque même où Viqueira écrit cet article, jugent comme arrière-gardiste : « En breve, lo que la crítica de los últimos tiempos ha traído consigo es sustituir la antigua concepción *cuantitativa* de la vida mental por una concepción *cualitativa*, entendiendo por *cualitativa* aquella que pretende que los fenómenos mentales no son mensurables como los físicos, y por *cuantitativa*, la contraria »[343]. À la lecture de ces lignes, on peut noter une nette inversion des valeurs de la modernité psychologique : les valeurs avant-gardistes de la fin du XIXe siècle sont devenues avec l'avancée dans un siècle nouveau presqu'arrière-gardistes. En 1918, la modernité psychologique est qualitative et donc d'obédience métaphysique. On est déjà loin

---

[340] « W. James a été le créateur de la Psychologie qualitative moderne, qui, dans une expression radicale, celle de Bergson, est devenue si populaire. Cette conception qualitative de l'esprit est le courant actuel parmi les psychologues, tandis que la conception contraire, celle de Wundt, après avoir joui d'une grande renommée, semble disparaître rapidement dans ses lignes générales, tout en laissant, cependant, des éléments très utiles » (*La Lectura*, mai 1920, p. 305).

[341] « On a insisté ces derniers temps sur la crise de la Psychologie expérimentale, et il est nécessaire que nous nous rendions compte de ce que signifia une telle crise » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 346).

[342] « Nous examinerons brièvement quelle conception de l'esprit fut critiquée ; quelle autre surgit comme nouvelle et comment cette dernière est compatible avec la méthode expérimentale » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 346).

[343] « En bref, l'apport de la critique récente a été de remplacer l'antique conception *quantitative* de la vie mentale par une conception *qualitative*, et on entend par *qualitative* celle qui prétend que les phénomènes mentaux ne sont pas mesurables comme les phénomènes physiques, et par *quantitative*, la conception contraire » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 346).

du combat mené par l'avant-garde réduite des psychologues institutionnistes qui voulait imposer et institutionnaliser, contre ce qu'ils considéraient comme la pesante tradition de psychologie philosophique, la conception de la psychologie positiviste de la « psychologie nouvelle ». Dorénavant, les revues institutionnistes se font la vitrine de la « philosophie nouvelle » que constitue, entre autres, le bergsonisme. Le nouveau est donc une valeur relative et non absolue. Viqueira explique ainsi que l'atomisme, conception décrite par Ribot, dans *La psychologie anglaise contemporaine*, défend une approche quantitative de l'esprit, composé d'atomes : « Desde el antedicho punto de vista (asociacionismo) fue fácil interpretar la asociación como una suma; y suponer que los sumandos podían ser determinadas cantidades, que eran factores medibles y que, por lo tanto, entre ellos (y sus condiciones) existían relaciones matemáticas »[344]. Il parle au passé de cette conception atomiste quantitative, signifiant son « inactualité » : « Todo aspecto de la vida mental podía ser sometido a esta consideración, y se interpretaba como un *agregado*. Era, pues, medible como todo *agregado* de *unidades* o *partes* »[345]. Il dévoile enfin ses travers. Adulée par tous ceux qui voulaient avant tout adhérer aux valeurs de la modernité (psychologique, mais pas seulement), à la fin du XIXe siècle, et portée par son « propagandiste » Ribot, cette conception tombe clairement en désuétude dans les années 1910-1920 : « Claro que en su realización se tropezó con grandes inconvenientes, y la Psicología abusó de los supuestos »[346]. En effet, les nouvelles théories, celles de Bergson ou de James particulièrement, démontrent la caducité de cette ancienne « doctrine nouvelle » :

> La vida del espíritu sería, según las doctrinas criticadas, una monótona combinación de ciertos elementos en número limitado […]. Esto la realidad lo desmiente. […] Así, pues, el asociacionismo es imposible […]; también es irrealizable, porque no pueden admitirse partes ni del suceso mental ni de la conciencia, y, por lo tanto, elementos aislados sustantivos del espíritu. […] En la vida mental, no hay partes, hay sólo *aspectos*[347].

---

[344] « Depuis le point de vue précédent (associationnisme), il était facile d'interpréter l'association comme une somme ; et de supposer que les éléments additionnés pouvaient être des quantités déterminées, qui étaient des facteurs mesurables et, par conséquent, qu'entre eux (et leurs conditions) existaient des relations mathématiques » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 347).

[345] « Tout aspect de la vie mentale pouvait être soumis à cette considération et était interprété comme un *agrégat*. Il était donc mesurable comme tout *agrégat d'unités* ou de *parties* » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 347).

[346] « Évidemment, dans sa réalisation, elle butta contre de grands inconvénients, et la Psychologie abusa d'hypothèses » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 347).

[347] « La vie de l'esprit serait, selon les doctrines critiquées, une monotone combinaison de certains éléments en nombre limité […]. La réalité dément cela. […] Ainsi donc, l'associationnisme est impossible […] ; il est aussi irréalisable, parce qu'on ne peut admettre de parties ni de l'événement mental ni de la conscience, et, par conséquent, d'éléments isolés dérivés de l'esprit. […] Dans la vie mentale, il n'y a pas de parties, il n'y a que des *aspects* » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 347-348).

Viqueira renvoie en note aux *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*[348].

Il considère donc qu'on ne peut plus alors envisager « la vida mental como un agregado de elementos, de partes »[349] et, par conséquent, que l'associationnisme anglais est une doctrine arrière-gardiste. Mais, tout en montrant qu'en effet, la conception qualitative est la position psychologique de la modernité des années 1920, en Espagne, Viqueira fait apparaître la conception quantitative, expérimentale de Wundt, comme conciliable avec la modernité psychologique menée par les deux figures de proue que sont James et Bergson.

> Sin embargo, obraríamos precipitadamente concluyendo de lo anterior que en la realidad cualitativa de la conciencia no es posible emplear el experimento, el método experimental. Una concepción cualitativa de la vida es plenamente compatible con los métodos experimentales y con una aplicación de la Matémática a la Psicología[350].

Il conclut ainsi :

> En resumen: la pretendida crisis de la Psicología experimental ha consistido en ahondar en el estudio de la vida mental y en darnos una concepción más exacta de ella; pero de ningún modo ha destruído el valor del experimento. Al contrario, el método experimental ha sido justificado y afirmado[351].

Viqueira s'illustre comme défenseur de la psychologie expérimentale wundtienne, comme honorable progressiste institutionniste. Son article est néanmoins symptomatique du caractère déclinant *de facto* du modèle épistémologique wundtien et du processus exponentiel que suit le paradigme psychologique de James ou encore de Bergson. Il rend compte d'une crise de fait, même s'il ne la soutient pas vraiment.

La « philosophie nouvelle » de Bergson, selon la dénomination d'E. Le Roy, reste donc critiquée ou, tout du moins, perçue avec méfiance ou, au mieux, ambivalence par l'« avant-garde » de la psychologie espagnole qui, tant qu'elle restera rivée à la psychologie scientifique qu'on ne peut plus appeler « psychologie nouvelle », dans les années 1910-

---

[348] *BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, Note 1, p. 348.

[349] « La vie mentale comme un agrégat d'éléments, de parties » (*BILE*, 30 novembre 1918, tome XLII, n° 704, p. 348).

[350] « Cependant, nous œuvrerions de manière précipitée en concluant de ce qui précède que dans la réalité qualitative de la conscience, il est impossible d'utiliser l'expérience, la méthode expérimentale. Une conception qualitative de la vie est parfaitement compatible avec les méthodes expérimentales et avec une application des Mathématiques à la Psychologie » (p. 348).

[351] « En résumé : la prétendue crise de la psychologie expérimentale a consisté à approfondir l'étude de la vie mentale et à nous en donner une conception plus exacte ; mais en aucune façon elle n'a détruit la valeur de l'expérience. Au contraire, la méthode expérimentale a été justifiée et affirmée » (p. 348).

1920 , ne pourra apparaître, aux yeux des Européens, que comme une avant-garde vieillissante et dépassée. La presse progressiste espagnole symbolise, tout de même, une volonté collective de se régénérer en s'ouvrant à la contemporanéité du monde et de se renouveler, en adhérant, par la médiatisation de tous les courants européens dont le bergsonisme, aux modernités européennes. Il ne semble pas, cependant, qu'à la fin du siècle et au début du XXe, un mouvement structurel métaphysique ait fait beaucoup d'adeptes chez les progressistes.

Les tentatives de restauration métaphysique en Espagne lors du « moment 1900 » ?[352] Leopoldo Alas *Clarín*, un passeur isolé du bergsonisme en Espagne ?

Il existe, toutefois, un homme, dont les articles qui paraissent dans la presse quotidienne, sont lus de tous les Espagnols, un « homme de la modernité », européaniste convaincu, qui prône la restauration de l'idéalisme, du spiritualisme, du vitalisme, d'une pensée introspective et intuitive, qui désire « libérer l'esprit de ses fers » et qui veut répandre, en Espagne, ce qu'il appelle « l'esprit nouveau » : Leopoldo Alas *Clarín* (1852-1901). Or, à la fin du XIXe siècle, il est un des seuls dans le pays à se synchroniser avec la renaissance métaphysique européenne, alors même qu'Alas n'assiste pas, puisqu'il meurt en 1901, à l'explosion magistérielle du bergsonisme dans le paysage intellectuel français et mondial et à sa « coloration » (F. Azouvi) de tout le « moment philosophique 1900 » (F. Worms). Selon moi, si *Clarín* est une figure très dix-neuviémiste, il est le seul à avoir pressenti ce qu'était la philosophie nouvelle. Il est, en ce sens, un moderne, un précurseur, dans son pays.

Face au bicéphalisme de l'Espagne, *Clarín* incarne, dans ce qu'on pourrait appeler une « solitude sonore », une troisième voie, ténue et très étroite, la voie du juste milieu : une voie initialement impossible de ce côté des Pyrénées. D'une part, il rejette la métaphysique scolastique des « Anciens », ainsi que le positivisme et le scientisme des « Modernes » ; d'autre part, il soutient le spiritualisme nouveau qui naît, en Europe, en réaction au kantisme, au positivisme, au matérialisme, en bref, à tout mouvement intellectualiste, qui oublie de penser la vie en l'homme. *Clarín* est celui qui, en cette fin de siècle, dans le pays, incarne la tradition érasmiste espagnole. Il soutient, en effet, cette tradition de l'intériorité, anti-dogmatique qui s'oppose aux excès de l'institution ecclésiale catholique , et se fait

[352] Nous ne suivons pas ici un plan totalement chronologique. En effet, après avoir étudié les raisons pour lesquelles l'Espagne (néothomiste et progressiste) a été initialement hostile au bergsonisme, nous étudions les modalités d'apparition d'une troisième voie (sorte de terme dialectique), la voie réceptrice d'une métaphysique moderne, dès la fin du XIXe siècle.

ainsi le diffuseur des « théories religieuses des philosophies nouvelles », dont Bergson est, selon *Clarín*, un représentant majeur. *Clarín* n'a-t-il pas, en cela, l'intuition du modernisme[353] théologique, celui que dénoncera le Pape en 1907 ? Et n'utilise-t-il pas « l'esprit nouveau » dont l'un des représentants est Bergson et qui sera, précisément dénoncé pour son « modernisme » par le Vatican pour fonder une restauration spirituelle « érasmiste » ? Or, le grand isolement idéologique dont souffre Alas ne signe-t-il pas l'impossible régénération philosophique érasmiste, dans le pays, lors du « moment 1900 » ? En fin de compte, Pedro Cerezo Galán, dans son livre *El mal del siglo*, a-t-il raison d'insister sur la réaction exaspérée de l'Espagne, à l'instar de l'Europe, contre le positivisme scientiste et d'insister sur « l'inflexion du pays vers le spiritualisme » ? Il me semble *a contrario* que cette réaction contre les excès du positivisme a la particularité d'être totalement éparse et sporadique en Espagne ; « l'inflexion vers le spiritualisme » est un mouvement de personnalités isolées et « marginalisées », en un sens, dans/par ce pays, et non une tendance structurelle nouvelle. Les résistances sont, en effet, trop fortes face à la métaphysique, pour que le bergsonisme mouvement par excellence de renouveau métaphysique[354] s'impose magistériellement en Espagne, dans les années 1900.

Il est étonnant de constater que le message de Bergson n'est pas entendu par un pays asphyxié idéologiquement (sans parler de sa sclérose politique, économique, sociale) , non pas seulement depuis le désastre de 1898, mais depuis déjà le XVIIe siècle. En effet, comme le dit Remo Bodei, dans son livre *La philosophie au XXe siècle*, le message de Bergson, c'est de « reprendre individuellement possession de l'existence, redécouvrir en soi-même la source de la spontanéité »[355]. « Il y a chez Bergson une protestation implicite contre la détérioration de la vie, l'obscure impression que la science est devenue une alliée de la réification et de la non-liberté ». Pour Bergson, « la vie psychique est jaillissement permanent, spontanéité renouvelée, imprévisibilité »[356]. Contre la ridigité positiviste[357] et l'oubli de la spiritualité, le but de Bergson, à l'instar de Rehmke (1848-1930), Boutroux (1845-1921),

---

[353] *Clarín* se montre majoritairement très hostile au *modernismo* littéraire (sorte d'équivalent espagnol du symbolisme). Il faut donc distinguer le modernisme littéraire du modernisme théologique, dénoncé par le Vatican, en 1907, même si, nous le verrons, ces deux mouvements se rejoignent et finissent par se confondre. *Clarín* meurt en 1901 et n'a donc pas le récul suffisant pour le pressentir.

[354] Selon moi, les analogies sont nombreuses entre l'érasmisme et le bergsonisme, en Espagne, à la fin du XIXe siècle. Tous deux s'opposent au « tout fait », au dogmatisme, à ce que l'on impose de l'extérieur et tous deux invitent à l'introspection, au chemin intérieur, à la plongée solipsiste afin de découvrir la profondeur humaine, le véritable esprit libre de l'homme, et à travers cela, chez Érasme, comme chez Bergson, Dieu (un Dieu des Évangiles pour le catholique Érasme, un Dieu plus indéfini pour Bergson).

[355] Dans un deuxième point intitulé « Les cicatrices de la croissance », au premier chapitre « Les philosophies de l'élan », de son livre *La philosophie au XXe siècle*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 14.

[356] P. 15 ; p. 16.

[357] P. 18.

Renouvier (1815-1903), Carlyle (1795-1881), est de « revitaliser la civilisation »[358]. Pourtant, ce message, qui aurait pu constituer, en 1900, une réponse à un pays qui se meurt de ne pas « redécouvrir en (lui-même) la source de la spontanéité », n'est, pour ainsi dire, porté que par un penseur, qui semble semer vainement sur une terre non fertile. On oublie trop souvent de citer le rôle qu'a eu *Clarín* pour tenter de renouveler la philosophie en Espagne, l'historiographie ressassant trop systématiquement les noms de M. de Unamuno (1864-1936) et de J. Ortega y Gasset (1883-1955), comme seuls sourciers philosophiques pour le pays, ce qu'illustre Charles Cascalès :

> Deux hommes partirent en guerre pour tenter à nouveau de faire une philosophie en Espagne. Dans le premier quart de ce siècle, Miguel de Unamuno, affrontant cette inertie « au nom de l'inspiration, du génie, de la divination imaginative et lyrique »[359], réussit à susciter chez ses compatriotes un authentique appétit de philosophie. Et le mérite d'Ortega a été, à la génération suivante, de faire de ce goût de la philosophie une solide vocation philosophique et d'être ainsi à l'origine d'une véritable école philosophique qui fleurit aujourd'hui dans tous les pays de langue espagnole[360].

C'est aussi contre cette vision binaire que cette thèse s'érige : Miguel de Unamuno et José Ortega y Gasset ne sont pas les seuls ni les premiers acteurs de la régénération métaphysique en Espagne.

Clarín *et ses essais d'instauration d'une métaphysique moderne (1890-1900)*

Le « pré-intuitionnisme » de Leopoldo Alas[361]

Avant même la publication de la thèse de Bergson, en 1889, *Clarín* clame, dans ses romans et dans la presse, sa soif d'intériorité et d'introspection, en réaction aux excès du positivisme, qu'il critique dès son apparition en Espagne, en 1875-1876, comme philosophie et donc comme fin en soi. Il affiche alors son aspiration à plus de spiritualité, à vivre une

---

[358] P. 26. Nous voudrions ajouter Nietzsche (1844-1900), à cette liste. Il n'est toutefois pas apprécié par *Clarín*, qui ne le considéra pas vraiment comme un symbole de l'esprit de renaissance spiritualiste. Clarín meurt sans doute trop tôt pour prendre conscience de l'envergure de sa pensée.

[359] Julián Marías, *Philosophes espagnols de notre temps*, Paris, Aubier, 1954, p. 67.

[360] Charles Cascalès, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, PUF, publications de la faculté des lettres d'Algers, XXIX, 1957, p. 4-5.

[361] Je reprends, dans ce sous-chapitre, un certain nombre d'éléments de mon article : Lacau St Guily, Camille, « Des lézardes bergsoniennes dans la première phase romanesque de Martínez Ruiz (1901-1904) ? », communication présentée le 18 avril 2008, dans le cadre du séminaire du CREC « Le socle et la lézarde », paru *in Entre l'ancien et le nouveau. Le socle et la lézarde (Espagne XVIIIe-XXe)*, tome I, Paris, CREC, collection « Les travaux du CREC en ligne », n°3, ISSN 1773-0023, http://crec.univ-paris3.fr/articlesenligne.php, 2010, p. 287-339.

religion plus intérieure, comme krausiste et héritier d'Érasme (1466-1536). Ainsi, dès les années 1880, Leopoldo Alas infléchit son art de romancier et de critique littéraire vers une forme d'idéalisme, de spiritualisme, de recherche introspective, en bref vers une forme d' « intuitionnisme ». Cette idée a d'abord été défendue explicitement par le grand spécialiste de *Clarín*, Yvan Lissorgues, au début des années 1980, dans *Clarín político II* et dans *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas Clarín (1875-1901)*[362]. Il y cite celle qui a eu sans doute la première l'idée d'un « pré-intuitionnisme » de *Clarín* : Josette Blanquat, dans son article « *Clarín* et Baudelaire »[363]. Néanmoins, contrairement à lui, même si celle-ci utilise un langage bergsonien pour décrire l'acte de sympathie auquel doit procéder le critique littéraire pour coïncider avec l'objet esthétique à étudier, elle n'évoque Bergson qu'implicitement. C'est donc bien Yvan Lissorgues, le premier critique contemporain à faire le lien entre *Clarín* et Bergson.

> Pour lui [*Clarín*], la raison est un moyen privilégié d'appréhension du réel mais c'est un moyen non entièrement satisfaisant car il y a des réalités qui ne se laissent pas « mettre en raison » et que l'on ne peut pénétrer que par une autre voie. À ce titre, la conception de l'art comme moyen de connaissance est, sans nul doute, l'aspect le plus original de la pensée de notre auteur qui semble avoir l'intuition, en quelque sorte, de l'intuitionnisme bergsonien avant la lettre[364].

Avant 1983, déjà, Lissorgues expose cette idée, dans son *Clarín político II* : « Parece que ya en 1882, *Clarín* tiene atisbos de lo que será el "intuicionismo" bergsoniano, y eso, en plena campaña naturalista »[365]. Lissorgues expose donc l'autonomie de pensée de *Clarín* capable d'accéder aux courants contemporains prédominants et en Europe et en Espagne. Ainsi, même s'il est un « vieux »[366], selon ses propres mots et selon ceux des hommes jeunes

---

[362] Lissorgues, Yvan, *Clarín político II. Leopoldo Alas (*Clarín*), periodista, frente a la problemática literaria y cultural de la España de su tiempo (1875-1901).* Estudios y artículos, France-Ibérie, Recherche université de Toulouse-Le Mirail, Collection thèses, 1981 ; Lissorgues, Yvan, *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas Clarín (1875-1901),* Toulouse, Editions du CNRS, Centre régional de publication de Toulouse, 1983.

[363] Blanquat, Josette, « *Clarín* et Baudelaire », *in Revue de littérature comparée*, 401, janvier-mars 1959.

[364] Y. Lissorgues, 1983, p. 265.

[365] « Il semble que *Clarín*, dès 1882, soupçonne ce que sera l' « intuitionnisme » bergsonien, et cela, en pleine campagne naturaliste » (Y. Lissorgues, 1981, p. 143).

[366] *Clarín* s'oppose, en effet, à la « gente nueva » (« les gens nouveaux »), à ces Espagnols qui imitent le symbolisme français et sa décadence. Il critique fermement leur « modernismo ». Lorsqu'il emploie ce terme, il signifie un mouvement littéraire espagnol calqué sur le symbolisme des Français. En cela, il est profondément anti-moderniste. Il défend contre ce modernisme la philosophie des « novísimos », qu'il considère être le véritable courant de modernité idéologique, dont Bergson est un grand représentant. Paradoxalement, si *Clarín* rejette avec virulence le « modernismo » esthétique et littéraire, sorte de doublon du symbolisme français, il est le porte-parole en Espagne d'un autre modernisme, le modernisme théologique, dont toute la presse européenne parle entre 1902 date de la publication du livre d'Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, qui marque le début de la crise du modernisme théologique et 1914, environ.

à la fin du siècle, il symbolise un ilôt de modernité en Espagne, le représentant de « l'esprit nouveau », celui qui dépasse dialectiquement, sur le plan philosophique, néoscolastique et positivisme.

À ce propos, dans un article majeur intitulé « *Clarín* : un realismo sin fronteras »[367], Yvan Lissorgues souligne l'importance de la pensée de *Clarín* sur l'intériorité, dans l'histoire des idées littéraires et philosophiques :

> Cuando se conozca mejor a Leopoldo Alas en el área europea, se impondrá como un eslabón decisivo en la progresiva emergencia del conocimiento de la interioridad, que va desde Maine de Biran [...] hasta Bergson, Antonio Machado, Proust... Hasta es, probablemente, el primer escritor que tiene la intuición del caótico tartamudeo del lenguaje interior, aunque no se atreve a darle forma, como hará, varios lustros después James Joyce[368].

Clarín est donc un penseur de l'intériorité qui, avant Bergson, tente de préparer le terrain à la réception d'un courant de l'immanence et de l'introspection. Ainsi, ses articles sur *Marianela* de Benito Pérez Galdós (1843-1920), par exemple, ou qui paraissent dans plusieurs numéros de *La Diana*, attestent le besoin manifesté par *Clarín* de plonger au cœur de l'intériorité humaine, par une immersion spirituelle et, par conséquent, le dépassement qu'il opère de la théorie hégélienne de la supériorité de la science sur l'art : par la primauté qu'il accorde à l'art sur la science, on pourra parler de l'anti-hégélianisme de *Clarín*. En cela, il pressent ce que l'on pourra interprétrer comme une esthétique bergsonienne, bien qu'elle ne soit formulée nulle part dans l'œuvre de Bergson[369]. C'est dans sa conception sur l'art qu'Alas affiche une forme de pensée « pré-intuitionniste » et introspective. Selon lui, l'art permet à l'auteur et à son récepteur de s'introduire dans l'objet. *Clarín* développe ainsi une idée, celle d'intuition, que Bergson n'élaborera véritablement que dans son *Introduction à la métaphysique*, en 1903.

En effet, *Clarín*, dans ses articles sur *Marianela* ou dans *La Diana*, démontre que la perception esthétique du monde est condition d'une coïncidence, d'une sympathie, d'une

---

[367] *Leopoldo Alas* Clarín. Actas del simposio internacional, Barcelona, 2001.

[368] « Quand on connaîtra mieux Leopoldo Alas, dans l'aire européenne, il s'imposera comme un maillon décisif dans la progressive émergence de la connaissance de l'intériorité, qui va de Maine de Biran [...] jusqu'à Bergson, Antonio Machado, Proust… Il est probablement même le premier écrivain à avoir l'intuition du chaotique balbutiement du langage intérieur, même s'il ne s'est pas risqué à lui donner forme, comme le fera, quelques lustres plus tard, James Joyce » (Y. Lissorgues, 2001, p. 25).

[369] Bergson n'expose pas systématiquement une esthétique. Son œuvre regorge, cependant, d'idées poétiques et littéraires qui, comme l'a montré Raymond Georges Bayer, tout particulièrement, dans « L'esthétique de Bergson » (*in Études bergsoniennes*, Paris, Puf, mars-août 1941, p. 124-198), composent, en un sens, une esthétique.

pénétration cosmique, antithétique au positionnement de la science par rapport à son objet, qui l'approche « analytiquement », « symboliquement », pour reprendre des termes utilisés par Bergson, dès 1889. La métaphore érotique utilisée par *Clarín* de la « pénétration » du réel, du « entrar en la realidad »[370], par l'art, deviendra un élément sémantique et isotopique essentiel dans l'œuvre de Bergson ; en effet, selon *Clarín*, « l'art est irremplaçable comme communication de cette conscience totale », « la représentation esthétique apporte à l'esprit le reflet de la réalité, exprimant ce que l'entendement seul ne peut communiquer, car non seulement il la fait connaître, mais il la fait aussi sentir, aimer et il permet presque de la pénétrer »[371]. L'art privilégie « le sentiment et d'autres modes de connaissance (sur) la simple pensée rationnelle »[372]. *Clarín* pense, dans un autre article de *La Diana*, la méthode propre à l'art de pénétrer le réel : « La vérité philosophique de chaque objet se voit en lui-même, en plongeant, en pénétrant dans ce qu'il a de plus essentiel »[373]. Or, cela fait écho à ce que Bergson développera, dans les *Données immédiates* en 1889, dans le sous-chapitre « Le sentiment esthétique » du chapitre premier « De l'intensité des états psychologiques » :

> La plupart des émotions sont grosses de mille sensations, sentiments ou idées qui les pénètrent : chacune d'elles est donc un état unique en son genre, indéfinissable, et il semble qu'il faudrait revivre la vie de celui qui l'éprouve pour l'embrasser dans sa complexe originalité. Pourtant l'artiste vise à nous introduire dans cette émotion si riche, si personnelle, si nouvelle, et à nous faire éprouver ce qu'il ne saurait nous faire comprendre[374].

---

[370] Selon l'expression employée par *Clarín*, dans un article de *La Diana*, 16 juin 1882.

[371] *La Diana*, 10, 16 juin 1882 ; Lissorgues, 1983, p. 271. *Clarín* répète exactement cette idée dans *La ilustración ibérica*, du 15 septembre 1888, en disant qu'il ne s'agit pas de connaître la réalité, mais de « sentirla, amarla y casi entrar en ella, o que entre en nosotros » ; « de la sentir, de l'aimer et presque d'entrer en elle, ou qu'elle entre en nous ». La traduction de cet article est d'Yvan Lissorgues dans *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas* Clarín, au chapitre sur « Le positivisme », p. 271.

[372] *La Diana*, 10, 16 juin 1882 ; Y.Lissorgues, 1983, p 271.

[373] *La Diana*, 3, 1er mars 1882 ; Y. Lissorgues, 1981, p. 149.

[374] Bergson, *EDIC*, 2001, p. 15. Il fait surtout écho à ce que Bergson développe en 1903, dans son *Introduction à la métaphysique*, médiatisée notamment dans la revue espagnole, anciennement appelée *La Revista de Aragón*, *La cultura española*. Émile Duprat, qui écrit dans la « sección de filosofía », un article intitulé « Estudios de filosofía contemporánea. La filosofía de M. H. Bergson » (*La cultura española*, Madrid, février 1908, n. IX), reprend ainsi les éléments fondamentaux de cette introduction, qui dessine, en un sens, une esthétique bergsonienne : « Analizar, consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es ella. Todo análisis es, de esta suerte, una traducción, un desarrollo en símbolos, una representación tomada de puntos de vista sucesivos, en los cuales se notan otros tantos contactos entre el objeto nuevo que se estudia y otros que se cree conocer. Muy distinta es la metafísica. Los filósofos de todas las escuelas han creído en la posibilidad de alcanzar una realidad en sí, un absoluto. La filosofía, de ser posible, no puede ser un análisis, una traducción en símbolos; debe colocarse, no ya fuera del objeto para expresarle por algo que no es él, sino *en el interior* del objeto, toda vez que "una representación tomada desde cierto punto de vista, una traducción hecha con ciertos símbolos, continúan siendo siempre imperfectas, en comparación del objeto respecto del cual ha sido tomado el punto de vista, ó que los símbolos tratan de expresar». (*Introduction à la métaphysique in La Revue de Métaphysique*, 1903, n. 1, p. 3). Deberá, pues, el filósofo transportarse al interior del objeto para coincidir con su esencia misma, para poseer realmente lo que el objeto tiene de único y de inexplicable. La metafisica, "ciencia que pretende no necesitar de símbolos , debe proceder por intuición (nota 3: Llámase intuición aquella especie

Par conséquent, on peut dire, pour reprendre la belle langue de François Meyer dans son livre *Pour connaître la pensée de Bergson*[375], qui oppose les deux modes de connaissance phénoménologique et bergsonien, que *Clarín* a l'intuition de la méthode de coïncidence bergsonienne, en situant l'art comme outil et véhicule pour se fondre érotiquement dans l'objet , aux antipodes de la méthode positiviste et de la vision hégélienne de la science. Nous ne sommes pas avec lui dans une préfiguration de ce que sera la « forme achevée du connaître pour Husserl », « la bipolarité sujet-objet ».

> La fusion du sujet et de l'objet signifierait la mort réciproque du sujet et de l'objet. C'est au contraire par une sorte d'anti-présence mutuelle que l'objet acquiert son objectivité radicale et que le sujet, affranchi de toute adhérence objective, se pose comme ego pur, transcendental. L'intuition bergsonienne est nostalgie profonde d'une connaissance qui serait aussi jouissance de l'être, un peu à la façon spinoziste, réconciliation de la dualité sujet-objet, tandis que la phénoménologie accuse une distance constitutive entre le connaissant et le connu[376].

L'intuition clarinienne rejette donc le vis-à-vis pensant-pensé, sujet-objet. Elle est érotique et pénétrante. L'artiste doit se fondre, à l'instar de la méthode de la coïncidence bergsonienne, par un sentiment pénétrant et une expérience esthétique des sens, dans l'absolu. L'art est le vecteur qui transporte le spectateur immédiatement *dans* l'absolu. Il gomme la médiation intellectualiste. À ce propos, l'admiration que *Clarín* a témoignée à Baudelaire

---

de simpatía intelectual en virtud de la cual, traspórtase uno al interior de un objeto para coincidir con lo que ese objeto tiene de único y de inexpresable por consiguiente. (*Ibid*, p. 3)). « Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qu'elle n'est pas. Toute analyse est, en ce sens, une traduction, un développement sous forme de symboles, une représentation faite de points de vue successifs, dans lesquels on note autant d'autres contacts entre l'objet nouveau qu'on étudie et d'autres qu'on croit connaître. La métaphysique est très différente. Les philosophes de toutes les écoles ont cru dans la possibilité d'atteindre une réalité en soi, un absolu. La philosophie, si elle est possible, ne peut pas être une analyse, une traduction sous forme de symboles ; elle doit se situer non pas en dehors de l'objet pour l'exprimer par quelque chose qui n'est pas lui, mais *depuis l'intérieur* de l'objet, étant donné qu'" une représentation prise d'un certain point de vue, une traduction faite avec certains symboles, demeurent toujours imparfaites, en comparaison de l'objet à partir duquel a été pris le point de vue ou que les symboles essaient d'exprimer (*Introduction à la métaphysique in La Revue de Métaphysique*, 1903, n. 1, p. 3). Le philosophe devra donc se transporter à l'intérieur de l'objet pour coïncider avec son essence même, pour posséder réellement ce que l'objet a d'unique et d'inexplicable. La métaphysique, " science qui prétend se passer de symboles , doit procéder par intuition (note 3 : on appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle en vertu de laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce que cet objet a d'unique et, par conséquent, d'inexprimable) ».
Bergson montre, ici, ce que *Clarín* n'a même pas pu lire de lui, que le concept, la traduction symbolique, l'analyse, sont incapables de rendre l'intériorité de l'objet. Seule la métaphysique, qui procède par intuition, peut transporter, dans les « entrailles » de l'objet, pour reprendre un langage clarinien, et faire coïncider le cherchant avec ce qu'il a d'unique et d'inexplicable. Bergson semble presqu'ici être celui qui a lu *Clarín*, ce qu'il n'a pas fait. On peut donc imputer cette coïncidence à l'esprit du temps, appelé par le philosophe allemand, M. Heidegger (1889-1976), « zeitgeist ».

[375] François Meyer, *Pour connaître la pensée de Bergson*, Bordas, Paris, 1964.

[376] F. Meyer, 1964, p. 116.

(1821-1867) est sans doute liée, en partie, à son intuition que l'absolu s'atteint, en annihilant les médiations, dans un univers esthétique de correspondances où « les parfums, les couleurs et les sons se répondent », par décloisonnement et par interpénétration du même et de l'autre, dans une connivence poétique, que Bergson pensera aussi dans la « pénétration »[377] des états de conscience les uns dans les autres.

Les articles de *Clarín* sur Baudelaire, de 1887[378], révèlent eux aussi un désir latent d'élever la pensée par pénétration, par saisie communicante, par sympathie, au rang de paradigme méthodologique. Mais, soulignons tout d'abord que, dans cette série d'articles, *Clarín* ne montre pas, à première vue, de penchant pour la poésie symboliste de Baudelaire : « Yo no tengo a Baudelaire por un poeta de primer orden; ni su estilo, ni sus ideas, ni la estructura de sus versos siquiera, me son simpáticos, en el sentido exacto de la palabra »[379]. Il fait, néanmoins, l'acte de sympathie envers la poésie baudelairienne que n'a pas su faire son farouche ennemi français, lui-même critique littéraire, Ferdinand Brunetière (1849-1906)[380], pour lequel il n'éprouve qu'antipathie :

> Después de haber leído por segunda vez *Las flores del mal*, me parece imposible que un hombre de seso y de buena fe diga que allí no hay más que vulgaridades. Al leer ahora ese libro me proponía, no sólo estudiar la obra de Baudelaire, sino penetrar los motivos que con ocasión de esa obra pudo tener Brunetière para decir lo que dijo[381].

Selon *Clarín*, en effet, le rôle du critique littéraire est de s'informer et de « comprender »[382]. Rien ne sert d'être un intellectuel froid, il faut pénétrer dans l'objet que l'on se propose d'étudier quel qu'il soit, « penetrar más adentro ». En cela, *Clarín* anticipe

---

[377] Cf édition critique de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, de Bergson (2007. Présentation par Frédéric Worms et dossier critique par Arnaud Bouaniche), note p. 205, n°20 : « Le terme de " pénétration est important. Il désigne, selon Bergson, le mode d'être propre aux états de conscience, et s'oppose à la thèse de l'impénétrabilité de la matière, exposée plus loin, p. 65. »

[378] *La ilustración ibérica*, n°238, 23 juillet 1887, p. 474, n°241, 13 août 1887, p. 518, n°246, 17 septembre 1887, p. 599, n°247, 24 septembre 1887, p. 622, n°251, 22 octobre 1887, p. 679, n°253, 5 novembre 1887, p. 710, n°256, 26 novembre 1887, p. 762

[379] « Je ne considère pas Baudelaire comme un poète de premier ordre ; ni son style, ni ses idées, ni même la structure de ses vers, ne me sont sympathiques au sens propre du terme » (*Crítica*, *Obras completas* IV (segunda parte) Leopoldo Alas *Clarín*, « Mezclilla », « Baudelaire », p. 1139).

[380] Ferdinand Brunetière, comme partisan du classicisme rationaliste du XVIIe siècle, s'oppose à l'école naturaliste d'Émile Zola (1840-1902), notamment à travers son livre *Le Roman naturaliste* (1883) naturalisme que *Clarín* ne cessera jamais de défendre , ainsi qu'à Baudelaire ; Brunetière protesta, en 1892, contre le projet d'une statue à la gloire de ce dernier, après avoir écrit une diatribe contre lui, dans un article intitulé « Charles Baudelaire », qui parut dans *La Revue des deux mondes*, vol. 88, 1er juin 1887, p. 695-706.

[381] « Après avoir lu pour la seconde fois *Les Fleurs du Mal*, il me semble impossible qu'un homme intelligent et de bonne foi dise qu'il n'y a là qu'un tissu de vulgarités. En lisant cette fois ce livre, je me proposais, non seulement d'étudier l'œuvre de Baudelaire, mais aussi de pénétrer les raisons qu'a pu avoir Brunetière, pour dire, à propos de cette œuvre, ce qu'il a dit » (*Crítica*, *Obras completas* IV (segunda parte). Leopoldo Alas *Clarín*, « Mezclilla », « Baudelaire », p. 1141).

[382] Leopoldo Alas, 2003, p. 1143.

non seulement l'un des aspects du bergsonisme, mais aussi le projet philosophique qu'Unamuno expose, en 1900, tout particulièrement dans l'un de ses *Tres Ensayos*[383], « ¡Adentro! », dont le titre est évocateur de la soif immanentiste d'Unamuno ; ce « ¡ adentro ! » constitue une invitation augustinienne à la plongée en soi « *In interiore hominis habitas veritas* » :

> Y comprender la poesía es claro que no consiste sólo en descifrar sus elementos intelectuales, sino que hay que penetrar más adentro, en la flor del alma poética; por eso ha habido, hay y seguirá habiendo tantos críticos muy sesudos, muy instruidos, muy perspicaces, que al hablar de los poetas desbarran lastimosamente[384].

Ainsi, selon *Clarín*, il n'existe pas de véritable critique, sans cet « acto de abnegación que consiste en prescindir de sí mismo, en procurar, hasta donde quepa, *infiltarse* en el alma del poeta, *ponerse en su lugar* »[385]. Or, son engagement en tant que critique consiste à « simpatizar con las ideas y sentimientos del poeta », « *ponerse en el lugar* de quien no opina como nosotros »[386]. Finalement, comme Josette Blanquat l'écrit, dans son article « *Clarín* et Baudelaire » : « *Clarín* veut que l'émotion atteigne, chez le lecteur, libéré de sottes contraintes, ces régions mystérieuses de la sensibilité où l'objet et le sujet se confondent dans la contemplation, où l'intuition est un acte de sympathie »[387].

En cela, Alas considère que la critique est une mystique de l'objet : « En la crítica, la de buen propósito, debe haber su religión del deber, y en esta religión su misticismo, y este misticismo consiste en transportarse al alma del artista. »[388]. Sa tâche, plus que philosophique, doit être métaphysique, voire religieuse. Il conclut ainsi l'article sur Baudelaire, en disant : « Después de leer *Las flores del mal*, cualquier hombre de regular sentido y de buena fe declara que ha estado comunicando poéticamente con un espíritu elevado […] »[389].

Il développe quelques années plus tard, en 1895, cette fois aidé par la lecture de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, ses intuitions toutes bergsoniennes d'une

---

[383] Miguel de Unamuno, *Obras Completas* III, *Ensayos*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950.

[384] « Il est évident que comprendre la poésie ne consiste pas seulement à en déchiffrer les éléments intellectuels, mais il faut y pénétrer plus profondément, jusqu'à la quintessence de l'âme poétique ; c'est pour cela qu'il y a eu, qu'il y a et qu'il y aura toujours tant de critiques fort avisés, très cultivés, très perspicaces, qui, lorsqu'ils parlent des poètes, déraisonnent pitoyablement » (Leopoldo Alas, 2003, p. 1143).

[385] « Acte d'abnégation qui consiste à se passer de soi-même, à essayer, dans la mesure du possible, de *s'infiltrer* dans l'âme du poète, de *se mettre à sa place* » (Leopoldo Alas, 2003, p. 1143).

[386] « Sympathiser avec les idées et les sentiments du poète ». « Se mettre à la place de celui qui ne pense pas comme nous » (Leopoldo Alas, 2003, p. 1144).

[387] Blanquat, 1959, p. 10-11.

[388] « Dans la critique, qui est bien intentionnée, il doit y avoir une religion du devoir, et dans cette religion son mysticisme, et ce mysticisme consiste à se transporter dans l'âme de l'artiste » (Leopoldo Alas, 2003, p. 1144).

[389] « Après avoir lu *Les Fleurs du Mal*, n'importe quel homme avec un peu de bon sens et de bonne foi déclare qu'il a communiqué poétiquement avec un esprit élevé […] » (Leopoldo Alas, 2003, p. 1161).

pénétration esthétique et mystique de l'intériorité mélodieuse et harmonieuse de l'homme :

> También debe de haber *neuronas* del corazón, cabelleras sentimentales, por hacerse cargo de esas vibraciones más íntimas de los seres, que son como música recóndita, a la que sólo se llega por la estética, y el hombre que no comunica por hilos infinitos, con ambos aspectos de la realidad, no la penetra[390].

On sait, en effet, que Bergson considère le véritable moi comme une mélodie continue[391], à laquelle seul l'homme à l'écoute de la poésie du monde peut avoir accès, en se soustrayant au quotidien; il entend ainsi l'interpénétration des phrases de sa vie qui coulent les unes dans les autres, des virgules scandant les durées hétérogènes de sa vie, mais dont l'harmonie n'est jamais rompue par un point. Et on accède à cette harmonie musicale de la durée, qu'est le moi profond, par pénétration, ce qui fait étonnement écho à *Clarín*.

Clarín est, en fin de compte, le premier penseur espagnol de l'introspection, en cette fin de siècle, cette méthode que nous avons vue presque systématiquement dénigrée par l'avant-garde institutionniste positiviste. Pour lui, la véritable modernité littéraire (mais aussi, philosophique et religieuse) passe par la méthode immanentiste. Dans un article sur le roman *Realidad*, de Pérez Galdós, il souligne qu'un critique catalan, José Yxart (1852-1895), lui avait fait remarquer que, dans ses récents articles, il affichait « una tendencia a abrir camino en el gusto español a las novísimas aspiraciones literaria »[392], traçant la voie d'une nouvelle ère (littéraire) « néo-idéaliste », dans le pays[393].

---

[390] « Il doit aussi y avoir des *neurones* du cœur, des chevelures sentimentales qui prennent en compte ces vibrations les plus intimes des êtres, qui sont comme une musique secrète, que l'on ne peut atteindre que par l'esthétique, et l'homme qui ne communique pas par des fils infinis avec les deux aspects de la réalité ne la pénètre pas » (*Los Lunes*, 11 mars 1895).

[391] Au chapitre II, « Multiplicité des états de conscience », au sous-chapitre, « Temps homogène et durée concrète » des *Données immédiates*, Bergson écrit : « [Notre moi] n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ? La preuve en est que si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale. On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire » (*EDIC*, *Œuvres*, p. 68).

[392] « Une tendance à ouvrir la voie dans le goût espagnol aux toutes nouvelles aspirations littéraires ».

[393] Leopoldo Alas, *Obras Completas* IV (Crítica, segunda parte), *in* « Ensayos y revistas », « Revista literaria », mars 1890, p. 1674-1675.

> Lo que el autor puede ir viendo en las *entrañas* de un personaje es más y de mucho mayor significación que lo que el personaje mismo puede ver dentro de sí y decirse a sí propio. Un ejemplo acaso aclare mi idea. Si un médico alienista pudiera ver *por dentro* el pensamiento del enfermo, y lo que siente y lo que quiere, sacaría mucho más provecho para su estudio que de la observación puramente exterior, aun suponiendo que el enfermo muestre, mediante el lenguaje y otros signos, todo lo que él de sí mismo sabe[394].

Clarín trace ainsi, dès la fin du XIXe siècle, la troisième voie, celle de la psychologie introspective, qui permet de saisir les personnages de l'intérieur, des « entrailles » (« entrañas »). Il s'oppose, en cela, à la méthode descriptive, expérimentale, de simple observation, pour reprendre la taxinomie, mise en place en Espagne par les institutionnistes dès la fin du XIXe siècle, qui semble, selon lui, limitée. Pour *Clarín*, en effet, un médecin apprendrait beaucoup plus en plongeant dans l'intériorité de son patient, plutôt qu'à l'observer froidement de l'extérieur, selon la méthode préconisée par le wundtien Simarro. D'ailleurs, il n'est pas étonnant de constater que *Clarín* se situe sur le terrain des positivistes. C'est sans doute en réponse à leurs excès que celui-ci prend l'exemple du médecin, dans cet article.

Clarín est un fervent opposant au positivisme, l'un des seuls dans l'Espagne de cette fin du XIXe siècle. En effet, selon lui, comme le pense Y. Lissorgues,

> La science n'est pas le seul mode de connaissance, comme le veulent les positivistes, car il y a d'autres réalités, non objectivables et cependant non moins réelles qui sont à la fois plus profondes et supérieures. Dans ce domaine, la science est impuissante et seule une certaine aptitude du cœur (de l'âme) permet de sentir ces réalités mystérieuses, vivantes au fond des choses, au fond des êtres[395].

Ainsi, il est un des premiers à protester contre le positivisme. Il se sent, en effet, à l'étroit dans le monde « mansardé » du positivisme[396]. Il aspire à quelque chose de plus haut, de plus transcendant et de moins prosaïque. Il s'approprie, intertextuellement et par sous-entendus, l'idéalisme du Baudelaire des *Fleurs du mal* ; il évoque une sorte de « ciel bas et lourd qui pèse comme un couvercle », contre lequel l'hirondelle (l'albatros ?) ne peut que « se

---

[394] « L'auteur peut voir plus dans les *entrailles* d'un personnage, et des choses qui ont plus de sens, que ce que le personnage lui-même peut voir à l'intérieur de lui-même et se dire à lui-même. Un exemple peut peut-être illustrer mon idée. Si un médecin aliéniste pouvait voir à l'intérieur de la pensée du malade, ce qu'il sent et ce qu'il veut, il en tirerait un bien meilleur profit pour son étude que s'il s'en tenait à l'observation purement extérieure, en supposant même que le malade montre, par le langage et d'autres signes, tout ce qu'il sait de lui-même » (Leopoldo Alas, *Obras Completas* IV (Crítica, segunda parte), *in* « Ensayos y revistas », « Revista literaria », mars 1890, p. 1685).
[395] Y. Lissorgues, 1983, p. 278.
[396] Y. Lissorgues, 1983, p. 262.

cogner la tête »[397], le positivisme ayant refermé le couvercle du monde sur lui-même, empêchant les idéalistes d'aspirer à, de « respirer » plus d'idéalité. Deux systèmes de valeurs s'affrontent donc, selon *Clarín* : l'idéalisme, baudelairien notamment, contre le positivisme utilitariste et matérialiste, devenant sous sa plume un monstre froid responsable du « spleen ».

> Enfermez une hirondelle et une souris dans un garde-manger bien pourvu d'aliments à ronger. La souris sera une optimiste fort sage et elle dira à l'hirondelle qui n'arrête pas de se plaindre : − Psitt !... tu es insupportable ; tu es une pessimiste bien pénible. […] Ton maniérisme m'agace. Que te manque-t-il ? L'air ? La lumière ? Balivernes : ici on y voit assez pour trouver les aliments ; et quant à respirer… nous avons de l'air plus qu'il n'en faut. Fais-toi des dents, fais-toi des dents et coupe-toi les ailes, et tu trouveras enfin dans ce garde-manger le meilleur des mondes possibles[398].

Pour *Clarín*, le positivisme est un mouvement de l'extériorité, « qui nous verse un jour noir plus triste que les nuits » pour reprendre un alexandrin des *Fleurs du Mal* ; c'est aussi un mouvement d'arrière-garde. Et avant même de découvrir véritablement ce qu'est « l'esprit nouveau » et la « réaction anti-positiviste »[399] que représente, entre autres, le bergsonisme, *Clarín* a l'intuition des limites de l'esprit scientiste (ou ultra-scientifique) :

> La escuela de la experimentación sociológica, del documento humano fisiológico, etc., no significa hoy ya una revolución que se prepara o que ahora vence, sino una revolución pasada, que ya da sus frutos y deja que otras pretensiones, nacidas de otras necesidades del espíritu libre, tomen posesión de la parte que les pertenece en la vida del arte[400].

Une fois l'esprit nouveau découvert, dans les années 1890, *Clarín* cite les philosophes néo-idéalistes pour appuyer et légitimer ses arguments spiritualistes, ses intuitions anti-positivistes. Il critique ainsi ouvertement dans la presse, le positivisme aigu dont souffre une bonne partie de l'avant-garde institutionniste, et notamment le Catalan athée, Pompeyo Gener (1848-1920), à qui il conseille de lire l' « hygiénique » Bergson, pour se soigner du mal qui le ronge :

---

[397] C'est nous qui réécrivons le texte clarinien avec des syntagmes baudelairiens et non *Clarín*. Son texte le cite implicitement, cependant.

[398] *La ilustración ibérica*, 159, 16 janvier 1886 ; *Nueva campaña*, p. 381-382 ;Y. Lissorgues, 1983, p. 262.

[399] Santiago Valentí Camp, « Henri Bergson », *in Ideólogos, teorizantes y videntes*, Barcelona, Minerva, 1922, p. 311.

[400] « L'école de l'expérimentation sociologique, du document humain physiologique, etc., ne signifie déjà plus une révolution qui se prépare ou qui est en train de vaincre, mais une révolution passée, qui donne déjà ses fruits et permet à d'autres prétentions, nées d'autres nécessités de l'esprit libre, de prendre possession de la partie qui leur appartient dans la vie de l'art » (*La España moderna*, XV-XVI, mars-avril 1890).

> A ciertos escritores, verbigracia, el muy simpático Pompeyo Gener, aconsejaría yo que para curarse del positivismo agudo que padecen leyeran y estudiaran libros *elementales*, pero muy higiénicos, como los de Marion, Bergson (este no tan elemental) y *La Psicología* de G. Serrano[401].

Il représente presqu'à lui seul le système de valeur néo-idéaliste[402] et s'oppose, par conséquent, aux paradigmes épistémologiques défendus par l'avant-garde institutionniste positiviste. Il critique ainsi, par exemple, l'un des élèves de Simarro, M. Verdes Montenegro[403] (1865-1940) et l'orthodoxie positiviste qu'il témoigne, en proclamant sa filiation au biologiste français, Félix Le Dantec (1869-1917), qui écrivit notamment *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, en 1897, profondément opposé au bergsonisme, qu'il exécrait.

Clarín, lui, veut étudier « pour de vrai » le monde physique et déterminé ; il s'en refère, pour cela, aux symboles de l'esprit nouveau. On assiste donc à une transposition, en Espagne, de la lutte idéologique française entre indéterminisme et déterminisme, à travers le conflit qui se joue dans la presse entre *Clarín* et l'élève de Simarro, Verdes Montenegro, toujours cité par l'historiographie espagnole, pour son rôle dans la mise en place d'une psychologie (scientifique)[404] en Espagne :

> Mis aficiones están en la filosofía tal como hoy se cultiva por los que, aún para defender cosas ideales, estudian de veras el mundo físico, de lo determinado (como los Bergson, los Boutroux, los Hennequin). Por eso no debe extrañar el Sr. Verdes que yo sepa algo, poco, de ese señor Le Dantec, con el cual, por supuesto, en lo esencial, no puedo estar de acuerdo[405].

---

[401] « Je conseillerais moi à certains auteurs, comme par exemple, au très sympathique Pompeyo Gener, pour se soigner du positivisme aigu dont ils souffrent, qu'ils lisent et étudient des livres élémentaires, mais très hygiéniques, comme ceux de Marion, Bergson (celui-ci n'est pas si élémentaire), et *La Psychologie* de G. Serrano » (*La Ilustración ibérica*, n°575, 6 janvier 1894). *Clarín* insistera souvent, comme ici à travers sa parenthèse, sur la difficulté de la philosophie bergsonienne, qui décourage un certain nombre de personnes de la lire ou empêche sa claire compréhension.

[402] Nous réemployons ici le terme de « néo-idéalisme », car *Clarín* propose finalement un dépassement du krausisme, en s'inspirant de l'« esprit nouveau » européen, qui invite à outrepasser le kantisme, et toutes les théories intellectualistes de l'idéalisme. Ainsi, même si *Clarín* est de tradition krausiste, et qu'il ne remettra jamais en cause cette filiation, en revendiquant, notamment en 1897, ses attaches à ses deux maîtres José Moreno Nieto (1825-1882) et Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), les spiritualistes européens le poussent à un dépassement de l'arrière-gardiste mouvement krausiste, à cette époque, en termes purement philosophiques.

[403] Il écrivit notamment des *Apuntes de psicología científica*, Alicante, 1902.

[404] Faut-il préciser psychologie « scientifique », dans la mesure où l'historiographie espagnole de la psychologie ne parle jamais d'autres courants que celui de la psychologie scientifique, illégitimant, selon moi, trop systématiquement l'important courant de la psychologie philosophique, à cette époque ?

[405] « J'ai un penchant pour la philosophie telle qu'elle est cultivée aujourd'hui par ceux qui, pour défendre encore des choses idéales, étudient pour de vrai le monde physique, celui du déterminé (comme les Bergson, les Boutroux, les Hennequin). C'est pour cela que M. Verdes ne doit pas s'étonner que je connaisse certaines choses, peu de choses, de ce M. Le Dantec, avec lequel je ne peux, pour l'essentiel, évidemment pas être

C'est, toutefois, au cours de la conférence qu'il prononce en 1897, à l'Athénée de Madrid, dans le vivier des institutionnistes positivistes, que *Clarín* affiche le plus hautement et le plus manifestement, son anti-positivisme et sa croyance dans « la religion de la philosophie toute nouvelle », dans les « teorías religiosas de la filosofía novísima » ou encore dans les « ideas religiosas de la filosofía actual »[406], selon les mots qu'il emploie dans la lettre qu'il envoie au président de l'Athénée, sur laquelle nous reviendrons.

Clarín, premier « passeur » de l'esprit « nouveau » dans la presse

Si *Clarín* a été le premier à évoquer le bergsonisme dans la presse, de façon continue et suivie, et à donner finalement au mouvement bergsonien une dimension structurelle en Espagne, Alfredo Brañas (1859-1900) a fait paraître, le 5 avril 1890, un papier dans le journal libéral et réformiste *El Imparcial*, sur la philosophie de Bergson, intitulé « Une nouvelle doctrine sur la liberté »[407].

Toutefois, on peut penser que le catholicisme traditionaliste de Brañas et son opposition au libéralisme n'ont pas permis de porter le bergonisme, de le représenter comme fécond aux yeux des lecteurs de *El Imparcial* ni que son message soit perçu dans sa modernité.

Brañas est, en effet, l'un des fondateurs de l'Athénée Léon XIII de Santiago de Compostela (1896) et du Cercle Catholique des Ouvriers, en réponse aux directives du Pape

---

d'accord » (« Palique », *in La Correspondencia de España*, 4 août 1900). *La Correspondancia de España* est un « diario político independiente y de noticias (eco imparcial de la opinión y de la prensa) ».

[406] Y. Lissogues, *Leopoldo Alas, Clarín, en sus palabras (1852-1901). Biografía*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2007, p. 874.

[407] *El Imparcial*, « Una nueva doctrina sobre la libertad », Alfredo Brañas, n° 8209, p. 2. *Clarín* et Brañas sont sans doute les deux premiers à avoir fait paraître de véritables papiers sur la philosophie de Bergson. On peut, toutefois, trouver très tôt nous avions constaté le même phénomène pour *Matière et Mémoire* , des articles sans transcendance, qui résument froidement la thèse de Bergson. Ainsi, paraît dans la *Revista contemporánea* en janvier 1890 (n°77, p. 448), l'annonce de la parution de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* : « El autor, docto catedrático, se propone investigar cuáles serían las indicaciones de la conciencia si no introdujésemos incesantemente en el conocimiento que tenemos de nuestra propia persona las indicaciones de los sentidos, y en particular la idea de yuxtaposición. Afirma que los principales problemas de la psicología racional nacen de que sustituímos a nuestro yo real y concreto un yo simbólico; representación infiel que implica una especie de absurdo y hace que se discuta más sobre palabras que sobre cosas, sobre símbolos que sobre objetos. El método ideado por el Sr. Bergson lo aplica este al transcendental problema del libre albedrío, que examina con gran acierto ». « L'auteur, éminent professeur d'université, se propose de rechercher quelles seraient les indications de la conscience si nous n'introduisions pas en permanence dans la connaissance que nous avons de notre propre personne les indications des sens, et en particulier l'idée d'une juxtaposition. Il affirme que les principaux problèmes de la psychologie rationnelle naissent du fait que nous substituons à notre moi réel et concret un moi symbolique ; représentation infidèle qui implique une espèce d'absurde et qui fait qu'on discute plus sur des paroles que sur des choses, sur des symboles que sur des objets. La méthode inventée par M. Bergson est appliquée au problème transcendental du libre arbitre, qu'il examine avec réussite ».

dans son encyclique *Rerum Novarum* (1891). Il devient, de plus, carliste et régionaliste, à la suite du désastre de 1898. C'est donc cet ultramontain, anti-libéral et anti-capitaliste, qui écrit le premier un article philosophique sur Bergson. Cette contradiction qu'une philosophie profondément moderne, qui sera même indexée par le Pape, en 1914, soit initialement portée en Espagne par un traditionaliste, constitue sans doute l'un des nombreux facteurs qui empêchèrent la diffusion du bergsonisme dans le pays, à la fin du XIXe siècle.

Néanmoins, on ne peut le nier, le message philosophique de Bergson y est bien exposé, sous des travers même séduisants, étant donné que Brañas centre son analyse de la thèse de Bergson sur la notion de liberté, comme le prouve son titre. Mais encore une fois, la liberté peut-elle provenir, à cette époque, en Espagne, de la métaphysique, d'une métaphysique néo-idéaliste, promue par un traditionaliste ?

Brañas commence son article, qui paraît pourtant dans le journal libéral et réformateur par excellence à cette époque, en anticipant sur la projection politique que le lecteur libéral pourrait *a priori* faire sur un philosophe français : un philosophe français doit nécessairement défendre une liberté politique, républicaine. Or, c'est une liberté autre que Bergson propose, selon lui :

> Hay cuestiones que no se agotan nunca, y la de la libertad es una de ellas. Y sin embargo, anunciar en la actualidad una nueva doctrina sobre la libertad humana, equivale a ofrecer al público una sinfonía sobre motivos de la Marsella o del Himno de Riego. Nadie cree en panaceas filosóficas ni políticas[408].

Faut-il en conclure à une récupération politique de Bergson par le traditionaliste A. Brañas? Non, car très vite, après cette allusion, Brañas en vient au contenu philosophique de la thèse de Bergson. Peut-être ne pouvait-il se permettre d'écrire une diatribe pro-bergsonienne et anti-républicaine, dans un quotidien libéral. Quoi qu'il en soit, il en vient à la thèse de Bergson comme texte philosophique en soi et la présente, de manière assez didactique :

> El libro en cuestión consta realmente de tres partes, correspondientes a otros tantos asuntos de filosofía trascendental, es a saber: datos inmediatos de la conciencia

[408] « Il y a des questions qui ne s'épuisent jamais, et celle de la liberté en fait partie. Et cependant, offrir actuellement une nouvelle doctrine sur la liberté humaine, équivaut à offrir au public une symphonie sur les motifs de la Marseillaise ou de l'Hymne de Riego. Personne ne croit aux panacées philosophiques ni politiques » (A. Brañas, *El Imparcial*, 5 avril 1890, p. 2). L'hymne de Riego est l'hymne de la première république espagnole (1873-1874). Il sera aussi celui de la seconde république espagnole (1931-1939). Il doit son nom au général Rafael de Riego (1784-1823).

humana, aplicación del nuevo método al problema interesante de la libertad individual; origen racional y fundamento del concepto vulgar de libertad[409].

Il souligne la critique bergsonienne de la psychologie rationaliste, incapable de plonger dans l'intériorité de la conscience pour y saisir le moi profond et personnel, obnubilée qu'elle est par le moi symbolique, extérieur. Par conséquent, le rationalisme se coupe de la réalité humaine et vivante :

> Los problemas más difíciles y complicados de la psicología racional, dice Mr. Bergson, así como los errores que en esta parte de la filosofía se han cometido, se originan de que suele sustituirse a nuestro *yo* real y concreto, tal como la conciencia inmediata nos lo muestra, un yo simbólico, ideal, ficticio, sin trascendencia real o efectiva. Ese *yo* ilusorio que califica el distinguido escritor francés de *yo fantasma*, se obtiene así por yuxtaposición, en un espacio ideal de estados psicológicos disociados, inertes e impersonales.
> Como la representación es infiel, claro está que el absurdo que en sí lleva, renace y se trasmite a todos los problemas que el yo fantasma resuelve: las discusiones no versan sobre hechos y realidades, sino sobre símbolos y schemas; no recaen sobre cosas, sino más bien sobre palabras[410].

Cependant, selon Brañas, la véritable puissance et nouveauté de cette « nouvelle doctrine » repose sur sa nouvelle approche de la liberté[411]. De surcroît, Brañas est le premier à médiatiser, en Espagne, la critique bergsonienne du déterminisme et sa réfutation à partir de la notion centrale du bergsonisme, la durée :

> Después de estudiar y seguir paso a paso las formas diversas del determinismo y de las refutaciones de que fueron objeto, concluye demostrando que tales formas se rechazan entre sí y confunden la duración o sucesión real, tal como la representa nuestra

---

[409] « Le livre en question se compose réellement de trois parties, qui correspondent à trois sujets de philosophie transcendentale, à savoir : données immédiates de la conscience humaine, application de la nouvelle méthode à l'intéressant problème de la liberté individuelle ; origine rationnelle et fondement du concept courant de la liberté ».

[410] « Les problèmes les plus difficiles et compliqués de la psychologie rationnelle, dit M. Bergson, comme les erreurs qui, dans cette partie de la philosophie, ont été commises, trouvent leur origine dans l'habitude que l'on a de substituer à notre *moi* réel et concret, celui que la conscience immédiate nous montre, un *moi* symbolique, idéal, fictif, sans transcendance réelle ou effective. Ce *moi* illusoire que le brillant écrivain français qualifie de *moi fantôme*, s'obtient ainsi par juxtaposition, dans un espace idéal d'états psychologiques dissociés, inertes et impersonnels.
Comme la représentation est infidèle, il est clair que l'absurde qui lui est inhérent, renaît et se transmet à tous les problèmes que le moi fantôme résout ; les discussions ne portent pas sur des faits et des réalités, mais sur des symboles et des schémas ; elles ne reposent pas sur des choses, mais plutôt sur des paroles ».

[411] Il ajoute : « Pero la discusión más trascendental y en la que se han cometido más errores e inexactitudes, es la referente al problema de la libertad, que Mr. Bergson examina admirablemente según el nuevo método de investigación que establece. » « Mais la discussion la plus transcendentale et dans laquelle ont été commises le plus d'erreurs et d'inexactitudes, est celle qui s'interroge sur le problème de la liberté, que M. Bergson examine admirablement selon la nouvelle méthode de recherche qu'il établit ».

> conciencia, con la duración representada o desenvuelta en el espacio. Esta demostración, rigurosamente lógica, es la que da [...] tono particular a la obra de Bergson[412].

Il signale ainsi les corrections auxquelles procède Bergson, dans les systèmes rationalistes et présocratiques, tels ceux de Zénon, Xénophon ou encore Parménide.

Il conclut, en manifestant son plus grand respect et sa plus grande sympathie à la philosophie de Bergson :

> Para dicho escritor [Bergson] el problema de la libertad no es más que la forma moderna de los sofismas de la escuela metafísica de Elea.
> Nosotros suspendemos nuestro juicio sobre la nueva teoría o doctrina de Mr. Bergson, pero la hacemos constar como luminosa aparición de los estudios filosóficos contemporáneos[413].

Cet article reste, néanmoins, isolé et Brañas ne soutint pas de manière continue Bergson. Il revient à *Clarín* le mérite de ce soutien philosophique dans la durée et d'un dévouement à la tâche de la régénération métaphysique espagnole par l'esprit nouveau.

Le premier article de *Clarín*, qui évoque Bergson, paraît le 20 janvier 1894, dans *La Ilustración ibérica*[414] (n°577) et s'intitule « La psicología del sexo ». *Clarín* évoque ce que symbolise à ses yeux le courant lancé, notamment, par Bergson, ce courant de l'intériorité, relatif à l'âme. On peut d'emblée souligner les limites du transfert par *Clarín* de la philosophie bergsonienne et plus largement de la renaissance idéaliste.

En effet, à la lumière de ce texte, on note une certaine difficulté de *Clarín* à désigner nommément ce courant émergent. Les termes sont allusifs, tout au mieux suggestifs. Peut-être peut-on expliquer cette absence de conceptualisation de la part d'Alas par le bergsonisme même et la critique du langage à laquelle Bergson procède, jugé par ce dernier trop systématiquement sclérosant, étiquetant, immobilisant ou dogmatique. On peut aussi rappeler que *Clarín* n'est pas philosophe. Lissorgues le souligne dans son article « *Clarín* : un realismo de fronteras » :

---

[412] « Après avoir étudié et suivi pas à pas les diverses formes du déterminisme et des réfutations dont elles furent l'objet, il conclut en montrant que ces formes se rejettent entre elles et confondent la durée ou succession réelle comme la représente notre conscience, avec la durée représentée ou déroulée dans l'espace. Cette démonstration rigoureusement logique, est celle qui donne [...] à l'œuvre de Bergson un ton particulier ».

[413] « Pour cet auteur [Bergson] le problème de la liberté n'est rien de plus que la forme moderne des sophismes de l'école métaphysique d'Élée.
Nous suspendons notre jugement sur la nouvelle théorie ou doctrine de M. Bergson, mais nous la tenons pour une des lumineuses apparitions des études en philosophie contemporaine » (A. Brañas, *El Imparcial* avril 1890, p. 2).

[414] Leopoldo Alas, *Clarín*, *OC*, VIII, Artículos (1891-1894). Edición de Yvan Lissorgues et Jean-François Botrel, 2005, p. 639.

> *Clarín* no hace de la intuición y de la introspección un medio sistemático de conocimiento para construir sobre los elementos así deparados toda una filosofía completa, pero sus meditaciones introspectivas y sobre todo sus empáticas creaciones le llevan muy cerca del pensar bergsoniano[415].

Clarín n'est pas métaphysicien, il est romancier et critique littéraire, il est surtout, pour ainsi dire, seul à identifier le bergsonisme. Il lui est aussi contemporain. Tout cela explique, pour une part, l'imprécision terminologique et conceptuelle que montre Alas, lorsqu'il tente d'évoquer le mouvement philosophique structurel nouveau.

On comprend, toutefois, à travers ses mots, que le bergsonisme, comme tendance centripète de l'esprit humain, s'oppose au kantisme et à la croyance selon laquelle l'esprit est fait de catégories *a priori* de la sensibilité, que sont l'espace et le temps. L'étude des données immédiates de la conscience doit se débarrasser des visions schématiques et catégoriques kantiennes et positivistes, impropres et inadéquates pour saisir l'intimité réelle. La voix de *Clarín* s'élève même contre la psycho-physique, qu'il dénonce seul, depuis le camp du « néo-idéalisme » :

> Como observa muy atinadamente monsieur Bergson en su excelente estudio acerca de los *Datos inmediatos de la conciencia*, hoy lo corriente es estudiar lo interior, lo anímico, con una preocupación inversa de la que nos dice Kant que empleemos para estudiar el mundo que de nosotros trasciende. Así como, según Kant, suponemos en la realidad la existencia de condiciones de ser que sólo son formas necesarias de nuestro pensamiento, así la ciencia moderna, siguiendo en esto el pensar vulgar de todos los tiempos, considera la vida interior, y particularmente los datos de la introspección, con una plasticidad impuesta por la observación de lo exterior, que de ningún modo conviene a la conciencia de nuestra propia intimidad. De aquí muchas illusiones, según Bergson, de la llamada psico-física, particularmente en lo relativo a las nociones de cantidad, intensidad, libertad, etc.[416].

---

[415]« *Clarín* ne fait pas de l'intuition et de l'introspection un moyen systématique de connaissance pour construire sur des éléments ainsi offerts toute une philosophie complète, mais ses méditations introspectives et surtout ses créations empathiques le conduisent tout près de la pensée bergsonienne » (Y. Lissorgues, *in Leopoldo Alas* Clarín. Actas del simposio internacional (Barcelona, abril de 2001), Antonio Vilanova, Adolfo Sotelo Vázquez (eds), Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002, p. 23).

[416] « Comme l'observe de façon très fine M. Bergson dans son excellente étude sur les *Données immédiates de la conscience*, aujourd'hui ce qui est courant est d'étudier l'intérieur, le psychique, avec une préoccupation opposée à celle que Kant nous dit d'employer pour étudier le monde qui se dégage de nous. De même que Kant, nous supposons dans la réalité l'existence de conditions d'être qui ne sont que des formes nécessaires de notre pensée, ainsi la science moderne qui suit en cela la pensée vulgaire qui s'impose depuis toujours considère la vie intérieure, et tout particulièrement les données de l'introspection, avec une plasticité imposée par l'observation de l'extérieur, qui ne convient en aucune façon à la conscience de notre propre intimité. D'où beaucoup d'illusions, selon Bergson, de ce que l'on appelle la psycho-physique, particulièrement pour ce qui est relatif aux notions de quantité, d'intensité, de liberté, etc. » (*Clarín*, *Ilustración ibérica*, n°577, 20 janvier 1894).

Quelques mois plus tard, dans un article consacré aux livres de González Serrano, *Psicología* et *En Pro y en contra*, qui paraît dans *La ilustración ibérica* (n°605), le 4 août 1894, *Clarín* invite le positiviste catalan Pompeyo Gener, nous le disions, à lire des auteurs spiritualistes, tels que l'« hygiénique » Bergson.

De même, dans un article paru dans le journal *El Español*, le 30 mars 1900, *Clarín* répond à l'anarchiste Federico Urales (1864-1942), pour qui, de la même manière qu'il n'existe pas de christianisme, « ya no hay filósofos, […] hoy el filósofo es sociólogo »[417]. Or, comme le souligne Y. Lissorgues, « la verdad es que en la actualidad hay una tendencia a alzar la sociología a la altura de la filosofía, o peor, de hacer de la sociología una filosofía »[418]. La sociologie peut paraître, à cette époque, comme une sorte d'équivalent scientifique de la philosophie. La véritable philosophie est difficile d'accès. *Clarín* le clame, à de nombreuses réprises. Il dit ainsi de Bergson, dans un article du 20 novembre 1899 : « El mismo Bergson que es un escritor maravilloso por lo nítido, preciso, transparente… *se les resiste* a muchos por la continuidad del trabajo introspectivo que exige su lectura. Autores tan serios y penetrantes como Fouillée, juzgando a Bergson, demuestran que no lo han entendido más que a medias »[419]. De même, il considère que la philosophie exige plus d'efforts que les théories positivistes qui se répandent de toutes parts : « La filosofía verdadera, la seria, la que ve en el fondo de las cosas, es más difícil de entender de lo que parece; y por eso andan por ahí […] tantos sociólogos […] tantos anarquistas, teóricos, predicando dogmas cerrados, positivistas »[420]. *Clarín* ne peut pas accepter le jugement simpliste et dogmatique de F. Urales, selon lequel il n'y aurait plus de philosophie. On peut sentir d'ailleurs, dans ces quelques lignes, l'état défensif dans lequel il se trouve, luttant sur de nombreux fronts en Espagne pour faire accepter la particularité de ce nouvel idéalisme. Toute la palette politique la plus diverse s'oppose à celui-ci : les ultramontains, les anarchistes, en passant par les progressistes positivistes :

---

[417] « Il n'y a plus de philosophes, […] aujourd'hui le philosophe, c'est le sociologue ».

[418] « La vérité, c'est qu'il existe actuellement une tendance à élever la sociologie à la hauteur de la philosophie, pire encore, à faire de la sociologie une philosophie » (Y. Lissorgues, 2007, p. 1034).

[419] « Bergson lui-même, qui est un écrivain merveilleux pour sa clarté, sa précision, sa transparence… résiste à beaucoup de personnes pour la continuité du travail introspectif qu'exige sa lecture. Des auteurs aussi sérieux et pénétrants que Fouillée, en jugeant Bergson, démontrent qu'ils ne l'ont compris qu'à moitié ». On remarque et remarquera que tous ceux qui ont vraiment lu Bergson dans le texte, comme *Clarín* l'a sans doute fait avec la thèse de ce dernier, ne se permettront pas d'insister sur son caractère flou, vague et « impressionniste ». Au contraire, les œuvres de Bergson, si elles regorgent d'images poétiques, sont aussi d'une extrême densité métaphysique et scientifique.

[420] « La véritable philosophie, la philosophie sérieuse, celle qui va au fond des choses, est plus difficile à comprendre qu'il n'y paraît ; et c'est pour cela qu'existent ici tant de sociologues, […] tant d'anarchistes, de théoriciens, qui prêchent des dogmes fermés, positivistes » (*El Español*, 30 mars 1900).

> De modo que estos señores que yo me paso la vida leyendo, estos Boutroux, Lachelier, Bergson, Dunan, Green, Durand de Gros, Rehmke, Spir, Renouvier, Paulhan, que tengo delante de los ojos y que creen que tratan de filosofía, sin decir palabra de sociología, no saben lo que se dicen, y son tontos como Cristo, y no filósofos[421].

Le ton est ironique, voire amer. *Clarín*, grand homme de lettres, se fait l'avocat inespéré, en Espagne, de la philosophie métaphysique européenne moderne et humilie l'anarchiste Urales, en le comparant à ce que ce dernier maudit, sans doute par-dessus tout, à un petit séminariste :

> El señor Urales sabe que los filósofos verdaderos de hoy, antes de llegar a la sociología con fundamento, hay que pasar por muchas filosofías de que no saben siquiera esos apóstoles anarquistas, *impulsivos*, que le vuelven la cabeza al señor Urales y se le imponen, por pura sugestión, como a un pobre seminarista se le impone el texto escolástico […]. Esa filosofía no sociología de que yo hablo, él la desconoce, hasta el punto de no saber que existe. Puedo yo juzgar mejor al Sr. Urales que él a mí. Yo sé de lo que él habla, él no sabe de lo que hablo yo[422].

Clarín termine cet article en disant qu'Urales aurait dû venir le consulter pour qu'il lui indique la lecture des véritables philosophes, parmi lesquels il range systématiquement Bergson. *Clarín* conseille ainsi sans arrêt aux Espagnols, par le vecteur de la presse, de compléter leurs connaissances par une bibliographie plus philosophique et moderne.

Il regrette ainsi que l'éditeur Bernardo Rodríguez Serra, qui a voulu créer une *Bibliothèque de philosophie* (et de sociologie), ne publie que des livres de « philosophie… récréative ».

> Il convient de publier des livres de Spir, Avenarius, Rehmke, Green […] Bergson… Ils sont légion ces auteurs qui, en France, en Angleterre, en Allemagne, en Russie « représentent la renaissance évidente de la philosophie véritable, dégagée des pauvres postulats d'un sensualisme superficiel qui cause encore de si grands ravages dans les études qui en dérivent, comme les études juridiques, sociologiques, économiques »[423].

---

[421] « De sorte que ces messieurs que je passe ma vie à lire, ces Boutroux, Lachelier, Bergson, Dunan, Green, Durand de Gros, Rehmke, Spir, Renouvier, Paulhan, que j'ai devant les yeux et qui croient traiter de philosophie, sans dire un mot de sociologie, ne savent pas ce qu'il disent, et sont aussi innocents que le Christ, et non pas philosophes » (*El Español*, 30 mars 1900 ; paru aussi dans *Madrid cómico*, 20 janvier 1900).

[422] « Monsieur Urales sait que les véritables philosophes d'aujourd'hui, avant d'arriver à la sociologie fondée en raison, doivent passer par beaucoup de philosophies que ne connaissent même pas ces apôtres anarchistes, *impulsifs*, qui tournent la tête à M. Urales et qui s'imposent à lui par pure suggestion comme le texte scolastique s'impose à un pauvre séminariste […]. Cette philosophie et pas sociologie dont je parle, lui la méconnaît, au point de ne même pas savoir qu'elle existe. Je suis plus en mesure de juger M. Urales qu'il ne peut me juger. Moi je sais de quoi il parle, tandis que lui ne sait pas de quoi moi, je parle » (*El Español*, 30 mars 1900 ; *Madrid cómico*, 20 janvier 1900).

[423] *El Español*, 457, 30 mars 1900 ; Y. Lissorgues, 1983, p. 332.

De même, il reproche à José de Castro (1863- ?), fils de Federico de Castro (1834-1903), philosophe institutionniste très célèbre dans l'Espagne du XIXe siècle, de ne pas avoir cité, dans son livre *Resumen de filosofía*, les grands noms de la philosophie nouvelle, tels qu'Afrikan Spir (1837-1890) ou encore Bergson[424].

De plus, il dénonce l'attitude de ceux qui se considèrent comme la « gente nueva » ou « gente novísima », pour ne pas avoir lu les philosophes idéalistes de la modernité. Il souligne l'importance de la pensée du jeune Bergson, d'une toute autre envergure qu'eux et qui a développé, selon *Clarín*, une admirable pensée sur la relation du corps à l'esprit, dans *Matière et Mémoire*[425] :

> No han leído y meditado los que siguen esa tendencia al profundo pensador francés (joven también, pero de otra clase) M. Bergson, que con análisis vigoroso, científico y profundo, entrega lo presente al cuerpo, y coloca la vida del espíritu en lo pasado, señalando la libre memoria como el primer anuncio de la real existencia del alma[426].

Clarín sera à son tour rappelé à l'ordre voire ridiculisé par un certain Lorena, dans un article paru le 28 mars 1900, dans le quotidien *El Globo*, pour son bergsonisme excessif. Celui-ci n'accepte pas que *Clarín* lui ait reproché de préférer la verve du Français Anatole France (1844-1924) à celle de l'Espagnol Juan Valera (1824-1905). Lorena s'en moque en retournant contre *Clarín* le terme qui lui est si cher d'« ineffable » ; ce dernier s'avère donc tout aussi pro-français par son bergsonisme que Lorena. *Clarín*, lorsqu'il n'a rien à dire est, selon Lorena, irritable, aigre et parfaitement démesuré :

> Lo peor que le puede suceder a uno es contrariar la opinión de aquel crítico cuando se halla en su período inefable. La sugestión espiritual de Bergson le dispone a la aspereza. Se vuelve atrabiliario y descomedido. ¿Qué le importa al Sainte Beuve asturiano que yo encuentre mejor recreo en las páginas de France que en la lectura de Valera? […] puede que *Clarín* invalide mi sagacidad sosteniendo lo contrario. De todos modos, no quiero que se me seque la pluma sin felicitar al ilustre crítico, por haber anexionado un nuevo territorio a la psicología de los sentimientos[427].

---

[424] *Los Lunes de El Imparcial*, 2 janvier 1899.

[425] Nous ne savons pas si *Clarín* a lu *Matière et Mémoire* en entier, ou seulement sous forme de fragments à travers les revues françaises. Il fait, toutefois, une autre allusion à ce deuxième ouvrage de Bergson dans sa conférence de 1897.

[426] « Ceux qui suivent cette tendance n'ont pas lu ni médité le profond penseur français (jeune aussi, mais d'une autre classe), M. Bergson, qui dans une analyse vigoureuse, scientifique et profonde, livre le présent au corps, et place la vie de l'esprit dans le passé, signalant la libre mémoire comme la première manifestation de l'existence réelle de l'âme » (*Clarín*, *La vida literaria*, 11 février 1899).

[427] « Le pire qu'il puisse arriver à quelqu'un est de contrarier ce critique lorsqu'il se trouve dans une période ineffable. La suggestion spirituelle de Bergson le prédipose à l'âpreté. Il devient irritable et démesuré. Qu'est-ce que cela peut-il bien lui faire au Sainte-Beuve asturien que je trouve plus de divertissement dans les pages de France que dans la lecture de Valera ? […] Il se peut que *Clarín* invalide ma sagacité en soutenant le contraire.

C'est bien le bergsonisme de *Clarín*, son « impressionnisme » en un sens, sa fascination pour la psychologie des sentiments qui le prédispose, paradoxalement, selon ce que remarque ironiquement Lorena, à l'ingratitude et aux mauvais sentiments…

Enfin, *Clarín* médiatise, à la fin de sa vie, *Le Rire* de Bergson[428], dans un article intitulé « De fuera », découvert par Noël Valis, dans la revue *Miscelánea*, selon les informations que donne Y. Lissorgues, dans son article « Leopoldo Alas, *Clarín*: un español universal en el panorama europeo »[429]. *Clarín* y fait allusion au « reciente tratado de Bergson acerca de las causas de lo cómico », qui est « filosofía pura… y estética que importa al literato »[430].

C'est, toutefois, sans doute, à travers la médiatisation de ses conférences à l'Athénée, en 1897, dans les deux quotidiens, *El Globo* et *El Progreso*, qui les retranscrivent fragmentairement, qu'indirectement *Clarín* évoque le plus le mouvement métaphysique (et religieux) auquel se rattache, selon lui, Bergson, ce mouvement « nouveau », « néo-idéaliste », du « psychique » et de l'« intérieur ».

La conférence de 1897 à l'Athénée de Madrid

Alors que le Président de l'Athénée, Segismundo Moret (1833-1913), invite *Clarín* pour qu'il vienne prononcer un cycle de conférences, à la *Escuela de Estudios Superiores*, sur la critique littéraire, ce dernier répond, le 22 juillet 1897 :

> Sigo hace años con cariño, con seriedad de hombre que se hace viejo, el muy simpático movimiento de la filosofía modernísima en sus tendencias de renacimiento metafísico y de alto sentido religioso. Sabe Vd. mejor que yo cuanto trabaja en este sentido la brillante y poco popular juventud filosófica de Alemania, Francia y algún otro país; pero si Vd y otros pocos saben en España de estas cosas, para los más, aun entre los aficionados a tales asuntos, ese gran movimiento es desconocido. A lo sumo, a lo que suele llegarse es a conocer, y no bien, la restauración idealista y religiosa de la literatura; pero eso es otra cosa mucho menos importante, y no en todos seria y pura.

De toute façon, je ne veux pas que ma plume se sèche avant de féliciter l'illustre critique d'avoir annexé un nouveau territoire à la psychologie des sentiments » (*Clarín*, *El Globo*, 28 mars 1900).

[428] Nous ne reviendrons d'ailleurs pas spécifiquement, au cours de cette thèse, sur cet essai de Bergson sur le comique. *Le Rire* ne fut jamais considéré comme l'un des ouvrages majeurs de Bergson, contrairement à sa thèse, à *Matière et Mémoire*, à *L'Évolution Créatrice* et aux *Deux sources de la morale et de la religion*. Les revues institutionnistes le citent sporadiquement.

[429] *in Leopoldo Alas, un clásico contemporáneo (1901-2001)* (II), p. 526.

[430] Au « récent traité de Bergson sur les causes du comique », qui est « philosophie pure… et esthétique qui importe à l'homme de lettres ».

> En mi cátedra, en mis *soledades*, hablo y pienso mucho con motivo de este asunto, y desearía que mi curso pudiese referirse a él, viniendo a ser un resumen crítico de las teorías de Rehmke, Spir, Bergson, Renouvier, Dunan, Sabatier, Ruskin, Marillior […]. Como pondría en él toda el alma, acaso me saliera menos mal, y para mi género acostumbrado a hablar de esas cosas. La novedad del asunto es indudable. No habría miedo de que se ofendiesen los ortodoxos; pues, a tales alturas, la cuestión religiosa nada tiene que pueda ser piedra de escándalo, […].
> Si Vd acepta, hágame el favor de decirmelo pronto para […] darle el título del curso que vendría a ser algo por el estilo: «La religión en la filosofía novísima.» El número de 10 conferencias bastaría para mi asunto[431].

Cette lettre, contrairement à ce qu'il reste de ces conférences, parues dans la presse, sous forme fragmentaire, parfois même illogique et incompréhensible, puisque manquant de continuité, révèle l'interprétation que donne *Clarín* du mouvement philosophique le plus moderne (« modernísimo »), dont il veut se faire le découvreur et le prédicateur dans son pays. Il est essentiel de noter l'hispanisation dont ce courant fait l'objet par le biais de *Clarín*. En effet, ce qu'il voit dans cette philosophie de la modernité du « moment 1900 », c'est non seulement la tendance qui prédomine alors à la « renaissance métaphysique », à la « restauration idéaliste », mais aussi et surtout son caractère religieux, son « haut sens religieux ». Il veut intituler ce cycle de conférences : « la religion dans la philosophie toute nouvelle. »

Or, la philosophie qu'a exposée Bergson jusqu'à cette année 1897 n'a rien de « manifestement » religieux. Il faut, en effet, attendre 1907 pour que Bergson écrive *L'Évolution créatrice*, qui peut être interprétée même si, dans le livre, il ne dit pas un mot sur une quelconque religion comme une sorte de nouvelle proposition anthropologique chrétienne, comme renouvellement et recréation continue de soi-même, à travers l'élan vital.

---

[431] « Cela fait des années que je suis, avec tendresse, avec le sérieux de l'homme vieillissant, le mouvement, fort sympathique, de la philosophie la plus moderne, dans ses tendances à la renaissance métaphysique et au sens religieux élevé. Vous savez mieux que moi combien la plus brillante jeunesse philosophique peu populaire d'Allemagne, de France et d'autres pays travaille dans ce sens ; mais si vous-même et bien peu d'autres en Espagne êtes au courant de ces choses, pour le plus grand nombre, même parmi ceux qu'intéressent ces sujets, ce grand mouvement est méconnu. Tout au plus, ce que l'on parvient à connaître, et mal, c'est la restauration idéaliste et religieuse de la littérature ; mais c'est une chose bien moins importante, et elle n'est pas pure et sérieuse chez tous.
Depuis ma chaire, dans ma solitude, cette question me fait beaucoup parler et penser, et je souhaiterais que mon cours puisse s'y référer, afin de faire un résumé critique des théories de Rehmke, Spir, Bergson, Renouvier, Dunan, Sabatier, Ruskin, Marillior […] J'y mettrais toute mon âme, et peut-être que je m'en sortirais mieux, de par mon style habitué à parler de ces choses-là. La nouveauté du sujet est indéniable. Il n'y aurait pas de raison de craindre d'offenser les orthodoxes ; car, à ce niveau, la question religieuse n'a plus rien qui puisse être un point d'achoppement.
Si vous acceptez, ayez la bonté de m'en avertir rapidement, afin de […] vous donner le titre de ce cours, qui serait quelque chose du type : " La religion dans la toute nouvelle philosophie ". Une dizaine de conférences serait suffisante pour mon sujet » (Y. Lissorgues, 1983, p. 382-383). C'est avec l'aide de Jean-François Botrel qu'Yvan Lissorgues publie à la fin de son ouvrage *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas Clarín*, la correspondance entre le Président de l'Athénée et *Clarín*, juste avant sa venue à Madrid, en 1897.

Mais c'est surtout, en 1932, lorsque Bergson publie son quatrième ouvrage majeur, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, que le philosophe français s'exprime, cette fois explicitement, sur la religion. Ainsi, en 1897, si Bergson est une, voire l'icône de la restauration de la métaphysique et des droits de l'esprit et donc d'une forme de néo-spiritualisme, il n'a exposé aucune idée religieuse *stricto sensu*. *Clarín* est, par conséquent, l'un des premiers en Europe à voir dans le bergsonisme, comme dans toutes les philosophies annonciatrices de la renaissance métaphysique, une philosophie mystique, aux soubassements ou substrats religieux.

Clarín, cet idéaliste krausiste, selon moi, « érasmise » le bergonisme. En cela, son interprétation de la renaissance métaphysique européenne est particulièrement originale et signe de son hispanité.

Finalement, *Clarín* semble utiliser cette réémergence, en Europe, de la soif spiritualiste pour essayer de réenclencher en Espagne la réforme ecclésiale de l'intérieur, qu'Érasme[432] avait tenté d'impulser, à la fin du XVe-début du XVIe siècles, et qui avait été contrecarrée par l'Institution catholique, alors contre-réformatrice en puissance, heurtée par la réforme dissidente du protestataire Martin Luther (1483-1546).

Et *Clarín* prolonge cette aspiration à la plongée dans l'intériorité, dans le « psychique », l'« animique » (« lo anímico »), que défendent effectivement les nouveaux métaphysiciens européens, en une tendance de réforme religieuse. C'est là qu'il hispanise, plus précisément, « érasmise » le nouveau mouvement philosophique européen.

Il me semble qu'en ce sens, *Clarín* annonce, à travers cette série de conférences, ce que sera le modernisme théologique qui cherche, à l'instar de la dynamique de renouvellement érasmiste, à réformer l'Église de l'intérieur, sans devenir pour autant une opposition dissidente à l'Institution catholique. Il ne veut pas que s'offensent les catholiques romains et que la religion devienne un « point d'achoppement ».

Clarín ne souhaite évidemment pas créer de schisme dans le catholicisme. Il est un Espagnol krausiste et, en cela, ne reniera jamais son catholicisme. Il désire toutefois révéler les excès de l'Église catholique. Or, le modernisme théologique, tel qu'il commence à gronder, au début du XXe siècle, en Europe et dans le monde, critique les travers dogmatiques, le durcissement de la ligne politique de l'Église catholique, oublieuse de ce qu'elle est d'abord, une religion de l'intériorité, une recherche de pauvreté et non de faste.

[432] L'un des autres acteurs espagnols de cette utilisation mystique de Bergson est, dès 1909, on le verra, Juan Domínguez Berrueta.

On ne trouve pas l'absolu, ou Dieu, en se répandant dans l'extériorité. Leopoldo Alas est, par conséquent, l'un des premiers en Europe à faire apparaître la revendication théologique moderniste, même s'il n'a pas encore conscience de la crise virulente qu'elle va engendrer, dès le début du siècle. Nous ne parlons donc pas ici, en utilisant le terme de « modernisme », du *modernismo* littéraire, qu'il ne veut pas aborder dans ses conférences il le précise dans la lettre à S. Moret ; il considère, en effet, comme moins intéressante et moins pure, la thématique de la « restauration idéaliste et religieuse de la littérature », que l'on appelle aussi dans l'historiographie littéraire française, symboliste.

Que signifie pour lui la « philosophie nouvelle » ? En fait, on ne peut pas comprendre exactement ce que *Clarín* veut dire, lorsqu'il parle de ce mouvement de renaissance métaphysique, dans ces conférences. Mais on peut, toutefois, tenter de recomposer, à l'aide des comptes rendus que nous en ont laissé Martínez Ruiz et Manuel Ovejero[433], sous le pseudonyme *Mínimo*, le sens et la signification qu'en donne *Clarín*, dans l'histoire des idées.

Tout d'abord, dès le début de sa première conférence, du 9 novembre 1897, parue dans le quotidien républicain *El Globo*, du 12 novembre 1897 (n°8024), *Clarín* établit une sorte de linéarité entre l'idéalisme krausiste (érasmiste ?) de ses maîtres, Giner de Los Ríos (1839-1915) et Moreno Nieto (1825-1882), et le renouveau métaphysique contemporain, dont le bergsonisme est une composante. *Clarín* s'excuse de devoir parler d'un mouvement étranger, qui a cependant des représentants espagnols. Son but est de transcender l'état agonique, métaphysiquement parlant, de l'Espagne et de « transférer » un nouveau courant par sa publication[434]. En un sens, il acclimate et tente habilement une intégration de cette tendance en lui trouvant des partisans espagnols et une filiation autochtone. Il veut donc, pour mieux convaincre, faire croire, plus qu'à une analogie des courants, à une linéarité, à la réanimation d'une tradition :

> Voy a referirme a dos padres de muchas cosas espirituales: Moreno Nieto y Giner. […].
> Como aquí he de hablar durante todo el curso del extranjero, importa, ante todo, a mis sentimientos de patriotismo, manifestar que soy discípulo de dos españoles cuyo espiritualismo noble y religioso representa la fibra más honda del genio español[435].

[433] M. Ovejero retranscrit des conférences qu'il ne semble pas du tout comprendre. J'ai donc tenté d'extraire ce qui marquait le mieux, dans les propos de *Clarín*, la renaissance d'un mouvement métaphysique, anti-positiviste. Toutefois, le texte étant extrêmement fragmentaire, il est très difficile d'en proposer une analyse continue, cohérente et logique.

[434] Nous employons ce terme dans son sens kantien de « rendre public ».

[435] « Je vais me référer à deux pères de beaucoup de choses spirituelles : Moreno Nieto et Giner.[…].
Comme je vais, durant tout le cours, parler de l'étranger, il importe, avant tout, à mes sentiments patriotiques que je manifeste que je suis disciple de deux Espagnols, dont le spiritualisme noble et religieux représente la fibre la

Puis, il en vient, dès sa première conférence, à la polémique qui eut lieu à l'Athénée entre les krausistes, les spiritualistes et les positivistes. *Clarín* affiche clairement sa filiation à la branche spiritualiste chrétienne contre le positivisme athée[436] :

> Yo recuerdo a Moreno Nieto en aquellas luchas constantes del viejo Ateneo, en que con aquel su generoso eclecticismo anhelaba unir dos cosas: la Filosofía y una tradición humana tan grande y respetable como el Cristianismo, […]. Recuerdo a Moreno Nieto en aquella tarde de un Miércoles Santo, en aquella plataforma donde él se paseaba, como una fiera en la jaula, sacudiendo al aire aquellas melenas y hablando como siempre contra el frío positivismo con fuego del alma cuando exclamaba: «¡Ah, si Cristo desapareciera de mi pensamiento, yo creería que una fibra se había roto en mi corazón![437]»

Et il conclut sur le chrétien anti-positiviste, « Moreno Nieto fue un precursor… »[438]. Pour lui, la modernité philosophique consiste en une opposition au positivisme par une forme de spiritualisme chrétien. Giner représente aussi une forme d'idéalisme, « ese sentido espiritualista con carácter independiente… »[439].

Le but de ces conférences est de convaincre le public des bienfaits de ce qu'il nomme l'idéalisme et qu'on appelerait, plus précisément, néo-idéalisme. Pour cela, il s'en fait le prédicateur qui simplifie et vulgarise : « Cabe en cierto sentido la vulgarización, y además de la vulgarización cabe procurar la persuasión, el buen ánimo. No aspiro a otra cosa que a ser conductor de las tendencias antedichas »[440].

---

plus profonde du génie espagnol » (Y. Lissorgues, 1983, p. 388). Y. Lissorgues reproduit la série des conférences de 1897, publiée dans la presse, dans *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas*.

[436] Pour lui, en effet, la haute pensée ne se trouve pas chez les scientifiques, mais bien chez les philosophes. Les véritables penseurs « son los antes citados y no los […] Nietzsche, ni Max Nordau, ni Haeckel, ni siquiera, por lo que toca a lo último y más profundo Taine, Wundt o Spencer, los cuales, aunque valen mucho, si aquí son estudiados lo son, más que por lo que tienen de filósofos, por lo que tiene uno de crítico o historiador, otro de fisiológico, y otro de sabio y sociológico » (« Filosofía y Letras », *in Libro del año*, 1899) : […] « sont ceux que nous avons cités avant et non les […] Nietzsche, ni les Max Nordau, ni les Haeckel, ni même Taine, Wundt ou Spencer, pour la dimension ultime et la plus profonde qu'ils abordent, qui, même s'ils valent énormément, s'ils sont étudiés ici, le sont, moins pour ce qu'ils ont de philosophique, que parce que l'un est critique ou historien, l'autre physiologue, l'autre pour ce qu'il a de savant ou de sociologique ».

[437] « Je me souviens de Moreno Nieto lors de ces luttes constantes au vieil Athénée, où avec son généreux éclectisme, il aspirait à unir deux choses : la Philosophie et une tradition humaine aussi grande et respectable que le Christianisme, […]. Je me rappelle Moreno Nieto, pendant cette après-midi de Mercredi Saint, sur cette plateforme où il aimait se promener, telle une bête sauvage dans sa cage, secouant sa chevelure dans les airs et parlant comme toujours contre le positivisme froid, l'âme prête à s'embraser, il s'exclamait : " Ah ! si le Christ disparaissait de mes pensées, je croirais qu'une fibre se serait brisée dans mon cœur ! " ».

[438] Y. Lissorgues, 1983, p. 389.

[439] « Ce sens spiritualiste avec un caractère indépendant » (Y. Lissorgues, 1983, p. 389).

[440] « Il faut, en un sens, la vulgarisation, et en plus de la vulgarisation, il faut arriver à persuader, prédisposer à bien recevoir. Je n'aspire à rien d'autre que d'être conducteur des tendances que nous avons évoquées précédemment » (Y. Lissorgues, 1983, p. 389).

Mais, tout d'abord, il tente une définition de ce qu'il nomme « idéalisme » et dans lequel il situe la nouvelle modernité philosophique. « Las nuevas tendencias son idealistas y atienden lo primero a la conciencia antes de toda relación con el mundo exterior »[441]. De plus, ce courant moderne s'oppose au scepticisme, car il croit en la transcendance, en l'absolu métaphysique. Cela est intéressant car Bergson n'est plus vu comme un sceptique ; ce sont, cette fois, les positivistes athées qui endossent ce qualificatif. Ce sont eux qui n'aspirent plus à aucune autre forme de religion que la science, à l'instar de Comte :

> Existe algo superior a este mundo, un mundo ideal, digan lo que quieren los escépticos; quienes no pueden decir nada, porque, según frase feliz de un pensador, los escépticos absolutos no pueden hacer otra cosa que callar. La humanidad vive y cree con un sentido idealista. Nada tiene de particular que de época en época haya renacimiento de estas tendencias[442].

Clarín répète, d'autre part, ce qu'il avait dit à S. Moret : le mouvement idéaliste littéraire n'a rien à voir avec le mouvement idéaliste philosophique ce en quoi *Clarín* semble bien péremptoire et manichéen. Peut-on, en effet, légitimement établir un hiatus entre idéalisme littéraire et philosophique ? Le mouvement esthétique idéaliste paraît décadent et superficiel à *Clarín*. Ce dernier invite donc la jeunesse espagnole, versée dans la littérature idéaliste, symboliste, à se tourner vers la philosophie, nouvelle invitation qu'il formule, cette fois, en dehors de la presse.

> La humanidad vive y cree con un sentido idealista. […]. En la literatura fácilmente degenera en amaneramiento, en decadencia… […]. Aquí vamos a hablar de Filosofía de la Religión, atentos a lo que en términos místicos se puede llamar salvación, interés extra-estético, para el que no basta el esteticismo. Es necesario buscar base más sólida. En la filosofía modernísima existe como tendencia general y en algunos concreta; en unos, para llegar a la afirmación religiosa. […]. En España, donde comienza esto a asomar (el movimiento literario francés, cosmopolita), conviene, […], para evitar decadentismos y extravagancias, que esa juventud vaya a la Filosofía, […]. Yo quisiera que la juventud española trabajase también en este sentido. Hay renacimiento idealista en la Literatura y, en otros órdenes; pero sólo hay razones para él en la Filosofía[443].

---

[441] « Les nouvelles tendances sont idéalistes et s'en tiennent d'abord à la conscience avant toute relation avec le monde extérieur » (Y. Lissorgues, 1983, p. 390).

[442] « Il existe quelque chose de supérieur à ce monde, un monde idéal, quoiqu'en disent les sceptiques ; qui ne peuvent rien dire, car, selon une heureuse phrase d'un penseur, les sceptiques absolus ne peuvent rien faire d'autre que se taire. L'humanité vit et croit dans un sens idéaliste. Il n'y a rien de particulier à ce que de temps en temps il y ait une renaissance de ces tendances » (Y. Lissorgues, 1983, p. 390).

[443] « L'humanité vit et croit dans un sens idéaliste. […]. Dans la littérature, cela dégénère facilement en une expression affectée, en décadence… […]. Nous allons parler ici de Philosophie de la Religion, attentifs à ce qu'en termes mystiques on peut appeler salut, intérêt extra-esthétique, pour celui auquel ne suffit pas

Ainsi, selon lui, les jeunes symbolistes espagnols, versés dans une esthétique idéaliste, doivent s'appuyer sur un substrat métaphysique, religieux et idéaliste. Ils doivent s'approprier, par la lecture des représentants européens de la philosophie nouvelle, ce qui fait, selon Alas, la singularité du génie espagnol : « Yo creo en el genio religioso de la raza española » [444].

Dans sa deuxième conférence, donnée le 16 novembre, et reproduite dans *El Globo*, le 19 novembre 1897 (n° 8031), *Clarín* considère notamment que le pays le plus à la pointe de ce « mouvement religieux contemporain » est la France : « Es Francia, que representa una novedad filosófica. Francia, en efecto, no puede ser considerada hoy como frívola y superficial en Filosofía. […] El núcleo de nombres y doctrinas ha de ser francés. Un ministro francés ha llamado a esa tendencia el nuevo espíritu »[445]. Il précise, d'autre part, que l'esprit nouveau est « rénovation », et que, comme « adepte »[446] et prédicateur de ce mouvement, il veut l'introduire dans son pays, selon moi, comme un Érasme de la contemporanéité:

> Yo quisiera que aquellos de vosotros que por motivos dignos miren con repugnancia las nuevas tendencias, se convenciesen de la necesidad de la vida espiritual, imponiéndoseos, ante todo, la hermosura y la bondad de la intención, para llegar más tarde a cerciorase de su verdad, por esfuerzo de la razón…[447].

Dans le compte rendu que Martínez Ruiz (1873-1967) fait de cette deuxième conférence, paru dans *El Progreso*, publié le 17 novembre 1897, *Clarín* aurait souligné les excès d'une religion trop extérieure, qui oublie la nécessité de se rénover par l'introspection : « El cristianismo, es verdad, tiene en sí elementos que le perjudican para con muchos; tiene

---

l'esthétisme. Il est nécessaire de trouver une base plus solide. Dans la philosophie toute moderne, il existe une tendance générale et, chez certains, concrète, chez d'autres, pour parvenir à l'affirmation religieuse. […] En Espagne, où (le mouvement littéraire français, cosmopolite) commence à poindre, il faut, […] pour éviter la décadence et les extravagances, que ces jeunes se tournent vers la Philosophie, […]. Je voudrais que la jeunesse espagnole travaillât aussi en ce sens. Il y a une renaissance idéaliste en Littérature et, dans d'autres ordres ; mais c'est en philosophie seulement qu'elle trouve de vraies raisons » (Y Lissorgues, 1983, p. 390-391).

[444] « Je crois dans le génie religieux de la race espagnole » (Y. Lissorgues, 1983, p. 392).

[445] « C'est la France qui représente une nouveauté philosophique. […] La France, ne peut, en effet, pas aujourd'hui être considérée comme frivole et superficielle en philosophie. […] Le noyau des noms et doctrines sera français. Un ministre français a appelé cette tendance l'esprit nouveau » (Y. Lissorgues, 1983, p. 394).

[446] Y. Lissorgues, 1983, p. 398; « Este movimiento, que yo en mi patria quisiera que existiese y del cual no soy iniciador, [...] » (Y. Lissorgues, 1983, p. 395) : « Ce mouvement que j'aimerais voir exister dans ma patrie et dont je ne suis pas l'initiateur [...] ».

[447] « Je voudrais que ceux d'entre vous qui, pour des motifs valables, regardent avec dégoût les nouvelles tendances, soient convaincus de la nécessité de la vie spirituelle, en s'imposant, avant tout, la beauté et la bonté de l'intention, pour parvenir plus tard à s'assurer de leur vérité, par un effort de la raison » (Y. Lissorgues, 1983, p. 398).

esos exteriorismos que ofenden la religiosidad de muchos »[448]. C'est précisément en cela que parler de religion est, contrairement à ce qu'il disait à S. Moret, un « point d'achoppement » ; c'est s'attaquer à un sujet brûlant, qui dessine déjà l'opposition virulente entre orthodoxie et hétérodoxie catholiques, entre catholicisme romain et catholicisme libéral, lequel est aussi appelé catholicisme moderniste. Elle éclate en Europe, lors de la « crise moderniste » de 1907.

De même, dans la troisième conférence, qui date du 23 novembre, publiée dans *El Globo*, le 1er décembre (n°8043), *Clarín* fait indirectement le lien entre l'érasmisme et la restauration spiritualiste et religieuse des nouvelles philosophies. En effet, il cite un article de Charles Renouvier (1815-1903), « Doute et croyance », de 1895, selon lequel « estamos asistiendo a la conclusión de algo que comenzó con la Reforma y el Renacimiento »[449]. Il confirme son interprétation de ce courant philosophique contemporain comme s'incrivant dans la continuité d'un mouvement né avec Érasme. De plus, en voyant, dans le renouveau philosophique, une « rénovation », *Clarín* semble faire inconsciemment l'analogie entre la rénovation que voulait impulser l'érasmisme et celle que veut entreprendre l'esprit nouveau.

D'autre part, lors de cette troisième conférence, il souligne l'opposition entre le positivisme et l'« esprit nouveau », à travers le rejet de la « philosophie positiviste » de l'absolu : « La llamada *grosso modo*, filosofía positivista, menos negativa que el materialismo, pero que separa de la investigación propiamente filósofica los asuntos que pertenecen a lo fundamental, a lo absoluto, dejando aparte lo indiscernible, lo incognoscible »[450]. Le positivisme, en éradiquant la religion *stricto sensu*, comme lien à une transcendance, a voulu faire de la science la nouvelle religion : « Algunos, como Comte, sin perjuicio de negar todo fundamento a la vida religiosa, fundan religiones nuevas […] »[451]. Or, pour lui, le positivisme n'affronte pas le problème de l'absolu : « Lo que hace el positivismo es lo que dicen que hace el avestruz ante el peligro, esconder la cabeza »[452]. Il cite d'ailleurs ce que dit U. González Serrano, lors d'un débat à l'Athénée : « Urbano González Serrano, discutiendo en el viejo Ateneo, decía: "Si esto es indiscernible, de ello nada podemos decir, ni

[448] « Le christianisme, il est vrai, a en soi des éléments qui lui portent préjudice pour beaucoup ; il a une extériorité qui offense la religiosité de beaucoup » (Y. Lissorgues, 1983, p. 426).
[449] « Nous assistons à la conclusion de quelque chose qui commença avec la Réforme et la Renaissance » (Y. Lissorgues, 1983, p. 399).
[450] « La philosophie que l'on appelle *grosso modo* positiviste, moins négative que le matérialisme, mais qui sépare de l'investigation proprement philosophique les sujets qui appartiennent au fondamental, à l'absolu, laissant de côté l'indiscernable, l'inconnaissable » (Y. Lissorgues, 1983, p. 401).
[451] « Certains, comme Comte, sans le préjudice de nier tout fondement à la vie religieuse, fondent des religions nouvelles » (Y. Lissorgues, 1983, p. 401).
[452] « Ce que fait le positivisme est ce qu'on dit que fait l'autruche devant un danger, se cacher la tête » (p. 402).

que podemos conocerlo, ni que no podemos conocerlo." […] Tal positivismo es fácil de entender porque prescinde de todos los problemas filosóficos »[453]. Il considère ainsi que, dans une analyse positiviste de l'humain, on le prive de sa liberté, dans la mesure où on mécanise son fonctionnement: « No se puede recurrir al fondo humano; todo es determinismo, […]. Es mecánico todo. Se atiende a las recetas, a los resortes »[454].

Après avoir intégré parmi les penseurs de l'esprit nouveau les noms de Carlyle (1795-1881), Dostoievski (1821-1881), notamment, dans sa cinquième conférence, il en vient, dans sa sixième intervention, prononcée le 7 décembre, et parue dans *El Globo* le 15 décembre (n°8057), aux poètes idéalistes français, tels que Mallarmé (1842-1898), Verlaine (1844-1896) et Baudelaire (1821-1867). *Clarín* fait donc tout de même, dans sa peinture du néo-idéalisme, une place à un pré-symboliste, dont il parlait comme un bergsonien avant l'heure : Baudelaire.

Puis, d'après le compte rendu paru dans *El Globo*, il passe, un peu sans transition[455], à l'articulation entre science et religion. « La religion n'est pas scientifique » et, par conséquent, elle ne peut être prouvée scientifiquement : « no se prueba en tal sentido. […] Esto no se puede demostrar por razones técnicas, frías… »[456]. Il ajoute, après avoir souligné que les théories d'Haeckel, le moniste tant admiré par Simarro, étaient douteuses, que « el determinismo es incompatible con la religión. […] El determinismo […] no puede ser fundamento de la religión »[457].

Il évoque, enfin, Bergson, de façon peu claire, dans la retranscription que nous en donne le journal *El Globo*[458]. Il reprend des idées de *Matière et Mémoire* et évoque

---

[453] « Urbano González Serrano, en débattant au vieil Athénée, disait : " Si cela est indiscernable, on ne peut rien dire de cela, ni que nous pouvons le connaître, ni que nous ne pouvons pas le connaître ". […] Un tel positivisme est facile à comprendre car il se passe de tous les problèmes philosophiques » (p. 402).

[454] « On ne peut recourir au fond humain ; tout est déterminisme, […]. Tout est mécanique. On s'en tient aux recettes, aux ressorts » (p. 403).

[455] Ces conférences sont, nous le répétons, à la limite du lisible. Les idées exposées par *Clarín* sont juxtaposées les unes aux autres par les journalistes, les privant la plupart de temps de cohérence et de sens dans la démontration qu'il tente de faire. Celui qui n'a accès à ces conférences que par l'intermédiaire de la presse ne peut pas, pour ainsi dire, en tirer profit. Seuls ceux qui y ont assisté à l'Athénée représentent, selon nous, un potentiel terreau récepteur. Nous avons d'ailleurs décidé de suivre, dans notre analyse, la logique de la presse qui constitue un vecteur d'influences bien plus massif que la conférence elle-même. Car c'est à travers la presse que les Espagnols des années 1900 ont entendu parler de ce mouvement. Nous retranscrivons donc ces conférences de façon mimétique, dans une lecture linéaire, pour mieux rendre compte de la répercussion qu'elles ont eue, pour mieux comprendre ce que les Espagnols en ont compris. Peu de choses sans doute…

[456] « Elle ne se prouve pas en un sens. […] Cela ne peut pas se démontrer pour des raisons techniques, froides… » (p. 417).

[457] « Le déterminisme est incompatible avec la religion. […] Le déterminisme […] ne peut être un fondement de la religion » (p. 419).

[458] La presse quotidienne commence à évoquer toutefois, le nom de Bergson et dire qu'il est à la tête d'un mouvement philosophique et, ce, à l'occasion de la série de conférences sur l'esprit nouveau, et tout particulièrement, à l'occasion de la sixième conférence annoncée sur le mouvement philosophique idéaliste :

notamment « La teoría de la percepción ». En effet, le journaliste reproduit ce fragment d'exposition de *Clarín* : « Bergson, en su *Teoría de la percepción*, presenta la percepción como realidad exterior »[459]. Peut-être est-ce par incompréhension, mais *Mínimo* n'éclaire en rien cette allusion de *Clarín* à Bergson. Puis *Clarín* énonce l'importance de l'introspection, en des termes presque cartésiens : « Donde yo lo veo todo es en mí solo, y lo que no cabe que yo niegue, es esto que yo soy, y todo lo demás exterior es lo que ha de demostrarse y ha de verse »[460]. Ce dont je ne peux douter, c'est que je suis. Tout ce qui est extérieur, matériel, pourrions-nous dire, se démontre, à travers une psychologie physique et physiologique. Pour lui, cependant, Bergson a le dernier mot sur le plan scientifique : « Para referirme a lo puramente científico, lo encuentro en Bergson en esas teorías muy atrevidas, pero que desde el punto de vista científico valen mucho »[461].

C'est en vain, toutefois, que l'on chercherait à trouver dans ces conférences une explication de la signification du néo-idéalisme ou néo-spiritualisme de Bergson ; son programme annonçait pourtant une exposition des théories de la philosophie toute nouvelle dont celle de Bergson. *Clarín* propose une exposition trop peu systématique et philosophique, pour pouvoir offrir à son public une véritable vulgarisation de ces théories nouvelles, pour pouvoir féconder les esprits de ses auditeurs. En cherchant le compromis et la facilité, en optant pour une exposition aux allures littéraires, *Clarín* perd, de fait, son auditoire.

« Ateneo de Madrid:
D. Leopoldo Alas.
Dió el sábado su quinta conferencia, continuando el examen de la literatura idealista en los diferentes países. Habló de América y de España y con mayor detenimiento estudió las letras francesas de la actualidad.
El martes examinará el movimiento filosófico idealista en conjunto, y terminado con esto la parte general, entrará en la especial, empezando con las teorías de Rehmke, Lachelier, Bergson, etc. La asistencia a esta cátedra sigue siendo numerosa » (*La Correspondencia de España*, 7 décembre 1897).
« Athénée de Madrid.
M. Leopoldo Alas
Donna samedi sa cinquième conférence, en poursuivant l'examen de la littérature idéaliste dans les différents pays. Il parla de l'Amérique et de l'Espagne, et s'arrêta tout particulièrement sur l'étude des lettres françaises actuelles.
Mardi, il examinera le mouvement philosophique idéaliste dans son ensemble, et achèvera ainsi la partie générale. Il entrera dans le détail, en commençant par les théories de Rehmke, Lachelier, Bergson, etc. L'auditoire de ces conférences est toujours important ».

[459] P. 419. Selon Y. Lissorgues, « debe aludir *Clarín* al capítulo IV, « percepción y materia » de *Materia y memoria* » (*Clarín*, *OC*, XI, 2006, p. 1011, note 70). « Bergson, dans sa *Théorie de la perception*, présente la perception comme une réalité extérieure ». « *Clarín* doit faire allusion au chapitre IV, « perception et matière » de *Matière et Mémoire* ».

[460] « Là où je vois tout, c'est en moi seul, et ce qu'il ne faut pas que je nie c'est ce que je suis, et tout le reste, tout ce qui est extérieur est ce qu'il faut démontrer et voir ».

[461] « Pour les références à tout ce qui est purement scientifique, je les trouve dans Bergson et dans toutes ces théories scientifiques très osées, mais qui, du point de vue scientifique, valent beaucoup ».

Plus tard, son ancien disciple, Andrés González-Blanco[462] (1886-1924), considère que c'est seulement, en janvier 1912, que « commence la vie publique du bergsonisme »[463] en Espagne, à l'occasion de conférences d'Ortega y Gasset : « Uno de los que más han contribuido a hacer que se conozca y se lea a Bergson ha sido el conocido publicista y catedrático D. José Ortega y Gasset, que hizo una luminosa exposición de su sistema en unas conferencias dadas en el Ateneo de Madrid en Enero de 1912 »[464]. A. González-Blanco minimise le travail de divulgateur de l'homme de lettres *Clarín*, qui ne parvint pas, selon lui, à faire prendre conscience de la modernité du bergsonisme, lui qui mourut avant que Bergson n'écrive l'œuvre qui, selon González-Blanco, le fit connaître au monde entier : *L'Évolution Créatrice*. Une fois de plus, à la lecture de ces propos, c'est Ortega y Gasset qui semble le premier prédicateur de la philosophie en Espagne. Il est également surprenant de constater que cet élève de *Clarín* ne rappelle même pas que ce dernier a été le premier à évoquer la philosophie bergsonienne, lors de conférences officielles et renommées, comme pouvaient l'être les conférences prononcées à l'Athénée de Madrid. Il ne les cite pas, comme si elles avaient été inexistantes et n'avaient produit aucune avancée philosophique structurelle dans le pays.

> Poco conocido era hasta esa fecha el nombre de Bergson y apenas si *Clarín*, ese explorador inquieto de las corrientes modernas del pensamiento, siempre a las escuchas de las últimas novedades de la filosofía europea, había lanzado tímidamente su nombre y, más que su nombre, la enunciación somera y la alusión fugitiva a sus doctrinas. En sus *Ensayos y revistas* puede atisbarse algo del conocimiento que tenía *Clarín* del bergsonismo, como no menos al corriente estaba del modernismo religioso y de las inquietudes de *fin de siècle*… Era *Clarín* espíritu tan abierto, tan amplio, que no podía pasar inadvertida para él la presencia de un filósofo de tal calibre como Bergson, en el horizonte europeo…
> En su época, sin embargo, cuando él podía hablar de Bergson, el filósofo aún no había dada su obra maestra *La evolución creadora*, que es de 1907. *Clarín* no pudo alcanzar más que su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), que seguramente leyó pues pudo enterarse aún de la segunda edición, si no logró ver la primera, y su ensayo sobre *La Risa*, así como su interesante estudio filosófico *Materia y Memoria*[465].

---

[462] Dans un article intitulé « La filosofía de Bergson », publié dans la revue madrilène *Nuestro tiempo*, n°210, XVI, en juin 1916.

[463] F. Azouvi note, à propos du jour de la soutenance de thèse de Bergson, « c'est tout de même ce jour-là, le 27 novembre 1888, que commence la vie publique du bergsonisme », en France (F. Azouvi, 2007, p. 40).

[464] « L'un de ceux qui a le plus contribué à faire que soit connu et lu Bergson a été le célèbre journaliste et professeur M. Ortega y Gasset, qui fit une lumineuse exposition de son système dans une série de conférences données à l'Athénée de Madrid, en janvier 1912 » (*Nuestro tiempo*, juin 1916, n°210, p. 289).

[465] Dans la note, Andrés González-Blanco cite les éditions suivantes : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 2ª ed., un vol. in 8, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Félix Alcan, Editor, París, 1900 ; *Le Rire. Essai sur la signification du comique*. Bibliothèque de philosophie contemporaine, un vol. in 16, Felix Alcan, Editor, París, 1900 ; *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Bibliothèque de

> Pero claro está que *Clarín*, con la cotidiana tarea de fustigación literaria que había emprendido, sólo comparable a la de Boileau en Francia en el siglo XVII o a la nuestro Jorge Pitillas en el siglo XVIII, no podía darse por entero a la filosofía y exponer la doctrina de Bergson en todos sus amplios desarrollos. Así que sus sugestiones puramente fragmentarias no pudieron despertar en los lectores españoles el estímulo de leer a Bergson. Es a Ortega y Gasset a quien correspondía este honor, y así lo ha reconocido implícitamente Bergson en sus dos conferencias del *Ateneo Exposé de mon système philosophique* y *La Personnalité*[466].

Néanmoins on ne peut minorer à ce point le rôle de *Clarín* dans la difusion du bergsonisme. En voulant adapter le message philosophique à la terre espagnole, profondément religieuse et mystique[467], il a tenté, à sa manière, une acclimitation de la pensée à un pays peu enclin à philosopher. D'ailleurs, comme il le souligne dans le journal *La publicidad*, le 19 août 1896 : « Il y a une manière espagnole de religion, il y a un mysticisme espagnol, peinture espagnole, théâtre espagnol, etc., mais il n'y a pas, dans ce sens, de philosophie espagnole »[468]. *Clarín* a, selon nous, à l'occasion de ces conférences, tenté de réanimer la dynamique « érasmiste » de réforme du christanisme, en s'appuyant sur des mouvements

---

philosophie contemporaine, un vol. in 8. Felix Alcan, Editor, París, 1900. Faut-il en conclure que *Clarín* n'aurait lu dans son intégralité *Matière et Mémoire* qu'en 1900, même s'il en parle avant cette date ? N'a-t-il lu, avant 1900, que des articles de revue relatifs au deuxième livre de Bergson ?

[466] Andrés González-Blanco évoque ici les conférences données par Bergson, en pleine Première Guerre Mondiale, en mai 1916, à l'Athénée de Madrid, lors de son voyage diplomatique en Espagne, sur lequel nous reviendrons. « Jusqu'alors, le nom de Bergson était peu connu et c'est à peine si *Clarín*, cet explorateur inquiet des courants modernes de la pensée, toujours à l'écoute des dernières nouveautés de la philosophie européenne, avait timidement lancé son nom, et plus que son nom, l'énonciation sommaire et l'allusion fuyante à ses doctrines. Dans ses *Essais et revues*, on peut mesurer l'état de connaissance que *Clarín* avait du bergsonisme, qui était aussi au courant du modernisme religieux et des inquiétudes *fin de siècle*… *Clarín* était un esprit si ouvert, et si large, que la présence d'un philosophe d'un calibre aussi important que Bergson, dans l'horizon européen, ne pouvait pas lui échapper…
À son époque, cependant, quand il pouvait parler de Bergson, le philosophe n'avait pas encore écrit son œuvre majeure *L'évolution créatrice*, qui date de 1907. *Clarín* ne put avoir accès qu'à *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), qu'il a lu sûrement, en effet il a pu encore avoir accès à sa deuxième édition, s'il n'avait pas réussi à avoir la première, et à son essai sur *Le Rire*, ainsi qu'à son intéressante étude philosophique *Matière et Mémoire*.
Mais il est clair que *Clarín*, dans la tâche quotidienne de fustigation littéraire qu'il avait entreprise, seulement comparable à celle de Boileau en France, au XVIIe siècle ou à notre Jorge Pitillas au XVIIIe siècle, ne pouvait se consacrer entièrement à la philosophie et à exposer la doctrine de Bergson dans tous ses vastes développements. Ainsi ses suggestions purement fragmentaires ne purent stimuler chez les lecteurs espagnols le désir de lire Bergson. C'est à Ortega y Gasset que revint cet honneur, et Bergson l'a implicitement reconnu lors de ses deux conférences à l'Athénée, intitulées *Exposé de mon système philosophique* et *La Personnalité* » (*Nuestro tiempo*, juin 1916, n° 210, p. 289-290).

[467] Soulignons au passage l'étonnant paradoxe espagnol. L'Espagne a été la terre de la tradition mystique la plus profonde et de la plus haute spiritualité chrétienne, avec notamment Sainte Thérèse d'Avila (1515-1560) et Saint Jean de la Croix (1542-1591), mais elle ne peut accueillir en son sein ou participer, tout du moins, à la renaissance d'une forme de spiritualisme ou de philosophie que l'on pourrait qualifier de « mystique », en cette fin de siècle. L'Inquisition catholique et la Contre-Réforme ont fait, nous l'avons vu, de trop gros dégâts en Espagne pour que les intellectuels espagnols accueillent favorablement ce « nouvel esprit » (même s'il n'a absolument rien à voir, de fait).

[468] *La publicidad*, le 19 août 1896 (n°6411) ; Y Lissorgues, 1983, p. 196.

philosophiques d'avant-garde, pour que la religion ne s'ankylose plus dans un dogmatisme et un traditionalisme obtus.

L'échec des conférences de 1897 est symptomatique, à mon sens, de l'impossibilité pour une troisième voie de se frayer un passage, en Espagne. Ainsi, initialement, selon les informations que nous donne Villacorta Baños, 103 personnes, parmi lesquelles Francisco Giner, Azcárate, González Serrano, José Gálvez, José Echegaray, Benavente, Rueda, Valle-Inclán, etc., devaient assister à ce cycle de dix conférences sur les théories religieuses de la philosophie nouvelle. La venue du « grand » *Clarín* dans la capitale avait éveillé l'intérêt de toute l'intellectualité madrilène la plus en vue. Finalement, *Clarín* ne prononcera que six conférences. Et le nombre d'auditeurs ne cessera de décliner au fur et à mesure de ses interventions, révélateur du manque d'intérêt qu'eut le sujet chez les Espagnols à cette époque. Le témoignage de l'un des élèves de Leopoldo Alas, Santiago Valentí Camp, le montre :

> El neo-espiritualismo fue recibido en España con una gran reserva y casi con hostilidad. Todavía recordamos que el curso de conferencias que diera *Clarín*, pocos años antes de su fallecimiento, en el Ateneo de Madrid, fue considerado como un fracaso por una parte de la intelectualidad, la que más se agitaba y la que, a la postre, decidía de los éxitos[469].

Clarín est, en effet, quasiment le seul, en cette fin de siècle, à s'intéresser, dans ce pays, à la métaphysique moderne. Bergson est ainsi méconnu ou boudé de tous et il le regrette amèrement :

> Pocos eran los que, como el señor Giner de los Ríos, estaban al tanto de lo que producían los maestros modernos de la filosofía propiamente dicha, en Inglatera, Alemania, Francia […]. En los oídos de los más sonaban a nuevos, a desconocidos, Lachelier, Bergson, Boutroux, Rauh y los más distinguidos discípulos de Renouvier[470].

---

[469] « Le néo-spiritualisme fut reçu en Espagne avec une grande réserve et presqu'avec hostilité. Nous nous souvenons encore que le cycle de conférences que *Clarín* donna, quelques années avant sa mort, à l'Athénée de Madrid, fut considéré comme un échec par une partie des intellectuels, ceux qui s'agitaient le plus et qui, en définitive, décidaient des succès » (Santiago Valentí Camp, 1922, p. 311).

[470] « Il y avait très peu de personnes qui, comme M. Giner de los Ríos, étaient au courant de ce que produisaient les maîtres modernes de la philosophie proprement dite, en Angleterre, produisaient un son nouveau ou inconnu à la plupart des oreilles en Allemagne, en France […]. Les noms de Lachelier, Bergson, Boutroux, Rauh et des plus distingués disciples de Renouvier produisaient un son nouveau ou inconnu à la plupart des oreilles » « Filosofía y letras », *in El libro del año*, janvier 1899, *in Obras Completas*, tomo X, Artículos (1898-1901), Oviedo, Ed. Nobel, 2006).

Giner de los Ríos (1839-1915) serait, selon *Clarín*, l'un des seuls à avoir entendu parler de ce mouvement de renaissance métaphysique, probablement par sa filiation à l'idéalisme krausiste et par son christianisme intérieur. Ce sont sans doute les mêmes raisons que pour *Clarín* qui ont conduit Giner à connaître le bergsonisme[471], en 1897 : les nombreuses analogies entre le krausisme et le spiritualisme de Bergson. Ainsi, Fernando de los Ríos (1879-1949) souligne *a posteriori* les ressemblances entre la philosophie idéaliste et anti-intellectualiste du krausiste et le bergsonisme.

> Se trata de una maravillosa apología de la intuición, de una dignificación del instinto[472]. En la escuela de Krause, la intuición inmediata, no empírica, era el punto de partida del conocimiento, y éste sólo llegaba a la meta mediante un nuevo acto intuitivo de lo absoluto. Aquí la intuición, tendida hacia delante, como dice en algún lugar Bergson, va introduciéndonos en el dominio propio de la vida. La noción de Conciencia se ha enriquecido en Bergson; en ella colabora sordamente nuestro espíritu en su unidad. En esto, en su protesta contra la corriente que reduce la Conciencia a pensamiento […], le acompaña D. Francisco Giner, así como en estimar la vida un perenne fluir y un incesante crear, algo infinitamente rico y continuo[473].

Toutefois, tous les krausistes n'ont pas été sensibles à la philosophie nouvelle ; cela aurait changé profondément la physionomie générale du bergsonisme, en Espagne.

Hormis quelques uns, le semeur *Clarín* est tombé sur un terreau hostile et désertique, sur un socle positiviste ou ultramontain, qui peine à se fissurer sous la poussée de la nouvelle « avant-garde » philosophique[474]. Ainsi, selon ce qu'il confie à son collègue de l'Université d'Oviedo, Adolfo Posada (1860-1944), la capitale espagnole est trop superficielle et égocentrique pour se plonger dans la « force » de l'idée métaphysique moderne. *Clarín* est obligé de constater son échec dans la propagation de la bonne nouvelle :

> « En general, los ateneístas están en el año 1875 en estas cosas. Conozco que no saben más que vagamente de esta corriente general. Yo creo que se piensa más en el fondo

[471] Nous n'avons, toutefois, pas trouvé dans les archives de Giner de los Ríos d'éléments significatifs attestant sa connaissance du bergsonisme, à la fin du XIXe siècle. De plus, il n'en parle pas dans ses écrits.
[472] Fernando de los Ríos parle ici de la philosophie de Bergson.
[473] « Il s'agit d'une merveilleuse apologie de l'intuition, d'une réhabilitation de l'instinct. Dans l'école de Krause, l'intuition immédiate, non empirique, était le point de départ de la connaissance, et celui-ci n'atteignait son but que par un nouvel acte intuitif de l'absolu. Là, l'intuition, dans une tension vers l'avant, comme le dit Bergson quelque part, nous introduit dans le domaine propre de la vie. La notion de Conscience s'est enrichie en Bergson ; notre esprit collabore en sourdine en elle à son unité. En cela, dans cette protestation contre le courant qui réduit la Conscience à la pensée […], M. Francisco Giner l'accompagne, ainsi que dans sa conception de la vie comme flux pérenne et création incessante, quelque chose d'infiniment riche et continu » (Fernando de los Ríos, tome XL du *BILE*, en 1916, « *In Memoriam*. La doctrina filosófica de D. Francisco Giner », p. 127).
[474] Il nous semble que ce terme d'avant-garde est adéquat pour parler de la philosophie bergsonienne, à la toute fin du XIXe siècle. Elle est précisément la pensée qui se veut dépassement des philosophies encore en vogue, à cette époque.

> de la realidad ahí en Oviedo, aislado, en la cama o en la clase, o en el paseo, que en esta vida de ciencia exterior, demasiado social para la originalidad y fuerza de la propia idea. » […]. Casi nadie ha oído hablar de esos filósofos modernos a quienes cita, el nombre de Bergson es totalmente desconocido. Confesará más tarde que le costó trabajo hacerse entender y no lo consiguió[475].

José Rocamora, dans un article paru dans *Nuestro tiempo*, au moment de la mort de Leopoldo Alas, en juillet 1901[476], souligne lui aussi la déception de *Clarín*, à la suite de ses conférences à l'Athénée. Il n'a pas été entendu ni compris par les intellectuels madrilènes, manifestement en grande résistance devant le mouvement d'idées dont il veut se faire l'adepte et le prédicateur espagnol :

> En 1897 se anunció en el Ateneo que ocuparía la cátedra de estudios superiores, para hablar del Nuevo Espíritu, el insigne literato D. Leopoldo Alas. Muchos jóvenes se matricularon en su clase, que estuvo llena de público el primer día y poco concurrida en los siguientes. No era escaso el atractivo que tenían las lecciones anunciadas. En ellas podrían oír los mozos amigos del saber, las doctrinas de Bergson, de Green, de Durand de Gros, de Rehmke, de Renouvier, de Spir, de Boutroux, etc., etc. […]. No llegó Alas al término de sus especulaciones; esbozó a la ligera las manifestaciones literarias del nuevo espíritu en Inglaterra, Alemania […] Francia, y renunció a continuar el camino que emprendiera. Había sufrido un desencanto. En el Ateneo, había pocos que supieran quién era Bergson. Con falta de antecedentes en la escuela no era fácil obra continuar la enseñanza. […] Me lo dijo más tarde: «He tenido que convertir mis conferencias, por instinto de conservación, en filosofía para literatos y señoras, casi casi para niños y soldados.» Ello es que *Clarín*, […], se quedó con la palabra en la boca y no quiso volver a la fárfara ateneísta, de que tan mal librado saliera. […] No había fundido su copioso saber en unidad sistemática, a pesar de la filiación homogénea de todo su vario conceptismo[477].

---

[475] « " En général, les athénéistes en étaient à l'année 1875 sur ce sujet. Je sais qu'ils ne connaissent que vaguement ce courant général. Je crois qu'on pense plus au fond de la réalité, ici à Oviedo, dans son lit ou dans la classe, ou lors d'une promenade, que dans cette vie de science extérieure, trop sociale pour l'originalité et la force de la véritable idée. […] Presque personne n'a entendu parler des ces philosophes modernes dont il parle, le nom de Bergson est totalement méconnu. Il avouera plus tard que cela lui fut très difficile de se faire comprendre et il n'y parvint pas » (Lissorgues, Yvan, *Leopoldo Alas, Clarín, en sus palabras (1852-1901). Biografía*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2007, p. 902-904).

[476] *Nuestro tiempo*, juillet 1901, n°7, p. 48-56.

[477] « En 1897, on annonça à l'Athénée que l'illustre homme de lettres don Leopoldo Alas, occuperait la chaire d'études supérieures pour parler de l'Esprit Nouveau. Beaucoup de jeunes s'incrivirent à son cours, qui était plein le premier jour, et presque désert les jours suivants. L'attraction exercée par les leçons annoncées était immense. Les jeunes gens, amis du savoir, pourraient y entendre les doctrines de Bergson, de Green, de Durand de Gros, de Remhke, de Renouvier, de Spir, de Boutroux, etc., etc. […]. Alas n'arriva pas au terme de ses spéculations ; il ébaucha à la légère les manifestations littéraires de l'esprit nouveau en Angleterre, Allemagne […] France, et renonça à poursuivre le chemin qu'il avait entamé. Il avait subi une désillusion. À l'Athénée, peu savaient qui était Bergson. Avec cette absence d'antécédents à l'école, cela n'était pas une tâche facile que de poursuivre l'enseignement. Il me le dit plus tard : " J'ai dû convertir mes conférences, par instinct de survie, en philosophie pour hommes de lettres et dames, presque, presque pour enfants et soldats. *Clarín*, en effet, ne fut plus entendu et ne voulut pas revenir dans le cocon athénéiste, où il s'en était si mal tiré. […] Il n'avait pas synthétisé son copieux savoir en unité systématique, malgré sa filiation homogène à tout son conceptualisme varié » (Rocamora, José, *Nuestro Tiempo*, juillet 1901, p. 53-56).

Dans ce même article de *Nuestro tiempo*, José Rocamora nous informe que le public suivait, dans le même cycle de conférences, le grand orateur, López Muñoz, sur « L'éloquence ». *Clarín*, par l'« austérité » de ses propos et « tímido en la expresión de los conceptos »[478], déçoit fortement son public, peu disposé à l'écouter : « Nada de párrafos brillantes, nada de elegancias retóricas, al pan pan, al vino vino »[479].

> Después de oír a *Clarín*, era muy natural que asomase la risa a los labios de los discretos cuando el Sr. López Muñoz, ante inmenso auditorio, gritaba: «la elocuencia, señores, es luz […]; es fuego […].» Después de este cohete volador, estallaba un aplauso estruendoso; y el pobre *Clarín*, es claro, que quedaba para los psitacistas aquellos como un mísero diablo que no puede trepar por la cucaña de los más altos pensamientos sin resbalar y caer, en medio de la general expectación de los malévolos y de los tontos[480].

Alors que *Clarín* tente pourtant d'adapter sa conférence à un auditoire non averti et ignorant de ce nouveau courant, il est incompris et déclenche même, semble-t-il, un rejet chez les étudiants « psittacistes » qui préfèrent le brio oratoire d'un López Muñoz :

> Los muchachos se desesperaban. […] Habían oído a López Muñoz […] y *Clarín*, el gran maestro *Clarín*, les pareció pequeño, torpe de palabra, cuando decantaba, por culpa de ellos, en varios sinónimos una misma idea, y acaso desconocedor de lo que traía entre manos[481].

Ce n'est pas, néanmoins, pour des questions de forme mais pour des questions structurelles que le message de *Clarín* n'est initialement pas reçu par l'Espagne. Certes *Clarín* ne prêche pas avec brio, mais, en 1900, le pays n'était surtout pas disposé fondamentalement et contextuellement à le recevoir. Lorsqu'Ortega y Gasset parlera de Bergson, dans les années 1910, le bergsonisme aura déjà derrière lui, en France et en Europe, vingt ans d'existence publique et la pression de cette philosophie dans la modernité sera trop forte pour que l'on puisse refuser de la considérer, surtout dans un pays hanté par la nécessité de se régénérer.

---

[478] « Timide dans l'expression des concepts » (Rocamora, José, *Nuestro Tiempo*, juillet 1901, p. 55).

[479] « Aucun paragraphe brillant, aucune élégance rhétorique, il appelle un chat un chat » (p. 54).

[480] « Après avoir entendu *Clarín*, il était naturel que les discrets esquissassent un sourire quand M. López Muñoz, devant un immense auditoire, s'exclamait : " l'éloquence, messieurs, est lumière […] ; est feu […]. Après cette fusée voyageuse, un tonnerre d'applaudissements explosait ; et il est clair que le pauvre *Clarín* apparaissait, aux yeux de ces psittacistes, comme un pauvre diable qui ne peut se hisser au mât des plus hautes pensées sans glisser et tomber, au milieu de l'attente générale des malveillants et des idiots » (p. 55).

[481] « Les garçons se désespéraient. […] Ils avaient entendu López Muñoz […] et *Clarín*, le grand maître *Clarín*, leur parut petit, maladroit dans ses mots, lorsqu'il précisait, par leur faute à eux, en plusieurs synonymes une même idée, ignorant peut-être ce qu'il avait dans les mains » (p. 54).

En 1900, en revanche, *Clarín* ne peut que constater l'isolement dans lequel il se trouve reclus et combien ses propos ne peuvent que demeurer stériles, dans un pays comme l'Espagne, selon lui, « a-philosophique »[482] : « Yo trabajo como en campo estéril, sin esperanza de cosecha, revolviendo estos guijarros de nuestra ignorancia, de nuestra pereza; de nuestro misoneísmo, de nuestra hipocresía… ¡Terrible acarreo de siglos y de instituciones que eran más malos que parecían! »[483].

Leçons de *Clarín* à l'Université populaire d'Oviedo

Clarín subit donc, à Madrid, un échec douloureux, échec personnel d'abord, pour la mauvaise prestation qu'il y a faite et pour laquelle il a sans doute écourté son cycle de conférences, prétextant des problèmes (psycho)somatiques. De surcroît, le message de nouveauté et de grande modernité dont il se fait le modeste transporteur n'a suscité qu'indifférence voire rejet, à Madrid tout du moins. Il est loin de lancer une école, de créer une dynamique de cohésion autour d'un mot d'ordre nouveau. L'Espagne n'est pas encore prête à recevoir une métaphysique moderne, à la toute fin du XIXe siècle.

Il ne renonce pas, toutefois, à annoncer et à prêcher la bonne nouvelle philosophique, même devant un public *a priori* peu réceptif à la prédication métaphysique. Dès son retour de la capitale mondaine et vaniteuse, selon ses propres termes, il prépare un programme pour l'Extension Universitaire[484] d'Oviedo où il est professeur, entre 1898 et 1901, et plus précisément pour la classe d'« études supérieures », sur la « Philosophie contemporaine ».

Jean-Louis Guereña, en citant les Mémoires du secrétaire de l'Extension, Aniceto Sela (1863-1935)[485], montre que *Clarín* a voulu transmettre son message sur la renaissance d'une

[482] M. García Morente évoque, lui aussi, en des termes très durs l'absence de philosophie en Espagne, à cette époque : « Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas tinieblas del krausismo, habían desviadado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía por decirlo así al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectador participaba en él » (Manuel García Morente, *El Sol*, 8 mars 1936). « À cette époque, la philosophie n'existait pas en Espagne. Les épigones médiocres de la scolastique, les résidus informes du positivisme, les ténèbres mystiques du krausisme, avaient fait dévier la pensée espagnole de la trajectoire vivante de la pensée universelle, la recluant dans des coins excentriques, inactuels, extemporains. L'Espagne demeurait, on peut le dire, en marge du mouvement philosophique. Elle n'y participait même pas comme simple spectatrice ».

[483] « Je travaille comme sur un champ stérile, sans espoir de récolte, retournant les cailloux de notre ignorance, de notre paresse, de notre misonéisme, de notre hypocrisie… Terrible charriage de siècles et d'institutions qui étaient pires que ce qu'ils paraissaient ! » (*Clarín*, *La Publicidad*, 1er février 1899).

[484] Certains professeurs de l'Université d'Oviedo mettent, en effet, en place, dès 1898, une structure particulière, une « extension universitaire », faite pour les individus habituellement exclus du cadre éducatif supérieur et, notamment, les classes populaires.

[485] Dans un article intitulé « *Clarín* en la " Extensión universitaria " ovetense (1898-1901) » (*in* Clarín *y la regenta de su tiempo.* Actas del simposio internacional, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1987), Jean-Louis

métaphysique moderne à un public populaire, tout du moins non spécialiste : « Según Sela, el público es heterogéneo: “estudiantes de la Universidad, y de los últimos años del Instituto, bastantes señoras, comerciantes, empleados modestos, algunos magistrados, casi ningún maestro, alumnos del Seminario, sacerdotes, catedráticos, pocos obreros y algunos soldados ” »[486].

Les comptes rendus de Sela et ceux qui parurent dans le quotidien *El Carbayón*, attestent le contenu philosophique et idéaliste des conférences données par Alas : « Lo que hoy domina en el mundo de la ciencia no es el materialismo ni el positivismo, sino la tendencia acentuada y vigorosa hacia el idealismo »[487]. De même, selon *El Carbayón*, « expone en particular *Clarín* la teoría de la *contingencia* “con que la nueva corriente rectifica el fatalismo mecánico de los positivistas” »[488]. Ainsi, concernant certaines conférences, *El Carbayón* écrit : « Estas conferencias de febrero de 1899 representan pues una ocasión de combatir públicamente el positivismo y el determinismo ante un público universitario y femenino. »[489] *Clarín* veut diffuser la métaphysique nouvelle. Il invite le peuple à adhérer à la réalité métaphysique européenne, puisque les intellectuels madrilènes sont incapables de se synchroniser avec la véritable contemporanéité philosophique et se montrent sourds aux grondements du modernisme religieux européen, alors même que beaucoup des « modernes » sont des krausistes catholiques. C’est donc en s’adressant à un public large et non à une élite intellectuelle butée, que *Clarín* veut enraciner la philosophie nouvelle dans les couches profondes de l’épiderme espagnol. C’est dans son université, hormis l’espace de la presse qui n’impose pas de confrontation directe avec un public , qu’Alas se sent le plus libre

---

Guereña cite le collègue de Leopoldo Alas, Aniceto Sela qui, comme secrétaire de l’Extension, se chargea de la rédaction des Mémoires de celle-ci. Ainsi, grâce à Sela, Jean-Louis Guereña peut écrire : « En el primer año de la Extensión (curso 1898-1899), *Clarín* colabora con un ciclo de conferencias en la Universidad de Oviedo en la clase de “Estudios Superiores” sobre “Filosofía contemporánea” ». « Lors de la première année de l’Extension (année universitaire 1898-1899), *Clarín* participe avec un cycle de conférences à l’Université d’Oviedo dans la classe des “ Études Supérieures ” sur la “ Philosophie contemporaine ” » (Jean-Louis Guereña, Clarín *y la regenta de su tiempo*, 1987, p. 168).

[486] Aniceto Sela, *La educación nacional, Hechos e ideas*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez (Biblioteca de derecho y de ciencias sociales), 1910, p. 294. « Selon Sela, le Public est hétérogène : “ des étudiants de l’Université, et en dernières années de Lycée, quelques dames, des commerçants, desemployés modestes, quelques magistrats, presqu’aucun instituteur, des séminaristes, desprêtres, des professeurs, peu d’ouvriers et quelques soldats. ” » (Jean-Louis Guereña, 1987, p. 168).

[487] « Ce qui domine aujourd’hui dans le monde de la science ce n’est pas le matérialisme ni le positivisme, mais bien la tendance accentuée et vigoureuse vers l’idéalisme » (A. Sela, 1910, p. 289) (Jean-Louis Guereña, 1987, p. 168).

[488] « *Clarín* expose en particulier la théorie de la *contingence* “ avec laquelle le nouveau courant rectifie le fatalisme mécaniste des positivistes ” » (*El Carbayón*, XXI, n°8134, 14 mars 1899, p. 2/IV) (Jean-Louis Guereña, 1987, p. 168).

[489] « Ces conférences de février 1899 représentent donc une occasion de combattre publiquement le positivisme et le déterminisme devant un public universitaire et féminin » (Jean-Louis Guereña, 1987, p. 169).

d'exprimer ce message nouveau et de combattre le déterminisme positiviste, réducteur et oublieux de la transcendance.

C'est aussi ce message idéaliste qu'il propage, lorsqu'il donne des conférences au Centre ouvrier d'Oviedo sur le thème « Historia y Progreso », de novembre 1900 à février 1901, peu de temps avant sa mort.

> Desde luego las intervenciones de *Clarín* en la Extensión le son una ocasión de difundir la filosofía idealista (francesa en particular: Lachelier, Fouillée, Boutroux...) y de atacar las teorías positivistas y materialistas, pero con diferencias según su público. La Extensión le ofrece en efecto tres públicos relativamente bien diferenciados: de universitarios y señoras en la Universidad, de «notables» en el Círculo de la Unión mercantil de Gijón y de obreros en el Centro obrero[490].

On peut, à cette occasion, souligner le problème que pose à l'Espagne la diffusion du message de *Clarín* dans une ville asturienne, Oviedo, et donc que pose la décentralisation espagnole. En effet, les problèmes formels de présentation du message nouveau (la mauvaise prestation de *Clarín*) et les problèmes idéologiques (la bipolarisation de la pensée en Espagne) n'expliquent pas à eux seuls la stérilité de ce message, à la fin du XIXe siècle. Ce message circule mal dans le pays. Finalement ne faut-il pas voir dans la décentralisation géographique espagnole un obstacle important à la propagation d'un mouvement philosophique, d'un « esprit nouveau », porté par un seul homme, qui n'avait aucune sympathie pour la capitale ni pour les mondanités qui s'y jouaient, et où il ne se rendait presque jamais ?

En effet, la condition de possibilité de l'existence d'une modernité, qu'elle soit politique, sociale, littéraire, philosophique, etc., ne consiste-t-elle pas, soit dans un tissage solide, un maillage serré des régions entre elles ou alors dans le centralisme géographique, afin qu'elle soit portée par une capitale qui, en un sens, la structure, la fonde et l'enracine ? C'est, semble-t-il, ce que nous invite à penser Paul Aubert, dans un article intitulé « Madrid, polo de atracción de la intelectualidad a principios de siglo »[491], même s'il souligne la particularité de l'Espagne, qui ne s'organise pas, comme en France, autour de sa capitale. La logique géopolitique, qui sous-tend l'organisation territoriale en Espagne, n'a, en effet, en un sens, rien à voir avec la France centralisée.

---

[490] « Bien sûr les interventions de *Clarín* à l'Extension sont pour lui une occasion de diffuser la philosophie idéaliste (française en particulier : Lachelier, Fouillée, Boutroux…) et d'attaquer les théories positivistes et matérialistes, mais avec des différences en fonction du public. L'Extension lui offre, en effet, trois publics relativement bien différenciés : d'universitaires et de dames à l'Université, de " notables " aux Cercle de l'Union marchande de Gijón et d'ouvriers au Centre ouvrier » (Jean-Louis Guereña, 1987, p. 176).

[491] *La sociedad madrileña durante la restauración 1876-1931*, vol. II, Ángel Bahamonde et Luis Enrique Otero Carvajal (eds.), Madrid, Consejería de cultura de la comunidad de Madrid, 1989.

> Hubo en España otros polos de atracción intelectual cuya importancia no puede menoscabarse: Oviedo, en el dominio universitario, a finales del XIX, Valencia, en lo que a lo político se refiere [...] y naturalmente Barcelona, en el ámbito político y cultural (con el catalanismo, el lerrouxismo y el modernismo). Cataluña ejerció también cierto atractivo ideológico, puesto que estuvo dotada de un proyecto cultural y político autónomo; e incluso Barcelona pudo servir de punto de referencia y de modelo de desarrollo para algunos intelectuales madrileños [...][492].

Cependant, comme il le souligne, « la historia y la sociología de los intelectuales españoles se confunden a menudo con las de este centro administrativo, político y cultural que representa Madrid en la sociedad nacional »[493]. P. Aubert rappelle aussi les propos centralistes d'Ortega y Gasset qui s'oppose en cela à Unamuno , selon lesquels il n'y a pas en province de public capable de recevoir la bonne parole de l'intellectuel. Il est vrai que c'est à Madrid que « se concentran pues los medios de producción intelectual del país », que se trouvent les « lugares de estudio o de sociabilidad »[494], comme l'Athénée, la Institución Libre de Enseñanza, puis plus tard, la Residencia de estudiantes[495], dès 1910.

Par conséquent, on peut se demander dans quelle mesure les messages certes propagés dans une presse nationale, mais de façon sans doute trop fragmentaire et pas assez systématique et philosophique et, surtout, en étant majoritairement diffusés à l'Université d'Oviedo dans l'Espagne « périphérique » des Asturies , pouvaient réellement se répandre. *Clarín* ne chercha pas l'efficacité ; en refusant de vivre et d'enseigner à Madrid, dans la capitale politique et idéologique de l'Espagne[496], il participe sans doute à envaser la dynamique de l'esprit nouveau. Cette décentralisation du rayonnement clarinien du bergsonisme fut un autre facteur, venant s'ajouter à une quantité d'autres obstacles,

---

[492] « Il y eut en Espagne d'autres pôles d'attraction intellectuelle dont l'importance ne peut être sous-estimée : Oviedo, dans le domaine universitaire, à la fin du XIXe siècle, Valence, pour la sphère politique […] et naturellement Barcelone, en ce qui concerne la politique et la culture (avec le catalanisme, le lerrouxisme et le modernisme). La Catalogne exerça aussi une certaine attraction idéologique, dans la mesure où elle était dotée d'un projet culturel et politique autonome ; et même Barcelone put servir de point de référence et de modèle de développement pour quelques intellectuels madrilènes » (1989, p. 102).

[493] « L'histoire et la sociologie des intellectuels espagnols se confondent souvent avec celles de ce centre administratif, politique et culturel que représente Madrid dans la société nationale » (1989, p. 102).

[494] « Se concentrent donc les moyens de production intellectuelle du pays » (Paul Aubert, 1989, p. 116). « Lieux d'étude ou de sociabilité » (p. 120).

[495] « Con la ILE y la RDE, el Ateneo de Madrid será el lugar de encuentro de todos los literatos o científicos extranjeros invitados en España, así como el recinto donde los jóvenes universitarios se codean en cuanto lleguen a la capital con los escritores y pensadores famosos » (Paul Aubert, 1989, p. 120). Toutefois, d'autres Athénées existent en Espagne, en dehors de Madrid. « Avec la ILE et la RDE, l'Athénée de Madrid sera le point de rencontre de tous les hommes de lettres et les scientifiques étrangers invités en Espagne, et aussi l'enceinte où les jeunes universitaires côtoient, dès qu'ils arrivent dans la capitale, les écrivains et les penseurs célèbres ».

[496] Nous ne nions pas, pour autant, l'importance de la Catalogne, voisine de la France et qui s'est toujours montrée, surtout en cette fin de siècle, à la pointe de la modernité la plus diverse, intellectuelle notamment.

empêchant sa diffusion sur le plan national, laissant donc une bonne partie de l'Espagne dans l'« obscurité », à l'ombre des « Lumières » d'Alas.

Un magistère bergsonien de Clarín *?*

Les souvenirs de Pérez de Ayala

Malgré les problèmes que pose la décentralisation du rayonnement clarinien, Lepoldo Alas forme, non de façon extensive, mais intensive, ses élèves à l'Université d'Oviedo, sorte de vivier de futurs intellectuels importants dans l'histoire des idées espagnoles, et que l'on appelle le « groupe d'Oviedo ». Pérez de Ayala (1880-1962), ancien élève de *Clarín*, dans son livre de mémoires, intitulé *Amistades y recuerdos*[497], indique d'entrée que, pour lui, il ne fut pas l'élève du célèbre écrivain, mais du « maître », celui que tout le monde appelait à l'Université d'Oviedo, Leopoldo Alas :

> Leopoldo Alas, *Clarín*, poseía y presentaba, según el medio de acción, doble personalidad: la de catedrático y la de escritor. La primera apenas se conocía; salvo para sus colegas de claustro y para sus alumnos, Leopoldo Alas era el profesor universitario; *Clarín*, el escritor. No se puede entender del todo la personalidad del escritor si se desconoce la personalidad fundamental del catedrático, pues ante todo *Clarín* era Leopoldo Alas; es decir, un maestro[498].

Leopoldo Alas, s'il n'a pas conquis la capitale espagnole, en se faisant l'annonciateur de la renaissance d'une métaphysique nouvelle en Europe, a, cependant, sans doute accompli une tâche plus efficace, auprès de ses élèves et de ses collègues, qui furent aussi, pour beaucoup, ses amis[499]. Oviedo est, en effet, une petite ville universitaire où tout le monde se connaît :

---

[497] Pérez de Ayala, *Amistades y recuerdos*, Barcelona, Editorial Aedos, 1961.

[498] « Leopoldo Alas, *Clarín*, possédait et présentait, selon le moyen d'action qu'il employait, une double personnalité : celle de professeur et celle d'écrivain. La première était à peine connue, excepté pour ses collègues du conseil des enseignants et pour ses élèves, Leopoldo Alas était le professeur universitaire ; *Clarín*, l'écrivain. On ne peut pas comprendre la personnalité de l'écrivain, si on méconnaît la personnalité fondamentale du professeur, car *Clarín* était avant tout Leopoldo Alas ; c'est-à-dire, un maître » (Pérez de Ayala, 1967, p. 11-12).

[499] « Se ha convenido, con razón, que el maestro, un buen maestro, es un segundo padre y el mejor de los amigos. Yo fui discípulo de *Clarín*, en la Universidad de Oviedo, y amigo suyo después dentro de los límites que imponía la diferencia de años y el respeto del discípulo para el que poco antes había sido su maestro » (Pérez de Ayala, 1967, p. 13) : « On a convenu, à juste titre, que le maître, un bon maître, est un second père et le meilleur des amis. Je fus disciple de *Clarín*, à l'Université d'Oviedo, et par la suite son ami, dans les limites qu'imposaient la différence d'âge et le respect d'un disciple pour celui qui, peu de temps auparavant, avait été son maître ».

> Oviedo tenía, por entonces, alrededor de veinte mil habitantes. Calcúlese, pues, la importancia que en tan sucinta población alcanzaba la Universidad. Era Oviedo, propia y típicamente, una ciudad universitaria. Y la Universidad, un núcleo familiar, un hogar del espíritu. En Oviedo nos conocíamos todos. Profesores y alumnos convivíamos no sólo en aulas y claustros sino también en las calles, en las casas, en el casino, en el teatro, en las fiestas públicas y regocijos populares[500].

C'est, par conséquent, dans ce microcosme universitaire, que Leopoldo Alas installe son magistère. *Clarín* est, selon les témoignages de ses étudiants et de ses collègues universitaires, un vrai professeur, capable de guider et « orienter », au sens kantien [501] : « Los menos, una minoría exigua, estaban enterados de que *Clarín*, ante todo, era Leopoldo Alas, un hombre cuya personalidad fundamental estaba centrada en la profesión del magisterio »[502].

Les souvenirs d'Ayala n'ont rien à voir avec ce que José Rocamora nous disait de la prestation médiocre, voire pitoyable, que *Clarín* fit, en 1897, à l'Athénée de Madrid. Leopoldo Alas est moins un orateur qu'un éclaireur socratique des consciences de ses étudiants. Il les élève, les fait grandir :

> Si en la obra literaria de *Clarín* está infuso, aunque invisible, el maestro, inversamente, en las lecciones de su cátedra, el maestro se dejaba poseer por el genio creativo, según la inspiración del momento. [...]. Con el libro a la vista (él y los alumnos), el primer día del curso empezaba a comentar el texto, leyendo un párrafo [...] . Al terminar el curso, no habíamos pasado de los cuatro o cinco primeros capítulos. Pero sabíamos, o podíamos haber aprendido, cuanto es de desear en filosofía del derecho… y todo lo demás[503].

Les propos de Pérez de Ayala sont émouvants. Ils font renaître et réémerger la joie de l'ancien élève qui, telle la figure de l'esclave, dans les dialogues platoniciens, accède à la

---

[500]« Oviedo comptait alors environ 20000 habitants. Calculez donc l'importance qu'atteignait l'Université dans une population si réduite. Oviedo était typiquement et véritablement une ville universitaire. Et l'Université, un noyau familial, un foyer de l'esprit. À Oviedo, nous nous connaissions tous. Professeurs et étudiants, nous cohabitions tous, non seulement dans les salles et les conseils des enseignants mais aussi dans les rues, dans les maisons, au casino, au théâtre, dans les fêtes publiques et les réjouissances populaires » (Pérez de Ayala, 1967, p. 14).

[501] Selon Kant, « s'*orienter* signifie au sens propre du mot : à partir d'une région donnée du ciel (nous divisons l'horizon en quatre régions) trouver les autres, et notamment le *levant* » (Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* (Présentation par Françoise Proust. Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, [1786], 1991, p. 57). Cf. aussi *Qu'est-ce que les Lumières ?* [1784], 1991.

[502] « Très peu de personnes, une minorité exiguë, savaient que *Clarín* était avant tout Leopoldo Alas, un homme dont la personnalité fondamentale était centrée sur sa profession de magistère » (Pérez de Ayala, 1967, p. 16).

[503] « Si dans l'œuvre littéraire de *Clarín*, le maître est infus, bien qu'invisible, inversement, dans ses leçons à l'Université, le maître se laissait posséder par le génie créatif, selon l'inspiration du moment. […]. Le premier jour du cours, le livre sous les yeux (lui et les élèves), il commençait à commenter le texte, en lisant un paragraphe […]. À la fin de l'année universitaire, nous n'avions pas dépassé les quatre ou cinq premiers chapitres, mais nous savions, ou nous pouvions avoir appris, tout ce qu'il faut connaître en philosophie du droit, et tout le reste » (Pérez de Ayala, 1967, p. 17).

lumière, guidée par le maître. Ce dernier n'étouffe pas l'étudiant dans une dialectique maître-esclave, il lui offre la possibilité de devenir libre, en semant en lui le germe de la connaissance. Leopoldo Alas exerça donc, selon les témoignages de Pérez de Ayala, un magistère éclairant et fécond sur ses élèves. Ayala dit même d'Alas qu'il fut une sorte de père nourricier. Pour lui, « un verdadero maestro es otro padre, sin cuya germinación complementaria la otra paternidad, la meramente física, resultaría abortada o deficiente »[504]. Ainsi, Leopoldo Alas eut un véritable ascendant « paternel » sur ses élèves, notamment, dans la diffusion du message du renouveau spiritualiste.

Pérez de Ayala, dans ce même livre de mémoires, révèle à quel point l'espace de la classe d'Alas est un espace d'élévation philosophique, sorte d'*agora sui generis* clarinienne, un espace « avant-gardiste », où sont évoquées les icônes de la philosophie contemporaine, comme Nietzsche par exemple. Ce terme d'avant-garde appliqué à *Clarín* semble *a priori* problématique car ce dernier est un homme du XIXe siècle. Toutefois, sa syncronisation avec les modernités philosophiques me fait défendre cette idée que *Clarín* est avant-gardiste, en matière de métaphysique. C'est en 1912 seulement que le disciple français de Bergson, Édouard Le Roy, publiera son livre sur le bergsonisme intitulé : *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*.

> Un día, don Leopoldo nos habló en clase de Nietzsche, que aún era enteramente desconocido en España (esto pasó en el año 1897). Nos habló de su obra, de sus ideas y de su vida. [...]. He puesto este ejemplo de Nietzsche a fin de evocar mediante un dato concreto cómo Leopoldo Alas hacía de su cátedra un centro vivo de experiencia espiritual y experimentación ideológica, cuyos radio y perímetro se extendían indefinidamente, según las asociaciones espontáneas de ideas y los imprevistos estímulos vitales de apetencia de totalidad. Por afinidad electiva de conceptos e ideas, así como por enriquecer cada tema, recorriendo todas sus posibles relaciones, don Leopoldo disertaba en su cátedra, en torno al eje de la filosofía del derecho, sobre filosofía general, metafísica, ética, religión, historia, doctrina política, sociología, economía, arqueología, filología, estética, literatura; en conclusión, la unidad necesaria y viviente del saber. Al final del curso, mis cuadernos de apuntes constituían una pequeña enciclopedia sustantiva[505].

---

[504] « Un véritable maître est un autre père, sans la germination complémentaire duquel, l'autre paternité, celle qui est purement physique, serait avortée ou déficiente » (Pérez de Ayala, 1967, p. 17-18).

[505] « Un jour, don Leopoldo nous parla en classe de Nietzsche, qui était encore parfaitement inconnu en Espagne (nous étions en 1897). Il nous parla de son œuvre, de ses idées et de sa vie. […]. J'ai pris cet exemple de Nietzsche pour évoquer à l'aide d'une donnée concrète comment Leopoldo Alas faisait de sa chaire un centre vivant d'expérience spirituelle et d'expérimentation idéologique, dont le rayon et le périmètre s'étendaient indéfiniment, selon les associations spontanées d'idées et les stimulations vitales imprévues d'un désir de totalité. Par affinité élective de concepts et d'idées, et pour enrichir chaque thème, en parcourant toutes ses relations possibles, don Leopoldo dissertait dans ses cours, autour de l'axe de la philosophie du droit, sur la philosophie générale, la métaphysique, l'éthique, la religion, l'histoire, la doctrine politique, la sociologie, l'économie, l'arquéologie, la philologie, l'esthétique, la littérature ; en bref, sur l'unité nécessaire et vivante du

C'est, par conséquent, dans ce petit espace, que germèrent sans doute de grandes pensées chez les élèves du maître Alas, que circulèrent des philosophèmes bergsonisants ou mieux bergsoniens. D'ailleurs, dans l'appendice de son livre de mémoires, intitulé « Homo sum… », Pérez de Ayala cite Bergson et souligne le poids qu'a eu sa pensée dans l'histoire des idées. Il est intéressant de noter qu'alors que, selon lui, le bergsonisme a été souvent dissimulé par des auteurs qui l'ont réutilisé, il considère, sans doute influencé tout jeune par son maître et ami Leopoldo Alas, que cette philosophie, à l'instar du nietzschéisme, a fondé la modernité métaphysique : « Las ideas de Bergson han influido, acaso más que las de ningún otro pensador contemporáneo, si se exceptúa a Nietzsche, en el pensamiento y en el arte de nuestros días, ya con influencia confesada, ya por elipsis y disimuladamente »[506]. D'ailleurs, Ayala est un des tous premiers en Espagne à souligner la réutilisation politique dont le bergsonisme a fait l'objet de la part du syndicalisme révolutionnaire :

> Su magisterio se deja sentir hasta en las teorías sociales modernísimas; aludo al sindicalismo, cuyo máximo definidor es Sorel. Un axioma de la doctrina bergsoniana es que la vida, en su impulso de creación continua, no consiente ser disecada en cuadrículas intelectuales [...]. Todos estos principios los ha aplicado Sorel en su propaganda revolucionaria. ¿Qué es la huelga general? [...]. Y el propio Sorel responde: Es un símbolo, un mito; no sabemos si se efectuará, pero entre tanto, cumple su misión motriz de empujar, por medio de la intuición vital, a hacer todos los días un poco de revolución, y a desearla cada día con mayor ardimiento, hasta que, en cierto instante, la evolución se halla consumada por evolución creadora. Y ¿qué ocurrirá entonces? ¿Cómo será la evolución futura? «Ignorabimus». Esto queda a la espontaneidad de la vida[507].

Les propos de l'écrivain Pérez de Ayala qui entre à l'Université d'Oviedo, en 1895, au moment où Alas affine sa pensée sur la renaissance du spiritualisme et plus précisément sur le bergsonisme restituent l'une des modalités par lesquelles l'esprit nouveau et le

---

savoir. À la fin de l'année, mes carnets de notes constituaient une petite encyclopédie substantielle » (Pérez de Ayala, 1967, p. 24).

[506] « Les idées de Bergson ont influencé, peut-être plus que celles de n'importe quel autre penseur contemporain, hormis Nietzsche, la pensée et les arts de notre époque, parfois dans une influence avouée, parfois par ellipses et de façon dissimulée » (Pérez de Ayala, 1967, p. 110).

[507] « Son magistère se fait sentir jusque dans les théories sociales les plus modernes ; je fais allusion au syndicalisme, dont le plus grand théoricien est Sorel. Un axiome de la doctrine bergsonienne est que la vie, dans son élan de création continue, ne consent pas à être disséquée en quadrillages intellectuels […]. Sorel a utilisé tous ces principes dans sa propagande révolutionnaire. Qu'est-ce que la grève générale ? […]. Et Sorel lui-même répond : C'est un symbole, un mythe ; nous ne savons pas s'il se réalisera, mais en attendant, il accomplit sa mission motrice de pousser, par le biais de l'intuition vitale, à faire chaque jour un peu la révolution et à la désirer chaque jour avec une plus grande ferveur, jusqu'à ce qu'à un moment, l'évolution se transforme en évolution créatrice. Et que se passera-t-il alors ? Comment sera l'évolution future? " Ignorabimus ". C'est à la spontanéité de la vie qu'il revient de choisir » (Pérez de Ayala, 1967, p. 110).

bergsonisme pénétrèrent en Espagne, par le biais des intellectuels d'Oviedo. Aucune entrée en fanfare. Leurs pensées ont toutefois été travaillées par les enseignements d'Alas, qui ont, en retour, de façon plus ou moins manifeste, à travers romans, essais ou articles de presse, lézardé les esprits enfermés dans leur certitude. Le bergsonisme n'a pas été imposé par *Clarín* à la tribune d'un Athénée madrilène snob et parfois superficiel, mais il a éclos subtilement et philosophiquement dans les consciences brûlantes des élèves d'Alas, sur les bancs de l'Université d'Oviedo. On peut faire, en cela, un parallèle avec les témoignages des étudiants de Bergson, recueillis par Rose-Marie Mossé-Bastide, dans son livre *Bergson éducateur*[508], au chapitre III, intitulé « Bergson professeur au Collège de France », au début du XXe siècle, lorsqu'ils se pressent pour quitter la « misonéiste »[509] Sorbonne, pour venir se ressourcer aux paroles du maître, au Collège de France :

> Il faut rappeler ici quelques-uns des multiples témoignages qui nous ont été laissés sur ces cours. Au début, ils furent surtout fréquentés par les étudiants, et beaucoup d'entre eux ont dit avec quel sentiment de joyeux défi ils traversaient la rue Saint-Jacques pour aller au Collège de France, écouter le message nouveau. « Clairière », écrit M. Gabriel Marcel, « c'est l'image qui traduit le plus exactement l'impression tout ensemble d'aération et de luminosité qui s'emparait de nous, tandis que nous écoutions M. Bergson le vendredi soir au Collège de France, au sortir du fourré de l'existence sorbonnarde » (G. Marcel, Clairière, *Nouvelles littéraires*, 15 décembre 1928). Mêmes images à peu de chose près, chez les frères Tharaud, qui parlent de « la fraîcheur des sources » qu'on trouve dans le Bergsonisme, alors qu'à la Sorbonne, c'est « le règne du bois mort, le magasin du tout fait, une Belle Jardinière de la pensée ». « C'est un sourcier, dit Péguy en me parlant de Bergson. De l'autre côté, vois-tu, ce ne sont que des desséchés qui vous parlent toujours de sources. Mais lui, il sent tout, il devine, la baguette de coudrier, ça lui tourne dans les doigts »[510].

Rose-Marie Mossé-Bastide cite aussi le témoignage de Tancrède de Visan (1878-1945) − poète néo-symboliste et élève de Bergson −, publié dans un article intitulé « Ce que nous devons à Bergson », dans *Le temps présent*, le 2 février 1914 :

> « Je ne me reporte pas sans mélancolie aux années 1900-1901. Quelques élèves se connaissent, travaillant en commun à la recherche des mêmes idées, se retrouvaient chaque vendredi, vers l'après-midi finissante, dans une petite salle du Collège de France mal éclairée, garnie de bancs d'église pour y entendre la parole ailée d'un maître comme ils n'en avaient encore jamais entendu, de celui-là même qu'ils cherchaient, dont ils avaient besoin… Je me rappelle ces temps héroïques avec

[508] Paris, Puf, 1955.
[509] Le mot est fort, presque violent. Toutefois, les témoignages des étudiants de Bergson au Collège de France décrivent une Sorbonne poussiéreuse au regard de l'éclatante institution qui a su accueillir la « philosophie nouvelle » de Bergson.
[510] J. et J. Tharaud, *Notre cher Péguy*, p 267, *in* Rose-Marie Mossé-Bastide, 1955, p. 68.

tristesse, parce qu'ils représentent le meilleur, le plus pur de notre jeunesse, et parce que nous aurions beaucoup de peine aujourd'hui à nous frayer un passage à travers les bancs du sanctuaire »[511].

Leopoldo Alas a manifestement éveillé, chez ses élèves de l'Université d'Oviedo, un entrain et un enthousiasme analogues à celui que soulève Bergson, au Collège de France. Dans les deux cas, et la Sorbonne et l'Athénée de Madrid restent en retrait de cette dynamique nouvelle. Et cette dernière institution madrilène, du fait de ses luttes, sur lesquelles nous ne revenons pas, en oublie son rôle de récepteur de la modernité intellectuelle, qui aurait dû suppléer l'université officielle, elle aussi incapable de se synchroniser avec les temps modernes. Face à ce manque de discernement et d'intuition de la part de l'Athénée madrilène, qui se veut pourtant symbôle d'une modernité retrouvée, *Clarín* est, pour ainsi dire, le seul en Espagne à tenter de construire un petit réseau d'influences, des vecteurs par lesquels circulerait l'esprit nouveau.

Témoignages de Santiago Valentí Camp

Santiago Valentí Camp (1875-1934) est un autre témoin du magistère clarinien capable de faire germer une curiosité particulière et une appétence aiguë pour le bergsonisme. Il a été lui aussi l'élève de *Clarín*, à l'Université d'Oviedo qu'il nomme, dans son livre de témoignages de/sur l'époque, *Ideólogos, teorizantes y videntes*, la « nouvelle Athènes espagnole »[512]. Pour lui, *Clarín* lui a fourni un terreau favorable à l'éclosion de sa pensée et a,

[511] Rose-Marie Mossé-Bastide, 1955, p. 69. Bergson connaît très vite une immense gloire au Collège de France, à tel point que les gens arrivaient une heure à l'avance pour être sûrs d'avoir une place à son cours et que toutes les grandes dames du monde parisien se pressaient pour l'écouter.

[512] « La Universidad de Oviedo, calificada, no sin motivo, de nueva Atenas española, tiene un timbre de honor y de gloria en nuestro tiempo: el haber irradiado por una gran parte de España el espíritu científico. [...]. Los que hemos tenido la fortuna de haber sido alumnos de aquel centro docente, pudimos apreciar la trascendencia que revistió la extensión universitaria, que más que por los resultados inmediatos obtenidos, que acaso no colmaron los deseos de sus propugnadores, fue una demostración fehaciente de cuán fecunda podría ser la expansión de la cultura, siempre que la dirigiera un móvil generoso y objetivo. [...]. Aunque la afirmación pueda parecer insólita, [...], proclamaría que el aspecto en que fue más grande *Clarín*, en el que resultaba un coloso, era el de sugeridor. Ahora, transcurridos ya tantos años, comprendo cuán ímprobo fue su trabajo en la cátedra para acomodar a nuestras inteligencias sus explicaciones acerca de los principios fundamentales del Derecho y para, valiéndose de hermosas imágenes y comparaciones, demostrarnos cómo los poetas y las escuelas filosóficas, habían puesto los cimientos de todas las concepciones jurídicas » (S. Valentí Camp, 1922, p. 119-122) : « L'Université d'Oviedo, qualifiée, non sans raison, de nouvelle Athènes espagnole, a un titre de gloire et d'honneur à notre époque : pour avoir irradié une garnde partie de l'Espagne de l'esprit scientifique. [...]. Nous qui avons eu la chance d'avoir été élèves dans ce centre universitaire, nous avons pu apprécier la transcendance que revêtait l'extension universitaire, qui, plus que par les résultats qu'elle a immédiatement obtenus, qui n'ont peut-être pas satisfait pleinement les désirs de ses promoteurs, fut une démonstration irréfutable de la fécondité de l'expansion de la culture, pourvu qu'elle soit animée par un motif généreux et objectif. [...]. Bien que l'affirmation puisse paraître insolite, [...], je proclamerais que l'aspect où *Clarín* fut le plus grand, où il apparaissait comme un colosse, était

sans doute, beaucoup participé à son désir d'enraciner et de « publier » (au sens kantien) la pensée en Espagne. Hormis la « Biblioteca de Novelistas del siglo XX » qu'il a fondée, Santiago Valentí Camp créa la « Biblioteca Sociológica Internacional », la « Biblioteca de Cultura Moderna y Contemporánea », ainsi que la « Biblioteca de Escritores Contemporáneos ».

Son rôle culturel de « publicateur » et d'éditeur culturel fut important, spécialement à Barcelone, où il résidait et travaillait. Il écrivit surtout un livre, en 1922, sur les idéologues, les théoriciens et les voyants de la fin du XIXe-début du XXe siècle, dans lequel il consacre un chapitre entier à « Enrique Bergson ». Et c'est dans cet ouvrage que, comme élève de Leopoldo Alas, Santiago Valentí Camp nous livre un témoignage important de l'enseignement bergsonien qu'Alas a transmis à ses classes. S'il n'y a pas eu d'« école clarinienne » ni d'école clarinienne bergsonienne, Valentí Camp montre qu'Alas a été le premier et pour ainsi dire le seul en Espagne, à cette époque, à parler de Bergson dans la presse et à l'évoquer dans ses cours universitaires :

> Entre nosotros quien primero se ocupó del pensamiento bergsoniano fue el nunca bastante llorado Leopoldo Alas. Con aquella sagacidad que caracterizaba su profundo sentido crítico, *Clarín*, al aparecer en la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*, de París, hacia 1895, la tesis doctoral de Bergson intitulada *Essai sur les données immédiates de la conscience*, hacía notar, en las explicaciones en su cátedra de Oviedo, lo que, a su juicio, representaba la orientación marcada por el entonces joven filósofo francés. Por aquellos años atravesaba *Clarín* una aguda crisis espiritual, y entre los pensadores que más influyeran en determinar la reacción antipositivista que experimentara el autor de *La Regenta*, uno de ellos fue Bergson. Al sentir Alas los efluvios del nuevo idealismo, hubo de fijarse, principalmente en William James, Cohen, Africano Spir y Henri Bergson, y así hablaba con entusiasmo de las nuevas corrientes psicológicas, que tendían a restaurar lo esotérico de las concepciones de la existencia[513].

---

dans celui de suggérer. Maintenant que tant d'années se sont écoulées, je comprends à quel point son travail dans ses cours fut considérable pour accomoder à nos intelligences ses explications sur les principes fondamentaux du droit et pour nous démontrer, en usant de belles images et comparaisons, comment les poètes et les écoles philosophiques avaient posé les bases de toutes les conceptions juridiques ».

[513] « Le premier qui s'occupa parmi nous de la pensée bergsonienne fut celui qu'on ne pleurera jamais assez, Leopoldo Alas. Avec cette sagesse qui caractérisait son profond sens critique, *Clarín*, au moment de l'apparition dans la Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, de Paris, vers 1895, de la thèse doctorale de Bergson intitulée *Essai sur les données immédiates de la conscience*, faisait remarquer, dans ses explications lors de ses cours à Oviedo, ce qu'à son avis, représentait l'orientation prise par le jeune philosophe français. À cette époque, *Clarín* traversait une crise spirituelle aiguë, et parmi les penseurs qui conditionnèrent le plus la réaction anti-positiviste vécue par l'auteur de *La Régente*, se trouvait Bergson. Alas, en sentant les effluves du nouvel idéalisme, dut remarquer, principalement William James, Cohen, African Spir et Henri Bergson, et parlait ainsi avec enthousiasme des nouveaux courants psychologiques, qui tendaient à restaurer l'aspect ésotérique des conceptions de l'existence » (Santiago Valentí Camp, 1922, p. 311).

Clarín fait donc partie de ces voyants dont parle Valentí Camp dans le titre de son livre. Le maître espagnol « intuitionne » la valeur et la modernité de la théorie bergsonienne. C'est ce que l'auteur souligne, en 1922, à un moment où il n'a pourtant pas le recul suffisant pour réaliser l'ampleur de l'étendue du bergsonisme en Europe. C'est sans doute comme élève d'Alas qu'il peut parler, avec une distance d'historiographe, de l'importance d'une telle philosophie. Son recul sur le bergsonisme est intéressant. Il a fallu attendre quatre-vingt-cinq ans pour que François Azouvi se penche sur la question du magistère de Bergson sur la IIIe République française, sur son impact en France et sur les acteurs de sa diffusion, que Santiago Valentí Camp évoque pourtant, dès 1922.

> Conviene recordar que *Clarín*, anticipándose cerca de cuatro lustros a la crítica francesa, diose exacta cuenta de la eficacia que habría de revestir la llamada filosofía de la discontinuidad, de la que fueron tipos representativos en la nación vecina Carlos Renouvier, primero, y Emilio Boutroux, después. Bergson, que en cierto respecto es discípulo de Boutroux, ha conseguido aún mayor notoriedad que su maestro y amplió considerablemente los horizontes de esta doctrina, aportando un sinnúmero de puntos de vista y de aspectos completamente nuevos y personales, pudiéndosele considerar en la actualidad como el pensador que más notoria influencia ha ejercido en el psiquismo de la juventud de la tercera República[514].

Il revient sur le succès de Bergson au Collège de France, qui devient une idole du public mondain[515]. Valentí Camp souligne aussi, comme fidèle élève de Leopoldo Alas et avant même que Bergson n'ait écrit *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932), la récupération chrétienne du bergsonisme. Il voit en lui le sauveur moderne d'un catholicisme à la dérive, dont la date de 1905 en France année de la séparation de l'Église et de l'État est à la fois symptôme et cause :

> Estos elementos[516] quizás vieran en Bergson al nuevo paladín de una causa para ellos santa y supusieron que podía ser un formidable contradictor del cientificismo, y creyeron, por lo tanto, que el neoespiritualismo iba a representar en Francia, la

[514] « Il convient de rappeler que *Clarín*, en devançant de près de quatre lustres la critique française, se rendit parfaitement compte de l'efficacité qu'allait revêtir ce que l'on appelle la philosophie de la discontinuité, dont Charles Renouvier, d'abord, et Émile Boutroux, ensuite, furent les représentants dans la nation voisine. Bergson, qui en un sens est disciple de Boutroux, a réussi à atteindre une plus grande notoriété encore que son maître et élargit considérablement les horizons de cette doctrine, en apportant un nombre incalculable de points de vue et d'aspects complètement nouveaux et personnels, nous amenant à le considérer actuellement comme le penseur qui a exercé l'influence la plus notoire sur le psychisme de la jeunesse de la Troisième République » (Santiago Valentí Camp, 1922, p. 312).
[515] Santiago Valentí Camp, 1922, p. 314.
[516] Son public mondain.

resurrección de los ideales cristianos que parecían esfumados en la conciencia colectiva[517].

Puis Valentí Camp résume les idées philosophiques des *Données immédiates*, de *Matière et Mémoire*, du *Rire*. Il considère que lorsqu'est publié en 1900, *Le Rire*, « la fama del filósofo francés ya se había cimentado definitivamente y su doctrina había irradiado por todos los centros de laborantismo intelectual de Europa y de los Estados Unidos »[518].

D'autre part, selon lui, *L'Évolution Créatrice*, qui eut un « extraordinaire succès », a constitué une alternative nouvelle au positivisme. On ne peut s'empêcher alors de penser que *Clarín* avait prévenu l'Espagne des travers d'un positivisme excessif et anticipé la soif spiritualiste de ceux qui se seraient plongés à corps perdu dans une doctrine trop physique, oublieuse de la transcendance et de la réalité « méta-physique » : *L'Évolution Créatrice* « fue como una revelación para algunos núcleos de la intelectualidad francesa que seguían afiliados a la escuela de Teódulo Ribot y habían hasta entonces acogido los libros de Bergson con cierta frialdad »[519].

Il semble que Valentí Camp fasse preuve d'une certaine élévation sur le bergsonisme, sans doute due à la précoce découverte du bergsonisme dont il a pu bénéficier grâce aux enseignements d'Alas, devenant, plus tôt que les autres Espagnols, curieux de l'évolution de cette doctrine. En effet, dès 1922, il souligne la récupération polymorphe dont cette philosophie fait l'objet : « Lo fundamental de los principios sustentados por Bergson, ha sido aplicado por alguno de sus discípulos no sólo a la literatura y la Historia, sino también a la Política y la acción social »[520].

D'autre part, Valentí Camp s'inscrit dans la ligne de son maître et dans la ligne exposée par Édouard Le Roy, en France, qui défendent le caractère novateur de cette philosophie : « Bergson, en cierto respecto, ha llevado a cabo una obra de transformación, ya que, con un criterio innovador, desbrozó no pocos de los prejuicios que existen en la órbita de

[517] « Ces éléments voyaient peut-être en Bergson le nouveau paladin d'une cause sainte pour eux et ils supposèrent qu'il pouvait être un formidable contradicteur du scientisme, et ils crurent par conséquent que le néo-spiritualisme allait représenter en France, la résurrection des idéaux chrétiens qui paraissaient estompés dans la conscience collective » (Santiago Valentí Camp, 1922, p. 314).

[518] « La réputation du philosophe français était déjà définitivement ancrée et sa doctrine s'était répandue dans tous les centres de recherche intellectuelle d'Europe et des Etats-Unis » (p. 315).

[519] « Fut comme une révélation pour certains noyaux de l'intellectualité française qui étaient toujours affiliés à l'école de Théodule Ribot et qui avaient jusqu'à présent accueilli les livres de Bergson avec une certaine froideur » (p. 315-316).

[520] « Les principes fondamentaux développés par Bergson ont été appliqués par certains de ses disciples non seulement à la littérature et à l'Histoire, mais aussi à la Politique et à l'action sociale » (p. 316).

los hábitos psicológicos »[521]. Il termine ce chapitre sur Bergson en soulignant son rôle dans la Première Guerre Mondiale et en affichant une francophilie certaine, sans doute encore dans sa filiation originelle à son professeur Alas :

> En los años terribles de la epopeya, Bergson, como Boutroux y otras grandes figuras de la mentalidad de la nación vecina, fueron considerados como los propulsores de la nueva Francia. […]. Después de todo, este mismo fenómeno se advirtió en todos los países beligerantes, y la conducta de Bergson y de sus colegas, los sabios y los teorizantes, de Francia, fue una gallarda y noble respuesta a la actitud de los universitarios alemanes[522].

Valentí Camp marque, par ce texte, à la fois son sens critique aigu et un recul certain, pour un Espagnol des années 1920, sur la signification du bergsonisme. Il illustre ainsi l'impact du magistère néo-idéaliste d'Alas sur ses élèves de l'Université d'Oviedo, qui s'en font par la suite les témoins et donc, en un sens, les continuateurs.

Les frères González-Blanco

Les frères González-Blanco, eux aussi élèves d'Alas, ont été des témoins réguliers du bergsonisme clarinien, dans des écrits divers, mais sous forme sporadique et fragmentaire. Edmundo (1877-1938) et Pedro (1879-1961) González-Blanco suivirent ses enseignements à l'université asturienne, éveillant ainsi l'appétence du benjamin, Andrés (1888-1924), pour le maître.

Dès le 15 juillet 1902, Pedro González-Blanco, dans la *Revista contemporánea*, dans un article intitulé « El teatro español contemporáneo, Los hermanos Quinteros »[523], évoque les théories de Bergson sur le *Rire*, avant même qu'il n'ait été traduit en espagnol ; il le sera en 1914.

Mais, c'est le plus jeune des trois frères, Andrés González-Blanco, qui témoigne le plus de l'impact de la pensée et du charisme de celui qu'il appelle son « maître », alors même qu'il n'a pas pu assister à ses cours, *Clarín* mourant quand Andrés n'avait que treize ans. Dans son livre de 1909, *Historia de la novela en España desde el Romanticismo a nuestros*

---

[521] « Bergson, en un sens, a mené à bien une œuvre de transformation, dans la mesure où, avec un critère innovant, il débroussailla beaucoup des préjugés qui existent dans le domaine des habitudes psychologiques » (p. 316).

[522] « Dans les terribles années de l'épopée, Bergson, comme Boutroux et d'autres grandes figures de la mentalité de la nation voisine, furent considérés comme les instigateurs de la nouvelle France. […]. Après tout, ce même phénomène fut observé dans tous les pays belligérants, et la conduite de Bergson et de ses collègues, les sages et les théoriciens, de France, fut une fierté et une noble réponse à l'attitude des universitaires allemands » (p. 318).

[523] P. 519-531.

días, il évoque son envie de transporter les idées du « père nourricier », comme disait Pérez de Ayala et de s'en faire le relais :

> La figura de Leopoldo Alas ejerce tal fascinación sobre mí, que en mi crítica sólo quisiera hacer una prolongación de su crítica. Los libros de *Clarín* son mis libros de cabecera; todos ellos los he leído una docena de veces, […]; y eso que soy de los que tienen empacho en leer un libro más de una vez. Lo que siento por aquella organización mental prodigiosa es, más que admiración, un culto idolátrico[524].

Il va plus loin et évoque même l'« école asturienne » qu'Alas aurait contribué à former :

> No sé si alguien me tachará de apasionado cuando diga que *Clarín* dejó su garra de león en la literatura española con más vigor que ninguno de los otros literatos que florecieron a fines del siglo XIX. Al amparo de su sombra benéfica, se formó lo que puede llamarse la escuela asturiana en el arte. No son estas consideraciones fantasías de un regionalista exaltado […]. No es mi propósito al hacer la apología del grande hombre que se llamó *Clarín*, poner en ridículo a mi amada Asturias y la sagrada memoria de este hombre que yo tanto venero, haciéndole creador de una escuela que sólo existiría en mi descabellada imaginación. Entiéndase, pues, que no hablo de escuela asturiana en el sentido de dirección seguida por las letras españolas en un período determinado. Más propio sería decir modalidad asturiana; influencia ejercida sobre cierta parte de la literatura española a fines del siglo XIX por un núcleo de literatos distinguidos […]. Estos literatos se llamaron Palacio Valdés, Leopoldo Alas, Juan Ochoa, etc[525].

Selon Andrés González-Blanco, Leopoldo Alas est à la tête d'un mouvement unitaire, de cette « modalité asturienne », parce qu'il a su imposer à tous ses élèves un magistère puissant : « Formóse en Oviedo hacia el año 80 una especie de cenáculo, cuyo padre espiritual era *Clarín*. Todos se agruparon bajo la égida protectora del gran Leopoldo Alas, que reunía en

---

[524] « La figure de Leopoldo Alas exerce sur moi une telle fascination que je voudrais dans ma critique ne proposer qu'une prolongation de sa critique. Les livres de *Clarín* sont mes livres de chevet, je les ai tous lus une douzaine de fois, […] ; et je suis pourtant de ceux qui ont des scrupules à lire un livre plus d'une fois. Ce que je ressens face à cette prodigieuse organisation mentale est, plus que de l'admiration, un culte idolâtre » (Andrés González-Blanco, *Historia de la novela en España desde el Romanticismo a nuestros días*, Madrid, Sáenz de Jubera hermanos editores 1909, p. 505).

[525] « Je ne sais pas si quelqu'un me traitera de passionné quand je dirai que *Clarín* planta ses griffes de lion dans la littérature espagnole avec plus de vigueur que n'importe lequel des autres hommes de lettres qui se multiplièrent à la fin du XIXe siècle. À l'abri de son ombre bénéfique, ce que l'on peut appeler l'école asturienne se forma en art. Il ne s'agit pas des considérations fantaisistes d'un régionaliste exalté […]. Mon but n'est pas, en faisant l'apologie du grand homme qui s'appela *Clarín*, de tourner en ridicule mes Asturies bien aimées et la sainte mémoire de cet homme que je vénère tant, en en faisant le créateur d'une école qui n'existerait que dans mon imagination échevelée. Comprenez donc que je ne parle pas d'école asturienne au sens d'une direction prise par les lettres espagnoles à une période déterminée. Il serait plus juste de parler de modalité asturienne ; influence exercée sur une certaine partie de la littérature espagnole à la fin du XIXe siècle par un noyau d'hommes de lettres distingués […]. Ces écrivains s'appelèrent Palacio Valdés, Leopoldo Alas, Juan Ochoa, etc. » (Andrés González-Blanco, 1909, p. 506-507).

su asombrosa personalidad las dotes de todos ellos »[526]. Il ajoute : « *Clarín* fue, más que nada, un suscitador de ideas y de imágenes artísticas, fue un dilettante, en el sentido amplio que al dilettantismo ha dado Paul Bourget. Su vida fue un mariposeo continuo por todos los campos intelectuales »[527]. Les témoignages des élèves d'Alas se ressemblent. Tous évoquent le rayonnement d'une pensée si riche et plurielle qu'elle invite à l'association d'images artistiques. On imagine, à la lecture de ces lignes d'Andrés González-Blanco, la puissance de la transmission des idées du maître, chez ses auditeurs, diffusion d'autant plus forte qu'il ne fait ici que rapporter ce qu'il a peut-être entendu de la bouche de ses frères. Dans un article publié dans *Nuestro tiempo*, en mai 1918, il assimile même le magistère d'Alas au magistère de Bergson sur ses élèves ; il évoque la puissance de leur ascendant, contrairement au philosophe suisse E. Federico Amiel (1821-1881), auquel il consacre, par ailleurs, l'article « E. Federico Amiel. A propósito de un libro catalán sobre este pensador »[528] : « La razón de que no haya irradiado su influjo intelectual, [el de Amiel] de que no haya creado en torno suyo una zona de influencia como lo creó, verbigracia, Leopoldo Alas en su época desde su cátedra de Oviedo, o la ha creado actualmente H. Bergson, desde su cátedra de la Sorbona nos la explica […] Scherer »[529].

On peut d'ores et déjà noter que si, comme nous allons le voir, Andrés González-Blanco écrit, en effet, un certain nombre d'articles sur Bergson, motivé par sa foi dans les enseignements d'Alas, le maître n'a pas été assez systématique, dans son exposition. Son « papillonage » a participé à dissiper la stricte pensée philosophique en idées volantes, réintégrées de façon presque non identifiable dans la pâte littéraire des écrits de ses élèves. On peut néanmoins, faute de pouvoir entreprendre une étude systématique sur les écrits d'Andrés González-Blanco par exemple, relever ses articles sur Bergson qui attestent la continuité dont les proches des élèves d'Alas et ses élèves eux-mêmes veulent se faire les vecteurs. Par conséquent, même si le bergsonisme est véhiculé par des porteurs qui ne se manifestent que sporadiquement, il n'en demeure pas moins qu'ils tissent un maillage, certes lâche mais bien réel, d'un bergsonisme d'origine clarinienne en Espagne.

---

[526] « Se forma à Oviedo dans les années 80 une espèce de cénacle, dont le père spirituel était *Clarín*. Tous se regroupèrent autour de l'égide protectrice du grand Leopoldo Alas, qui réunissait dans son incroyable personnalité les qualités de chacun d'entre eux » » (p. 506).

[527] « *Clarín* fut, par-dessus tout, un " instigateur " d'idées et d'images artistiques, il fut un dilettante, au sens large qu'a donné Paul Bourget au dilettantisme. Sa vie fut un papillonage continu dans tous les champs intellectuels » (p. 510)

[528] P. 159-168.

[529] « La raison pour laquelle son influence intellectuelle n'a pas rayonné, qui fait qu'il n'ait pas créé autour de lui une zone d'influence comme Leopoldo Alas, par exemple, la créa à son époque depuis ses cours à l'Université d'Oviedo, ou comme la crée actuellement H. Bergson depuis ses cours de la Sorbonne nous est expliquée […] par Scherer » (p. 160).

Ainsi, en juin 1916, un mois après la venue de Bergson à Madrid, en pleine Première Guerre Mondiale, le disciple asturien d'Alas publie un article important[530]. Il reprend l'idée de son maître sur la difficulté d'accès au bergsonisme, opposée à la réduction dont il fit l'objet selon laquelle il n'est qu'« impressionnisme » : « El libro de Bergson era […] un libro que requería serio estudio y grave examen, que no era una piedrecilla más, un *caillou* en el sendero de la filosofía que lleva a la verdad […] »[531]. Puis, Andrés González-Blanco passe en revue les grands enjeux de la thèse de Bergson dont les deux premiers chapitres annoncent, selon lui, le troisième, central et fondamental dans sa démonstration sur la liberté. Il en vient ensuite au deuxième livre majeur de Bergson : *Materia y memoria*, « que constituye une prueba más de sus profundas investigaciones metafísicas y de su aptitud para cultivar esta rama de la filosofía, que, asimilando y utilizando los datos de la psicología experimental, construye un sólido edificio idealista »[532]. Il signale sa définition inédite de la mémoire : « Su concepción de la memoria, como algo que vive y palpita, no como una facultad inerte, mera registradora de los hechos del pasado, es verdaderamente original y está soberanamente expuesta en los capítulos segundo y tercero de su obra »[533]. Concernant son troisième livre, *Le Rire*, Andrés González-Blanco est dithyrambique. Il ne tarit pas d'éloges sur cet essai sur la signification du comique qui dépasse tous les auteurs ayant abordé jusque-là un tel sujet. Après avoir cité une bibliographie conséquente relative au « rire » et au « comique », il ajoute : « Pero a todos los supera y aventaja, no sólo en llevar más lejos las consecuencias y en sacar más adelante las teorías, sino en la maestría de la exposición y en la elegancia del lenguaje »[534]. Selon lui, « resulta *La Risa* todo un tratado de estética vitalista »[535]. Nous ne revenons pas sur son analyse un peu littérale du *Rire* de Bergson, qu'il entrecoupe de traductions de l'œuvre. Il aborde enfin le livre que *Clarín* n'a pas pu lire, *L'Évolution créatrice*, et illustre ainsi sa volonté de tracer la suite du chemin déblayé par son maître. Il me semble, en cela, se positionner en héritier qui souhaite faire féconder le fructueux travail de son père spirituel, « nourricier ». Après avoir exposé le plan de l'œuvre, il insiste sur le

[530] Nous l'avons déjà évoqué, il s'intitule « La filosofía de Bergson », rédigé à Madrid le 8 mai 1916 et publié dans *Nuestro tiempo*.
[531] « Le livre de Bergson était […] un livre livre qui requérait une étude sérieuse et un examen grave, ce n'était pas une petite pierre de plus, un caillou sur le chemin de la philosophie qui mène à la vérité » (p. 292).
[532] « Qui constitue une preuve de plus de ses profondes investigations métaphysiques et de son aptitude à cultiver cette branche de la philosophie qui, en assimilant et utilisant les données de la psychologie expérimentale, construit un solide édifice idéaliste » (p. 297).
[533] « Sa conception de la mémoire, comme quelque chose qui vit et palpite, non comme une faculté inerte, simple caisse enregistreuse des faits du passé, est véritablement originale et est magistralement expliquée dans les deuxième et troisième chapitres de son œuvre » (p. 297).
[534] « Mais il les dépasse tous et prend l'avantage, non seulement en poussant plus loin les conséquences et en approfondissant les théories, mais aussi dans la maîtrise de l'exposition et l'élégance du langage » (p. 298).
[535] « *Le Rire* est un véritable traité d'esthétique vitaliste ».

dépassement que propose Bergson du darwinisme et du spencerisme[536]. Il insiste sur ce que *Clarín* souligna à l'Athénée de Madrid, en 1897 : le bergsonisme n'est pas seulement un dépassement dialectique du positivisme ; il transcende aussi les limites de la néo-scolastique. Andrés González-Blanco fait donc prendre conscience au pays de l'existence d'une voix/e alternative au positivisme, qu'il ne pouvait entendre 19 ans auparavant, « pero desde otro punto de vista mucho más amplio, más humano y más moderno que el neo-escolasticismo de la derruida Universidad de Lovaina ». Il expose ainsi ce que son maître clamait vainement à la tribune de l'Athénée : « Lo que distingue a la filosofía de Bergson es ser profundamente intuicionista y vitalista ; conceder a la intuición y a la vida más puesto en su sistema que a la razón raciocinante y a las fórmulas ergotistas »[537].

Déjà, dans un article paru dans *La Correspondancia de España*, le vendredi 8 septembre 1911, intitulé « Crítica literaria. Un sabio español » sur Roso de Luna, il faisait de Bergson le paradigme de l'alliance entre philosophie et élégance, entre métaphysique et beauté stylistique, à l'instar d'Henri Poincaré (1854-1912) et du disciple de Bergson, E. Le Roy : « […]. No es de esa laya Roso de Luna, sabio latino y atrayente como hay pocos, sabio al modo de Poincaré, de Bergson, de Le Roy o de cualquiera de los modernos pragmatistas, sabio de los que no pierden en doctrina lo que ganan en belleza de estilo[538] ».

Enfin, un autre frère González-Blanco, Edmundo, a traduit en 1915 dans *El Materialismo actual*[539], la conférence de Bergson, intitulée « El alma y el cuerpo »[540].

Le maître Alas est, par conséquent, sans doute celui qui a orienté cette fratrie vers les idées bergsoniennes, qu'ils diffusent à leur tour.

---

[536] « Parecería, a juzgar por la anfibología del título, que Bergson seguía las huellas del evolucionismo darwinista o, por lo menos, spenceriano, que infestó la filosofía de las postrimerías del pasado siglo con su empirismo harto ramplón y *terre-à-terre*… » : « Il semblerait, à en juger par l'amphibologie du titre, que Bergson suivait les traces de l'évolutionnisme darwiniste ou, au moins, spencérien, qui infesta la philosophie à la fin du siècle passé avec son empirisme terriblement vulgaire et *terre-à-terre*… » (p. 301).

[537] « Mais d'un autre point de vue beaucoup plus vaste, humain et moderne que la néo-scolastique de l'Université de Louvain en ruines ». « Ce qui distingue la philosophie de Bergson, c'est qu'elle est profondément intuitionniste et vitaliste ; elle concède à l'intuition et à la vie plus de place dans son système qu'à la raison raisonneuse et aux formules ergoteuses » (p. 302).

[538] Nous ne pouvons énumérer ici le nombre d'articles dans lesquels A. González-Blanco évoque le nom et la philosophie de Bergson, à travers un simple mot, une simple phrase. Cf *in Nuevo Mundo*, « Salvador Rueda », le 26 novembre 1911/ *Cervantes*, 1er juin 1918, « Temas del momento. El latinismo en la guerra », etc.. Son souci du bergsonisme ne décroîtra pas et constituera une référence constante dans son œuvre journalistique.
« […]. Roso de Luna n'est pas de cette espèce : sage latin et séduisant comme il y en a peu, sage à la façon de Poincaré, de Bergson, de Le Roy ou n'importe lequel des pragmatiques modernes, sage de ceux qui ne perdent pas en doctrine ce qu'ils gagnent en beauté de style ».

[539] *El materialismo actual por Bergson, Poincaré, Friedel, Gide, de Witt-Guizot, Riou, Roz, Wagner.* Versión española de E. González-Blanco, Madrid, Librería Gutenberg de José Ruiz, Ruiz Hermanos sucesores, 1915.

[540] Conférence prononcée par Bergson pour *Foi et vie*, en décembre 1912, à l'Institut de France.

Ses collègues de l'Université d'Oviedo

Concernant l'influence bergsonienne d'Alas sur le microcosme d'Oviedo, il nous reste à rappeler les témoignages publiés par ses collègues, notamment Adolfo Posada (1860-1944) et Adolfo Buylla (1850-1927), sur le rayonnement bergsonien de sa pensée. Dans le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, tome XXV, de 1901, son collègue et ami, Adolfo Buylla, dans un article intitulé « Leopoldo Alas. Sus ideas pedagógicas y su acción educadora », atteste la nécessité chez Alas de « publier », de faire connaître toutes les idées qu'il pouvait lire dans les revues et livres de métaphysique européens. Buylla démontre finalement que tous ceux qui fréquentaient l'Université d'Oviedo avaient nécessairement entendu parler de la renaissance métaphysique, avant la majorité des Espagnols, dans l'intimité des expositions d'Alas ; ils comprenaient sans doute avec plus de subtilité, de précision, portés par le transfert affectueux dont ils investissaient le maître, que l'intellectualité madrilène, à la perception parfois étriquée[541].

Alas attire l'attention et convertit l'espace de conversation en *agora* grecque, comme le fait entendre en filigrane le témoignage d'A. Buylla : « Naturalmente inclinado a la filosofía, hacía recaer frecuentemente la conversación sobre el pensamiento contemporáneo y bien pronto el diálogo se convertía en monólogo »[542]. Dans le microcosme d'une salle de professeurs ou d'une *tertulia* d'Oviedo, Alas faisait le sophiste qui tente par le monologue de catéchiser les âmes. Si la réception de son message n'est pas facile, ses collègues témoignent, toutefois, *a posteriori* de la pression que mettait Alas sur ses collègues pour leur faire prendre conscience de l'inflexion du monde vers la métaphysique vitaliste et intuitionniste. D'après les Mémoires de ses élèves et de ses collègues, Alas semble avoir converti sa vie en une inclination presque monomaniaque à la renaissance spiritualiste :

> Sugestionnados por el ingenio de Alas, insensiblemente le dejábamos hablar solo e insensiblemente iba él descubriéndonos los tesoros de su íntimo pensar acerca de las

[541] « En el círculo de sus íntimos de la Universidad, en sus conversaciones, en aquellas conversaciones en que con su prodigioso talento y su perenne sinceridad pasaba revista a los principales acontecimientos y daba su opinión sobre las más arduas cuestiones del tiempo que corremos, enseñaba siempre: no dogmatizando, por más que le reconociéramos autoridad para ello, sino convenciendo y persuadiendo con pleno conocimiento del asunto, con poderosa y con completa experiencia del mundo y de los hombres » (BILE, tome XXV, p. 270) : « Dans le cercle de ses intimes de l'Université, lors de ses conversations, lors de ces conversations au cours desquelles, armé de son prodigieux talent et de son éternelle sincérité, il passait en revue les principaux événements et donnait son avis sur les questions les plus ardues qui se posaient à notre temps, il ne cessait d'enseigner : il ne dogmatisait pas, bien que nous reconnussions son autorité en la matière, mais convainquait et persuadait en toute connaissance du sujet, avec une puissante et complète expérience du monde et des hommes ».

[542] « Naturellement enclin à philosopher, il faisait fréquemment retomber la conversation sur la pensée contemporaine et très vite le dialogue devenait en monologue » (p. 270).

doctrinas de Bergson, de Boutroux, de Renouvier, de Spir, de Green, de Durand, del idealismo ruso, del prerrafaelismo inglés, de la salvadora influencia de Carlyle, de la restauración de la psicología introspectiva, y, por encima de todo, de lo que Alas llamó en uno de los estudios coleccionados en su obra póstuma « Siglo pasado », « este anhelo de idealidad, este respeto y estudio reflexivo del sagrado misterio, que llega al pueblo, a la masa de las iglesias docentes y empeña a todos con sublime tolerancia en el esfuerzo común de labrar las grandes creencias racionales, flor del progreso humano, ensayando en asambleas como la religiosa de Chicago, los futuros pactos de la concordia ideal de los pueblos »[543].

Clarín est donc, pour ses collègues, le diffuseur des nouvelles *Lumières*, cette fois idéalistes et spiritualistes.

On peut néanmoins relever, à la lecture de ce texte *in memoriam* d'Alas, le réflexe qu'ont presque tous les disciples du maître « socratique » de citer Bergson au sein d'une entité collective. Le bergsonisme apparaît, dans leurs propos et trop souvent dans ceux de *Clarín* lui-même, comme une pensée qui se mêle à la nouvelle tendance structurelle idéaliste et spiritualiste ; Bergson semble presque noyé sous le syntagme d'« esprit nouveau », empêchant une lecture particulière des enjeux spécifiques de sa philosophie. Bergson est ainsi, à mon sens, trop souvent cité au sein d'une litanie de noms, tendant à renvoyer aux lecteurs, une « impression », une simple indication, trop suggestive, de ce que signifie la pensée de Bergson.

Néanmoins, un article paru dans *La Lectura*, en janvier 1910, intitulé « La política social en Inglaterra », atteste que Buylla s'est plongé, grâce à Alas, dans Bergson et notamment dans *L'Évolution créatrice*, dont il traduit tout un passage, le plus célèbre du livre, à un moment où l'œuvre n'avait pas encore été publiée en espagnol dans le pays. Il sera traduit en 1912, par un Argentin Carlos Malagarriga, familier de l'institutionnisme et des Athénées espagnoles, qui fut aussi traducteur d'Émile Zola, notamment du *Rêve*[544] ; il sera publié à Madrid par la maison d'édition Renacimiento. Buylla est donc en avance sur son temps, pour avoir côtoyé de près le seul homme aux positions « avant-gardistes » en matière de philosophie. Ainsi, dans cet article, Buylla souligne que nous vivons dans une époque de

[543] « Influencés par le génie d'Alas, nous le laissions insensiblement parler seul et insensiblement il nous révélait les trésors de sa pensée intime sur les doctrines de Bergson, de Boutroux, de Renouvier, de Spir, de Green, de Durand, de l'idéalisme russe, du préraphaëlisme anglais, de l'influence salvatrice de Carlyle, de la restauration de la psychologie introspective, et, par-dessus tout, sur ce qu'Alas appela dans l'une de ses études réunies dans son œuvre posthume " Siècle passé ", " cette soif d'idéalité, ce respect et cette étude réflexive sur le mystère sacré, qui atteint le peuple, la masse des Églises qui enseignent, et, avec une sublime tolérance, engage tout le monde dans l'effort commun de forger les grandes croyances rationnelles, fleur du progrès humain, en mettant à l'essai dans des assemblées comme la religieuse de Chicago, les futurs pactes de la concorde idéale des peuples " » (p. 270).

[544] Zola, *El ensueño*, trad. Carlos Malagarriga, Madrid, Fernando Fe, Impr. Enrique Rubiños, 1888.

réforme sociale. Le monde est, en effet, animé d'un désir de grande réforme sociale, pour ne pas dire de rénovation totale de l'organisation supérieure de l'humain[545]. Buylla montre que l'humanité est solidaire, se tient en entier dans un maillage harmonieux ; il s'appuie pour le montrer sur le célèbre passage épique de *L'Évolution créatrice*, à la fin du troisième chapitre, intitulé « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence » :

> Cada hombre no se siente ya aislado en la humanidad como la humanidad no lo está en la naturaleza, a la cual domina. Como el más pequeño grano de arena es solidario del sistema solar entero, comprometido con él en este movimiento incesante de bajada, que es la materialidad misma, así todos los seres organizados, desde el más humilde al más elevado, desde los orígenes de la vida hasta los tiempos actuales, y en todos los lugares del universo, obedece a un impulso vívico, inverso al movimiento de la materia, si bien en ella integrado, y en él viven y por él son empujados. El animal tiene su punto de apoyo en la planta; el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y el tiempo, forma un inmenso ejército, cuyos escuadrones galopan unos al lado de los otros, unos delante y detrás otros, en carga formidable, capaz de dominar todas las resistencias y vencer todos los obstáculos, acaso hasta el de la muerte misma[546].

De même, son collègue et ami, Adolfo Posada (1860-1944), dans son livre *Leopoldo Alas* Clarín[547], comme dans son article paru dans l'ouvrage collectif *Leopoldo Alas* Clarín, parle du « groupe d'Oviedo »[548] constitué par certaines figures universitaires et dans lequel Alas occupait une place fondamentale. Il était le véritable accoucheur d'âme du groupe : « Mil y mil veces hemos meditado sobre estas cosas, en momentos de recogimiento. Y he ahí otra de las grandes deudas para con el maestro. Deuda en un doble sentido: porque su trato íntimo nos educó en este goce del pensar hacia adentro »[549]. A. Posada livre un témoignage intime de ce passionné de Bergson : « Era *Clarín* un admirador de Bergson. Y creo que podría

---

[545] A. Buylla, *La Lectura*, janvier 1910, p. 3-4.

[546] « Nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort » (*La Lectura*, janvier 1910, p. 4) (Bergson, *in Œuvres*, 2001, p. 724-725).

[547] Adolfo Posada, *Leopoldo Alas* Clarín, Oviedo, Imprenta La Cruz, 1946.

[548] Adolfo Posada, *Leopoldo Alas Clarín*, Martínez Cachero, José-Mª, (ed.), Madrid, Taurus, Serie « El escritor y la crítica », 1978, p. 36. Cet article parut initialement dans *España en crisis: la política*, Madrid, Caro Raggio, 1923, p. 185-199.

[549] « Nous avons médité des milliers de fois sur ces choses, dans des moments de recueillement. Et voici l'autre des grandes dettes que j'ai envers le maître. Dette dans un double sens : parce qu'en nous traitant comme des proches, il nous enseigna le plaisir de la pensée qui plonge dans l'intériorité » (Adolfo Posada, 1978, p. 40).

demostrarse que había en su filosofía fragmentaria, insistemática, mucho de lo que habría de constituir el bergsonismo: y hasta con otra originalidad muy española »[550].

> Él quería abandonar cierta acción militante, agresiva, y dedicarse a tareas de mayor serenidad, de más intensa penetración. La filosofía le atraía entonces con una fuerza extraordinaria: deseaba elaborar de alguna manera la filosofía suya, la que tenía adentro, como eje inspirador de su vida de pensador y artista; una filosofía de fondo ético, de tendencia resueltamente espiritualista, de aspiraciones políticas en el más elevado sentido, y de aplicaciones o consecuencias pedagógicas, ampliamente pedagógicas[551].

Même si Posada fait la constatation désolante qu'aucun réseau ni école idéaliste et spiritualiste ne s'était créé dans la dynamique socratique de son enseignement, tous ces mémoires d'élèves et de collègues attestent la soif qu'avaient réveillée les discours métaphysiques d'Alas, chez ceux qui avaient été exposés au rayonnement de sa pensée.

> Todo ello se perdió en el aire. Porque donde el gran maestro hacía sus confesiones íntimas, a la vez que realizaba sus más admirables ensayos filosóficos, era en las lecciones de su clase, y en aquellas inolvidables conferencias de la Extensión Universitaria, en el brevísimo período, un tanto heroico, de nuestra querida universidad de Oviedo. Hablaba Leopoldo en la cátedra universitaria como en sus conversaciones: con plena y entera despreocupación, dejándose llevar, libre el razonamiento, desenfrenada la emoción estética, arrastrado todo su ser por el goce intenso que, en su alma sincera y vibrante, provoca siempre el esfuerzo por alcanzar la verdad[552].

Enfin, les enseignements d'Alas à Oviedo ont sans doute beaucoup concouru à faire de cette Université la première terre d'accueil d'un disciple français de Bergson, en Espagne. En effet, Émile Bréhier[553] (1876-1952) prononce à Oviedo, le 23 mars 1912, une conférence sur

---

[550] « *Clarín* était un admirateur de Bergson. Et je crois qu'on pourrait démontrer qu'il y avait dans sa philosophie fragmentaire, non systématique, beaucoup de ce qu'allait constituer le bergsonisme : et cela avec une originalité propre, toute espagnole » (Adolfo Posada, 1978, p. 40).

[551] « Il voulait abandonner une certaine action militante, agressive, et se consacrer à des tâches bien plus sereines, et nécessitant une plus intense pénétration. La philosophe l'attirait alors avec une force extraordinaire : il désirait élaborer en quelque sorte sa propre philosophie, celle qu'il avait en lui, comme axe d'inspiration pour sa vie de penseur et d'artiste ; une philosophie au fond éthique, avec une tendance clairement spiritualiste, aux aspirations politiques, au sens le plus élevé du terme, et aux applications ou conséquences pédagogiques, largement pédagogiques » (Adolfo Posada, 1978, p. 40).

[552] « Tout cela se perdit dans les airs. Parce que là où le grand maître faisait ses confessions intimes, en même temps qu'il y réalisait ses plus admirables essais philosophiques, c'était lors des leçons de son cours, et dans ces inoubliables conférences de l'Extension Universitaire, lors de la très brève période, un brin héroïque de notre chère université d'Oviedo. Leopoldo parlait dans ses cours à l'université comme dans ses conversations : avec un détachement plein et entier, en se laissant porter, le raisonnement libéré, l'émotion esthétique lâchée, tout son être étant emporté par la jouissance intense qu'en son âme sincère et vibrante, l'effort pour atteindre la vérité provoque toujours » (Adolfo Posada, 1978, p. 41).

[553] C'est lui qui succédera à Bergson, en 1941, après son décès, à l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

la philosophie de Bergson. Or, c'est, selon moi, le travail préparatoire d'Alas sur ses collègues d'Oviedo et peut-être même sur son recteur, qui a facilité cette venue. Le terrain avait été préparé. Ainsi, on peut lire dans le quotidien progressiste *El Imparcial*, du 30 mars 1912, l'article intitulé « Intercambio universitario » :

> En la Universidad de Oviedo, se han verificado dos notabilísimas conferencias los días 23 y 26 del corriente. Disertó en la primera M. Bréhier, profesor de filosofía en la Universidad bordelesa, acerca del tema « La filosofía de Enrique Bergson ». […] Ambos conferenciantes fueron muy aplaudidos por la brillantez con que desarrollaron tan importantes temas. Merecen plácemes sinceros por la organización de este intercambio el Claustro de la Universidad ovetense, y de modo muy especial, su sabio rector, el Sr. Canella, que tanto se afana por el mejoramiento de nuestros medios y procedimientos pedagógicos[554].

Clarín *: éclaireur bergsonien d'Unamuno*

Si presque toute l'« avant-garde » intellectuelle espagnole, de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, excepté ses élèves et collègues d'Oviedo, fut sourde au bergsonisme de *Clarín*, sa connaissance et sa médiatisation de cette philosophie ne laissa pas Miguel de Unamuno indifférent. Il n'appartenait pourtant à aucun réseau spécifiquement lié à *Clarín*, étant professeur de 1891 à 1901, puis recteur, à partir de 1900, à la Faculté de Philosophie et Lettres de Salamanque.

Dans cette partie, je voudrais corriger cet *a priori* presque systématiquement répandu dans l'historiographie contemporaine, selon lequel Unamuno et Bergson auraient des pensées analogues, par coïncidence ou plutôt liées à une *zeitgeist* (Heidegger) commune, comme si elles avaient emprunté des chemins parallèles. Cette idée ne me semble pas s'appuyer sur des données concrètes. En effet, si l'on se penche sur la bibliothèque personnelle d'Unamuno et surtout sur la correspondance tenue entre le critique *Clarín* et le penseur de l'existentialisme chrétien espagnol, on prend conscience que *Clarín* a peut-être été celui qui révéla à ce dernier le sens historique du bergsonisme[555] et, par conséquent, que cette pensée ne lui était pas étrangère. Ainsi, Unamuno prend connaissance de la philosophie bergsonienne beaucoup plus

[554] « Deux remarquables conférences ont été données à l'Université d'Oviedo, les 23 et 26 mars. M. Bréhier, professeur de philosophie à l'université de Bordeaux, disserta sur le thème de " La philosophie d'H. Bergson ". […] Les deux conférenciers furent très applaudis pour le brio avec lequel ils développèrent des sujets aussi importants. Le conseil des enseignants de l'Université d'Oviedo, et plus spécialement, son éminent recteur, M. Canella, qui fit tant de choses pour l'amélioration de nos moyens et de nos procédés pédagogiques, méritent nos sincères félicitations pour l'organisation de cet échange » (*El Imparcial*, 30 mars 1912, p. 2).

[555] En ce qu'il marque un changement de cap dans l'histoire des idées, une inflexion vers le spiritualisme.

tôt qu'on ne le dit souvent et la maturation de sa pensée, sans doute guidée pour une part par Alas, s'enracine, selon nous, dans un terreau de composition bergsonienne.

Miguel Cruz Hernández qui fut aussi professeur à l'Université de Salamanque, a considéré, lui, dans un article intitulé « Bergson et Unamuno », que, si « la pensée d'Unamuno est très proche de la philosophie de Bergson », « […] les pensées de ces deux grands philosophes sont strictement parallèles, sans possibilité d'un rapport profond »[556]. Il s'appuie sur M. François Meyer qui connaît à la fois très bien Bergson à qui il consacre, en 1964, un livre, *Pour connaître la pensée de Bergson* et très bien Unamuno. Miguel Cruz Hernández cite ce que F. Meyer a écrit, dans son ouvrage consacré cette fois à *L'Ontologie de Miguel de Unamuno* :

> On peut rattacher d'une certaine manière Unamuno au courant des philosophes de la vie, et en particulier à celle [la pensée] de Bergson. Ce deux penseurs sont sensiblement contemporains et pour une part suivent le même chemin ou des chemins parallèles ; même critique de la raison, mais aussi même reconnaissance de sa valeur pour la conscience claire, même soif de dépassement, même opposition entre le mécanique et le vital, la raison et le sentiment, etc. Mais il reste très douteux qu'Unamuno ne doive rien d'essentiel à Bergson ; les références à cet auteur sont toujours empreintes de banalité et presque de froideur, ce qui est fort inhabituel chez Unamuno. La raison en est sans doute d'abord dans le ton de l'œuvre de Bergson qui reste en réalité très universitaire, mais, plus profondément, il ne pouvait y avoir aucune grande sympathie entre les deux auteurs ; le Bergsonisme devait apparaître à Unamuno comme une philosophie totalement privée du sens du tragique ; il y a chez Bergson un optimisme qui efface, avant qu'elles ne se soient formées, toutes traces de contradiction vécue, et il est plus sensible au dynamisme euphorique de la vie qu'au drame de la lutte[557].

Miguel Cruz Hernandez rallie ce courant historiographique qui pose le parallélisme des deux pensées[558] : « Moi non plus, je ne crois pas que la pensée d'Unamuno doive rien de

---

[556] Miguel Cruz Hernández, « Bergson et Unamuno », *In Bulletin de la société française de philosophie*, « Bergson et nous ». Actes du Xe Congrès des sociétés de philosophie de langue française, 17-19 mai 1959, Paris, Armand Collin, p. 81.

[557] François Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris, PUF, 1955, p. 116-117, cité par M. Cruz Hernandez, 1959, p. 81-82.

[558] Cette idée est très largement répandue. On la trouve aussi, entre autres, chez Enrique Rivera de Ventosa, dans son article « H. Bergson y M. de Unamuno. Dos Filósofos de la vida », *in Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, XXII, Facultad de filosofía y letras, Universidad de Salamanca, 1972, p. 99-125. E. Rivera de Ventosa n'envisage aucunement le lien des deux auteurs, dans une perspective historique. Il met à plat leurs deux pensées, relève leurs divergences et leurs convergences et, sans expliquer pourquoi, soutient la thèse du parallélisme : « Nos desentendemos en esta ocasión del mutuo influjo porque lo creemos muy discutible. Las convergencias dependen más bien de la atmósfera ideológica que los envuelve y de una cierta afinidad de mente entre ambos maestros de la vida espritual. » (p. 107). « Nous ne nous intéressons pas, à cette occasion, à l'influence mutuelle, parce que nous la croyons discutable. Les convergences dépendent plutôt de l'atmosphère idéologique qui les enveloppe et d'une certaine affinité d'esprit entre les deux maîtres de la vie spirituelle ». Il conclut, enfin, son article sur ses mots : « Han filosofado con total independencia, en distinto contexto mental y

fondamental à la philosophie de Bergson. La formulation essentielle de la pensée vitaliste d'Unamuno est antérieure à l'édition de *L'Évolution créatrice* de Bergson en 1907 »[559]. Et selon lui, la première allusion d'Unamuno à Bergson daterait de 1909[560]. Son argumentation tend ainsi à retarder beaucoup le moment de la découverte par Unamuno du philosophe de la durée, comme pour ne pas priver l'Espagne d'une place dans l'histoire européenne et mondiale de la pensée, comme s'il n'osait remettre en cause la légitimité philosophique d'Unamuno ; il semble que ce serait aussi le décrédibiliser que de rappeler qu'il n'a pas réfléchi *ex nihilo* et qu'il s'inscrit dans une tradition, un courant de pensée, dans lequel il s'insère, mais dont il n'est pas une figure de proue.

Unamuno n'est pas créateur, au sens étymologique, mais suiveur et c'est sans doute cela que se refuse à concevoir ce professeur de l'Université de Salamanque où Unamuno a été et est toujours adulé. Il en revient, toutefois, au critère scientifique de s'imposer face à ces projections chargées d'affects sur celui qui a été érigé par tous comme « le » penseur espagnol, hormis Ortega y Gasset, quelques années plus tard, et même comme le philosophe de l'hispanité. Avouer sa dette cachée vis-à-vis du bergsonisme ne serait-ce pas fragiliser l'un des deux seuls philosophes espagnols ? L'Espagne a-t-elle produit les conditions pour qu'émerge de sa terre une philosophie *sui generis* ? Se poser la question semble même difficile et douloureux pour les Espagnols. Quoi qu'il en soit, il faut, selon moi, désacraliser cette autorité philosophique espagnole, détrôner le roi pour lever le voile sur les travailleurs de l'ombre qui l'ont servi, pour mieux comprendre comment et par quel biais le vitalisme, l'anti-positivisme et l'anti-intellectualisme unamunien se sont imposés dans le pays.

Si ses lectures de Kierkegaard (1813-1855), d'Hegel (1770-1831) et de Spencer (1820-1903) ont, en effet, progressivement développé en Unamuno un rejet personnel et intimement ressenti de l'intellectualisme, du conceptualisme à outrance, du positivisme, oublieux de la vie, et ont réveillé chez lui, une soif de vie, il n'en demeure pas moins que *Clarín* semble avoir constitué l'un des révélateurs de ses idées toutes contemporaines. La médiation, l'interface que se propose d'incarner *Clarín* du nouveau courant spiritualiste entre l'Espagne

---

social. Pero sus reflexiones coinciden en muchos puntos importantes que la historia de las ideas debe recoger » (p. 125). « Ils ont philosophé dans une totale indépendance, dans un contexte mental et social différent. Mais leurs réflexions coïncident en de nombreux points importants, que l'histoire des idées se doit de recueillir ». Selon nous, cette thèse du parallélisme dénote une méthode qui ne cherche pas à s'appuyer sur des sources premières et qui oublie, même si c'est pourtant l'originalité revendiquée, de considérer les penseurs dans un contexte qui les dépasse. On ne peut pas, en s'inscrivant dans une perspective comparatiste, faire l'économie d'un regard plus synoptique. Il faut, selon nous, dépasser l'en soi des idées philosophiques, si l'on prétend identifier la source de leur maturation et de leur production.

[559] M. Cruz Hernandez, 1959, p. 82.

[560] *Por tierras de Portugal y España*, *OC*, I, Madrid, Afrodisio Aguado, 1951, p. 418-419.

et l'Europe, aurait éclairé Unamuno. Pour moi, *a contrario* donc de ce que pensent Enrique Rivera de Ventosa, M. Cruz-Hernandez et avant eux, F. Meyer, à l'instar de la majorité des critiques d'Unamuno, il n'a jamais manifesté clairement son dû à l'égard du bergsonisme, dans la fructification originelle de sa pensée, dont *Clarín* est le découvreur inavoué et que l'historiographie n'a jamais vraiment révélé comme tel.

Unamuno, lecteur secret de Bergson et du bergsonisme de *Clarín*, à la fin du siècle

La bibliothèque privée d'Unamuno[561] atteste sa connaissance précoce du bergsonisme. En y accédant, on ne peut plus légitimement soutenir la thèse du parallélisme des deux pensées. Unamuno possède, en effet, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, datant de 1889. Il l'a anoté, ce qui témoigne du travail de réflexion qu'il a mené, sur cet ouvrage.

Il possède aussi *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, dans sa 3ème édition, Paris, Felix Alcan, 1903. Il a acquis *L'Évolution créatrice*, deux ans après sa parution en France, en 1909, dans sa cinquième édition, Paris, Félix Alcan, ouvrage également anoté, et à la suite de quoi il a sans doute écrit son article « Por tierras de Portugal y España ». Par ailleurs, ses deux amis français, disciples de Bergson, Maurice Legendre (1878-1955) et Jacques Chevalier (1882-1962), lui ont offert, plus tard, *L'Énergie spirituelle : essais et conférences*, dans sa troisième édition, Paris, Félix Alcan, qu'ils ont dédicacée. Enfin, il possède le livre *Henri Bergson : choix de textes avec étude du système philosophique*, par René Gillouin (1881-1971), Paris, Louis Michaud, 1928.

Or, selon nous, les premières acquisitions qu'il fait des livres de Bergson pourraient, pour une large part, avoir été motivées par la lecture des textes et articles de *Clarín* sur le philosophe français ou, plus largement, sur le renouveau métaphysique européen. En effet, rien ne dit qu'Unamuno se soit procuré, dès 1889, la thèse de Bergson, même si son édition date de cette année. En revanche, l'ascendant idéologique exercé par le critique littéraire sur Unamuno est incontestable. C'est ce que démontre Carlos José Barbachano García, dans un article intitulé « *Clarín* y los jóvenes del 98 (Esbozo de un enfrentamiento generacional a través de la figura de Leopoldo Alas) » :

[561] La composition de la bibliothèque privée d'Unamuno est accessible sur le site www.usal.es/ Bibliotecas/ cat/Bergson.

> Don Leopoldo Alas, «que desde la ciudad de Oviedo pone en actualidad más ideas en circulación que en su tiempo el padre Feijoó», según palabras de Valera que suscribimos punto por punto fue asimismo maestro indiscutible del primer Unamuno, quien, desde la Universidad de Salamanca no cesaba de cartearse con el catedrático ovetense: «Es usted le escribirá don Miguel en cierta ocasión no ya el primero (sino) casi el único escritor español que me hace pensar»[562].

La correspondance d'Unamuno à *Clarín*, qui fut presqu'unilatérale[563] dans la mesure où ce dernier ne voyait pas d'un très bon œil les tentatives de séduction d'Unamuno pour qu'il parle de son travail dans ses articles, lui qui était si célèbre à la fin du siècle[564] révèle le magistère du découvreur de « l'esprit nouveau » sur le professeur de Salamanque. Il est le seul Espagnol à le « faire penser », la seule autorité philosophique hispanique qui sème en lui le germe de l'étonnement métaphysique. C'est ce que nous montre Manuel García-Blanco, dans son article « *Clarín* y Unamuno » :

> Y acude a él no sólo porque es un crítico eminente, sino porque le debe, a él o a sus escritos «indicaciones, puntos de vista, ideas». «Le he aprovechado, le dice, cuanto yo podía aprovecharle, me ha orientado en ciertas cosas, ha hecho que fije mi atención en otras, ha sido el primero en descubrirme ciertos escritores que me han servido grandemente… Respeto mucho a toda persona, y muy en especial a aquéllas a las que debo algo, y a usted le debo bastante»[565].

Unamuno reconnaît donc, dans cette lettre, sa dette à l'égard de *Clarín.* Il reste toutefois, comme à son habitude, très allusif concernant les indications, les points de vue et idées que le maître lui a fait découvrir. C'est une manie, semble-t-il, chez Unamuno de ne pas

---

[562] « Don Leopoldo Alas, " qui depuis la ville d'Oviedo met en circulation dans l'actualité plus d'idées qu'en son temps ne le fit le père Feijoó ", selon les mots de Valera auxquels nous adhérons en tout point, fut le maître indiscutable du premier Unamuno, qui, depuis l'Université de Salamanque ne cessait de correspondre avec le professeur d'Oviedo : " Vous êtes − lui écrira don Miguel en quelque occasion − non pas le premier mais, pour ainsi dire, le seul écrivain espagnol qui me faites penser " » (Carlos José Barbachano García, « *Clarín* y los jóvenes del 98 (Esbozo de un enfrentamiento generacional a través de la figura de Leopoldo Alas), *in* Clarín *y la Regenta en su tiempo*, 1987, p. 1005-1021 ; p. 1015).

[563] *Clarín* n'a écrit que trois cartes à Unamuno selon ce que dit ce dernier au fils du critique : « Puede usted editar desde luego en ese epistolario de su padre las cartas que le dirigí. Desgraciadamente, de las pocas que de él recibí no creo que llegaran a tres no conservo ninguna » (Carta del 9 de marzo de 1935, *in Epistolario a* Clarín, I, Madrid, 1942, p. 43-44) (Carlos José Barbachano García, 1987, p. 1017). « Vous pouvez évidemment éditer dans cette correspondance de votre père les lettres que je lui ai adressées. Malheureusement, des rares lettres que j'ai reçues de lui, je ne crois pas qu'il y en ait eu trois, je n'en ai conservé aucune ».

[564] En effet, selon Manuel García Blanco, dans son article « *Clarín* y Unamuno », (*in Leopoldo Alas* Clarín, (coordonné par José María Martínez Cachero), Madrid, Taurus, Serie « El escritor y la crítica », 1978, p. 82-97) : « En 1895 *Clarín* es la máxima autoridad en la crítica literaria española. » (1978, p. 96) « En 1895 *Clarín* est l'autorité suprême en matière de critique littéraire espagnole ».

[565] « Et il vient à lui non seulement parce qu'il est un critique éminent, mais parce qu'il lui doit, à lui et à ses écrits, des " indications, points de vue, idées ". " J'ai profité de vous, lui dit-il, autant que je pouvais, vous m'avez orienté sur certaines choses, vous avez fait en sorte que je focalise mon attention sur d'autres, vous avez été le premier à me faire découvrir certains écrivains qui m'ont grandement servi… Je respecte beaucoup tout le monde, et tout spécialement les personnes auxquelles je dois quelque chose, et je vous dois à vous pas mal " » (Carta de 31 mai 1895, *Epistolario*, p. 49-56) (Manuel García Blanco, 1978, p. 84-85).

citer avec exactitude ses sources et de ne pas révéler systématiquement le terreau dans lequel son œuvre prend racine. Il fait ainsi souvent preuve de mauvaise foi. Par exemple, en 1907, alors qu'il participe au tout premier numéro de la revue fondée par Enrique Gómez Carrillo (1873-1927), collaborateur au *Mercure de France*, *El Nuevo Mercurio* qui veut dépasser en modernité la prestigieuse revue française et s'imposer comme nouvelle revue de référence pour l'hispanité , Unamuno clame la nécessité de ne plus se référer uniquement au *Mercure de France* et à la Bibliothèque de philosophie contemporaine de Félix Alcan, niant presque la dimension essentiellement mimétique du *Nuevo Mercurio* sur la revue française. Il souligne l'hiatus entre elles deux et non pas leur ressemblance :

> Gómez Carrillo, colaborador del *Mercure de France*, funda *El Nuevo Mercurio* dedicado a España y a los pueblos americanos de lengua española, y yo que me he pasado buena parte de estos últimos años cultivando mi mania misogálica […] y lanzando todo género de invectivas y anatemas a la casi exclusiva influencia francesa y muy especial a los mercuriales y a los alcanescos, a los que hicieron su espíritu en el *Mercure de France* y en la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* de F. Alcan, vengo acá, a estas columnas, donde Carrillo me da libertad […] a continuar mi campaña, […] [566].

L'angoisse qu'exprime Unamuno face à l'état de l'Espagne et la nécessité vitale qu'il éprouve qu'elle se régénère de l'intérieur, l'empêchent de clamer trop fort la stratégie mimétique qu'il veut mettre en place avec l'Europe, qui consiste à importer certaines des idées qui y prédominent. Il montre parfois une certaine malhonnêteté, alors qu'il est notamment fasciné par le *Mercure de France*, qu'il lit en long, en large et en travers, et par l'éditeur Félix Alcan, à dire qu'il veut se défaire de leur emprise. Il a lu Bergson, dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* de F. Alcan. Sa bibliothèque le montre. Mais il envie l'état de développement intellectuel de la France à la fin du XIXe siècle, et refuse d'avouer qu'il construit aussi sa pensée en s'appuyant sur ceux que *Clarín*, lui, défend manifestement. En effet, alors que *Clarín* clame le devoir pour l'Espagne de se synchroniser avec la renaissance de la métaphysique impulsée par des penseurs pour la plupart européens, Unamuno veut faire croire à une restauration proprement espagnole de la pensée.

[566] « Gómez Carrillo, collaborateur du *Mercure de France*, fonde *El Nuevo Mercurio* consacré à l'Espagne et aux peuples américains de langue espagnole, et moi, qui ai passé une bonne partie de ces dernières années à cultiver ma manie anti-française […] et à lancer tout type d'invectives et d'anathèmes contre, pour ainsi dire, l'influence française exclusive et tout spécialement contre les mercuriens et les alcanesques, contre ceux qui formèrent leur esprit au *Mercure de France* et dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* de F. Alcan, je viens ici, dans ces colonnes, où Carrillo me donne toute liberté […], continuer ma campagne […] » (*El Nuevo Mercurio*, « Dos palabras al lector. Poesía y arte », M. de Unamuno, janvier 1907).

Clarín, dénonciateur des lectures bergsoniennes d'Unamuno

C'est ce que *Clarín* reproche directement à Unamuno. Effectivement, dans l'une des seules recensions que *Clarín* fait sur un texte unamunien, en l'occurence ses *Trois essais*, publiée dans *Los Lunes de El Imparcial*, le 7 mai 1900, « Crítica de *Clarín* del libro *Tres Ensayos* de Unamuno », il semble d'abord élogieux, comme le souligne Carlos José Barbachano García, mais témoigne finalement une certaine agressivité, voire un certain mépris pour la méthode utilisée par Unamuno, qui ne cite pas ses sources :

> La citada reseña es, en una primera lectura, bastante elogiosa aunque en una lectura más entre líneas, quedan bien manifiestos varios puntillazos que propina Alas a su discípulo. En términos generales, el crítico achaca a Unamuno su excesiva influencia libresca, y, tras nombrar a personalidades como Bergson, A. France, Gibson, James, Montaigne, Nietzsche, Pascal, Ruskin, Simmel, etc., («a quien escribe *Clarín* yo quisiera que Unamuno estudiara mucho para evitarlos»), personalidades que hablaban, pues, en demasiadas ocasiones por él mismo, le aconseja la cita puntual y la emancipación intelectual para consequir una voz y un estilo más personales[567].

Toutefois, il est d'abord flatteur à l'égard de ces *Essais* et à l'égard d'Unamuno qui a le courage de prendre sa plume pour parler en Espagne d'une façon philosophique, comme très peu d'hommes sont alors capables de le faire :

> *Ensayos* es un libro notable, verdaderamente excepcional en España. Los que en esta tierra son capaces de escribir algo de la misma fuerza, que son muy pocos, no suelen tener valor para escribirlo o no han creído llegada la ocasión de hacerlo. […]. Sí, es nuevo el libro aquí por el fondo y por la forma, porque es de filosofía, y no de la más llana, y sin embargo se presenta sin aparato didáctico, sin andamios de erudición […][568].

[567] « La recension dont nous parlons est, à la première lecture, assez élogieuse mais, si on lit entre les lignes, il est clair qu'Alas lance à son disciple des flèches bien visibles. En termes généraux, le critique reproche à Unamuno son excessive influence livresque, et, après avoir nommé des personnalités telles que Bergson, A. France, Gibson, James, Montaigne, Nietzsche, Pascal, Ruskin, Simmel, etc., (" que je souhaiterais, dit *Clarín*, qu'Unamuno étudiât beaucoup pour les éviter "), personnalités, qui, dans de trop nombreuses occasions, parlent pour lui-même, il lui conseille la citation ponctuelle et l'émancipation intellectuelle pour parvenir à imposer une voix et un style plus personnels » (Carlos José Barbachano García, 1987, p. 1019).

[568] Ce texte se trouve en appendice de *En torno a Unamuno* : « Les *Essais* sont un livre remarquable, véritablement exceptionnel en Espagne. Ceux qui, dans ce pays, sont capables d'écrire quelque chose avec la même force – et ils sont très peu – n'ont généralement pas le courage de l'écrire et n'ont pas cru que le moment était venu de le faire. […]. Oui, le livre qui nous occupe est nouveau, aussi bien par le fond que par la forme, parce que c'est de la philosophie, et pas des plus plates, et il se présente, cependant, sans appareil didactique, ni échafaudages d'érudition […] » (Manuel García Blanco, 1965, p. 210-211).

Selon *Clarín*, l'essai intitulé « La foi » est « infinitamente superior al resto del libro ». Le critique vante aussi les mérites d'une écriture « claire », « agréable », « éloquente », qu'il met rapidement en parallèle avec la littérature philosophique française : « En Francia, y aun en otros países, pero en Francia particularmente, abunda esta literatura al par artística y de valor filosófico »[569]. On ne peut que faire le lien avec la place que *Clarín* accordait à la France, lors de ses conférences de 1897, où il soulignait qu'il se centrerait sur elle, puisqu'elle était fondamentale dans le renouveau métaphysique et religieux. Il établit donc d'entrée une relation entre le type d'écriture d'Unamuno et celle des Français et ajoute : « En este género de literatura, aquí no espigado, puede hacer muy buen papel el libro que examino »[570]. Puis il s'interroge sur le caractère populaire d'une telle philosophie. Selon lui, et le traité de Lachelier sur l'*Induction*, et celui de Bergson sur les *données immédiates de la conscience* ou encore celui de Boutroux sur la *Contingence*, ne peuvent pas non plus être clairs pour tous[571]. La philosophie de ces hommes est bien littéraire, mais très peu la comprennent :

> Hoy, en Francia, sobre todo, el filósofo escribe, por lo que toca a las palabras, como un literato, pero la dificultad está en las ideas que hoy se quieren expresar. Bergson, el nuevo Descartes, según le han llamado, es un gran artista de la palabra; llega a decir bien lo que parece indecible, y ¡qué pocos le han entendido del todo, aun contando filósofos como Rauh[572], Fouillée, Couturat, etc. ! [573]

C'est là qu'il en vient à une lourde critique des méthodes employées par Unamuno :

> […] Unamuno […] hace bien hasta cierto punto, su opúsculo de citas y referencias a doctrinas y autores que en un sentido o en otro puedan coincidir con sus teorías y darles la fuerza de su autoridad. No cita a nadie; todo lo dice como si aquellas

[569] « En France, et même dans d'autres pays, mais en France tout particulièrement, cette littérature, tout à la fois artistique et philosophique, abonde ».
[570] « Dans ce genre de littérature, qui n'est ici pas développé, le livre que j'examine peut jouer un très bon rôle ».
[571] Manuel García Blanco, 1965, p. 211.
[572] *Clarín* affiche ici sa connaissance des critiques adressées par Rauh (1861-1909), notamment dans la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1897 et 1898, au philosophe de la durée. Comme le souligne F. Azouvi, F. Rauh appartient au courant rationaliste. Ses articles « défendent une même cause, celle du grand rationalisme philosophique que Bergson bat en brèche » (F. Azouvi, 2007, p. 57). Selon Rauh, et ce que *Clarín* n'a pas l'air d'ignorer, « " sous couleur d'analyse, [on] nous donne la sensation du devenir ". Mais le devenir n'est pas pensable sans le permanent, sans un " fond semblable […] que la pensée pose comme toujours présent " » (Frédéric Rauh, « La conscience du devenir », *Revue de métaphysique et de morale*, 5, 1897, p. 663 et 680) (F. Azouvi, 2007, p. 58).
[573] « Aujourd'hui, en France surtout, le philosophe écrit, en ce qui concerne la parole, comme un littéraire, mais la difficulté se trouve dans les idées qu'on veut aujourd'hui exprimer. Bergson, le nouveau Descartes, selon l'appellation que certains lui ont donnée, est un grand artiste de la parole ; il arrive à dire bien ce qui paraît indicible, et si peu de personnes ont réussi à vraiment le comprendre, même parmi des philosophes comme Rauh, Fouillée, Couturat, etc.,! » (Manuel García Blanco, 1965, p. 211-212).

> novedades, que lo serán para muchos, se le hubiera occurrido a él solo, o como si no supiera él que ya han sostenido cosas parecidas otros[574].

Son accusation contre la mahonnêteté d'Unamuno est redoutable, ce qui corrobore ce que nous disions précédemment sur la volonté d'Unamuno de s'approprier des sources françaises, en les intégrant, sans les identifier, dans le tissu de sa pensée. Or, comme, à cette époque, ces philosophes français ne sont connus que de peu de gens, Unamuno veut se faire passer pour le véritable créateur de ces théories nouvelles, ce que *Clarín* dénonce avec virulence dans cette recension. Il accuse finalement Unamuno de plagiat, sans pour autant employer ce terme couperet, lui qui est incapable de s'émanciper du joug de ces figures d'autorité, pour imposer une pensée originale. *Clarín* tente de formuler des hypothèses sur ce silence, dans ses essais:

> Pero no se crea que esto es por vanidad, por echarlas de *inaudito*, sino por… una de dos, o porque, en efecto, él pensó todo aquello sin relación con nadie, sin cononcer a sus similares de ahora, o porque para su propósito actual nada importaba la parte *erudita*, la *historia* de las ideas que defiende. Dada la mucha cultura filosófica de Unamuno, esto último es lo más probable[575].

Ainsi donc, l'argument de F. Meyer, selon lequel Unamuno n'éprouvait que froideur à l'endroit de Bergson, par la banalité des remarques qu'il faisait sur lui, la conclusion qu'il en tire « il reste très douteux qu'Unamuno doive rien d'essentiel à Bergson »[576] nous semblent intenables. Unamuno connaît le bergsonisme et se garde bien de le montrer. Toutefois, *Clarín* parle surtout de la manie unamunienne de « zarathoustrer », en référence au titre du livre de Nietzsche, publié entre 1883 et 1885 : *Ainsi parlait Zarathoustra*[577]. D'autre part, *Clarín* critique le scepticisme qu'Unamuno affiche particulièrement dans son essai « L'idéocratie » : « Es claro que para esa tendencia peligrosa de la *ideofobia* de Unamuno ya

---

[574] « […] Unamuno […] fait bien jusqu'à un certain point, son opuscule de citations et de références à des doctrines et des auteurs qui dans un sens ou dans un autre peuvent coïncider avec ses théories et leur donner la force de leur autorité. Il ne cite personne ; il dit tout comme si c'était lui seul qui avait eu l'idée de ces nouveautés – ce qu'elles seront pour beaucoup – ou comme s'il ne savait pas que d'autres ont déjà soutenu des choses similaires » (Manuel García Blanco, 1965, p. 212).

[575] « Mais qu'on ne croie pas que c'est par vanité, pour les faire passer pour inouïes, mais parce que… de deux choses l'une, ou parce qu'en effet, il pensa cela sans relation avec personne, sans connaître ses semblables d'aujourd'hui, ou parce que pour son propos actuel, la part *érudite*, l'*histoire* des idées qu'il défend, n'importait en rien. Vue la très grand culture philosophique d'Unamuno, c'est cette dernière hypothèse qui paraît la plus probable » (Manuel García Blanco, 1965, p. 212-213).

[576] F. Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris, Puf, 1955, p. 116.

[577] Manuel García Blanco, 1965, p. 213. Gonzalo Sobejano, dans son *Nietzsche en España* (Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1967), montre, lui, que ces premiers essais d'Unamuno « ofrecen los primeros reflejos de Nietzsche en nuestro autor », par leur « irracionalismo » (p. 283). Ils « offrent les premiers reflets de Nietzsche chez notre auteur » par leur « irrationalisme ».

encontramos antecedentes en los escépticos, en los sofistas, en Protágoras singularmente »[578]. Puis, il l'invite à lire d'autres sceptiques comme Montaigne (1533-1592) et Pascal (1623-1662), pour mieux y renoncer[579]. Enfin, concernant la doctrine exposée dans son essai « La Foi », que *Clarín* préfère aux autres, le critique souligne les nombreuses analogies qu'on peut établir entre cet essai et des penseurs en science contemporaine. L'accusation de plagiat est indirecte mais, une fois de plus, bien présente :

> Respecto de la doctrina de « La Fe » […], son muchísimas las analogías que podemos encontrar en la ciencia actual, aun sin salir de la pura filosofía. De memoria, sin consultar, puedo citar ahora ejemplos varios: Recejac, *Fundamentos del conocimiento místico*; Gourd, *Las Tres dialécticas*; Gibson y James, Marillier, etcétera, en varias obras, y el abate Mercier[580].

Dans une lettre, datant du 10 mai 1900, Unamuno se défend de connaître un certain nombre de penseurs que *Clarín* lui reproche de ne pas citer dans son essai, mais avoue en tout cas connaître Bergson, dont James serait le « géniteur intellectuel ». Il a l'air, en outre, de nommer Bergson sans avoir besoin de préciser qui il est, tant il le connaît déjà bien, en 1900. Il semble, d'autre part, un peu le dénigrer ou se déculpabiliser lorsqu'il fait de Bergson le continuateur de James, comme lui est le continuateur des hommes que *Clarín* lui reproche de ne pas citer. En donnant cette position à Bergson, inconsciemment, il s'en rapproche :

> Aunque lo tengo anotado hace tiempo en mi *adquirenda*, no conozco a Recejac, ni a Gourd, ni a Gibson, ni a Marillier, ni al abate Mercier (a James, el progenitor intelectual de Bergson, sí). Leo poco, porque leí mucho; sólo Hegel me ha alimentado para largo rato. El núcleo de mi estudio de «La Fe» es de obras de teología luterana, de Hermann, de Harnack, de Ritschl[581].

---

578 « Il est clair que pour cette tendance dangereuse à l'*idéophobie* d'Unamuno nous trouvons déjà des antécédents chez les sceptiques, les sophistes, chez Protagoras particulièrement » (*Ibid*., p. 213-214).

579 *Ibid*., p. 214.

580 « Concernant la doctrine de " La Foi " […], les analogies que nous pouvons trouver dans la science actuelle sont très nombreuses, même sans sortir de la pure philosophie. De mémoire, sans consultation préalable, je peux citer à présent divers exemples : Recejac, *Fondements de la connaissance mystique* ; Gourd, *Les Trois dialectiques* ; Gibson et James, Marillier, etc., dans plusieurs œuvres, et l'abbé Mercier » (*Ibid*., p. 214).

581 On peut constater, qu'à l'instar de *Clarín*, Unamuno est passionné, en ce tout début de XXe siècle, par la question de la modernisation du catholicisme. Or, l'interrogation moderniste sur la foi vient, à cette époque, des protestants, comme on le voit à travers cette remarque du catholique existentialiste Unamuno, qui est déjà relayé par les « nouveaux » catholiques. La crise moderniste gronde et s'annonce donc. « Même si je l'ai noté il y a quelque temps dans mon *adquirenda*, je ne connais pas Recejac, ni Gourd, ni Gibson, ni Marillier, ni l'abbé Mercier (James, progéniteur intellectuel de Bergson, oui). Je lis peu, parce que j'ai beaucoup lu ; seul Hegel m'a alimenté pour un long moment. Le noyau de mon étude de " La Foi " vient d'œuvres de théologie luthérienne, d'Hermann, d'Harnack, de Ritschl » (Manuel García Blanco, 1965, p. 214) (*Epistolario*, p. 101).

D'autre part, dans une lettre datant du 28 mai 1900, Unamuno justifie la raison pour laquelle il n'a pas fait de citations. Pour lui, les idées qu'il expose dans ses *Essais* ne sont de personne en particulier, elles correspondent à une *zeitgeist* commune. C'est cet argument qu'utilisera par la suite la critique unamunienne pour prouver que le penseur espagnol s'est inséré dans un courant universel de contestation contre les excès du positivisme et de lutte pour la restauration des droits de l'esprit. La reconnaissance d'une filiation à des philosophes français lui semble tout simplement impossible :

> Y ¿por qué no hace citas Unamuno? Primero y principal, porque esas *novedades*, si no son de él, no son tampoco de A, o B, o C, sino que flotan en el ambiente intelectual moderno, y no recuerda haberlas leído aquí o allí, sino que han surgido de sus lecturas todas, porque nada tiene de erudito aunque tenga de sabio, porque lee poco (es la verdad), aunque leyó mucho. Unamuno no pudo prever eso «sin relación con nadie». Según ese criterio nadie es original. Y más adelante «El "¡Adentro!", a mi juicio lo mejor de sus *Tres Ensayos*, le ha salido del alma, y ahí está su originalidad, en lo espontáneo, aunque parezca forzoso»[582].

Unamuno accepte difficilement la forme d'humiliation que *Clarín* qui est pourtant l'un de ses « pères nourriciers » espagnols , lui fait subir. Il trouve l'incrimination dont il fait l'objet, selon laquelle il manque d'originalité, profondément injuste. C'est ce qu'il exprime, le 14 mai 1900, à Luis Ruiz Contreras (1863-1953), qui fut le traducteur en espagnol des *Œuvres Complètes* d'Anatole France et de Guy de Maupassant :

> « Por lo demás, me hizo gracia su concepto de la originalidad absoluta (que en nada existe); sus reticencias; y cómo busca (sin encontrarlas) mis verdaderas fuentes. Porque yo leo mucho, es indudable (aunque menos de lo que imagina él); pero no leo lo que él supone. No conozco a los más de los autores que me cita… La originalidad de cada cual estriba en vaciar su alma. […] Nadie se apropia nada […] »[583].

---

[582] « Et pourquoi Unamuno ne fait pas de citation ? Premièrement et principalement, parce que ces *nouveautés*, si elles ne sont pas de lui, ne sont pas non plus de A, ou B, ou C, mais flottent dans l'atmosphère intellectuelle moderne, et il ne se rappelle pas les avoir lues ici ou là, mais elles ont surgi de toutes ses lectures, parce qu'il n'a rien d'érudit bien qu'il soit savant, parce qu'il lit peu (c'est la vérité), même s'il a beaucoup lu. Unamuno n'a pas pu prévoir cela " sans relation avec personne ". Selon ce critère, personne n'est original. Et, plus loin, " le "À l'intérieur !" qui est à mon avis le meilleur de ses *Trois Essais*, a surgi de son âme, et c'est là que se trouve son originalité, dans ce qui est spontané, même si cela paraît forcé " » (Carta de 9 de mayo 1900, *Epistolario*, p. 84-100).

[583] « Pour le reste, son concept de l'originalité absolue (qui ne peut en rien exister) m'a fait sourire, ainsi que ses réticences, et la façon dont il cherche (sans les trouver) mes véritables sources. Parce que je lis beaucoup, cela est indubitable (même si je lis moins qu'il ne l'imagine), mais je ne lis pas ce qu'il suppose. Je ne connais pas la plupart des auteurs qu'il me cite… L'originalité de chacun consiste à vider son âme. […] Personne ne s'approprie quoi que ce soit […] » (Manuel García Blanco, 1988, p. 92).

Clarín finit son article en concluant que cet essai de « La Foi », qu'Unamuno s'inspire ou non de la philosophie et de la critique française, est toutefois original et novateur dans l'Espagne actuelle : « Mas, enlazado o no el pensamiento de Unamuno, en su estudio « La Fe », con la filosofía y la crítica actual de parecido sentido, su artículo es muy original, muy profundo, y en España de novedad absoluta »[584]. Ne peut-on pas en conclure qu'Unamuno, en s'inspirant ainsi des philosophes contemporains et en proposant des essais philosophiques empreints du mysticisme nouveau, aux accents un brin modernistes[585], devient une sorte d'héritier du spiritualisme de *Clarín* et en propose une actualisation métaphysique?

Dans la lettre où Unamuno se défend contre les accusations de plagiat que lui lance *Clarín*, l'existentialiste chrétien affiche toujours une déférence et un respect à l'égard de celui qui participa à la formation de son esprit et qu'il considère, par conséquent, comme une sorte d'ami spirituel : « […] Usted entró mucho en la educación de mi mente y son mis amigos cuantos formaron mi espíritu »[586]. En effet, tous deux, malgré leurs divergences, appartiennent à la même petite famille idéologique en Espagne : le spiritualisme moderne/iste chrétien ou nouvel esprit métaphysique.

Tres Ensayos (1900), des essais bergsoniens, (*dixit Clarín*) ?

Selon *Clarín*, les trois essais qu'Unamuno publie en 1900, ne sont pas de purs produits originaux, ils s'inscrivent dans une tradition nouvelle, qui est en train de se fonder depuis quelques années. Ces trois essais sont la preuve qu'en Espagne, *Clarín* a tout de même réussi à féconder des esprits, à les révéler à eux-mêmes, bien qu'on ne nie pas le cheminement intérieur d'Unamuno, qui a, en effet, dû expérimenter personnellement, comme beaucoup l'ont fait, la sécheresse de l'intellectualisme hégélien, le dogmatisme du conceptualisme, l'oubli de la vie par le positivisme spencérien, notamment. *Clarín* n'est donc pas le seul inspirateur d'Unamuno.

Je voudrais, dans ce sous-chapitre, montrer en quoi, en effet, ces *Tres Ensayos*[587] sont d'inspiration bergsonienne, même si *Clarín* voit en eux bien d'autres influences encore,

---

[584] « Mais, que la pensée d'Unamuno soit liée ou non, dans son étude « La Foi », à la philosophie et la critique actuelles de même sens, son article est très original, très profond et, en Espagne, d'une nouveauté absolue » (*Ibid*., p. 214).

[585] Nous utilisons ici, comme depuis le début, le terme de « moderniste », en référence à la crise théologique qui s'annonce en Europe et dans le monde, et non pas dans le sens littéraire, que lui donnent les hispanistes.

[586] « Vous avez beaucoup participé à l'éducation de mon esprit et tous ceux qui ont formé mon esprit sont mes amis » (Carta de 9 mayo de 1900, *Epistolario*, p. 84-100).

[587] *Obras Completas*, III, Ensayos, Madrid, Afrodisio Aguado, S.A., 1950.

françaises particulièrement. Je prolonge, par conséquent, les remarques de *Clarín* en m'en tenant à l'analyse précise, qu'il n'a pas faite, du bergsonisme de ces *Essais*.

Tout d'abord, l'essai intitulé « ¡Adentro! » et dont l'épigraphe augustinienne « *In interiore hominis habitat veritas* »[588] signe une invitation au voyage introspectif, marque la volonté d'Unamuno de s'inscrire dans le mouvement que *Clarín* a tenté, pour l'hispaniser, de révéler à son pays. Unamuno hispanise, à son tour, l'« esprit nouveau »[589], dans cet essai.

En effet, lorsqu'Unamuno clame, lorsqu'il « zarathoustre », pour reprendre l'expression de *Clarín*, que « "¡Mi centro está en mí !" »[590], que « la libertad es ideal, y nada más que ideal, y en serlo está precisamente su fuerza toda. Es ideal e interior; es la esencia misma de nuestro posesionamiento del mundo, al interiorizarlo »[591], ou encore « En vez de decir, pues: ¡adelante!, o ¡arriba!, di: ¡adentro! […]; y di tú con él, y al darte: "Doy conmigo el Universo entero." Para ello tienes que hacerte Universo, buscándolo dentro de ti. ¡Adentro! »[592], Unamuno pousse un cri européen, nietzschéen, jamesien, mais aussi bergsonien. Toutes les *Données immédiates de la conscience* de Bergson n'invitent qu'à la plongée « dans les profondeurs de la conscience », dans le « moi intérieur »[593].

D'autre part, lorsqu'Unamuno souligne, dans cet essai, que la vie humaine ne répond pas à un plan préalable et que l'existence n'est, en fin de compte, pas le déroulement d'un programme déjà défini, on ne peut pas s'empêcher de penser à la présence, dans la bibliothèque d'Unamuno, de la thèse de Bergson, ou encore à son admiration, déclarée dans une véritable profession de foi, pour les idées de *Clarín*, qui le faisaient, disait-il, penser. En effet, les *Données immédiates* et particulièrement le dernier grand chapitre sur la liberté intitulé « De l'organisation des états de conscience. La liberté », cherchent à montrer l'imprévisibilité de la liberté humaine que le déterminisme et le fatalisme échouent à concevoir. Or, Unamuno écrit à son interlocuteur, dans son essai : « Nada de plan previo, que no eres edificio! No hace el plan a la vida, sino que ésta lo traza viviendo. […]. Vas saliendo de ti mismo, revelándote a ti propio; tu acabada personalidad está al fin y no el principio de tu

---

[588] « C'est à l'intérieur de l'homme qu'a élu demeure la vérité »

[589] Nous considérons bien la pluralité des auteurs qui composent cet « esprit nouveau ». Toutefois, nous nous en tenons ici à l'analyse du bergsonisme de ses essais d'Unamuno.

[590] « Mon centre est en moi ! » (Unamuno, 1950, p. 210).

[591] « La liberté est idéale, et rien de plus qu'idéale, et c'est précisément cela toute sa force. Elle est idéale et intérieure ; c'est l'essence même de notre prise de possession du monde que de l'intérioriser » (Unamuno, 1950, p. 212-213).

[592] « Donc au lieu de dire : En avant ! ou En haut !, dis : À l'intérieur ! […]; et dis avec lui, et en te donnant : " Je te donne avec moi l'Univers entier ". Pour cela, tu dois te faire Univers, en le cherchant à l'intérieur de toi. À l'intérieur ! » (Unamuno, 1950, p. 216).

[593] Bergson, 2001, p. 10 ; p. 83.

vida; sólo con la muerte se te completa y corona »[594]. Bergson, au sous-chapitre « la durée réelle et la prévision », a montré, avant lui, que la vie ne suit pas un chemin, un plan préalablement défini : « “ Avant que le chemin fût tracé, il n’y avait pas de direction possible ni impossible, par la raison fort simple qu’il ne pouvait encore être question de chemin ” ». Si on peut, selon Bergson, prévoir à l’avance « la conjonction des astres, les éclipses de soleil et de lune, et le plus grand nombre des phénomènes astronomiques », on ne peut pas prévoir le déroulement de la vie, car « les états de conscience sont des progrès, et non pas des choses ; […] ils vivent et, vivant, ils changent sans cesse ». On ne peut, de plus, pas définir la liberté, car c’est alors oublier que la vie se vit au participe présent : « à la place du fait s’accomplissant on met le fait accompli, et comme on a commencé par figer en quelque sorte l’activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie et la liberté en nécessité. C’est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme ». « L’acte libre se produit dans le temps qui s’écoule, et non pas dans le temps écoulé »[595]. Le rejet unamunien de la vie comme exécution servile d’un programme, dans cet essai, semble fortement influencé par la thèse anti-déterministe de Bergson.

D’autre part, Unamuno reprend, dans cet essai, cette idée bergsonienne que la vie, dans la durée de sa progression, n’est que jaillissement de nouveautés[596], création continue de formes : « Avanza, pues, en las honduras de tu espíritu, y descubrirás cada día nuevos horizontes, tierras vírgenes, ríos de inmaculada pureza, cielos antes no vistos, estrellas nuevas y nuevas constelaciones »[597]. Il conclut cette considération bergsonienne de la vie, par une référence intertextuelle aux *Essais* de Montaigne et à la thèse de Bergson : « Cuando la vida es honda, es poema de ritmo continuo y ondulante »[598]. Ainsi, pour lui, toujours sans la moindre référence à quiconque,

> Querer fijarse de antemano la vía redúcese en rigor a hacerse esclavo de la que nos señalen los demás, porque eso de ser hombre de meta y propósitos fijos no es más que ser como los demás nos imaginan, sujetar nuestra realidad a su apariencia en las ajenas mentes. No sigas, pues, los senderos que a cordel trazaron ellos; ve haciéndote el tuyo a campo traviesa, con tus propios pies, pisando sus sementeras si es preciso. […].

[594] « Aucun plan préalable, tu n’es pas un bâtiment ! Ce n'est pas le plan qui fait la vie, mais elle qui le trace en vivant. […]. Tu sors de toi-même, en te révélant à toi-même ; ta personnalité accomplie se trouve à la fin et non au début de ta vie ; la mort seulement la complète et la couronne ».
[595] Bergson, 2001, p. 120 ; p. 126 ; p. 129 ; p. 144 ; p. 145.
[596] Cette expression ne sera employée qu’en 1907, dans *L’Évolution Créatrice* ; toutefois, avant 1907, Bergson développe cette idée de vie de la conscience comme création imprévisible.
[597] « Avance, alors, dans les profondeurs de ton esprit, et tu découvriras chaque jour de nouveaux horizons, des terres vierges, des fleuves à la pureté immaculée, des ciels que tu n’avais jamais vus auparavant, des étoiles nouvelles et de nouvelles constellations».
[598] « Quand la vie est profonde, c'est un poème au rythme continu et ondulant » (Unamuno, 1950, p. 211).

> Explóralo todo, en todos sentidos, sin orientación fija, que si llegas a conocer tu horizonte todo, puedes recogerte bien seguro en tu nido[599].

Unamuno n'est pas seulement bergsonien dans sa recherche de l'intériorité, dans son rejet du déterminisme, dans son incitation vitaliste à se jeter dans une vie qu'on ne peut pas prévoir, en étant libre, il l'est aussi dans sa critique du langage. Il reprend en cela, selon moi, les accusations de Bergson contre le langage sclérosant, réducteur, immobilisant, en un mot, mortifère. En effet, selon Unamuno, la complexité de notre personnalité ne doit pas nous pousser à la simplifier par les mots : « Si la fórmula de tu individualidad es complicada, no vayas a simplificarla para que entre en su álgebra ; más te vale ser cantidad irracional que guarismo de tu cuenta »[600]. L'homme doit se défendre de rentrer dans des cases, dans une taxinomie schématique, dont les mots s'accomodent bien :

> No te metas entre los que en la arena del combate luchan disparándose, a guisa de proyectiles, afirmaciones redondas de lo parcial. Frente a su dogmatismo exclusivista, afírmalo todo, aunque te digan que es una manera de todo negarlo […]. Tú mismo eres idea viva, no te sacrifiques a las muertas, a las que se aprenden en papeles. Y muertas son todas las enterradas en el sarcófogo de las fórmulas[601]. Las que tengas, tenlas como los huesos, dentro, y cubiertas y veladas con tu carne espiritual, sirviendo de palanca a los músculos de tu pensamiento, y no fuera y al descubierto y aprisionándote, como las tienen las almas-cangrejos de los dogmáticos, abroqueladas contra la realidad que no cabe en dogmas. Tenlas dentro, sin permitir que llegen a ellas los jacobinos que, educados en la paleontología, nos toman de fósiles a todos, empeñándose en desollarnos y descuartizarnos para lograr sus clasificaciones conforme al esqueleto. No te creas más, ni menos, ni igual que otro cualquiera, que no somos los hombres cantidades. Cada cual es único e insustituíble; en serlo a conciencia pon tu principal empeño.
> […] Ganará tu eficacia en intensidad lo que en extensión pierda[602].

---

[599] « Vouloir se fixer *a priori* la voie, revient en toute rigueur à se faire l'esclave de celle que nous montrent les autres, parce qu'être un homme avec un but et des desseins précis n'est rien de plus qu'être comme les autres nous imaginent, soumettre notre réalité à son apparence dans l'esprit des autres. Ne suis donc pas les sentiers qu'ils tracèrent au cordeau, fais le tien à travers champs, avec tes propres pieds, en marchant sur leurs semailles s'il le faut. […] Explore tout, dans tous les sens, sans orientation fixe, car si tu arrives à connaître tout ton horizon, tu peux te blottir bien en sécurité dans ton nid » (Unamuno, 1950, p. 211).

[600] « Si la formule de ton individualité est compliquée, ne la simplifie pas pour qu'elle entre dans son algèbre ; mieux vaut être quantité irrationnelle que chiffre de ton compte » (Unamuno, 1950, p. 212).

[601] Ces formulations d'Unamuno rappellent étrangement les propos qu'Antonio Machado tiendra sur la poésie, dans l'anthologie poétique de Gerardo Diego (1896-1987), parue en 1931, intitulée *Poesía española contemporánea (1915-1931)* : « Las ideas de un poeta no son categorías formales ni capsulas logícas, sino intuiciones de su propio existir, elementos temporales por excelencia ». Antonio Machado sera très influencé, dans sa poésie et sa pensée plus généralement, par la réflexion philosophique unamunienne et bergsonienne sur le langage.

[602] « Ne t'interpose pas entre ceux qui dans le sable luttent en se lançant, en guise de projectiles, de belles affirmations de partialité. Face à ce dogmatisme exclusiviste, affirme tout, même s'ils te disent que c'est une manière de tout nier […]. Toi-même tu es une idée vivante, ne te sacrifie pas aux idées mortes, à celles qui s'apprennent sur du papier. Et les idées mortes sont toutes celles qui sont enterrées dans le sarcophage des formules. Celles que tu auras, aie-les comme les os, à l'intérieur, et recouvertes et voilées par de la chair

Unamuno semble ici reprendre toute la critique du langage exposée par Bergson dans sa thèse, sur laquelle on reviendra dans le sous-chapitre relatif à la reprise puis réintégration littéraire par Martínez Ruiz *Azorín* (1874-1967) de la critique bergsonienne des médiations[603].

Dans son deuxième essai, « La Ideocracia », dédié à Ramiro de Maeztu (1875-1936), qui date de la même année 1900 que « ¡Adentro ! » « Idéocratie » que *Clarín* appréciait peu pour la dénonciation qui y était faite du pouvoir des idées , Unamuno se montre critique envers la dictature qu'elles exercent : « De las tiranías todas, la más odiosa me es, amigo Maeztu, la de las ideas; no hay *cracia* que aborrezca más que la ideocracia […] »[604]. Il critique, à l'instar de Bergson, l'idéalisme excessif de Hegel : « Al afirmar, con profundo realismo, Hegel que es todo idea, redujo a su verdadera proporción a las llamadas por antonomasia ideas, […] »[605]. À la lecture de Bergson, mais animé aussi par la critique schopenhauerienne, kierkeggardienne, nietzschéenne, de l'idée rationaliste et desséchante, Unamuno proclame la supériorité de la vie sur les idées. Il défend, comme partisan non déclaré de Nieztsche, l'esprit dionysiaque nietzschéen, contre la froide intelligence apolinéenne. Il déteste cette manie stigmatisante de l'idée, qui nous éloigne de la réalité vitale de l'humain : « Aborrezco toda etiqueta »[606]. Il dit, en effet, à Maeztu : « "¿Qué ideas profesas?" No que ideas profesas, no, sino: ¿cómo eres?, ¿cómo vives? El modo como uno vive da verdad a sus ideas, y no éstas a su vida. ¡Desgraciado del que necesite ideas para fundamentar su vida! »[607]. Selon lui, l'homme prime sur l'idée. Il exprime ainsi une nécessité, qui s'inscrit dans un moment historique, alors que l'Europe pensante est asphyxiée par l'idéologie positiviste, d'en revenir à l'homme et à son intériorité. Il faut, pour cela, dépasser l'idéalisme abstrait de Hegel et se recentrer sur la réalité radicale qu'est la vie : « Interésanme

---

spirituelle, servant de levier aux muscles de ta pensée, et ne les aie pas en dehors et à découvert, et en t'emprisonnant, comme les ont les âmes-crabes des dogmatiques, protégées contre la réalité qui ne tient pas dans des dogmes. Aie-les à l'intérieur, sans laisser les jacobins parvenir jusqu'à elles eux qui, formés à la paléontologie, fossilisent tout, en s'efforçant de nous écorcher et de nous décortiquer pour réussir leurs classifications, en accord avec le squelette. Ne te crois ni plus ni moins ni égal à quelqu'un d'autre, nous les hommes, nous ne sommes pas des quantités. Chacun est unique et irremplaçable, mets toute ta volonté à l'être en toute conscience. Ton efficacité gagnera en intensité ce qu'elle perdra en extension » (Unamuno, 1950, p. 213-214).

[603] Nous renvoyons donc à ce chapitre pour mieux envisager l'influence de la critique bergsonienne du langage mortifère et simplificateur sur Unamuno.

[604] « De toutes les tyrannies, celle qui m'est la plus odieuse, mon ami Maeztu, est celle des idées ; il n'y a pas de *cratie* que je déteste plus que l'idéocratie […] » (Unamuno, 1950, p. 217).

[605] « Hegel, en affirmant avec un réalisme profond, que tout est idée, réduisit à leur véritable proportion ce que l'on appelle, par antonomase, les idées » (Unamuno, 1950, p. 217).

[606] « Je déteste toute étiquette » (Unamuno, 1950, p. 217).

[607] « " Quelle idée professes-tu ?" Non pas quelles idées tu professes, non, mais : comment es-tu ? Comment vis-tu ? La façon dont on vit donne une vérité à vos idées, et non celles-ci à votre vie. Malheur à qui a besoin des idées pour fonder sa vie ! » (Unamuno, 1950, p. 220).

más las personas que sus doctrinas, y éstas tan sólo en cuanto me revelan a aquéllas »[608]. Il exprime ce même manque qu'éprouvaient déjà *Clarín* et Bergson : « Espíritu es lo que nos hace falta, porque el espíritu, la realidad, hace ideas o apariencias, y éstas no hacen espíritu, como la tierra y el trabajo hacen dinero […] »[609]. Unamuno exprime l'hiatus qui se tisse entre l'esprit et les idées. Si l'esprit fait l'idée, l'idée est incapable de parler de l'esprit. Il reprend encore une idée, entre autres, bergsonienne lorsqu'il insiste sur l'inadéquation de l'idée et de la vie :

> La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa […]; es el íntimo consorcio de mi espíritu con el Espíritu universal. Todo lo demás es razón, y vivir verdad es más hondo que tener razón. Idea que se realiza es verdadera, […]; la realización, que la hace vivir, le da verdad; la que fracasa en la realidad teórica o práctica es falsa, porque hay también una realidad teórica. Verdad es aquello que intimas y haces tuyo; solo la idea que vives te es verdadera[610].

Selon Unamuno, la véritable pensée n'est pas une pensée intellectuelle et logique, mais une pensée vitale, organique, en un sens. La vérité est quelque chose qu'on « intime ». Nous ne sommes vraiment pas loin sémantiquement et philosophiquement, avec ce verbe « intimar », de l'intuition clarinienne et bergsonienne. Or, s'il reprend la critique bergsonienne de l'intelligence, analytique, incapable de plonger dans le cœur de l'homme, il la dépasse dans cette caractérisation très espagnole de ce que doit être la pensée :

> Lo importante es pensar, […], con estas o con aquellas ideas, lo mismo da: ¡pensar!, ¡pensar!; y pensar con todo el cuerpo y sus sentidos, y sus entrañas, con su sangre, y su medula, y su fibra, y sus celdillas todas, y con el alma toda y sus potencias, y no sólo con el cerebro y la mente; pensar vital y no lógicamente. […].
> Es la inteligencia para la vida; de la vida y para ella nació, y no la vida de la inteligencia[611].

---

[608] « Les personnes m'intéressent plus que leurs doctrines, et celles-ci seulement dans la mesure où elles me révèlent les personnes » (Unamuno, 1950, p. 220).

[609] « L'Esprit est ce qui nous manque, parce que l'esprit, la réalité, fait des idées et des apparences, et celles-ci ne font pas l'esprit, comme la terre et le travail font l'argent […] » (Unamuno, 1950, p. 221).

[610] « La vérité est quelque chose de plus intime que la concordance logique de deux concepts, quelque chose de plus intime que l'équation de l'intellect avec la chose […] ; c'est l'intime union de mon esprit avec l'Esprit universel. Tout le reste est raison, et vivre en vérité est plus profond qu'avoir raison. L'idée qui se réalise est véritable […] ; la réalisation, qui la fait vivre, lui donne une vérité ; celle qui échoue dans la réalité théorique et pratique est fausse, parce qu'il y a aussi une réalité théorique. La vérité est cela que tu ressens intimement et que tu fais tien ; seule l'idée que tu vis t'est véritable » (Unamuno, 1950, p. 222).

[611] « Ce qui est important est de penser, […], avec ces idées-ci ou ces idées-là, ça n'a pas d'importance : penser !, penser ! ; et penser avec tout le corps et ses sens, et ses entrailles, avec son sang, sa moëlle, et ses fibres, et toutes ses cellules, et toute son âme et ses capacités, et pas seulement avec le cerveau et l'esprit, penser de façonvitale et non logique. […].

Il conclut son essai en revendiquant les droits de l'Esprit à se réimposer sur cette terre de tradition trop dogmatique et achève, notamment, sur ses mots :

> La verdad puede más que la razón, dijo Sófocles, y la verdad es amor y vida en la realidad de los espíritus, y no mera relación de congruencia lógica entre las ideas. […]. Cuando reine el Espíritu se le someterá la Idea, y no ya por el conocimiento ideal, sino por el amor espiritual comunicarán entre sí las criaturas[612].

Unamuno s'inscrit donc bien ainsi, dans la lignée clarinienne, inspiré par la lecture toute particulière de la thèse de Bergson qui revendique la restauration du spiritualisme et du vitalisme, dans ce pays étranglé par l'idéalisme abstrait, le dogmatisme, les idées mortes, dans un pays, d'autre part, où la religion semble avoir perdu sa spiritualité.

Dans son dernier essai, également écrit en 1900, intitulé « La Fe », si Unamuno développe son rejet des systèmes intellectualistes ainsi que la nécessité de cultiver une foi personnelle et non dogmatique[613], il ne semble pas dans une intertextualité particulière ou flagrante avec le bergsonisme.

Par conséquent, même si Unamuno a été délaissé par *Clarín* qu'il a pourtant beaucoup admiré, il a cultivé le spiritualisme qu'il lui a, sans le vouloir, légué. *Clarín* n'a sans doute pas été le seul à faire croître la foi d'Unamuno dans le spiritualisme nouveau et sa volonté de l'hispaniser. D'autres lectures ont participé à développer cette soif de l'esprit nouveau. Il n'aura, en tout cas, pas fallu que *Clarín* soit très interventionniste pour qu'Unamuno cultive une forme de bergsonisme dévoyé, dès ses premiers essais. *Clarín* conduira d'autres disciples, avec plus de volontarisme et d'opiniâtreté, vers ce qu'il jugeait comme étant la modernité philosophique des années 1900.

Martínez Ruiz Azorín *(1901-1904) : première sublimation littéraire du bergsonisme légué par Clarín ?*

C'est l'intelligence pour la vie ; elle est née de la vie et pour elle, et non la vie de l'intelligence » (Unamuno, 1950, p. 223-224).

[612] « La vérité peut plus que la raison, dit Sophocle, et la vérité est amour et vie dans la réalité des esprits, et non simple relation d'adéquation logique entre les idées […]. Quand l'Esprit régnera l'Idée se soumettra à lui, et les créatures communiqueront entre elles non plus par la connaissance idéale, mais par l'amour spirituel » (Unamuno, 1950, p. 226).

[613] Unamuno, 1950, p. 237.

Hormis le groupe d'Oviedo et l'inclassable Unamuno, un autre homme semble avoir été nourri par le bergsonisme de *Clarín* et l'avoir fait fructifier à sa manière, Martínez Ruiz dit *Azorín*, qui fut très envié par Unamuno pour avoir été le favori du grand critique. Selon Carlos José Barbachano García, « el catedrático de Salamanca, por otra parte, no podía perdonar tampoco a Leopoldo Alas el hecho de que no se ocupara de él en la medida en que lo hiciera con Martínez Ruiz, con el cual, según Unamuno, estuvo "extra-indulgente" »[614].

En effet, Martínez Ruiz a bénéficié des faveurs de *Clarín*. Après leur rencontre dans les locaux du *Progreso*, journal pour lequel Martínez Ruiz doit publier des comptes rendus sur les conférences de *Clarín* de 1897, à l'Athénée de Madrid, ils deviennent très amis. Santiago Riopérez y Lila, dans un article intitulé « *Clarín* y *Azorín*: relaciones literarias y personales (nuevas aportaciones documentales) »[615], cite certains échanges épistolaires entre les deux hommes. *Clarín* a voulu remettre dans le droit chemin ce jeune aux tentations libertaires. Et alors qu'il se moque un peu d'Unamuno, il « oriente » Ruiz en l'invitant à faire qualitativement croître sa pensée au contact des vrais philosophes. Il veut en être le guide et le mentor :

> No lea exclusivamente anarquistas, filósofos de segunda mano. Hábleme usted de sus estudios académicos y privados y cómo y por qué escribe y con prisa y por qué libros estudió usted y qué estudió. Noto en usted grandes disposiciones y una gran anarquía intelectual. En el mundo interior hay mucho más de lo que usted por su edad y modo de vida puede haber visto hasta ahora. […] Métase usted de veras en el estudio de los grandes prohombres, filósofos, y de la verdadera filosofía actual y verá qué orden, qué prudencia y qué consuelo »[616].

Or, ce que Santiago Riopérez y Lila note de fondamental, lui-même influencé par le travail, dans les archives clariniennes, de Marino Gómez Santos puis de José María Martínez Cachero, est l'évolution spirituelle de Martínez Ruiz, depuis les conférences de *Clarín* de 1897. Alors que, dans ses comptes rendus, *Azorín* souligne le spiritualisme excessif de son

---

[614] « Le professeur de Salamanque, d'autre part, ne pouvait pas non plus pardonner à Leopoldo Alas le fait de ne pas s'être occupé de lui comme il le fit avec Martínez Ruiz, avec lequel, il fut, selon Unamuno, " extra-indulgent " » (Carlos José Barbachano García, 1987, p. 1017-1018).

[615] Santiago Riopérez y Lila, « *Clarín* y *Azorín* : relaciones literarias y personales (nuevas aportaciones documentales) », *in* Clarín *y* la Regenta *en su tiempo*, 1987, p. 201-215.

[616] « […] Ne lisez pas exclusivement des anarchistes, philosophes de seconde main. Parlez-moi de vos études académiques et privées, de comment et pourquoi vous écrivez et rapidement et dans quels livres vous avez étudié et ce que vous avez étudié. Je note en vous de grandes dispositions et une grande anarchie intellectuelle. Dans le monde intérieur il y a beaucoup plus que ce que, par votre âge et votre mode de vie, vous avez pu voir jusqu'à présent. […] Plongez-vous véritablement dans l'étude des très grands hommes, des philosophes, et de la vraie philosophie actuelle et vous verrez, quel ordre, quelle prudence et quelle consolation vous y trouverez » (reproducida por Gómez de la Serna, en su biografía *Azorín*, Ed. La Nave, Madrid, 1930, p. 77) (Santiago Riopérez y Lila, 1987, p. 207).

maître, une lettre datant du 19 avril 1898 atteste une certaine adhésion et une véritable déférence à l'égard de ses idées :

> «Querido maestro: como recuerdo cariñoso le escribo a usted *cuatro líneas*. Si oye usted decir por ahí, o lee que me he hecho jesuita, no lo crea usted, […]. Desde hace meses voy evolucionando en un sentido que no sé cómo explicar. Sus conferencias del Ateneo (aunque usted no lo crea) me han hecho pensar mucho y han influido grandemente en el cambio. Recientemente la lectura de *Un discurso* me ha dado que reflexionar... En fin veremos dónde voy; y crea usted que vaya donde vaya no he de variar en mi afecto hacia usted»[617].

Azorín exprime de la sympathie, au sens clarinien puis bergsonien, à l'égard de la pensée de son maître, même s'il ne l'embrasse pas intégralement. Il va la faire fructifier dans ses romans, notamment les quatre premiers, *Diario de un enfermo* (1901), *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín* (1903) et *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904). Et aux questions qu'il pose, dans le quotidien conservateur *ABC*, le 13 juin 1906, dans un article intitulé « *Clarín* » « Hace cinco años que el maestro no vive. ¿De qué manera va fructificando su obra? ¿Dónde están sus discípulos, qué han hecho y cuáles son sus evoluciones espirituales? ¿Quién hará el libro que está por hacer sobre las ideas y los sentimientos éticos y religiosos y estéticos del maestro? »[618] , nous répondons non seulement que tous ses élèves et collègues ont porté, en un sens, le message clarinien, mais surtout nous renvoyons Martínez Ruiz à lui-même. En effet, selon moi, les quatre premiers romans d'*Azorín* peuvent être lus comme un hommage inconscient au spiritualisme de *Clarín*, une actualisation romanesque de la portée fondamentalement esthétique et poétique de la philosophie de Bergson[619]. Ainsi, la réforme de la spiritualité que *Clarín* a médiatisée, visant l'insertion d'un courant métaphysique de l'introspection, en Espagne, s'actualise[620], dans ce pays, à la fin du XIXe-début du XXe, pour une part, dans la littérature, et notamment dans celle d'*Azorín*. Les premiers romans

---

[617] « Cher maître : en affectueux souvenir, je vous écris ces quelques lignes. Si vous entendez dire ou si vous lisez que je me suis fait jésuite, n'y croyez pas, […]. Cela fait des mois que j'évolue dans un sens que je ne sais pas comment expliquer. Vos conférences de l'Athénée (même si vous ne le croirez pas) m'ont fait beaucoup penser et ont grandement influencé ce changement. Récemment, la lecture de *Un discours* m'a fait réfléchir. Enfin nous verrons où je vais et croyez-moi, quelque soit l'endroit où j'irai, mon affection pour vous ne variera pas » (Carlos José Barbachano García, 1987, p. 1006).

[618] « Cela fait cinq ans que le maître ne vit plus. De quelle manière son œuvre fructifie-t-elle ? Où sont ses disciples, qu'ont-ils fait et quelles sont leurs évolutions spirituelles ? Qui écrira le livre qui reste à faire sur les idées et les sentiments éthiques, religieux et esthétiques du maître ? ».

[619] La lecture que nous nous proposons de faire des quatre premiers romans d'*Azorín* est une lecture partiale, orientée, et quelque peu excluante, en tant qu'il ne s'agit pas, pour nous, ici de démontrer la très grande richesse intertextuelle de ceux-ci, la multiplicité des influences qui traversent ces textes. Nous nous en tenons à la recherche du bergsonisme qui leur est inhérent.

[620] Nous utilisons ce verbe dans un sens aristotélicien, l'actualisation consiste à réaliser en acte ce qui était auparavant « en puissance ».

azoriniens ne constituent-ils pas à la fois une déclinaison de la « novela novelesca », ou roman psychologique clarinien, tout en se faisant actualisation de la philosophie nouvelle, portée par *Clarín*, par transfiguration romanesque[621] ? N'offrent-ils pas la trace du legs de *Clarín* à son « protégé » ? Mary Jo Landeira, dans sa thèse *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, atteste l'idée de la présence de Bergson dans l'œuvre de Martínez Ruiz. Toutefois, elle ne fait qu'effleurer cette idée, sans la démontrer : « Le critique Julián Marías nous avait indiqué dans un entretien [à Madrid, le 4 mars 1976] qu'*Azorín* serait une des figures littéraires chez qui il serait le plus probable de trouver des tendances bergsoniennes. »[622] De même, elle rappelle que Leon Livingstone déclara : « Otro factor de peso intelectual en la idea azoriniana del tiempo como un continuo fluir es, al menos indirectamente, la filosofía de Bergson, especialmente su concepto de la "durée . »[623] De même, Marie-Andrée Ricau, dans sa thèse soutenue, en 1974, *Azorín (J. Martínez Ruiz dit): Structure et signification de son œuvre littéraire*, évoque brièvement la connaissance qu'a *Azorín* de Bergson. Cependant, aucune de ces études ne prouve son bergsonisme, ne cherche à comprendre par qui et comment il a pu avoir accès à Bergson. Pour moi, c'est *Clarín* qui le lui a fait découvrir. Et *Azorín* traduit le bergsonisme en le métamorphosant, dans ses premiers romans, particulièrement.

Plusieurs éléments nous semblent indicateurs du bergsonisme (clarinien) de Martínez Ruiz[624], actualisé et sublimé dans la pâte romanesque, entre 1901 et 1904, dates durant lesquelles il a écrit *Diario de un enfermo* (1901), *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín* (1903) et *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904). Martínez Ruiz a, en effet, intégré dans ses romans, de manière transfigurée, la double temporalité bergsonienne (temps des horloges et durée intérieure), la théorie des deux moi, évoqués dès la thèse de Bergson, et cela notamment à travers la description des paysages. C'est à travers eux, principalement, que surgit une première métamorphose du bergsonisme, en Espagne, et que l'on peut parler d'un premier bergsonisme espagnol latent, car Martínez Ruiz n'évoque pas expressément, à cette période, le nom de Bergson. Ce bergsonisme espagnol apparaît chez le romancier sous une forme

[621] Mais le roman dont parle *Clarín* n'est-il pas lui-même une forme de transfiguration littéraire de la philosophie nouvelle ?

[622] Mary Jo Landeira, *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, Thèse pour le troisième cycle, présentée devant l'université de la Sorbonne, Paris III, 1977.

[623] « Un autre facteur intellectuel de poids dans l'idée azorinenne du temps comme un flux continu et, au moins indirectement, la philosophie de Bergson, en particulier son concept de la " durée " ». Leon Livingstone, *Tema y forma en las novelas de Azorín*, Madrid, Gredos, 1970, cité par Mary Jo Landeira, *in La présence de Bergson...*, p. 102.

[624] Notre hypothèse consiste, en effet, à dire que le bergsonisme de Martínez Ruiz est initialement un legs de *Clarín*.

symboliste et à travers une esthétique « impressionniste »[625] sous-jacente à la métaphysique bergsonienne. Enfin, dans ces quatre romans de 1901, 1902, 1903 et 1904, la critique des médiations (langage formaliste, dogmes) qui constitue l'un des grands axes du bergsonisme, est menée à travers une herméneutique de la fluidité, dont l'Archiprête de Hita, de son vrai nom Juan Ruiz, auteur castillan du XIVe siècle, est un paradigme pour le romancier Martínez Ruiz et pour les deux protagonistes *Azorín* et Yuste, notamment dans le roman *La Voluntad* de 1902. Martínez Ruiz affiche une connaissance du bergsonisme, qu'il retranscrit *sui generis* dans ses romans, dépassant en cela la lecture qu'en a donnée *Clarín*, à la fin de sa vie. Ce dernier l'a sans doute orienté dans ses lectures ; *Azorín* s'est, par la suite, approprié cette doctrine[626].

L'une des premières intégrations que l'on peut constater, dans ces premiers romans de Martínez Ruiz, est celle des théories bergsoniennes de la double temporalité et des deux moi. Ainsi, deux moi différents apparaissent dans les premiers romans de Martínez Ruiz : d'une part, un moi morcelé, discontinu, fragmenté, qui ne s'extériorise que dans la juxtaposition, qui est un moi social, « superficiel », et d'autre part, le moi profond, qui transparaît en filigrane

---

[625] Le terme d'« impressionnisme » est problématique. En effet, alors que l'impressionnisme semble, pour les symbolistes eux-mêmes, faire partie de l'esthétique réaliste ce que montre notamment Serge Salaün, dans un article intitulé « El simbolismo español » (*in La cultura*, Antonio Morales Moya (coord.), *Las claves de la España del siglo XX*, Madrid, España Nuevo Milenio, 2001, p. 193-207) , une partie de l'historiographie esthétique bergsonienne (entre autres Tancrède de Visan, contemporain de Bergson, ou encore François Azouvi qui intitule le troisième chapitre de son étude sur l'impact du bergsonisme en France, *La gloire de Bergson* (2007), « Une philosophie décadente, symboliste et impressionniste », chez les Français, ou l'académicien espagnol, don José Camón Aznar, pour ne citer qu'eux) se représente paradoxalement les idées de Bergson, comme le socle théorique de l'impressionnisme et, en même temps, du symbolisme, comme si l'impressionnisme était symboliste et le symbolisme, parfois, impressionniste. Par exemple, don José Camón Aznar met en lumière cette correspondance entre esthétique impressionniste et philosophie bergsonienne, dans *La idea del tiempo en Bergson y el impresionismo* (Real Academia de bellas artes de San Fernando, Madrid, 1956). Il y développe l'idée selon laquelle le bergsonisme offre un paradigme à deux esthétiques de la modernité, symbolisme et impressionnisme, sans lier l'impressionnisme au camp des « Anciens », celui du réalisme et du naturalisme. En effet, Bergson, en théorisant sur l'« impression », réfléchit sur l'intuitionnisme et tout courant centripète qui « réachemine » l'homme vers son intériorité ; en cela, l'historiographie bergsonienne généralement et don José Camón Aznar plus particulièrement, voient dans l'impressionnisme un courant « moderne ». On sait, toutefois, que l'esthétique symboliste a voulu rompre avec l'impressionnisme comme courant du réalisme. On peut donc en conclure que le bergsonisme pose la discussion d'une façon particulière, en réconciliant paradoxalement impressionnisme et symbolisme. Toutefois, le symbolisme ne cherche-t-il pas à rendre l'impression, et n'est-il pas, en ce sens précis, « impressionniste » ?

[626] La bibliothèque privée d'*Azorín* (qui se trouve à la Casa-Museo *Azorín* de Monóvar) révèle qu'il ne possède pas beaucoup d'œuvres de Bergson ou relatives à sa philosophie. Il a, toutefois, pu consulter des livres ailleurs ou avoir simplement accès à la signification du bergsonisme à travers des revues ou par *Clarín*, très porté, à la fin du XIXe siècle, sur ce sujet. Martínez Ruiz possède ainsi l'œuvre, *Réflexions sur le temps, l'espace et la vie*, d'Henri Bergson, Paris, Payot and Cie, 1929, Neuchatel, Suisse, Impr. Delacaux et Niestlé, *La Signification de la guerre* par H. Bergson, Paris, Bloud y Gay, 1915, sur la Première Guerre Mondiale et *Le Matérialisme actuel*, par M. Bergson, notamment, Paris, Ernest Flammarion, 1916. Il possède aussi un livre, beaucoup plus tardif, où il est question de Bergson : *Los Premios Nóbel de literatura*, Barcelona, José Janés, 1955-1967. Enfin, se trouve dans sa bibliothèque, *El Silencio creador : antología de textos*, par F. Delcaux, tout aussi tardif, Madrid, Rialp, 1969, dans lequel apparaît un article sur Bergson, « El artista y el velo que oculta la pureza original de las cosas ».

dans le paysage azorinien, mais aussi dans le récit lui-même. Cette omniprésence déguisée de la théorie des deux moi, dans ces quatre premiers romans d'*Azorín*, s'accompagne de la double temporalité bergsonienne. Contrairement à ce qu'affirme l'un des artisans de la poésie nouvelle et du dadaïsme, dans les années 1920, en Espagne, Guillermo de Torre (1900-1971), dans son livre *Del 98 al barroco*[627], au chapire « Los del 98 escriben sus memorias », qu'il consacre, en partie, à *Azorín*, je pense que ce dernier n'a pas recouru seulement au temps spatialisé, immobile et éléatique que critique Bergson. Ainsi, Guillermo de Torre écrit :

> Claro es que el tiempo de *Azorín* resulta cabalmente la antítesis del tiempo bergsoniano, es el tiempo eleático. No es el tiempo de la duración real, es más bien dado su estatismo el espacio con algunas de las cualidades afines que el autor de *Les données immédiates de la conscience* le otorgó, es decir, simultaneidad, inmovilidad e impenetrabilidad. Es, en suma, el tiempo espacializado, o lo que Bergson llama la cuarta dimensión del espacio[628].

La durée n'est pas la seule temporalité présente dans l'œuvre de Bergson. Ce dernier critique, en effet, le temps spatialisé et immobile. De la même façon, chez Martínez Ruiz, si le temps éléatique est présent dans son œuvre, le temps personnel de la conscience, que Bergson appelle « durée », contrecarre, presque systématiquement, « la quatrième dimension de l'espace ».

Selon nous, les exemples des couples binaires, typiquement bergsoniens, des deux temps antithétiques ainsi que des deux moi, abondent. Martínez Ruiz passe sans arrêt, dans ses premiers romans, d'une temporalité à une autre, d'un moi profond à un moi de surface. Le son des cloches, des horloges ou d'autres machines artificielles qui quantifient le temps tout en l'homogénéisant, arrache, ainsi, en permanence, les protagonistes à leur rêverie, songe ou plongée réflexive. Par exemple, au chapitre III de la première partie de *La Voluntad*, Martínez Ruiz souligne cette binarité, cette oscillation d'un temps à un autre, d'un moi à un autre : « Yuste pasea absorto. El viejo reloj suena una hora »[629]. Les deux hommes, Yuste et *Azorín*, réfléchissent sur le temps. La scène est rythmée par une double temporalité, un va-et-vient entre rêverie profonde et retour à un temps « spatial et homogène », pour reprendre les termes de Bergson qualifiant le temps extérieur des horloges. Puis, alors que Yuste « medita

[627] Guillermo de Torre, *Del 98 al barroco*, Madrid, Editorial Gredos, 1969.
[628] « Il est clair que le temps d'*Azorín* représente clairement l'antithèse du temps bergsonien, c'est le temps éléatique. Ce n'est pas le temps de la durée réelle, c'est plutôt étant donné son immobilité l'espace avec quelques-unes des qualités communes que l'auteur des *Données immédiates de la conscience*, lui a attribuées, c'est-à-dire la simultanéité, l'immobilité et l'impénétrabilité. C'est, en somme, le temps spatialisé, ou ce que Bergson nomme la quatrième dimension de l'espace » (Guillermo de Torre, 1969, p. 132).
[629] « Yuste se promène, dans ses pensées. Une heure sonne à la vieille horloge » (*O.C.*, p. 815).

silencioso en el indefinido flujo y reflujo de las formas impenetrables »[630], la musique se fait entendre. Il semble qu'à travers ce passage, comme de nombreux autres de ces quatre romans, l'intertextualité avec les *Données immédiates* de Bergson est flagrante. C'est en se mettant tous deux à l'écoute du temps, qu'une mélodie leur parvient. Or, Bergson n'écrit-il pas, au chapitre III du *Rire*, intitulé « Le comique de caractère » ? : « Quel est l'objet de l'art ? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-même, […] nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure »[631]. L'intuition bergsonienne de la durée comme mélodie avance déguisée, sublimée, réinventée dans la temporalité romanesque azorinienne. « Un piano de la vecindad toca un fragmento de Rossini, la música predilecta del maestro. La melodía, tamizada por la distancia, se desliza opaca, dulce, acariciadora »[632]. Puis quelques lignes plus loin, ils sont à nouveau arrachés à la temporalité pure et mélodieuse qu'est la durée, par le temps homogène, extérieur et spatial des horloges : « A lo lejos, las campanas de la iglesia nueva plañen abrumadoras »[633]. De même, le dernier chapitre (XXIX) de la première partie de *La Voluntad* est significatif de la présence d'un bergsonisme dans ce roman notamment, à travers ce même va-et-vient, cette dialectique entre intériorité/extériorité, temps des horloges/durée du recueillement, saisie d'un moi qui coule/retour à un moi extérieur :

> Azorín se retira. […] Azorín pasea ensimismado. […] Azorín pasea. Arrebujado en la larga capa, en sus idas y venidas serpenteantes, su sombra, como la silueta de un ave monstruosa, revolotea por las paredes. Azorín se para ante la mesa […]. Y piensa en las palabras del maestro: «¿Qué importa que la realidad interna no ensamble con la externa?» Luego tornó a sus paseos automáticos. En el recogimiento de la noche, sus pasos resuenan misteriosos. La luz titila en ondulosos tembloteos, agonizantes. Los amarillentos resplandores fluyen, refluyen en las blancas paredes. […]. El afanoso tic-tac de un reloj de bolsillo suena precipitado[634].

---

[630] « Médite en silence sur le flux et relux infini des formes impénétrables » (p. 815-816).

[631] *In Œuvres*, pages 458-459. De même dans les *Données immédiates*, le terme de « mélodie » revient sans cesse pour qualifier la durée pure (*Œuvres*, p. 69-70, notamment).

[632] « Un piano dans le voisinage joue une pièce de Rossini, la musique favorite du maître. La mélodie, assourdie par la distance, se faufile, opaque, douce, caressante » (*Id*., p. 816).

[633] « Au loin, les cloches de la nouvelle église gémissent de manière accablante ».

[634] « Azorín se retire. […] Azorín se promène, perdu dans ses pensées. […] Azorín se promène. Enveloppé dans sa longue cape, dans ses allées et venues ondulantes, son ombre, telle la silhouette d'un oiseau monstrueux, volette sur les murs. Azorín s'arrête devant la table […]. Et il pense aux paroles du maître : « Quelle importance, que la réalité interne ne cadre pas avec la réalité externe ? ». Puis il retourna à ses déplacements automatiques. Dans le recueillement de la nuit, ses pas résonnent, mystérieux. La lumière vacille en tremblements ondoyants, agonisants. Les flamboiements jaunes fluent et refluent sur les murs blancs. […]. Le tic-tac affairé d'une montre-gousset résonne précipitamment » (p. 910-911).

Toutefois, jamais le nom de Bergson n'est prononcé, malgré l'intertextualité des romans d'*Azorín* avec Bergson. Les théories bergsoniennes sont pourtant réinventées, sublimées dans la pâte romanesque.

Mais c'est à travers le paysage qu'*Azorín* se dévoile, selon moi, comme le plus original et fidèle disciple bergsonien de *Clarín*. Le paysage n'apparaît pas comme une surface plane, mais comme un entremêlement cosmique, ondulant, composé par l'interpénétration des couleurs les unes dans les autres, des états ou progrès psychologiques les uns dans les autres. Nous préférons parler de « progrès » plus que d'« états » psychologiques projetés dans ces paysages, car comme chez Bergson, ils changent sans cesse. Dans le dernier chapitre de la thèse de Bergson, « De l'organisation des états de conscience », au sous-chapitre « La durée réelle et la prévision », celui-ci écrit :

> Certes, la conscience pure n'aperçoit pas le temps sous forme d'une somme d'unités de durée […]. Mais nous oublions alors que les états de conscience sont des progrès, et non pas des choses ; que si nous les désignons chacun par un seul mot, c'est pour la commodité du langage ; qu'ils vivent, et que, vivant, ils changent sans cesse ; que par conséquent, on ne saurait en retrancher quelque moment sans les appauvrir de quelque impression et en modifier ainsi la qualité[635].

Les premières pages d'*Antonio Azorín (Pequeño libro en que se habla de la vida de este peregrino señor)* sont représentatives de l'importance majeure du paysage comme signe de l'attachement azorinien à l'« impressionnisme » bergsonien, à son symbolisme[636] :

> A la otra parte de la laguna recomienza la verde sábana. Entre los viñedos destacan las manchas amarillentas de las tierras paniegas y las manchas rojizas de las tierras protoxicadas con la labranza nueva. […] Cae la tarde; la sombra enorme de las Lometas se ensancha, cubre el collado, acaba en recia punta sobre los lejanos almendros; se entenebrecen los pinos. […] Cambia la coloración de las montañas. El pico de Cabreras se tinta en rosa; la cordillera del fondo toma una suave entonación violeta; el castillo de Sax refulge áureo; blanquea la laguna; las viñas, en la claror difusa, se tiñen de un morado tenue[637].

---

le silence de la nuit, ses pas résonnent, mystérieux. La lumière vacille dans des tremblements ondoyants, agonisants. Les lueurs jaunes fluent et refluent sur les murs blancs. […]. Le tic-tac affairé d'une montre-gousset résonne précipitamment » (p. 910-911).

[635] *Œuvres*, p. 129.

[636] Nous reviendrons plus loin, dans le troisième grand chapitre, sur le symbolisme de Bergson et sa récupération par le mouvement esthétique espagnol du modernisme.

[637] « De l'autre côté de la lagune, recommence le drap vert. Au milieu des vignobles, on remarque les taches jaunes des terres à blé et celles, rouges, des terres protoxydées par le récent labourage. […] C'est la fin de l'après-midi ; l'ombre énorme des Buttes s'allonge, recouvre le coteau, s'achève en une pointe aigüe sur les amandiers, au loin ; les pins s'assombrissent. […]. La coloration des montagnes change. Le pic de Cabreras se

Plusieurs remarques sont à faire concernant le bergsonisme déguisé, qui transparaît en filigrane dans les paysages azoriniens. Tout d'abord, c'est à travers cette peinture symboliste, par taches, que les correspondances avec Bergson éclatent de façon manifeste et, d'autre part, d'un point de vue méthodologique, on est assez proche de la méthode définie par Bergson, en 1903, dans « L'Introduction à la métaphysique », d'intuition ou sympathie avec le monde, l'année même de la publication du roman de Martínez Ruiz, *Antonio Azorín*.

Par conséquent, c'est d'abord réellement à travers le symbolisme des paysages décrits dans ces romans que l'on peut parler d'un bergsonisme azorinien. Les nuances de couleurs par exemple y coulent les unes dans les autres, tourbillonnent, s'interpénètrent ; et leur entrelacement, leur mélange les unes aux autres font signe vers un univers non pas réifié et composé d'une juxtaposition de « choses », sclérosées, arrêtées, aux contours nets, mais vers un cosmos de nuances « se faisant »[638] et constitué de petits écoulements de progrès.

Finalement, *Azorín* dépasse le cloisonnement et la fragmentation de son moi superficiel, dans sa peinture du paysage. Les isotopies de la nuance, du changement, dans ce texte, sont éclairantes quant à ce processus d'intégration par sublimation romanesque, littéraire et poétique, des philosophèmes bergsoniens : les substantifs « mancha », « sombra », les verbes « ensancharse », « entenebrecerse », les syntagmes « cambia la coloración », « suave entonación », l'adjectif récurrent « difusa » font signe vers le « spectre aux mille nuances »[639] bergsonien. Deux éléments sont importants dans cette mise en correspondance de la peinture azorinienne des paysages et des intuitions bergsoniennes sur les flux, les ondulations et le « serpentement du réel » : d'une part, la notion de « dégradé » ou « gradation », commune à *Azorín* et Bergson, et, d'autre part, celle de « tache », qui peut faire écho, non pas dans son signifiant mais dans son signifié, à l'univers philosophique bergsonien ; son omniprésence, dans les romans d'*Azorín*, me semble paradigmatique d'une « influence » puis appropriation picturale de philosophèmes bergsoniens par le romancier, qui intègre l'intuition de la durée dans ces taches. Que peuvent représenter, en effet, dans les

---

teint de rose ; la chaîne, au fond, prend une douce nuance violette ; le château de Sax resplendit, doré ; la lagune blanchit ; les vignes, dans la clarté diffuse, se teintent d'un incarnat ténu » (*Obras completas*, tomo I, Aguilar, Madrid, 1947, p. 1004).

[638] L'emploi du participe présent, nous le répétons, est essentiel chez Bergson.

[639] « Il faudra donc évoquer l'image d'un spectre aux mille nuances, avec des dégradations insensibles qui font qu'on passe d'une nuance à l'autre. Un courant de sentiment qui traverserait le spectre en se teignant tour à tour de chacune de ses nuances éprouverait des changements graduels dont chacun annoncerait le suivant et résumerait en lui ceux qui le précèdent. Encore les nuances successives du spectre resteront-elles toujours extérieures les unes aux autres. Elles se juxtaposent. Elles occupent de l'espace. Au contraire, ce qui est durée pure exclut toute idée de juxtaposition, d'extériorité réciproque et d'étendue » (*La pensée et le mouvant*, *in Œuvres*, p. 1398).

peintures symbolistes azoriniennes les « taches », « las manchas » ? La tache signifie la non homogénéité, la fluidité, le non morcellement, la non juxtaposition, parce que ses contours ne sont pas marqués, tranchés, découpés nettement ; ses « limites » viennent envahir le champ des autres couleurs. Cet entrelacement de taches, démultipliées, dessine des visions symbolistes et non mimétiques d'un monde cloisonné, d'un monde donné par schèmes. Par analogie, cette omniprésence de la tache, dans les romans d'*Azorín*, renvoie à certaines pages de Bergson sur le trop net contour des mots, incapables de rendre compte de la fluidité du réel[640].

D'autre part, les notions de dégradé et de gradation sont omniprésentes, dans ces quatre romans d'*Azorín*. Par exemple, au chapitre XII de la première partie de *La Voluntad*, Martínez Ruiz décrit un paysage dont les nuances et les couleurs ne cessent de se modifier :

> Lentamente, la hora del bochorno va pasando. Las sombras se alargan; la vegetación se esponja voluptuosa; frescas bocanadas orean los árboles. En la lejanía del horizonte, el cielo se enciende gradualmente en imperceptible púrpura, en intensos carmines, en deslumbradora escarlata, que inflama la llanura en vivo incendio y sonrosa en lo hondo, por encima de las espaciadas pinceladas negras de una alameda joven, la silueta de la cordillera de Salinas. […]. En este rojo anochecer de agosto, el cielo parece inflamarse con las pasiones de la ciudad enardecida. Lentamente, los resplandores se amortiguan. Oculto, las sombras van cubriendo la anchurosa vega. Las diversas tonalidades de los verdes se funden en una inmensa y uniforme mancha de azul borroso; los términos primeros suéldanse a los lejanos; los claros salientes de las lomas se esfuman misteriosos. […] Y a lo lejos, entre las sombras, un bancal inundado refleja como un enorme espejo las últimas claridades del crepúsculo[641].

---

[640] « Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent, d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s'exprimer par des mots précis ; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité.
Nulle part cet écrasement de la conscience immédiate n'est aussi frappant que dans les phénomènes de sentiment. Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme : ce sont mille éléments divers qui se fondent, se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres […]. Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse » (Chapitre II « Multiplicité des états de conscience » de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, *in Œuvres*, p. 87-88).

[641] « Lentement, l'heure de l'orage s'éloigne. Les ombres s'allongent ; la végétation s'éponge avec volupté ; un air frais souffle dans les arbres. Dans l'horizon lointain, le ciel se teinte progressivement d'une imperceptible pourpre, d'incarnats intenses, d'écarlate éblouissant, qui enflamme la plaine en un vif incendie et rougit profondément, au-dessus des touches noires espacées d'une jeune peupleraie, la silhouette des collines de Salinas. […] Dans ce rouge soir d'août, le ciel semble s'enflammer des passions de la ville brûlante. Lentement, les lueurs s'adoucissent. Petit à petit, les ombres recouvrent la vaste plaine. Les divers tons de vert se fondent en une immense tache uniforme d'un bleu flou ; les premiers plans se confondent avec les derniers ; les clairières qui se détachent des flancs des collines s'effacent mystérieusement. […] Et, au loin, parmi les ombres, un jardin inondé réverbère comme un gigantesque miroir les derniers reflets du crépuscule » (*O.C.*, tomo I, p. 854-855).

Dans ce passage, paradigmatique du traitement pictural des paysages par *Azorín*, on remarque l'importance toute particulière de l'adverbe « gradualmente », des verbes de mouvement, des formules progressives, des isotopies de la nuance et de la tache. Si sa facture littéraire est classique, il fait signe, dans les visions picturales qu'il dessine, vers un impressionnisme bergsonien moderne (importance de l'impression) et non réaliste, une forme de symbolisme. Ce texte est à mettre en correspondance avec un autre passage, qui constitue un véritable manifeste esthétique azorinien et, ajouterai-je, bergsonien[642]. En effet, au chapitre IV de la deuxième partie de *La Voluntad*, Martínez Ruiz semble presque s'opposer à l'atomisme tainien qu'il défend parallèlement, à sa foi dans le morcellement et la juxtaposition pour parler d'une personne. En effet, il y fait l'apologie de la nuance, de la courbe, de la fluidité, bergsoniennes, et y critique *a contrario* durement, la rigidité :

> Y *Azorín*, mientras toma una copa de aguardiente− lo cual no es óbice para entrar en hondas meditaciones − reflexiona en la tristeza de este pueblo español, en la tristeza de este paisaje; «Se habla − piensa Azorín − de la alegría española, y nada hay más desolador y melancólico que esta española tierra. Es triste el paisaje y es triste el arte. Paisaje de contrastes violentos, de bruscos cambios de luz y sombra, de colores llamativos y reverberaciones saltantes, de tonos cegadores y hórridos grises, conforma los espíritus en modalidades rígidas y los forja con aptitudes rectilíneas, austeras, inflexibles, propias a las decididas afirmaciones de la tradición o de progreso. […]. En los países septentrionales, las perpetuas brumas difuminan el horizonte, crean un ambiente de vaguedad estética, suavizan los contornos, velan las rigideces; en el Mediodía, en cambio, el pleno sol hace resaltar las líneas, acusa reciamente los perfiles de las montañas, ilumina los dilatados horizontes, marca definidas las sombras. La mentalidad, como el paisaje, es clara, rígida, uniforme, de un aspecto único, de un solo tono. Ver el adusto y duro panorama de los cigarrales de Toledo, es ver y comprender los retorcidos y angustiados personajes del Greco […]»[643].

---

[642] Nous ne soulignons pas, dans cet article, toutes les influences littéraires, symbolistes *stricto sensu* notamment, autres que bergsoniennes, inhérentes aux romans de Martínez Ruiz. Il est évident que notre sujet invite à une lecture particulière de ses romans, qui ne doit aucunement nous faire oublier, et du fait de son érudition, la profusion des auteurs qui l'ont influencé. En 1900, Martínez Ruiz est, en effet, l'un des mieux informés sur le symbolisme. Il est, par exemple, le premier traducteur de *L'Intruse* (1890) de Maurice Maeterlinck (1862-1949), en 1896.

[643] « Et *Azorín*, tandis qu'il prend un verre d'eau-de-vie – ce qui n'est pas un obstacle pour entrer dans de profondes méditations réfléchit à la tristesse de ce peuple espagnol, à la tristesse de ce paysage ; " On parle, pense Azorín, de la gaieté espagnole, et il n'est rien de plus triste et mélancolique que cette terre espagnole. Triste est son paysage, et triste est son art. Un paysage aux contrastes violents, aux brusques changements de lumière et d'ombre, aux couleurs vives et aux réverbérations mouvantes, aux tons aveuglants et aux gris horribles, qui conforme les esprits à des modalités rigides, et les forge avec des aptitudes rectilignes, austères, inflexibles, propres aux affirmations résolues de la tradition ou du progrès. […] Dans les pays du nord, les brumes perpétuelles gomment l'horizon, créent une atmosphère de flou esthétique, adoucissent les contours, voilent les rigidités ; dans le Midi, en revanche, le plein soleil fait ressortir les lignes, accuse âprement le profil des montagnes, illumine les horizons infinis, marque les ombres avec précision. La mentalité, comme le paysage, est claire, rigide, uniforme, d'aspect unique, d'un seul ton. Voir le panorama austère et dur des *cigarrales* de Tolède, c'est voir et comprendre les personnages tordus et angoissés du Greco " » (*O.C.*, tomo I, p. 925-926).

Ainsi, ne peut-on pas légitimement mettre en correspondance ce texte avec les réflexions de Bergson sur l'organisation des états de conscience, sur la fluidité des sentiments qui s'interpénètrent les uns dans les autres ?

> Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme : ce sont mille éléments divers qui se fondent, se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres […]. Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse[644].

De même, Martínez Ruiz paraît chercher à « sympathiser » avec le monde. En effet, la méthode de captation, de saisie du réel par *Azorín* semble similaire à celle de Bergson et celle si souvent défendue avant Bergson par *Clarín*. Dans le premier chapitre de la première partie d'*Antonio Azorín*, Martínez Ruiz, par exemple, décrit un paysage, sans présence humaine ; son écriture épouse l'idée que le sujet a l'intuition d'un monde. Il utilise une méthode non discursive et non dialectique pour exprimer le monde, très analogue à la méthode de Bergson, pour « coïncider » avec lui, qu'il ne théorisera véritablement qu'avec « L'Introduction à la métaphysique », l'année de la publication de ce même roman, *Antonio Azorín*. C'est comme si Martínez Ruiz se soustrayait comme conscience, médiation discursive, comme point d'interprétation, pour tenter de « suggérer », par l'immédiateté de son intuition, des objets, qui perdent alors presque leur coquille d'objets. Ces derniers ne sont pas perçus dialectiquement mais directement, sympathiquement. Ainsi, lorsqu'il peint ses « impressions » du monde par touches, par taches, il ressemble à Bergson, qui recherche dans l'herméneutique du langage, la fluidité et le décloisonnement[645].

Le moi n'est plus alors coupé de lui-même par un voile[646] : l'art pictural azorinien, au contraire, nous dévoile, nous révèle un monde. Chez *Azorín*, c'est dans le monde « inanimé » que volent en éclats les médiations, que le langage explose dans sa faculté non pas à « symboliser »[647], mais à se fondre dans l'univers pour l'exprimer. Le langage se fait oublier

---

[644] Chapitre II « Multiplicité des états de conscience » de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Ibid*., p. 87-88.

[645] Bergson, *Œuvres*, p. 87-88.

[646] Le motif ou schème du « voile », comme filtre sclérosé, empêchant l'accès direct au réel, est très présent chez Bergson. Dans son petit essai intitulé *Le Rire*, publié en deux fois dans *La Revue de Paris* les 1er février et 1er mars 1899, au chapitre trois sur « Le comique de caractère », Bergson écrit, concernant l'incapacité des hommes à voir : « Entre la nature et nous, que dis-je ? entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. Quelle fée a tissé ce voile ? […]. Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. […]. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression utile pour y répondre par des impressions appropriées » (*Œuvres*, p. 459).

[647] L'un des grands buts de la thèse de Bergson et de la suite de son œuvre est précisément de dénoncer l'automatisme humain par la symbolisation ; la mise en langage éloigne de la chose en soi. Ainsi, Bergson écrit,

comme outil ou véhicule médiateur, pour plonger et pénétrer le lecteur dans l'immédiateté de l'objet, par une communion presque extatique.

Enfin, il reste à analyser comment Martínez Ruiz intègre, dans ses romans, la critique bergsonienne des « médiations ». Dans de nombreux passages de *Diario de un enfermo*, de *La Voluntad*, d'*Antonio Azorín* ou de *Confesiones de un pequeño filósofo*, on retrouve, en effet, une critique similaire à Bergson du langage rigide, anti-vitaliste, dogmatique et formaliste.

J'ai relevé deux passages, extraits de *Diario de un enfermo* et d'*Antonio Azorín*, qui illustrent une connaissance des textes bergsoniens par Martínez Ruiz. Ils semblent avoir été réécrits. Au chapitre VIII de la première partie de ce dernier roman, *Azorín* se promène dans les rues de Monóvar et y retrouve, au balcon d'une fenêtre, un vieil ami pianiste, qui lui jouera par la suite un concert de Chopin. Or, l'écriture azorinienne se fait subitement bergsonienne. Le narrateur évoque le caractère « ineffable » de cette musique : « Yo no voy a expresar ahora lo que *Azorín* ha sentido mientras llegaba a los senos de su espíritu esta música delicada, inefable. El mismo epíteto que yo acabo de dar a esta música me excusa de esta tarea: inefable, es decir, que no se puede explicar, hacer patente, exteriorizar lo que sugiere. »[648] Cet adjectif « ineffable » est sans cesse repris par Bergson[649]. La maison dans laquelle *Azorín* se trouve et dans laquelle joue son ami est en deuil. Un proche vient d'y mourir. La musique tonne scandaleusement et de manière déplacée dans cet univers endeuillé. Et le narrateur d'ajouter :

> Y yo siento, al llegar aquí, el tener que dolerme de que las palabras a veces sean demasiado grandes para expresar cosas pequeñas; hay ya en la vida sensaciones delicadas que no pueden ser expresadas con los vocablos corrientes. Es casi imposible poner en las cuartillas uno de estos interiores de pueblo en que la tristeza se va

---

dans *Le Rire*, au chapitre trois sur « Le comique de caractère » : « Les choses ont été classées en vue du parti que je pourrai en tirer. Et c'est cette classification que j'aperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses. » (*Œuvres*, p. 459) « Enfin, pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons le plus souvent à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originalement vécu. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos […]. » (p. 459-460).

[648] « Je ne vais pas, à présent, exprimer ce qu'*Azorín* a ressenti alors que parvenait au plus profond de son esprit cette musique délicate, ineffable. Ce même épithète, que je viens d'appliquer à cette musique, me dispense de cette tâche : ineffable, c'est-à-dire, qui ne peut être expliqué, qui ne peut révéler, extérioriser ce qu'il suggère » (*O.C.*, tomo I, p. 1031).

[649] Cet adjectif d'« ineffable » est, cependant, un adjectif symboliste, très répandu à l'époque, et n'est donc pas à proprement parlé bergsonien, même si ce terme est important, dans les écrits de Bergson.

> condensando poco a poco y llega a determinar una modalidad enfermiza, malsana, abrumadora[650].

Cette réflexion bergsonienne – même si elle est qualifiable plus généralement de « symboliste » – fait écho à un autre passage antérieur, dans *Diario de un enfermo*, dans lequel Martínez Ruiz se plaint de l'étroitesse des mots, incapables de rendre compte des nuances infimes et infinies des sentiments. Il en vient même à poser le silence comme seule réaction possible face à la puissance d'un vécu, d'un ressenti. Or, Bergson, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et dans *Le Rire*, qui date de 1899, évoque cette difficulté, voire cette impossibilité d'atteindre par le langage une vérité dont on a l'intuition. La médiation du langage constitue un obstacle à l'intuition du monde saisi immédiatement. L'un des grands dilemmes de la pensée bergsonienne est d'exprimer, de dévoiler l'intuition du réel par des mots, qui ne le détruisent pas en le glaçant, en lui faisant perdre de sa fluidité. Ainsi, dans *Diario de un enfermo*, dans le passage datant du 6 avril, le narrateur écrit :

> Como antes no supieron comprender la Naturaleza, ni acertaron con la poesía del paisaje, ahora no comprendemos lo artístico de los matices de las cosas, la estética del reposo, lo profundo de un gesto apenas esbozado la tragedia honda y conmovedora de un silencio. ¡Estupendo caso! A lo largo de la evolución humana, la sensibilidad y la exteriorización de la sensibilidad no han marchado uniforme y paralelamente; y así, en nuestros días, mientras que las sensaciones han venido a ser múltiples y refinadas, la palabra, rezagada en su perfectibilidad, se encuentra impotente para corresponder a su misión de patentizar y traducir lo que siente. […]. Hay cosas que no se pueden expresar. Las palabras son más grandes que la diminuta, sutil sensación sentida. ¿No habéis experimentado esto? ¿No habéis experimentado sentimientos que no son odio y tienen algo de odio que no se puede decir, que no son amor y tienen algo de amor que no se puede expresar? ¿Cómo traducir los mil matices, los infinitos cambiantes, las innumerables expresiones del silencio? ¡Ah el silencio! ¡Ah los silencios trágicos, feroces, iracundos de la amistad y del amor! ¿Dónde están las palabras que hablen lo que hay en el ambiente silencioso que rodea a dos amantes, *ya* felices, sin esperanzas *ya*, sin ansias *ya*?[651]

---

[650] « Et je suis désolé, en arrivant ici, de devoir regretter que les mots soient quelquefois trop grands pour exprimer de petites choses ; il y a dans la vie des sensations délicates qui ne peuvent être exprimées en des termes courants. Il est presque impossible de mettre sur le papier un de ces intérieurs de village, où la tristesse se condense peu à peu et en vient à déterminer une modalité maladive, malsaine, accablante » (p. 1032).

[651] « Comme on n'a pas su, dans le passé, comprendre la Nature, ni réussi à exprimer la poésie du paysage, aujourd'hui nous ne comprenons pas la dimension artistique des nuances des choses, l'esthétique du repos, la profondeur d'un geste à peine esquissé, la tragédie profonde et émouvante d'un silence. Magnifique cas ! Tout au long de l'évolution humaine, la sensibilité et l'extériorisation de la sensibilité n'ont pas marché de concert, en parallèle ; et ainsi, de nos jours, tandis que les sensations sont devenues multiples et raffinées, le mot, replié dans sa perfectibilité, se retrouve incapable de répondre à sa mission de rendre visible et de traduire ce que l'on ressent. […]. Il est des choses que l'on ne peut exprimer. Les mots sont plus grands que la toute petite, la subtile sensation ressentie. N'avez-vous jamais éprouvé cela ? N'avez-vous jamais éprouvé des sentiments qui ne sont pas de la haine et qui ont quelque chose d'une haine que l'on ne peut dire, qui ne sont pas de l'amour et qui ont quelque chose d'un amour qu'on ne peut exprimer ? Comment traduire les mille nuances, les infinis

L'intertextualité de ces deux textes de Martínez Ruiz avec divers passages de Bergson et, évidemment, avec un certain nombre de textes symbolistes, notamment l'article du symboliste Maurice Maeterlinck (1862-1949) sur le silence, est manifeste. Bergson critique la rigidité du mot, incapable de rendre l'infinité et les mille nuances du vécu. La distorsion est infranchissable, selon lui, sauf chez certains poètes, entre la coquille du mot, le signifiant et son signifié, pour parler un langage saussurien (Ferdinand de Saussure (1857-1913)) :

> Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. […].
> Nulle part cet écrasement de la conscience immédiate n'est aussi frappant que dans les phénomènes de sentiment. Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme : ce sont mille éléments divers qui se fondent, qui se pénètrent sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres ; leur originalité est à ce prix.[652]

Cette idée est reprise par Bergson dans *Le Rire*. Et il me semble que c'est ce passage que Martínez Ruiz réécrit, dans *Diario de un efermo* :

> Enfin, pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'effet du langage. Car les mots […] désignent des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect le plus banal, s'insinue entre elle et nous […]. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel et d'originellement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour et de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? [653]

---

changements, les innombrables expressions du silence ? Ah, le silence ! Ah, les silences tragiques, féroces, furibonds, de l'amitié et de l'amour ! Où sont les mots qui disent ce qu'il y a dans l'atmosphère silencieuse qui entoure deux amants, *soit* heureux, *soit* sans espérance, *soit* sans appréhension ! » (*O.C.*, tomo I, p. 703-704).

[652] Au sous-chapitre « les deux aspects du moi », au chapitre « De la multiplicité des états de conscience », p. 87-88. Il continue sa réflexion : « Tout à l'heure chacun d'eux empruntait une indéfinissable coloration au milieu où il était placé : le voici décoloré, et tout prêt à recevoir un nom. Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse. »

[653] Au chapitre III du *Rire*, intitulé « Le comique de caractère », p. 460. Il continue : « Mais le plus souvent, […] nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos […] dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes. » (p. 460-461). L'art se doit de trouver un langage plus proche du réel : « Ainsi, qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même » (p. 462).

La critique du langage qui serait ici « inspirée » de Bergson et du symbolisme n'est pas seulement présente dans ces deux passages, extraits d'*Antonio Azorín* et de *Diario de un enfermo*. Le primat littéraire accordé par Martínez Ruiz à l'Archiprêtre de Hita, notamment dans *La Voluntad*, par l'intermédiaire de Yuste, est aussi symptomatique d'un ascendant bergsonien, et plus largement symboliste, chez *Azorín*. Cet homme a nécessairement lu les *Données immédiates* et *Le Rire*, en plus d'un certain nombre de penseurs sur le symbolisme. *Azorín* rejette le conventionnalisme du langage. Sa terminologie, dans les passages sur l'intuitif et génial Archiprêtre de Hita, sur ce qu'il considère comme le schématisme de la prose « décolorée » de Fernando de Rojas (1475-1541), par exemple, par opposition à la suggestion (qui font intertexte avec certaines pensées de Bergson et de Mallarmé[654] (1842-1898) sur la suggestion de la musique), à la grâce et à l'intuition littéraire de l'auteur du *Libro de buen amor*, est notamment bergsonienne :

> Él y Rojas son los dos más finos pintores de la mujer; pero, ¡qué diferencia entre el escolar de Salamanca y el Arcipreste de Hita! Arcipreste y escolar trazan las mismas escenas, mueven los mismos tipos, forjan las mismas situaciones; mas Rojas es descolorido, ingráfico, esquemático, y el Arcipreste es todo sugestión, movimiento, luz, color, asociación de ideas[…]; uno pinta el espíritu, otro el mundo; uno la realidad interna, otro la externa. […].
> El Arcipreste sólo una frase necesita para trazar el aspecto de una cosa; tiene el sentido del movimiento y del color, la intuición rápida que le hace dar en breve rasgo la sensación entera y limpia[655].

Les adjectifs « descolorido », « esquemático », « limpia », les substantifs « sugestión », « movimiento », « luz », « intuición », « color », révèlent une réappropriation azorinienne des schèmes symbolistes mallarméens et philosophèmes bergsoniens, entre autres. Ces mots font signe vers la « dialectique des images » bergsoniennes, pour reprendre le titre du livre de Lydie Adolphe[656], vers l'univers imagé de Bergson. En outre, dans ce

---

[654] Mallarmé ne disait-il pas, lui aussi, « suggérer voilà le rêve : c'est le parfait usage de ce mystère que constitue le symbole », en réponse à l'enquête menée par Jules Huret sur l'évolution littéraire, en 1891?
Ces deux figures du XIVe, XVe et XVIe siècles, l'Archiprêtre de Hita et Fernando de Rojas sont décrites à travers les normes esthétiques de la fin du XIXe siècle.

[655] « Rojas et lui sont les deux peintres les plus fins de la femme ; mais quelle différence entre l'escholier de Salamanque et l'Archiprêtre de Hita ! Archiprêtre et escholier dessinent les mêmes scènes, font se mouvoir les mêmes personnages, forgent les mêmes situations ; mais Rojas est décoloré, peu graphique, schématique, quand l'Archiprêtre est tout entier suggestion, mouvement, lumière, couleur, association d'idées […] ; l'un peint l'esprit, à l'autre le monde ; à l'un la réalité interne, à l'autre l'externe. […].
L'Archiprêtre n'a besoin que d'une phrase pour tracer l'aspect d'une chose ; il a le sens du mouvement et de la couleur, l'intuition rapide que lui permet de rendre en un trait bref la sensation entière et pure » (chapitre IV de la deuxième partie de *La Voluntad*, *O.C.*, tomo I, p. 928-929).

[656] *La dialectique des images chez Bergson*, Paris, Puf, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1951.

même chapitre, il critique le théâtre de Lope de Vega (1562-1635), qui lui semble décadent, artificiel, « palabrero », relevant donc du verbiage, de la logorrhée incolore :

> Su teatro inaugura el período bárbaro de la dramaturgia artificiosa, palabrera, sin observación, sin verdad, sin poesía, de los Calderón, Rojas, Téllez, Moreto. No hay en ninguna literatura un ejemplo de teatro más enfático e insoportable. Es un teatro sin madres y sin niños, de caracteres monomórficos, de temperamentos abstractos, resueltos en damiselas parladoras, en espadachines grotescos, en graciosos estúpidos […] [657].

On ne peut que s'étonner devant les correspondances de ce texte avec la pensée de Bergson sur le langage. Bergson souligne sans cesse les dangers du langage, toujours susceptible de nous couper hermétiquement de la vie, de la poésie concrète du monde. La force de Martínez Ruiz repose ici sur la double appropriation espagnole d'une source philosophique française[658], et par lui-même et sans doute aidé par *Clarín* ; pour reprendre les mots de James H. Abbot, « con ideas francesas− abrumadoramente francesas−, con estímulos y admiraciones de Francia, *Azorín* hizo una de las obras más increíblemente españolas de toda nuestra literatura. Vuelto fielmente hacia Francia, recibiendo sus contenidos, *Azorín* lo va transmutando todo, se le va convirtiendo en realidad española inconfundible »[659].

La pensée bergsonienne sur le langage se concentre sur cette icône vitaliste et charismatique en Espagne qu'est l'Archiprêtre de Hita. Il concourt à l'appropriation et reconversion hispanique de la pensée, notamment bergsonienne, de Martínez Ruiz sur le langage. Aussi, au chapitre XIV, de la première partie de *La Voluntad*, il critique violemment toute supercherie en littérature, notamment celle de la comparaison (sur laquelle revient beaucoup Bergson), puis met en parallèle la grâce vitaliste de Juan Ruiz et l'artificialité de

---

[657] « Son théâtre inaugure la période barbare de la dramaturgie artificieuse, bavarde, sans observation, sans vérité, sans poésie, des Calderón, Rojas, Téllez, Moreto. Il n'y a dans aucune autre littérature d'exemple d'un théâtre aussi emphatique et insupportable. C'est un théâtre sans mères et sans enfants, aux personnages monomorphiques, aux tempéraments abstraits, qui se résume à des damoiselles bavardes, des spadassins grotesques, des bouffons stupides » (*O.C.*, tomo I, p. 927-928). Il écrit ainsi, dans *Alma española*, (n°10, 10 janvier 1904, p. 2) : « Somos iconoclastas […]. Podemos asegurar que ninguno de los jóvenes del día ha leído a Calderón, a Lope y a Moreto (o al menos si los han leído no los volverán a leer, lo juramos); y que no son pocos los que sienten un íntimo desvío hacia Cervantes » : « Nous sommes iconoclastes […]. Nous pouvons assurer qu'aucun jeune n'a actuellement lu Calderón, Lope et Moreto (ou tout du moins s'ils les ont lus, ils ne les liront plus, nous le jurons) ; et ils sont nombreux ceux qui éprouvent une intime désaffection envers Cervantes ».

[658] Elle n'est, encore une fois, pas la seule.

[659] « Avec des idées françaises – terriblement françaises d'une France qu'il admire et qui le stimule, *Azorín* a fait une des œuvres les plus incroyablement espagnoles de toute notre littérature. Fidèlement tourné vers la France, en recevant tous ses contenus, *Azorín* transforme tout, fait de tout une réalité espagnole impossible à confondre » (James H. Abbot, *Azorín y Francia*, Prólogo de Julián Marías, Madrid, Seminarios y Ediciones, S.A., 1973, p. 10).

Cervantes, pour mieux appuyer l'un au détriment de l'autre. Ce passage est aussi éclairant sur l'ascendant bergsonien d'*Azorín* :

> −Ahora − añade el maestro − he aquí cuatro versos escritos hace cinco siglos… Son del más plástico, jugoso y espontáneo de todos los poetas españoles antiguos y modernos: el Arcipreste de Hita […] El Arcipreste tiene, como nadie, el instinto revelador, sugestivo... […].
> − Observo, maestro, que en la novela contemporánea hay algo más falso que las descripciones, y son los diálogos. El diálogo es artificioso, convencional, *literario*, excesivamente *literario*.
> − Lee *La Gitanilla*, de Cervantes − contesta Yuste −; La Gitanilla es... una gitana de quince años, que supongo no ha estado en ninguna Universidad […] Pues bien : observa cómo contesta a su amante cuando este se le declara. Le contesta en un discurso enorme, pulido, elegante, filosófico […] Y este defecto, esta elocuencia y corrección de los diálogos insoportables, falsos, van desde Cervantes hasta Galdós […] Y en la vida no se habla así, se habla con incoherencias, con pausas, con párrafos breves, incorrectos […], naturales […][660].

L'herméneutique azorinienne peut être qualifiée de bergsonienne, en plus d'autres influences maeterlinckiennes ou mallarméennes, dans la mesure où Martínez Ruiz, en élaborant des paradigmes littéraires vitalistes, en condamne d'autres au langage trop « abstrait », « conventionnel » ou « schématique », pour reprendre des adjectifs bergsoniens.

Sa recherche semble, notamment, celle d'une voie bergsonienne, qui rejette toujours le figé, le sclérosé, le « tout fait ». Enfin, on pourrait faire un parallèle, à travers les romans et articles d'*Azorín*, entre Montaigne (1533-1592), véritable idole de ce dernier et l'Archiprêtre qui, tous deux, représentent cette capacité herméneutique à retrouver dans le langage, qui pourtant est un matériau solide, la fluidité de la vie. Ils épousent tous les deux le serpentement, les ondulations du réel. L'adjectif « ondulant » revient régulièrement sous la plume de Martínez Ruiz, entre autres, pour qualifier l'écriture de Montaigne. Ils tendent à

[660] « - À présent, ajoute le maître, voici quatre vers écrits il y a cinq siècles… Ils sont l'œuvre du plus plastique, du plus savoureux, du plus spontané de tous les poètes espagnols anciens et modernes : l'Archiprêtre de Hita. […] L'Archiprêtre possède, plus que n'importe qui d'autre, l'instinct révélateur, suggestif… […].
- J'observe, maître, que, dans le roman contemporain, il y a quelque chose de plus faux que les descriptions, et ce sont les dialogues. Le dialogue est artificiel, conventionnel, *littéraire*, excessivement *littéraire*.
- Lis *La Petite Gitane*, de Cervantes, répond Yuste ; la Petite Gitane est… une gitane de quinze ans, qui n'a dû aller à aucune université […] Eh bien, observe de quelle manière elle répond à son amant lorsqu'il lui déclare sa flamme. Elle lui répond par un très grand discours, recherché, élégant, philosophique […] Et ce défaut, cette éloquence et cette correction des discours insupportables, faux, on les retrouve de Cervantes à Galdós […] Dans la vie, on ne parle pas ainsi, on parle avec des incohérences, des pauses, des paragraphes courts, incorrects […], naturels […] » (chapitre XIV de la première partie, *O.C.*, tomo I, p. 864).

déjouer la « supercherie du littéraire »[661], pour reprendre une expression de *La Voluntad*, mais on ne s'empêcher de penser à Bergson en lisant les mots d'*Azorín* sur Montaigne.

En rejetant les médiations trop appuyées, à l'instar de Bergson, Martínez Ruiz s'inscrit dans une filiation bergsonienne ou une *zeitgeist* vitaliste révélée, entres autres, en Espagne, par *Clarín*. Martínez Ruiz veut dénouer le paradoxe du langage : pouvoir exprimer la vie, par la médiation des mots, qui se feraient les plus transparents possibles, en épousant le serpentement du réel, ses ondulations, son mouvant. En cela, *Azorín* est le plus original héritier du bergsonisme de *Clarín*, à la fin du XIXe et tout début du XXe siècle.

Conclusion générale

Le contexte idéologique si particulier de l'Espagne de la fin du XIXe siècle explique, pour une large part, la difficile pénétration du bergsonisme et du renouveau spiritualiste dans le pays. L'intransigeance du catholicisme espagnol et de la philosophie qui lui est rattachée, participe à politiser la pensée dans le camp des Modernes. La réponse à une infléxibilité ne se trouve pas dans la métaphysique mais dans la science qui devient l'idéologie moderne par antonomase, même si elle n'est celle que d'une minorité élitiste, au moment même où, en Europe, le positivisme décline. L'utramontanisme espagnol prive donc, pour plusieurs raisons, la métaphysique, la philosophie plus généralement, d'un rôle clé dans l'avancée structurelle de la pensée dans le pays.

En effet, si le krausisme (post-kantien) est, certes, symptomatique d'un désir d'ouverture à la philosophie (européenne) de la part de l'« avant-garde » intellectuelle espagnole, il ne peut pas être considéré en soi, comme véritable doctrine métaphysique de la contemporanéité espagnole. L'Espagne, écartelée par cette bipolarisation de la pensée, ne peut pas considérer les combats philosophiques qui sont menés à cette époque en Europe et dans le monde ; elle se désintéresse de la marche des Idées qui lui est contemporaine et qui tend au dépassement du kantisme, que l'on considère comme trop oublieux de la vie, de l'homme « en chair et en os » (Unamuno).

Si on le considère, d'un point de vue européen, le krausisme est ainsi une doctrine dépassée et qui tombe en désuétude à la fin du siècle. En effet, un élan métaphysique nouveau s'impose, un spiritualisme non ultramontain, qui rejette les excès du matérialisme ainsi que de l'idéalisme sec et abstrait et qui veut redonner ses droits à l'esprit, tout autant qu'à l'humanité

[661] Expression utilisée pour décrire l'artificialité des romans de Vicente Blasco Ibánez (1867-1928), au chapitre XIV, de la première partie, *O.C.*, tomo I, p. 861.

et à la vie de l'homme. On veut en revenir à l'intériorité de l'homme. L'Espagne n'en est pas là au moment où réémerge cette soif immanentiste. Son intériorité semble parfois la révulser, sa réalité profonde serait-elle trop douloureuse ? Le désastre de 1898 ravive encore le malaise national. On préfère s'en tenir donc à une philosophie moins gênante que le spiritualisme introspectif, à une philosophie analytique qui s'en tient à une description de l'extérieur.

Par conséquent, l'ultramontanisme espagnol a fait beaucoup de mal au développement d'un spiritualisme, que je qualifierais, en cette fin de siècle, d'« érasmien » ou de bergsonien, entre autres. Il a endurci le « camp des Modernes » qui a cherché à institutionnaliser, en prenant le contre-pied des ultras et dans la recherche d'un positionnement qui lui serait radicalement antagoniste, l'approche scientifique de la *psychè* de l'homme. L'institutionnalisation de la chaire de psychologie scientifique est ainsi révélatrice d'un durcissement des positions et d'une exclusion structurelle du spiritualisme de la tranchée des progressistes. En fin de compte, la politisation des projets idéologiques a obstrué le minuscule chemin que tentait de se frayer le bergsonisme, porté par des personnalités très isolées, manifesté par de petites convulsions sporadiques.

Clarín n'a pas réellement réussi à porter la « bonne nouvelle » bergsonienne. Sa formation littéraire, cette manie trop systématique de parler d'une entité collective spiritualiste, sans jamais vraiment proposer de développement philosophique clair et didactique sur l'une ou l'autre des figures de proue de ce mouvement, n'a pas rendu le message bergsonien audible, alors même que le pays n'était pas, pour des raisons inhérentes à son rapport avec la métaphysique nouvelle, prédisposé à le recevoir. Ses élèves et collègues semblent pourtant avoir été profondément touchés par le courage du « père nourricier » Alas. Mais les questions de son favori *Azorín*, au moment où il visite l'appartement de son maître, cinq ans après son décès, laissent songeur[662].

Son travail d'ensemencement n'aurait-il rien fait fructifier ? Il ne semble pas que nous puissions aller si loin. *Clarín* n'a pas prêché dans le désert. Il n'a pas parlé du mouvement de renaissance spiritualiste, uniquement en 1897, il l'a beaucoup évoqué dans ses articles de presse qui, eux, ont eu un grand retentissement, surtout dans l'intelligentsia espagnole. L'impact d'un message n'est pas nécessairement instantané, il peut être différé et prendre de l'ampleur avec le temps.

[662] « Hace cinco años que el maestro no vive. ¿De qué manera va fructificando su obra? ¿Dónde están sus discípulos, qué han hecho y cuáles son sus evoluciones espirituales? ¿Quién hará el libro que está por hacer sobre las ideas y los sentimientos éticos y religiosos y estéticos del maestro? » (*Azorín*, *ABC*, 5 juin 1906).

Unamuno se nourrira de la pensée fragmentaire et maladroitement philosophique de *Clarín*, tout en s'alimentant aux sources directes de la pensée européenne. Il deviendra ainsi un passeur culturel du bergsonisme en Espagne, ou plutôt, le producteur d'un bergsonisme espagnol défiguré, dans la mesure où jamais il ne reconnaîtra clairement l'impact des idées bergsoniennes sur sa pensée. Unamuno se pose en créateur, frôlant toujours le délire narcissique, oubliant ainsi trop souvent qu'il est humain trop humain, alors même que *Clarín* l'avait froidement rappelé à l'ordre.

On peut, néanmoins, dire, à la fin du XIXe-début du XXe siècle, que les fils du maillage sont mis en place pour tisser ce que sera le « bergsonisme espagnol ». Toutefois, avant que n'existe un bergsonisme espagnol et après la non considération du bergsonisme, à la fin du XIXe siècle, en Espagne, par les néo-thomistes et par les Modernes, on peut se demander si ce n'est pas un « anti-bergsonisme » qui va d'abord voir le jour, dans ce pays, au début du XXe siècle, faisant alors réagir certains intellectuels : le « bergsonisme espagnol » n'est-il pas avant tout une réaction à un « anti-bergsonisme » initial, dans ce pays ?

CHAPITRE II

BERGSON, UN ACTEUR « POLITIQUE » EN ESPAGNE (1900-FIN DES ANNÉES 1920)

Dès le début du XXe siècle, le bergsonisme, qui devient alors un courant philosophique de renommée mondiale, apparaît progressivement au grand jour et se politise en Espagne. Il trace une ligne de démarcation entre les conservateurs et les progressistes qui ne forment alors plus un bloc, comme à la fin du XIXe siècle (même si les raisons de leur hostilité étaient antagonistes), empêchant sa pénétration dans le pays. La publication, en mai 1907, de son troisième grand livre, *L'Évolution Créatrice*, que toute la critique mondiale reconnaît, dès cette époque, comme son chef-d'œuvre, cristallise Bergson et le bergsonisme comme figure et mouvement métaphysique politiques, en Espagne.

L'Évolution Créatrice est lue par les Espagnols, en ce début de siècle, à travers deux prismes antagonistes. D'une part, certains voient en cet ouvrage l'une des œuvres contemporaines du pragmatisme[663] ce courant vitaliste, de l'action , particulièrement les institutionnistes. Ces derniers veulent dépasser la pédagogie traditionnelle et intellectualiste en vigueur dans leur pays et « régénérer » la nation en développant le nouveau concept européen de l'« éducation nouvelle »[664] que les philosophèmes bergsoniens contribuent à modeler. À l'opposé, les conservateurs espagnols, entre autres, perçoivent dans la cosmologie bergsonienne que propose ce troisième livre de Bergson, une tentative de perversion des

[663] Le pragmatisme est un mouvement philosophique qui émerge aux Etats-Unis avec Charles Sanders Peirce (1839-1914) et son article « Comment rendre nos idées claires ? », paru dans la *Revue philosophique*, en 1878. John Dewey (1859-1952) et William James (1842-1910) en sont de grands représentants américains. Le nom « pragmatisme » vient du grec *pragmata* qui signifie « action ». Il est avant tout un mouvement de contestation contre l'intellectualisme sec et abstrait. Les philosophes pragmatistes veulent en revenir au concret de la vie. *L'Évolution créatrice* de Bergson et sa théorie de l'*homo faber* le classent définitivement parmi les philosophes de l'action, qui s'intéressent à l'élan vital qui travaille l'homme. Le pragmatisme, plus généralement, est aussi un courant qui règle le vrai sur l'utile.

[664] L'éducation nouvelle a été pensée, dès la fin du XVIIIe-début du XIXe siècles, par Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) et Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) ; elle s'actualise en Europe, à la fin du XIXe siècle. Les pédagogues pragmatistes John Dewey, Georg Kerschensteiner (1854-1932), ainsi que, de façon moins connue, le philosophe Bergson, ont participé à cette révolution pédagogique qui consiste à valoriser la spontanéité de l'enfant, à réveiller sa créativité et à ne plus lui imposer l'instruction de l'extérieur par l'autorité. Comme l'a défini l'un des théoriciens plus tardifs de ce mouvement, le Suisse Adolphe Ferrière (1879-1960), dans son article « Qu'est-ce que l'école active ? », « il s'agit d'un mouvement de réaction contre ce qui subsiste de médiéval dans l'école actuelle, contre son formalisme […]. L'École active n'est point anti-intellectuelle, mais elle est anti-intellectualiste ». En bref, l'éducation nouvelle vise à révéler ce qu'il y a de vital chez l'enfant. Elle est donc immanentiste, la connaissance ne doit plus être cumulative et venir du dehors, elle doit désormais surgir des entrailles de l'individu.

dogmes catholiques[665]. *L'Évolution Créatrice* est, en effet, publiée l'année où éclate la crise théologique du modernisme[666], ce mouvement catholique libéral désireux de réformer de l'intérieur le catholicisme, en proposant de nouvelles éxégèse, cathéchèse et théologie. À cette époque, le modernisme est considéré comme l'héritier du protestantisme, en voulant affaiblir le principe d'autorité et l'intelligence comme guide dans la foi. Les catholiques romains, espagnols notamment, sont alors dans une position défensive face à l'ennemi moderniste, d'autant plus défensive que celui-ci ne se définit pas comme dissident, mais comme catholique[667]. Le Pape Pie X appelle, d'ailleurs, les modernistes les « ennemis de l'intérieur ».

Le Pape se fait le fidèle continuateur de l'œuvre de Léon XIII auquel il a succédé, en 1903 : il poursuit la « reconquête culturelle catholique »[668] autour de l'intellectualisme thomiste, cette fois contre la pseudo-mystique anti-intellectualiste des modernistes[669] dont les revendications n'émergent qu'à la toute fin du XIXe-début du XXe siècle et contre leur obsession de la rénovation. Ainsi, le 8 septembre 1907, Pie X adresse à tous les Patriarches, Primats, Archevêques et Évêques du monde, une lettre encyclique *Pascendi Dominici Gregis* sur les erreurs du modernisme, qui reprend son décret *Lamentabili Sane Exitu*, du 3 juillet 1907, qui condamnait déjà les soixante-cinq erreurs de ce nouveau courant hérétique et qui

---

[665] Si Bergson est perçu par une partie des catholiques ultramontains comme « moderniste », son intention personnelle n'est aucunement de réformer « de l'intérieur » le catholicisme, d'autant qu'à cette date, Bergson a, certes, une sympathie pour le catholicisme (il réveille surtout un fort enthousiasme chez les jeunes catholiques et déclenche dans la jeunesse un important mouvement de conversion) mais il n'est ni ne se déclare catholique. D'ailleurs, il n'est aucunement question d'un Dieu catholique des Évangiles dans *L'Évolution Créatrice*. Il faut attendre 1932 pour qu'il écrive *Les Deux sources de la morale et de la religion* et même à la fin de sa vie, alors qu'il pense à se faire baptiser, il ne le fera pas par solidarité avec le peuple juif. Il meurt en 1941. Par conséquent, la condamnation de Bergson par l'Église catholique est symptomatique d'une peur que le bergsonisme n'empiète sur le dogme catholique. L'Église est défensive, à cette époque, et projette souvent des étiquettes schématisantes sur des mouvements complexes. Le bergsonisme comme philosophie de l'« immanence vitale » et pragmatiste est, par conséquent, durement condamné par le Vatican, implicitement en 1907 et explicitement en 1914.

[666] Nous utilisons le terme de « modernisme », non dans le sens que lui donne l'historiographie hispaniste, c'est-à-dire dans le sens d'un modernisme littéraire, sorte de mouvement symboliste hispano-américain et espagnol, mais dans le sens d'un modernisme religieux et théologique.

[667] Dans son encyclique qui dénonce les erreurs du modernisme, *Pascendi Dominici Gregis*, le Pape Pie X insiste sur la dangerosité de l'ennemi moderniste, qui ne se déclare nullement comme tel puisqu'il se dit catholique.

[668] Bonino, p. 273.

[669] C'est ce que souligne le frère Abelardo Lobato, dans son article « León XIII y el neotomismo », extrait de *Léon XIII y su tiempo*, au sous-chapitre 3.2 intitulé « El neotomismo propuesto por el magisterio », qui insiste, de surcroît, sur le durcissement de la politique culturelle de Léon XIII sous le pontificat de Pie X : « La herencia tomista de León XIII, no sólo se mantiene, sino que aumenta en su sucesor San Pío X. Su decidida campaña contra el modernismo le lleva a emplear un lenguaje fuerte. En 1904, escribe un *Motu Propio* a la Academia romana de Santo Tomás, *In praecipuis laudibus*, en el que insiste en la importancia de la filosofía, de mantener con fidelidad cuanto ha legislado León XIII acerca de la doctrina tomista, sobre todo en metafísica. No se puede dejar a Tomás sin correr verdadero peligro » (p. 409). « L'héritage thomiste de Léon XIII non seulement se maintient mais augmente même chez son successeur saint Pie X. Sa campagne engagée contre le modernisme l'amène à employer un langage fort. En 1904, il écrit un *Motu Propio* à l'Académie romaine de saint Thomas, *In praecipuis laudibus*, dans lequel il insiste sur l'importance de la philosophie de maintenir avec fidélité tout ce sur quoi Léon XIII a légiféré, concernant la doctrine thomiste, surtout en métaphysique. On ne peut laisser Thomas sans courir un véritable danger ».

parut deux mois seulement après la publication de *L'Évolution Créatrice*. Son *motu propio Sacrorum antistitum*, de 1910, réaffirme encore sa position fermement antimoderniste ; Pie X y réitère sa profession de foi dans la philosophie thomiste rationaliste et intellectualiste, seule métaphysique pérenne du catholicisme. Le catholicisme « officiel », à cette époque, n'est donc pas inspiré ni mystique, il est intellectualiste.

Très vite, dans cette guerre du Vatican contre les modernistes, le bergsonisme apparaît comme un potentiel ennemi « du dedans », dangereux dans la mesure où sa cosmologie a quelque chose de confusément chrétien. Or, les catholiques français, non libéraux, ne sont pas les seuls à réagir avec virulence à la doctrine bergsonienne de l'évolution créatrice. Dès 1907, les ultramontains espagnols réagissent à leur tour. La mise à l'Index, sept ans plus tard, en 1914, des trois œuvres majeures de Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et Mémoire* et *L'Évolution Créatrice*, achève de diaboliser le bergsonisme aux yeux des conservateurs catholiques espagnols. La presse, les livres et les institutions qui servent l'Église catholique relayent l'anathème prononcé contre le bergsonisme. La campagne catholique espagnole de contre-propagande de ce « spiritualisme dégénéré », de cette « maladie contagieuse », atteint son apogée à la veille de la Première Guerre Mondiale. Elle se déchaîne, en 1916, lors de la venue de Bergson et d'un groupe d'académiciens français envoyés en mission diplomatique dans l'espoir de faire basculer le pays neutre qu'est alors l'Espagne du côté des Alliés.

Par conséquent, si beaucoup considèrent que la crise théologique du modernisme n'a pas franchi la frontière franco-espagnole, on peut se demander, malgré tout, si l'énergie investie par les catholiques espagnols dans la construction d'une forteresse contre la propagation de ce « venin »[670] ne montre pas que le modernisme bergsonien a constitué une menace pour les ultramontains espagnols. On ne se prémunit pas, avec tant de précautions, contre un mal inexistant. L'Espagne n'est pas restée neutre devant la crise théologique du modernisme. En ce début de siècle, beaucoup de catholiques espagnols se sont rangés dans le camp des intellectualistes, d'obédience thomiste, et ont mené la guerre contre le nouveau et hérétique courant moderniste, anti-intellectualiste, à la sensibilité mystique, dont le bergsonisme est une déclinaison.

D'autre part, avec le début de la Grande Guerre, les conservateurs catholiques espagnols radicalisent leur rejet du bergsonisme, à travers lequel ils perçoivent moins une philosophie qu'un courant politique français. La venue de l'académicien Bergson, en 1916, à

[670] Ces termes de « maladie contagieuse », de « spiritualisme dégénéré » ou encore de « venin » sont ceux employés par la presse conservatrice espagnole.

Madrid, en particulier à la Résidence des Étudiants ainsi qu'à l'Athénée — bastions de l'institutionnisme réformiste —, accentue encore la politisation espagnole de sa figure. Selon les conservateurs espagnols, plus germanophiles de tradition, depuis la Révolution française, s'il vient, en mai 1916, en Espagne, c'est en tant que missionnaire et propagandiste de la cause française contre les Allemands. Une contre-propagande anti-bergsonienne, anti-française et souvent antisémite est alors menée : elle est destinée à prémunir les conservateurs espagnols contre le « nihilisme », l'« absurde » et l'« obscurité » d'une pensée, stigmatisée comme antithétique au néothomisme. Mais la dimension moderniste du bergsonisme n'est plus le seul motif de son rejet par les conservateurs espagnols. Une autre opposition conservatrice au bergsonisme se dresse, moins néothomiste et religieuse que politique et esthétique. En effet, la droite radicale, qui se définit par son nationalisme et son attachement esthétique au classicisme contre le baroque ou le (néo-)romantisme, au catholicisme contre la Réforme, à l'ordre et la tradition contre l'anarchie ou la révolution, une sorte de droite maurrassienne espagnole — représentée par des écrivains journalistes comme José María Salaverría (1873-1940) ou encore le catalan Eugenio D'Ors (1881-1954) —, perçoit en Bergson l'antithèse de ses valeurs politiques et esthétiques.

De plus, on assiste, dans les années de guerre, à la récupération progressive de Bergson par les libéraux et les progressistes, mais également, à la médiatisation par les conservateurs du bergsonisme comme substrat philosophique des courants d'extrême gauche, du syndicalisme révolutionnaire. Ainsi participent-ils un peu plus à sa condamnation pour empêcher tout lien du bergsonisme avec le catholicisme. N'y a-t-il qu'un bergsonisme de gauche en Espagne à cette époque ?

Un courant catholique de sympathisants du bergsonisme moderniste, et qui ne succomba pas à la tentation de l'incriminer, a existé en Espagne. Les universitaires de Salamanque, Miguel de Unamuno — ami des deux disciples de Bergson, tous deux catholiques, Jacques Chevalier (1882-1962) et Maurice Legendre (1878-1955) — ainsi que Juan Domínguez Berrueta (1866-1959), furent de vrais défenseurs du spiritualisme chrétien mystique de Bergson. D'autre part, Juan Zaragüeta (1883-1974) constitue un cas très intéressant : il fut toujours le fidèle allié de l'Abbé Mercier (1851-1926) — l'un des artisans du néothomisme décrété par Léon XIII et, à ce titre, grand défenseur de la politique culturelle thomiste du Pape Pie X —, ce qui ne l'empêcha pas d'être un admirateur et diffuseur universitaire du bergsonisme, dès l'apaisement de la crise moderniste.

Enfin, l'appropriation progressive par les institutionnistes du philosophe français et de ses philosophèmes pragmatistes concourt à faire de lui un référent philosophique

incontournable des progressistes espagnols. En effet, le pragmatisme de son *Évolution Créatrice* est utilisé de façon d'abord indirecte, au début du XXe siècle, et puis de manière plus évidente, dès le début des années 1920, particulièrement à travers la revue institutionniste *La Revista de Pedagogía*. Le bergsonisme participe, ainsi, à la révolution institutionniste des premières décennies du XXe et aide à la diffusion théorique de la « Pédagogie Active » et à l'instauration de l'« Éducation Nouvelle », en Espagne.

Politisation d'Henri Bergson par les conservateurs espagnols (1907-années 1920)

Entrée en scène de Bergson et d'un bergsonisme « politique » en Espagne, en 1907

Définition du modernisme. Le bergsonisme, une philosophie peu orthodoxe

Le fort rejet dont le bergsonisme fait l'objet, dès les années 1907-1908, est lié au contexte idéologique. En effet, en 1907, le Pape Pie X publie un décret puis une encyclique pour condamner cette montée en puissance, depuis la fin du pontificat de Léon XIII, de revendications réformatrices, « modernistes », de certains catholiques libéraux, en Allemagne, en France, en Angleterre, en Italie, à l'exclusion de l'Espagne qui ne connut pas, *Clarín* l'a beaucoup regretté, la modernité théologique et philosophique, pour les multiples raisons évoquées précédemment[671].

Le « modernisme », dans l'acception qu'on lui donne ici, théologique et philosophique, consiste d'abord à vouloir réformer le catholicisme qui, selon certains laïcs comme religieux, se sclérose, depuis de longues décennies, dans son immobilité. Et si l'Espagne n'a pas *a priori* traversé la « crise moderniste » théologique et philosophique, *Clarín* ainsi que quelques krausistes exprimaient, déjà depuis 1890 environ en Espagne, cette soif de rénovation du catholicisme espagnol, jugé trop traditionaliste. Or si *Clarín* n'emploie pas le terme de « modernisme » pour décrire les philosophies qu'il évoque, il souligne alors que ces mouvements « modernísimos » (« très modernes ») sont, à la fois, philosophiques et religieux. Ces courants veulent réformer de l'intérieur l'institution ecclésiale traditionaliste et pas assez séculaire. Par conséquent, *Clarín*, en évoquant ces mouvements philosophiques de rénovation religieuse, avait saisi les balbutiements du modernisme théologique européen, comme le dit Juan María Laboa, dans son article « El modernismo teológico en España » :

[671] Le modernisme théologique a existé en Espagne sous une modalité singulière, sous la forme d'un anti-modernisme.

« Murió en 1901, habiendo captado las premisas de lo que será la crisis modernista, es decir, la necesidad de adaptarse y dialogar con la nueva mentalidad ».[672] Il mourut, toutefois, sans pouvoir théoriser sur cette crise qui grondait déjà de son vivant.

Le philosophe catalan, José Ferrater Mora (1912-1991), dans le tome II de son *Diccionario de filosofía*[673], donne une définition essentielle du modernisme théologique et philosophique avec des répercussions littéraires, sur lesquelles on reviendra plus tard :

> En sentido estricto *modernismo* es una tendencia que se ha manifestado dentro de varias religiones − judaísmo, protestantismo, catolicismo − y que ha consistido en un afán de transformar de maneras muy radicales ciertas estructuras tradicionales, no sólo de pensamiento e interpretación, sino también inclusive dogmáticas. […].
> Estrictamente hablando, se consideran como modernistas las teorías que defienden el *simbolismo*, es decir, la opinión según la cual los dogmas son meros símbolos de la vida moral y religiosa; el pragmatismo en la interpretación del dogma; las consecuencias religiosas del llamado *Reformkatholizismus*, donde la introducción de corrientes modernistas, especialmente las de carácter *idealista*, afecta a algo más que a la posición exclusivamente filosófica; el *inmanentismo* que deja de ser un simple método y se convierte en una metafísica que llega inclusive, deliberadamente o no, a soltar las amarras con lo trascendente...[674].

Le Pape Pie X lui-même en donne une définition forcément plus restrictive et partiale puisqu'il est le dénonciateur du modernisme ainsi que des bases philosophiques de la « falsa philosophia » selon les mots qu'il emploie dans son encyclique *Pascendi* sur lesquelles le modernisme repose. Selon Pie X, le modernisme, prétendu catholique, est de fait un agnosticisme. En effet, cette doctrine considère l'intelligence comme limitée, incapable de transcender les phénomènes[675] et d'avoir accès à l'absolu. Selon les différents décrets du pape, encyclique ou *motu propio*, le modernisme conduit au relativisme en remettant en cause la possibilité d'une connaissance de la vérité. D'autre part, le principe de l'« immanence vitale » ou immanentisme est un autre socle philosophique sur lequel repose le modernisme ;

---

[672] « Il mourut en 1901, en ayant capté les prémices de ce que sera la crise moderniste, c'est-à-dire la nécessité de s'adapter et de dialoguer avec la nouvelle mentalité » (Juan María Laboa, « El modernismo teológico en España », *Insula*, n° 613, 1998, p. 21-25 ; p. 22).
[673] T. II, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971, p. 217.
[674] « Au sens strict, le *modernisme* est une tendance qui s'est manifestée au sein de différentes religions judaïsme, protestantisme, catholicisme et qui a consisté en un désir de transformer très radicalement certaines structures traditionnelles, non seulement de pensée et d'interprétation, mais aussi dogmatiques. […].
À proprement parler, on considère comme modernistes les théories qui défendent le symbolisme, c'est-à-dire l'opinion selon laquelle les dogmes sont de simples symboles de la vie morale et religieuse ; le pragmatisme dans l'interprétation du dogme ; les conséquences religieuses de ce que l'on appelle *Reformkatholizismus*, où l'introduction des courants modernistes, spécialement ceux de caractère *idéaliste*, n'affecte pas seulement la position exclusivement philosophique ; l'*immanentisme* qui cesse d'être une simple méthode et se convertit en une métaphysique qui finit même, délibérément ou non, par larguer les amarres avec la transcendance » (p. 217).
[675] *Pascendi*, § 6.

ce dernier considère que la conscience humaine est la condition de la révélation. Le libre examen, la conscience, deviennent donc incontournables pour saisir Dieu, ce qui tend à faire se confondre le créateur et sa créature. L'immanentisme conduit, de ce fait, au panthéisme. L'Encyclique *Pascendi* démontre que le modernisme est en quelque sorte une héritière de la révolution luthérienne et, surtout, qu'elle revisite les leçons de Protagoras : l'Homme est la mesure de toute chose, même de Dieu. C'est par l'homme qu'on saisit le Tout-Puissant.

Ainsi, face à la constitution de ce « clan moderniste »[676] hérétique, Pie X décide-t-il la mise à l'Index d'ouvrages modernistes tels, entre autres, ceux de l'Abbé Loisy (1857-1940), comme son livre paru en 1902, *L'Évangile et l'Église*, également ceux de l'ami et disciple de Bergson, le catholique Édouard Le Roy (1870-1954), notamment son article publié en 1905, au titre audacieux « Qu'est-ce qu'un dogme ? », enfin ceux de Bergson, mais sept ans plus tard, en 1914.

C'est particulièrement *L'Évolution Créatrice* qui rend Bergson suspect de modernisme. Dans son article intitulé « Bergson et l'Index », paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Bruno Neveu écrit :

> On voit le P. Édouard Hugon (1867-1929), dominicain[677] attaché aux positions scolastiques traditionnelles et jouissant à Rome d'un grand crédit, dénoncer les trois ouvrages de Bergson qui seront plus tard prohibés, dans une lettre du 8 mars 1913 adressée au secrétaire de la congrégation de l'Index, lui-même par tradition dominicain : « Ces livres attaquent trois dogmes fondamentaux de notre foi : 1. la personnalité de Dieu, 2. l'union substantielle de l'âme avec le corps, 3. la liberté humaine. Bergson prétend admettre Dieu, l'âme, la liberté, mais dans sa philosophie du devenir, Dieu se fait, l'âme n'est qu'un phénomène, l'union de l'âme avec le corps se fait seulement par la conscience, la mémoire, la perception ; la liberté n'est qu'une spontanéité... »[678]. C'est en 1914 que les trois livres furent incriminés par la congrégation de l'Index : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 12e édition, 1913 (paru en 1889) ; *Matière et mémoire*, édition de 1913 (1896) ; *L'Évolution créatrice*, édition de 1913 (1907)[679].

D'après les rapports de la condamnation des censeurs retranscrits par Bruno Neveu, dans son article, Bergson aurait proposé une définition fausse de la liberté, notamment dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* dont l'abbé bénédictin, P. Janssens, a été le rapporteur à Rome. Bruno Neveu considère que l'un des « griefs majeurs » que le

---

[676] *Pascendi*, § 60.
[677] Les inquisiteurs, au moment de la création, au Moyen-Âge, du tribunal ecclésiastique chargé de lutter contre les hérésies, étaient choisis parmi l'ordre des dominicains.
[678] ACDF, Index, IIa 142, 1913, n° 7.
[679] Bruno Neveu, « Bergson et l'Index », *in La Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 2003 (n° 40), p. 543-551 ; p. 544.

censeur fait à la conception bergsonienne de la liberté est que, pour Bergson, la liberté « n'est pas autre chose que la spontanéité », pour reprendre « l'analyse de Maritain »[680]. Ainsi la mise à l'Index de la thèse de Bergson concourt à mettre en garde les jeunes catholiques, français notamment, très influencés par le bergsonisme, « "*contro l'invadente pericolo bergsoniano*" »[681].

> On retrouve les mêmes dispositions hostiles dans le second rapport du P. Janssens, consacré à *L'Évolution créatrice*, daté de Rome, le 17 janvier 1914, […][682]. Le ton est plus vif encore et les critiques acérées : le titre suffirait à faire condamner l'ouvrage, qui représente un effort de pensée athée pour expliquer la genèse du monde, le mystère de l'univers, l'homme en particulier, sans recourir à un Dieu puissant et sage, créateur, organisateur et gouverneur des choses. Le nom de Dieu n'apparaît pas au long des deux cents premières pages. Le silence est complet sur l'Écriture, saint Augustin et saint Thomas. Certes l'auteur écrit brillamment, quoique souvent de manière obscure ; il rejette matérialisme et mécanisme, et même l'évolutionnisme spencérien. Mais l'examinateur entend montrer par une série d'extraits l'incompatibilité du système esquissé avec la doctrine chrétienne. Le finalisme chrétien est trop légèrement écarté. D'où vient l'élan vital originel ? Comment s'explique sa forme expansive ? Le livre contient des aphorismes extravagants sur la gradation des formes allant de l'inorganique à l'homme[683].

Le rapport du bénédictin est donc sévère à l'encontre d'un livre typiquement moderniste qui participe à la dynamique de dilution des contours fixes du catholicisme, d'autant que le bergsonisme de *L'Évolution créatrice* séduit beaucoup, nous le disions, les milieux des jeunes catholiques libéraux. Le bergsonisme est trop dangereux. Selon le censeur, il est une sorte de réécriture dévoyée de la Genèse de l'Ancien Testament. Face à cette ressemblance de *L'Évolution créatrice* avec la cosmologie chrétienne, les censeurs insistent sur la solution de continuité qui existe entre ce que le Pape appelle « falsa philosophia » et le catholicisme. Le « bergsonisme cosmologique » est stigmatisé par les censeurs, non dans ses affinités avec le catholicisme, mais dans sa radicale opposition. La philosophie de *L'Évolution créatrice* est considérée comme un « effort de pensée athée ». On note au passage la stratégie des catholiques romains qui consiste à exclure le modernisme du catholicisme, en l'accusant d'être une forme d'athéisme, alors que le modernisme se déclare catholique. D'autre part, même si le censeur reconnaît l'opposition commune des catholiques et du bergsonisme au

[680] Bruno Neveu, p. 546.
[681] *Ibid*., citant le rapport de l'abbé bénédictin Janssens sur les *Données immédiates* de Bergson.
[682] ACDF, Index, II[a], 143, n° 93.
[683] Bruno Neveu, p. 547.

matérialisme et au mécanisme tel que l'évolutionnisme de Spencer, il fait du bergsonisme une forme d'antithèse du thomisme.

Le second examinateur, le P. abbé Lolli, est tout aussi sèvère que Dom Janssens dans son rapport sur le deuxième grand livre de Bergson, *Matière et Mémoire*, daté de Rome, le 29 janvier 1914[684].

Par conséquent, la « congrégation préparatoire », qui se réunit le vendredi 22 mai 1914, jugea le bergsonisme avec grande sévérité, selon la traduction du latin proposée par Bruno Neveu :

> Tous les consulteurs ont convenu que la doctrine de ce philosophe est diamétralement opposée à la philosophie pérenne du christianisme, que bien au contraire elle est la destruction de toute philosophie et surtout de la métaphysique. Bien qu'il paraisse parfois affirmer par ses expressions l'immortalité de l'âme, la liberté de la volonté, la personnalité de Dieu, la création de l'univers et d'autres notions de ce genre, en réalité il renverse de fond en comble tous ces dogmes. C'est pourquoi tous ont été d'avis que ces livres devaient être proscrits, bien qu'il parût au Rév. P. Lepidi qu'il fallait dédaigner ces propositions philosophiques déraisonnables et absurdes et les abandonner à leur sort[685].

Le 1er juin 1914, le *decretum* est prononcé par les cardinaux membres de l'Index. Le 12 juin 1914, la sentence paraît dans les *Acta Apostolicae sedis*. « Que personne de quelque rang et condition qu'il soit n'ose à l'avenir publier ou lire ou détenir les susdites œuvres condamnées et proscrites, en quelque lieu et en quelque langue que ce soit... »[686].

Ce qui a sans doute participé le plus clairement à la mise à l'Index des œuvres « modernistes » de Bergson est son opposition radicale à l'intellectualisme thomiste que les Papes Léon XIII et Pie X avaient érigé en système philosophique irréfutable du catholicisme. L'anti-intellectualisme de Bergson, le spiritualisme mystique qu'il propose, ne s'accordent définitivement pas avec la politique culturelle pontificale, très offensive à cette époque contre les erreurs des hérésies modernistes. À ce propos, Bruno Neveu cite Pierre Imbart de la Tour (1860-1925) qui explique, en mars 1915, au disciple catholique moderniste Jacques Chevalier (1882-1962) que l'anti-intellectualisme de Bergson l'a mis en guerre, sans qu'il le veuille, avec les catholiques romains :

> Bergson, me dit-il, n'est pas seulement un grand Français, il a le sens catholique, il est dans la ligne des grands docteurs catholiques. [...] Le seul point faible de son système

[684] ACDF, Index, IIa, 143, n° 92.
[685] Bruno Neveu, p. 549.
[686] Index cité par Bruno Neveu, p. 550.

> est de n'avoir pas mis l'intelligence à sa véritable place, comme l'a fait saint Thomas. C'est pourquoi, sans doute, son œuvre a été mise à l'index[687].

Or, les précautions prises par Rome pour endiguer le modernisme, et notamment celui du bergsonisme, semblent *a priori* inutiles dans la péninsule ibérique qui n'aurait pas été touchée ni même inquiétée par ce phénomène. On a constaté précédemment le mal qu'avait eu *Clarín* à faire prendre conscience aux Espagnols du processus de rénovation, théologique, déclenché par certaines philosophies modernes. De plus, la critique a l'habitude de traiter rapidement la question de la pénétration du modernisme en Espagne, dans la mesure où celle-ci y aurait été parfaitement hermétique. On peut citer ainsi de nombreux témoignages de religieux par exemple, comme celui de Monseigneur Salvador Barrera, évêque de Madrid qui dit, en janvier 1908 : « Aunque por fortuna entre nosotros y por falta de ambiente propicio, no ha llegado a difundirse esa funesta plaga del modernismo »[688], ou encore celui d'un carliste[689] qui s'exprime dans le journal carliste *La Constancia* :

> Afortunadamente en España no ha hecho el modernismo daños tan considerables como en otras naciones. No ha llegado a inficionar los campos de la filosofía y de la teología, […] solamente padecemos una nube de *intelectuales modernistas* y totalmente desacreditados que hacen poco daño[690].

Un critique actuel, Juan María Laboa, conclut son article sur le modernisme théologique en soulignant l'absence de crise moderniste en Espagne :

> En España, […] no encontramos movimientos ni personalidades que correspondan exactamente a lo que en otros países se ha llamado modernismo. Llegaron noticias, libros y revistas que describían o defendían aspectos de la doctrina modernista que eran leídos con interés por un público cuya extensión desconocemos. A primera vista, resulta sorprendente la ausencia de auténtico debate religioso en el mundo cultural español con motivo de la *Pascendi* y la indiferencia o el rechazo que prevalece en la cultura[691].

---

[687] Bruno Neveu, p. 551, citant Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon 1959, p. 24-25.

[688] « Bien que parmi nous et faute d'une ambiance propice, cette funeste plaie du modernisme ne soit heureusement pas parvenue à se diffuser » (Laboa, p. 21).

[689] Le carlisme est une tendance politique royaliste espagnole, traditionaliste, qui apparaît en 1830, en désapprobation à la désignation par Ferdinand VII (1784-1833) de sa fille aînée Isabelle (1830-1904), pour régner officiellement sur l'Espagne, de 1833 à 1868, comme son héritière, à la place de l'héritier légitime du roi, selon la loi salique, son frère cadet, Charles de Bourbon (1788-1855) que les carlistes voulaient voir devenir roi.

[690] « Heureusement le modernisme n'a pas fait en Espagne de dégâts aussi considérables que dans les autres nations. Il n'est pas parvenu à infecter les champs de la philosophie et de la théologie, […] nous n'avons qu'à subir une nuée d'*intellectuels modernistes* et totalement discrédités qui font peu de mal » (*Boletín Oficial de la Diócesis de Madrid*, núm. 819, 1908, p. 68).

[691] « En Espagne, […] on ne trouve pas de mouvements ni de personnalités qui correspondent exactement à ce qu'on appelle, dans les autres pays, modernisme. Des nouvelles, des livres et des revues décrivant ou défendant

Juan María Laboa considère, ainsi, *a posteriori*, qu'il y a eu un désintérêt espagnol pour la crise moderniste qui s'est manifesté par une absence de débats, une « indifférence » et un « rejet », au moment où elle éclate. Mais, l'indifférence (au modernisme par les Espagnols) est antinomique avec le rejet. Le rejet n'est jamais neutre, il est l'exact contraire de la désaffection ; en l'occurrence, celui-ci dénote l'inquiétude d'une partie des catholiques espagnols de voir le modernisme envahir leur pays. Et la campagne menée, lors de la crise moderniste, par la presse catholique, les livres publiés ainsi que les conférences prononcées contre le bergsonisme marquent la séduction potentielle qu'il exerce sur les catholiques, en Espagne.

Presse quotidienne traditionnelle catholique espagnole, relais de la querelle moderniste

La presse quotidienne traditionnelle catholique espagnole devient logiquement, au moment où le Pape publie ses décret et encyclique sur les erreurs du modernisme, c'est-à-dire dès 1907, le fidèle relais de la *doxa* pontificale. Elle lui jure fidélité. Par exemple, le journal traditionaliste *El Correo español* réaffirme sa foi dans le Pape dont il se veut l'éternel « serviteur ».

> Beatísimo Padre: La redacción de *El Correo español*, por si ya nombre de sus suscriptores, hijos todos de nuestra santa madre la Iglesia, postrados reverentemente a los pies de vuestra santidad, os ofrecen, con motivo de la fiesta de este día, el debido homenaje de su filial, constante e inalterable adhesión a vuestra sagrada persona de padre; de la más absoluta e incondicional sumisión a vuestra divina autoridad de Maestro infalible y del más profundo respeto y acatamiento a los santos, inviolables e imprescriptibles derechos de Soberano, y de los cuales ninguna violencia ni astucia de la tierra podrán despojaros jamás[692].

---

des aspects de la doctrine moderniste circulèrent et ils étaient lus avec intérêt par un public dont nous ignorons l'étendue. À première vue, l'absence d'un authentique débat religieux dans le monde culturel espagnol à l'occasion de la *Pascendi* et l'indifférence ou le rejet qui prévalent dans la culture, semblent surprenants » (Juan María Laboa, « El modernismo teológico en España », 1998, p. 25).

[692] « Père Bienheureux : La rédaction du *Correo español*, en son nom et en celui de ses abonnés, tous enfants de notre sainte mère l'Église, prosternés avec révérence aux pieds de votre sainteté, vous offre, à l'occasion de la fête de ce jour, l'hommage qu'ils vous doivent, de leur filiale, constante et inaltérable adhésion à votre sainte figure de père ; de la plus absolue et inconditionnelle soumission à votre divine autorité de Maître infaillible et du plus profond respect et observance de vos droits de Souverain sacrés, inviolables et imprescriptibles, et dont toute la violence et la ruse terrestres ne pourront jamais vous dépouiller » (*El Correo español*, 16 novembre 1908).

El Correo español, fidèle servant du Pape et de sa politique culturelle thomiste et traditionaliste[693], décide de publier toute la « carta encíclica de nuestro santísimo Padre » sur les doctrines des modernistes. Une dizaine de numéros du *Correo* de septembre et octobre 1907 retranscrivent l'encyclique *Pascendi* dans son intégralité. La feuille hebdomadaire, publiée le jeudi, rédigée par les jeunesses carlistes, évoque aussi beaucoup, en cette période de crise catholique, « el odioso modernismo », « ¡enfermedad maldita que todo lo contagia! »[694]. Le quotidien se met ainsi au service de la campagne menée par le Vatican contre la vague réformatrice qui menace une partie de l'Europe, portée par la philosophie pragmatiste, dont Bergson est, depuis 1907 avec la parution de *L'Évolution Créatrice*, le représentant européen[695].

Dans son encyclique, médiatisée non seulement par *El Correo español*, mais aussi par toute la presse ultramontaine espagnole, le Pape prévient ses ouailles de la dangerosité des modernistes, qui ne sont pas extérieurs au catholicisme, car ils le rongent « de l'intérieur ».

> Ce qui exige surtout que Nous parlions sans délai, c'est que, les artisans d'erreurs, il n'y a pas à les chercher aujourd'hui parmi les ennemis déclarés. Ils se cachent et c'est un sujet d'appréhension et d'angoisse très vives, dans le sein même et au cœur de l'Eglise, ennemis d'autant plus redoutables qu'ils le sont moins ouvertement. Nous parlons, Vénérables Frères, d'un grand nombre de catholiques laïques, et, ce qui est encore plus à déplorer, de prêtres, qui, sous couleur d'amour de l'Église, absolument courts de philosophie et de théologie sérieuses, imprégnés au contraire jusqu'aux moelles d'un venin d'erreur puisé chez les adversaires de la foi catholique, se posent, au mépris de toute modestie, comme rénovateurs de l'Église ; qui, en phalanges serrées, donnent audacieusement l'assaut à tout ce qu'il y a de plus sacré dans l'œuvre de Jésus-Christ, sans respecter sa propre personne, qu'ils abaissent, par une témérité sacrilège, jusqu'à la simple et pure humanité[696].

Face à cette mise en garde du Souverain Pontife, la presse quotidienne traditionaliste espagnole devient sa propagandiste et son bras armé. La première tactique mise en place par cette presse quotidienne espagnole est de diffuser l'alerte du gardien du message du Christ.

---

[693] Sa politique est traditionaliste dans la mesure où, dans les textes qu'il publie, le Pape insiste beaucoup sur l'inaltérabilité du message du Christ : les dogmes n'évoluent pas en fonction de la marche des Idées. Il rejette, de surcroît, le mouvement moderniste, obnubilé par la rénovation et le progrès, et réaffirme la valeur de la tradition, garante de la vérité éternelle.

[694] « L'odieux modernisme ». « Maudite maladie qui contamine tout ! » (*El Correo español*, 24 octobre 1907). Cf. article intitulé « El modernismo », rédigé par Anacleto González Buenadiego (de la juventud carlista de Bilbao), 24 octobre 1907.

[695] William James est son homologue américain.

[696] *Pascendi*, § 2. Tous ces extraits de l'encyclique *Pascendi* sont traduits en espagnol dans *El Correo español* et dans un certain nombre d'autres journaux catholiques. Nous offrons ici la version française de l'encyclique telle qu'elle se trouve traduite du latin sur le site officiel du Vatican :
http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_fr.html

Comme le retranscrit *El Correo español*, « ce n'est pas du dehors, en effet, on l'a déjà noté, c'est du dedans que [les modernistes] trament la ruine du [catholicisme] ; le danger est aujourd'hui presque aux entrailles mêmes et aux veines de l'Église ; leurs coups sont d'autant plus sûrs qu'ils savent mieux où la frapper »[697]. Et face à ce danger qui menace le catholicisme de l'intérieur, l'un des rôles principaux des messagers du Souverain Pontife, que sont notamment les quotidiens catholiques dans leur diversité, est de diaboliser les modernistes pour les exclure du camp catholique et donc en faire, de manière évidente, des figures antithétiques aux catholiques.

El Correo español, qui retranscrit toute l'encyclique, révèle ensuite la condamnation par le Pape de l'exposé des modernistes, considéré comme toujours fragmentaire et éparpillé[698]. Puis, sa lourde critique contre l'agnosticisme[699] est reproduite, ainsi que celle contre l'« immanentisme » ou « immanence vitale »[700]. Le Pape, par l'intermédiaire en Espagne de ce journal notamment, met en cause le peu de place faite à l'intelligence par les modernistes. Il dénonce leur obession de faire évoluer les dogmes[701]. Le Pape rappelle, dans une grande partie de l'encyclique, l'esprit traditionnel du catholicisme qui ne doit pas s'animer d'un « esprit de nouveauté ». Les dogmes sont immuables et ne peuvent évoluer dans l'histoire.

Par conséquent, les lecteurs de ce quotidien, tout comme ceux de l'intégriste *Siglo futuro* entre autres, qui retranscrit aussi l'encyclique, sont mis en garde contre les déviances de l'hérétique courant moderniste.

Un tableau synoptique est d'ailleurs proposé par *El Correo español*, dans le numéro du 11 octobre 1907, inspiré de celui paru dans le *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Valencia*, pour simplifier la compréhension du mouvement, ses causes, ses moyens de propagande et ses remèdes. Ce tableau pose, en premier point, l'exposition, en deuxième, les causes, en troisième, les « moyens de propagande ». C'est l'expression qui y est employée. Selon ce schéma, les modernistes attaquent « al método escolástico », « a la tradición y Santos Padres », « al magisterio de la Iglesia »[702]. Ce troisième point sur les moyens de propagande des modernistes rappellent que ces hommes travaillent « en los Seminarios y Universidades », « en Congresos e institutos sociales », ainsi que « en la Prensa ». Dans un quatrième et dernier point, sont exposés les remèdes qui constituent « le dispositif » de lutte contre le

[697] *Pascendi*, § 3.
[698] *Pascendi*, § 4-5.
[699] § 6-7.
[700] § 7-12.
[701] § 13-14.
[702] « La méthode scolastique », « la tradition et les Saints Pères », « le magistère de l'Église ».

modernisme : entre autres, « estudio de la filosofía escolástica como fundamento », « vigilancia de escritos. Reglas sobre su lectura y venta. Reglas sobre su publicación », « se establece un Consejo de vigilancia »[703]. La publication de ce tableau synoptique montre que la presse traditionaliste espagnole veut devenir le bras armé du Pape. Elle veut défendre le catholicisme romain contre la progression ou l'insertion du catholicisme libéral en Espagne.

Ainsi, lorsque l'on affirme catégoriquement qu'il n'y a pas eu dans ce pays de modernisme théologique, on peut tout de même se demander si la médiatisation de la crise moderniste par les quotidiens traditionalistes espagnols ainsi que la constitution d'un bouclier ultramontain contre sa pénétration, ne l'ont fait pas, en un sens, exister. Les lecteurs catholiques de tels journaux ont dû, pour suivre avec orthodoxie les directives pontificales, se raidir et se prémunir contre toutes les hérésies auxquelles aboutit le modernisme. Ils ont donc dû adopter une attitude active et engagée pour ne pas se laisser happer par l'élan de rénovation enthousiaste qui parcourait alors l'Europe. La médiatisation par cette même presse traditionaliste de la mise à l'Index du « bergsonisme », à travers ses trois livres majeurs, atteste en soi le danger qu'il peut incarner pour l'Espagne.

À partir de 1914, cette même presse catholique se montre très hostile à l'égard de Bergson et du bergsonisme. Tout d'abord, elle médiatise, selon les directives pontificales, la mise à l'Index, par la Sacrée Congrégation de l'Index, des trois œuvres majeures de Bergson. La presse ultramontaine se doit de rendre publics les œuvres et les hommes qui ont été jugés par Rome et de rappeler ainsi ce que c'est qu'être un catholique « orthodoxe », romain.

Le quotidien conservateur *El Debate* publie ainsi, en première page, un encadré, le dimanche 7 juin 1914 : « De Roma. La Sagrada Congregación del Índice ha incluido en el catálogo de obras prohibidas por la Iglesia los libros siguientes: *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y Memoria* y *La Evolución Creadora*, del filósofo Bergson. »[704]

Plus tard, lors de la venue de Bergson en Espagne, en pleine Première Guerre Mondiale, en mai 1916, le journal conservateur *La Época*[705] fait paraître, le 1er mai 1916, un article, « Un sabio francés. El filósofo Bergson » ; à la première lecture, il semble plutôt élogieux pour le bergsonisme dans la mesure où il cite le philosophe spécialiste de Bergson en

[703] « Étude de la philosophie scolastique comme fondement », « Contrôle des écrits. Règles sur leur lecture et leur vente. Règles sur leur publication », « Un conseil de contrôle est mis en place ».
[704] « De Rome. La Sacrée Congrégation de l'Index a inclus dans le catalogue des œuvres interdites par l'Église les livres suivants : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire* et *L'Évolution Créatrice* du philosophe Bergson ».
[705] *La Época* est « el diario por excelencia del partido conservador durante la Restauración » (Sánchez Aranda, *Historia del periodismo español desde sus orígenes hasta* 1975, p. 247).

Espagne, Manuel García Morente (1886-1942). Cependant, il ne manque pas de rappeler que Bergson est un dissident et que, pour cette raison, il est haï des catholiques : « Sus libros los consideran muchos oscuros y confusos. Los católicos, principalmente, lo trataron con saña, por estimarle como un filósofo heterodoxo. En efecto: las tres obras fundamentales que antes citamos están incluidas en el Índice. »[706] La suite de l'article, même si l'auteur souligne que le bergsonisme représente une « reacción espiritualista contra el materialismo crudo y el positivismo intransigente »[707], fait référence à certains aspects de la polémique qui eut lieu, dès 1908 et surtout en 1912, entre un jésuite, le père Joseph de Tonquédec (1868-1962) et Bergson. Le religieux l'accusait de « negar la existencia de un Dios creador » et de défendre, à travers *L'Évolution Créatrice*, une forme de monisme et de panthéisme, en publiant notamment, le 20 février 1912, un article dans les *Études*, intitulé, « Monsieur Bergson est-il moniste ? », auquel, par ailleurs, Bergson avait répondu qu'il n'était ni moniste ni panthéiste.

Les articles sur Bergson qui paraissent dans la presse conservatrice aussi bien la plus traditionaliste, comme *El Siglo futuro* ou *El Correo español*, que les journaux un peu moins inflexibles, comme *El Universo*, *El Debate*, *La Época*, *ABC*, etc., sont nombreux ; ils participent quasiment tous à cette campagne catholique pour se prémunir contre une philosophie dangereuse, hétérodoxe, dissidente et hérétique. Par exemple, se trouve à la première page du journal catholique *El Universo*, un article datant du 30 avril 1916, intitulé « Nuestro huésped Bergson »[708] ; il est assassin envers lui et sa philosophie. Après avoir raillé cette pensée de « snobinardes », l'auteur de l'article, A. Salcedo, souligne que le journal catholique français *La Croix*, s'est beaucoup moqué de l'enquête populaire qui a été menée par *Le Figaro*, sur la question « ¿Qué piensa usted de la filosofía de Bergson ? » :

> *La Croix*, en sabroso artículo, hizo notar, que estas respuestas mejor fundadas eran absolutas tonterías, y que lo único acreditado por ellas era que los informantes, o no habían leído a Bergson, o no lo habían entendido. No es de maravillar lo último, decía el articulista de *La Croix*, porque Bergson es el filósofo oscuro por excelencia y a este propósito contaba lo siguiente : cuando Bergson se doctoró en 1889, y leyó su tesis « Quid Aristóteles de lo senserit », el presidente del Tribunal le dijo con gravedad académica : « No podemos hacer a usted ninguna objeción, porque no hemos entendido ni una palabra de lo que ha leído. Lo doctoramos, sin embargo, porque creemos que usted se entiende »[709].

---

[706] « Beaucoup considèrent ses livres obscurs et confus. Les catholiques, en particulier, s'acharnèrent sur lui, estimant qu'il était un philosophe hétérodoxe. En effet, les trois œuvres fondamentales que nous avons citées précédemment ont été mises à l'Index ».

[707] « Une réaction spiritualiste contre le matérialisme cru et le positivisme intransigeant ».

[708] « Notre hôte Bergson ».

[709] « *La Croix*, dans un article savoureux, fit remarquer, que les réponses les plus fondées n'étaient que pures bêtises et que la seule chose qu'elles prouvaient étaient que ceux qui avaient participé à l'enquête, soit n'avaient

Le bergsonisme est donc décrit par ce journaliste conservateur comme une philosophie incompréhensible, comme l'antithèse d'une philosophie éclairante. Selon les propos retranscrits du quotidien *La Croix*, Bergson serait l'antonomase du philosophe de l'obscurité qui ne se comprend que lui-même, dans le solipsisme de sa conscience. Il adopterait une paralogique que même son jury de thèse ne pourrait suivre. A. Salcedo va plus loin encore en ffirmant que Bergson non seulement est incompréhensible, mais qu'il rend même idiot : « No entiende uno [los libros de Bergson]. […]. Por sus páginas henchidas de imágenes, corre un aire de misterio que atrae, ofusca y entontece. »[710] La première tactique adoptée par *El Universo* est donc de ridiculiser Bergson et de lui faire perdre toute autorité. Puis on comprend, dans la deuxième partie de l'article, que l'humiliation est une façon de faire perdre au bergsonisme sa dangerosité potentielle, d'empêcher les jeunes catholiques espagnols de s'approprier à leur tour une figure adulée par la jeunesse spiritualiste française. En effet, le journaliste A. Salcedo perd son ton moqueur et ironique et s'inquiète. Cette philosophie ridicule et incompréhensible a, tout de même, été prise au sérieux par la congrégation de l'Index qui a jugé légitime de mettre à l'Index l'entité métaphysique bergsonienne dans son intégralité :

> Este Bergson de ahora es también un estilista de primera fuerza. Por eso, aunque no se le entienda del todo, es peligrosísimo. Porque hay que decirlo, y es lo primero que un periódico católico debe advertir a sus lectores. Bergson es un filósofo heterodoxo. Sus tres libros fundamentales *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1896) y *L'évolution créatrice* (1897) están incluídos en el Índice. No se opone a ello que represente una especie de reacción espiritualista y metafísica contra el materialismo crudo y el positivismo intransigente, ni tampoco declaraciones suyas, como la de su carta al Jesuíta P. Tonquedad, que le acusó, en les *Études* (febrero 1912), de negar la existencia de un Dios creador, y a que contestó Bergson reconociendo y rechazando, por consiguiente el monismo y el panteísmo[711].

---

pas lu Bergson, soit ne l'avaient pas compris. Ceci n'est pas surprenant, disait le journaliste de *La Croix*, parce que Bergson est le philosophe obscur par excellence et il racontait, à ce propos, la chose suivante : lorsque Bergson devint docteur en 1889 et soutint sa thèse Quid Aristóteles de lo senserit ", le président du jury lui dit avec une gravité académique : Nous ne pouvons pas vous faire la moindre objection, parce que nous n'avons pas compris un mot de ce que vous avez soutenu. Nous vous faisons docteur, cependant, parce que nous croyons que vous vous comprenez " ».

[710] « On ne comprend pas les livres de Bergson. […]. Dans ses pages remplies d'images, souffle un vent de mystère qui attire, aveugle et abêtit ».

[711] L'exigence de précision ne semble pas la préoccupation première de ce journal qui commet une erreur de dix ans sur la date de *L'Évolution créatrice*. Cela montrerait que la pensée catholique, exposée dans la presse quotidienne espagnole d'alors, se laisserait trop facilement aller à des *a priori*, non fondés en raison. D'autre part, on peut relever l'erreur dans le nom du Père Tonquédec qui souligne à quel point la presse véhicule un bergsonisme éloigné de ce qu'il est réellement. Les textes, même critiques, ne sont pas lus par les journalistes de la presse quotidienne conservatrice. La presse libérale et réformatrice n'est pas non plus exempte de ce genre d'erreurs et d'imprécisions.

Le journaliste espagnol souligne donc la dangerosité de ce philosophe dont les œuvres sont à l'Index. Il estime de son devoir de prévenir les catholiques et de les avertir du péril que représente le bergsonisme pour un catholique qui se veut « orthodoxe », entendu dans le sens de suiveur de la droite *doxa* pontificale, par opposition aux catholiques modernistes libéraux et donc hétérodoxes. On notera au passage que la deuxième partie de cet extrait sera repris mot pour mot dans l'article du 1er mai 1916 de *La Época*, intitulé « Un sabio francés. El filósofo Bergson », ce qui est significatif de cette manie de la presse conservatrice espagnole de l'époque de récupérer des idées toutes faites participant ainsi à la schématisation et au manichéisme des représentations de la « pensée divergente ». Le bergsonisme est véhiculé par la presse catholique d'alors en un bouche à oreille périlleux tant il déforme, en esquissant à gros traits, les contours réels de cette métaphysique : « son » bergsonisme (J. Chevalier) est un danger.

On peut, enfin, à titre d'exemple, revenir sur un autre des articles parus également le jour de la venue de Bergson à Madrid, le 1er mai 1916, dans *El Correo español*, intitulé « El sistema filosófico de Bergson ». Il est également symptomatique du souci des catholiques de rappeler le péril que constitue la lecture d'un système métaphysique comme le bergsonisme. L'ultramontain *Correo español* se met à nouveau au service de la *doxa* et de la politique culturelle pontificale, à la fois défensive et offensive. Il s'agit, pour le journaliste du quotidien traditionaliste, de devenir la sentinelle d'un catholicisme replié sur lui-même pour le protéger contre les assauts des nouveaux réformateurs du XXe siècle, du « clan moderniste » (Pie X) des hérétiques. L'auteur commence son article en rappelant que les œuvres de Bergson ont été mises à l'Index en toute légitimité : « Demasiado notoria es la boga alcanzada por este filósofo, académico él, puestas sus obras en el Índice con sobrada razón »[712]. Il indique, d'emblée, le risque que représente ce système philosophique dans la mesure où il jouit d'un prestige immense, « depuis plus d'un quart de siècle », en France et même dans « toutes les nations civilisées » : « Ha formado escuela y cuenta por legiones sus adeptos; hasta existen

« Ce Bergson là est aussi un styliste de première force. C'est pour cela que, même si on ne le comprend pas tout à fait, il est très dangereux. Il faut bien le dire, et c'est la première chose qu'un journal catholique doit dire à ses lecteurs. Bergson est un philosophe hétérodoxe. Ses trois livres fondamentaux *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1896) et *L'Évolution créatrice* (1897) sont mis à l'Index. Le fait qu'il représente une espèce de réaction spiritualiste et métaphysique au matérialisme cru et au positivisme intransigeant,n'est pas contradictoire, pas plus que certaines de ses déclarations, comme dans sa lettre au jésuite P. Tonquedad, qui l'accusa, dans les *Études* (février 1912), de nier l'existence d'un Dieu créateur, et auquel Bergson répondit en reconnaissant et rejetant, par conséquent, le monisme et le panthéisme ».

[712] « La vogue atteinte par ce philosophe, académicien, est excessivement notoire, ses œuvres ayant été mises à l'Index avec on ne peut plus de raison ».

arte, método, filosofía a lo Bergson »[713]. Face à cette philosophie rampante, la mission que se donne ce catholique se veut magnanime, presque chevaleresque : « Y como no nos proponemos sino llamar la atención de los lectores de *El Correo español* acerca de Bergson, y no se equivoquen los españoles en la apreciación de esa novísima filosofía, que va a ser expuesta en el Ateneo. »[714] On retrouve, dans cet article, beaucoup des mises en gardes exposées par le Pape dans son encyclique de 1907. D'une part, l'auteur souligne le caractère éparpillé de ce système qui manque, selon lui, de « bases philosophiques ». Or, c'est exactement ce que reprochait Pie X aux modernistes. Ainsi, le journaliste écrit :

> No hay duda que ejerce una verdadera sugestión; pero este fenómeno se opera en aquellos que carecen de base filosófica y de orientación firme y segura en tales estudios; tiene Bergson facilidad suma en ofrecer sus fantasmagóricas concepciones envueltas con el velo de imágenes deslumbradoras; el gran artífice de metáforas y de frases retumbantes y brillantes[715].

Puis, à l'instar du Pape qui soulignait la menace des modernistes, dans la mesure où ils étaient des « ennemis de l'intérieur », le journaliste montre que l'ambition du bergsonisme de restaurer une forme de spiritualisme chrétien a échoué : « las promesas restauradoras frente al idealismo y al materialismo se desvanecen »[716]. Il suit donc la même tactique que le Pape ; si ces modernistes tentent de réformer le catholicisme de l'intérieur, la voix de l'orthodoxie catholique les en exclut, en les diabolisant et en les dépeignant comme des figures extrinsèques à lui. La rhétorique est virulente. La presse catholique espagnole est en guerre contre ce qu'elle nomme le « fanatisme » bergsonien : « Es una obra destructora, puramente negativa, aunque otra cosa nos digan los fanáticos del maestro. »[717] Cette isotopie de la destruction est sans cesse reprise tout au long de cet article : l'action de cette philosophie est

---

[713] « Il a fait école et ses adeptes sont légions ; il existe même un art, une méthode, une philosophie à la Bergon ».

[714] « Nous prétendons simplement attirer l'attention des lecteurs du *Correo español* sur Bergson, et que les Espagnols ne se trompent pas dans l'appréciation de cette toute nouvelle philosophie, qui va être exposée à l'Athénée ». Notons au passage à quel point *Clarín* était en avance, au point de vue philosophique, sur l'Espagne de son temps, car le journaliste du *Correo* parle, en 1916, près de vingt ans après ses témoignages, de la philosophie de Bergson comme d'une « novísima filosofía » (« toute nouvelle philosophie »). Les catholiques ont, par conséquent, été très lents à prendre en compte le phénomène Bergson. C'est comme figure moderniste qu'il réveille les consciences catholiques espagnoles, au moment de la crise de 1907.

[715] « Il ne faut aucun doute qu'il exerce une véritable suggestion ; mais ce phénomène opère chez ceux qui manquent de base philosophique et d'une orientation ferme et sûre dans de telles études ; Bergson couvre avec une facilité déconcertante ses conceptions fantasmagoriques d'un voile d'images éblouissantes ; le grand artificier de métaphores et de phrases rutilantes et brillantes ».

[716] « Les promesses restauratrices face à l'idéalisme et au matérialisme se dissipent ».

[717] « C'est une œuvre destructrice, purement négative, même si les fanatiques du maître nous disent autre chose ».

jugée « demoledora », « temible »[718]. Le journaliste reprend aussi l'argument de l'encyclique selon lequel l'attitude moderniste consiste à aduler la mobilité, le changement[719], par opposition au catholicisme traditionnel attaché au message intemporel des Évangiles : « *Filosofía del absurdo*, es el título que le cuadra, porque en esa concepción no hay cosa que dura, ni permanece idéntica a sí misma. »[720] Il se moque de ce système moderniste envoûté par la manie du progrès, de la modernité, par opposition à la notion d'inaltérabilité : « Todo lo fabrica el *devenir*, sin que sepamos, aun después de leídos los libros de Bergson, en qué consiste este *fetiche* o *ídolo* de nuevo cuño. »[721] Selon le journaliste, ce système n'est que mobilisme insensé : « océano universal donde todo es perpetuo cambio, movilidad inconsciente, flujo continuo, evolución creadora de sí misma, accidentes sin substancia, movimiento incesante, puro devenir sin principio ni fin, sin antes ni después. »[722] Il évoque ici, indirectement, l'antagonisme que Pie X n'a cessé de clamer, notamment dans son encyclique, entre le thomisme et le bergsonisme : le thomisme est essentialiste, fixiste et intellectualiste, le bergsonisme, lui, place au centre de sa philosophie la notion de « durée » ; il est, de surcroît, anti-intellectualiste. C'est cet anti-intellectualisme que le journaliste, catholique thomiste, fustige alors : « Filosofía, en fin, contradictoria, suicida, puramente negativa, […] que por destruir, hasta hace tabla rasa de los primeros principios de identidad y de contradicción, piedra angular ambos de toda filosofía. »[723] Il critique, par ailleurs, en porteur du message intellectualiste de la *Pascendi*[724], cette philosophie de l'intuition. Les conclusions qu'il tire du « système philosophique de Bergson » sont sans appel. Le journaliste

[718] « Destructrice », « redoutable ».

[719] [Avec les modernistes] « est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. Amoncellement infini de sophismes, où toute religion trouve son arrêt de mort. » (*Pascendi Dominici Gregis*, § 13) « Évoluer et changer, non seulement le dogme le peut, il le doit : c'est ce que les modernistes affirment hautement et qui d'ailleurs découle manifestement de leurs principes » (*Pascendi Dominici Gregis*, § 14).

[720] « *Philosophie de l'absurde*, c'est le titre qui lui convient, parce que, dans cette conception, il n'y a pas de chose qui dure, ni qui demeure identique à elle-même ».

[721] « Le *devenir* fabrique tout, sans que nous sachions, même après avoir lu les livres de Bergson, en quoi consiste ce *fétiche* ou *idole* d'un nouveau genre ».

[722] « Océan universel où tout est changement perpétuel, mobilité inconsciente, flux continu, évolution créatrice de soi-même, accidents sans substance, mouvement incessant, pur devenir sans principe ni fin, sans avant ni après ».

[723] « Philosophie, enfin, contradictoire, suicidaire, purement négative, […] qui, pour ce qui est de détruire, fait même table rase des premiers principes d'identité et de contradiction, tous deux pierre angulaire de toute philosophie ».

[724] *Pascendi* : « [Les modernistes] suppriment purement et simplement [la théologie naturelle, les motifs de crédibilité et la révélation extérieure] et les renvoient à l'intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Église a frappé ces erreurs monstrueuses : car le Concile du Vatican a décrété ce qui suit : Si quelqu'un dit que la lumière naturelle de l'humaine raison est incapable de faire connaître avec certitude, par le moyen des choses créées le seul et vrai Dieu, notre Créateur et Maître, qu'il soit anathème. » (§ 6)

parvient, dans une logique qui lui est propre, à faire du bergsonisme un athéisme, un panthéisme et un nihilisme, radicalement opposé au catholicisme :

> Dejamos al lector que saque las consecuencias en el orden religioso, donde se palpa un crudo ateísmo; en el orden metafísico, donde resalta el más refinado panteísmo, reproducción del de Heráclito, contemporáneo de Platón[725], nada menos; y en el orden de la investigación de la verdad, por no mencionar otros, en el cual desaparece la verdad en la vida del pensamiento, y, en cambio, reinan severos el nihilismo puro y el inmovilismo absoluto. Con justicia la Iglesia ha puesto su veto a tan nefandas innovaciones, que, como se ve, son viejísimas en el fondo[726].

Une fois de plus, on peut remarquer la stratégie de la presse catholique qui consiste, non pas à scinder le catholicisme en deux avec, d'une part, les catholiques romains et, d'autre part, les catholiques libéraux, mais à diaboliser le modernisme, en l'occurrence ici le bergsonisme, pour empêcher un glissement des conservateurs ultramontains vers un catholicisme de tendance modérée. La presse retire toute passerelle et creuse une solution de continuité. Il y a désormais deux camps, antagonistes : les catholiques et les hérétiques, dont le bergsonisme est médiatisé par la presse conservatrice espagnole comme une composante importante.

La presse quotidienne catholique espagnole se donne, d'autre part, comme mission, non seulement de répandre le discours orthodoxe du catholicisme, mais surtout de lutter contre l'intrusion de ses « voies dérivées ». En lisant cette presse, on ne peut que noter qu'elle veut diffuser une bibliographie critique contre le bergsonisme. La vulgarisation par le biais de la presse quotidienne d'articles publiés dans des livres et des revues moins populaires ou moins faciles d'accès, permet aussi aux catholiques romains de participer à la construction de remparts contre l'invasion barbare de l'anti-thomiste, Bergson.

J'ai relevé, à titre d'exemple, trois articles, de deux quotidiens conservateurs différents, qui proposent tous une bibliographie critique du bergsonisme[727], dans l'optique

---

[725] Le journaliste semble oublier qu'un peu moins d'un siècle sépare Platon (428-346 av. J.C.) d'Héraclite (544-480 av. J.C.). Ils ne sont donc pas « contemporains ».

[726] « Nous laissons le lecteur tirer les conséquences [de cette philosophie] dans l'ordre religieux où un athéisme cru est palpable, dans l'ordre métaphysique où ressort le panthéisme le plus raffiné, reproduction de celui d'Héraclite, contemporain de Platon, rien de moins ; et dans l'ordre de la recherche de la vérité, pour ne pas en mentionner d'autres, où disparaît la vérité dans la vie de la pensée, et, en échange, le nihilisme pur et l'immobilisme absolu règnent avec sévérité. L'Église a mis en toute justice son veto à de si abominables innovations qui sont, comme on le voit, très vieilles dans le fond ».

[727] C'est grâce à la lecture dans la presse de cette bibliographie anti-bergsonienne que j'ai pu découvrir le gisement de l'anti-bergsonisme catholique espagnol, dans les revues augustiniennes, jésuites, dominicaines, dans les livres et dictionnaires, et donc un champ de recherches inédit. J'ai ainsi pu tenter une reconstitution de tout ce qui avait été mis en place par les catholiques romains espagnols contre Bergson et le bergsonisme : articles, livres, mais aussi cours et conférences.

d'une campagne catholique contre l'intrusive philosophie moderniste et anti-intellectualiste qu'il représente.

Tout d'abord, l'article que nous venons d'analyser du *Correo español*, intitulé « El sistema filosófico de Bergson », du 1er mai 1916, révèle le souci des catholiques de faire barrage au bergsonisme, en publiant une bibliographie critique. Le journaliste se réfère à la revue augustinienne, *La Ciudad de Dios* organe central dans la contre-propagande menée par les catholiques romains contre le bergsonisme et invite le lecteur à la consulter :

> Vamos a estampar algunos rasgos característicos de tal sistema tomados del artículo de referencia de la revista agustiniana, que ha publicado en los años 1914, 1915 y sigue la serie, hermosos, concienzudos y documentados trabajos sobre el contenido y desarrollo de la filosofía bergsoniana. A ellos remitimos al ilustrado lector que desee enterarse a fondo de esa doctrina y de sus derivaciones[728].

De même, le quotidien conservateur *El Universo*, dans « Nuestro huésped Bergson », propose à ses lecteurs une bibliographie critique internationale, à la fois française et espagnole. L'importation de la critique catholique thomiste de France, d'auteurs tels que Jacques Maritain (1882-1973) ou encore Albert Farges (1848-1946), ce prêtre, qui fut notamment membre des Académies de saint Thomas de Rome, de Paris et de Louvain, marque une première étape dans la prise en considération du péril que représente potentiellement le bergsonisme pour les catholiques espagnols. Mais, l'hispanisation de cette bibliographie critique marque un degré supplémentaire dans la prise de conscience que le bergsonisme serait susceptible d'envahir le catholicisme espagnol et, sur le long terme, d'en infléchir peut-être la tendance. Par conséquent, parler alors de l'« indifférence » et de la neutralité de l'Espagne et des religieux catholiques face au modernisme, comme le fait notamment Juan María Laboa, ne me semble pas légitime. Si la critique du bergsonisme envahit l'espace public de la presse quotidienne de la droite catholique qui relaie elle-même les écrits plus académiques et universitaires des revues jésuites, augustiniennes, dominicaines, etc., espagnoles[729] , c'est parce que cette métaphysique moderniste est susceptible de contaminer l'Espagne et donc de s'hispaniser. Les religieux espagnols ne parleraient pas du bergsonisme avec une telle virulence s'il n'était à même de contaminer les catholiques du

[728] « Nous allons esquisser quelques traits caractéristiques d'un tel système, extraits de l'article de référence de la revue augustinienne, qui a publié dans les années 1914, 1915 et la série continue, de beaux travaux, consciencieux et bien documentés sur le contenu et le développement de la philosophie bergsonienne. Nous renvoyons à ces travaux l'illustre lecteur qui désirerait en savoir plus sur cette doctrine et ses dérivations ».

[729] Ces revues publient, à partir de 1907, de plus en plus d'articles de religieux espagnols anti-modernistes et anti-bergsoniens, entre autres.

pays. S'il avait été un problème franco-français, très clairement limité à la nation française, la presse quotidienne et les revues catholiques espagnoles n'auraient pas cherché à tisser un maillage étroit au point d'empêcher que le bergsonisme ne se faufile dans les failles. En imposant systématiquement une bibliographie critique dans toute la presse catholique, les catholiques romains construisent une muraille pour que les lecteurs ne soient pas tentés de la franchir. A. Salcedo renvoie ainsi ces derniers à des articles et à des livres plus argumentés qu'un simple article de presse qui expose nécessairement de façon fragmentaire une philosophie complexe : « No es propio de un periódico diario el examen de sistema filosófico tan complicado, de tantas entradas y salidas, y en que abundan las vaguedades y confusiones de ideas y de lenguaje. »[730] Il invite donc les catholiques à construire leur défense, de manière rationnelle et, ainsi, irréfutable :

> Baste apuntar que hay obras suficientes para estudiarlo bien desde el punto de vista católico: en Francia, la de Mons. Fargues, «Philosophie de Monsieur Bergson» (París, 1913), y «La Philosophie bergsonienne. Études critiques» (París, 1914), por M. Maristain. (Sic) fue bergsoniano y después se convirtió al tomismo; pero «hay que tener presente, como ha escrito el P. Ugarte de Ercilla, que aunque condena el sistema de Bergson, o por la simpatía que aún conserva por su antiguo maestro, o por no haberse asimilado bien el espíritu tomista, no acaba de hacer una refutación neta y total del bergsonismo»[731].

Mais la critique française maritainienne, pourtant très dure contre le bergsonisme, n'est pas, selon A. Salcedo, assez acerbe. La critique espagnole de jésuites tels que le P. Eustaquio Ugarte de Ercilla ou d'augustiniens tels que le P. Marcelino Arnáiz (1867-1930) est, elle, suffisamment ferme. A. Salcedo précise donc sa bibliographie, en montrant que les Espagnols, contrairement aux Français, ne transigent pas avec le catholicisme libéral. C'est vers ce radicalisme que le quotidien invite ses lecteurs à s'orienter :

---

[730] « L'examen d'un système philosophique si compliqué, avec tant d'entrées et de sorties, et dans lequel abondent les formes vagues et les confusions d'idées et de langage n'est pas le propre d'un quotidien ».

[731] « Il suffira de noter qu'il existe suffisamment d'œuvres pour bien étudier [le bergsonisme] du point de vue catholique : en France, celle de Mgr. Fargues, Philosophie de Monsieur Bergson " (Paris, 1913) et La philosophie bergsonienne. Études critiques " (Paris, 1914), par M. Maristain. (Sic) Il fut bergsonien et se convertit ensuite au thomisme, mais il faut garder en tête, comme l'a écrit le P. Ugarte de Ercilla, que, bien qu'il condamne le système de Bergson, soit parce qu'il conserve de la sympathie pour son ancien maître, soit parce qu'il n'a pas encore bien assimilé l'esprit thomiste, il ne parvient pas à faire une réfutation nette et totale du bergsonisme " ».
Les erreurs sur les noms propres français Fargues au lieu de Farges, Maristain au lieu de Maritain, par exemple ou sur les dates, abondent, marquant ainsi l'absence de connaissances précises des journalistes sur les hommes et les textes qui défendent ou critiquent le bergsonisme.

> En España, nuestro simpático lovainista P. Marcelino Arnáiz trató, algo esporádicamente, pero con sumo acierto, del sistema de Bergson en «La Ciudad de Dios» (Artículos sobre «La filosofía nueva», 1910-1911).
> Lo más directo y completo son los estudios del citado P. Ugarte de Ercilla, en «Razón y fe». En el «Boletín de filosofía contemporánea» (primer cuatrimestre de 1914, página 474) dedica un sustancioso artículo al «Movimiento bergsoniano», exponiendo con gran fidelidad todo lo escrito en pro y en contra de Bergson desde fines de 1910 hasta 1913. Y en el segundo cuatrimestre del mismo año (p. 298 y 452) publica dos magníficos artículos de crítica, titulados: «Bergson, el ídolo de la filosofía francesa contemporánea»[732].

De même, *El Correo español*, dans un article intitulé « El pragmatismo », datant du 29 avril 1916, c'est-à-dire la veille de la venue de Bergson à Madrid, lance aussi une contre-propagande bibliographique. « M. Bergson piensa dar en los primeros días de mayo tres conferencias para exponer su sistema filosófico »[733]. Pour contrer cette incursion, le journaliste, dont on ne connaît pas le nom, conseille aux lecteurs un livre, *La civilización moderna. Su valor social*[734], écrit par un augustinien, le P. Teodoro Rodríguez, qui occupe un poste clé dans la lutte menée par les religieux espagnols contre la propagation de cette philosophie hérétique qu'est le bergsonisme :

> Fundadamente se puede suponer lo que acerca de tales conferencias dirá cierto sector de la Prensa; para que no sean sorprendidos los no versados en esta clase de estudios, recomendamos la lectura de un libro, recientemente publicado con el título de *La civilización moderna: su valor social*, por el Padre Teodoro Rodríguez, profesor de la Universidad libre de El Escorial, del cual entresacamos el párrafo siguiente, que nos da idea de lo que es la filosofía bergsoniana.[735]

En plus de donner les références précises de cette œuvre pamphlétaire contre le pragmatisme et, entre autres, contre le bergsonisme, le journaliste cite un long extrait de ce

---

[732] « En Espagne, notre sympathique louvainiste le P. Marcelino Arnáiz traita, de façon un peu sporadique, mais très pertinente, du système de Bergson, dans *La Ciudad de Dios* (articles sur La philosophie nouvelle ", 1910-1911). L'ensemble le plus direct et le plus complet sont les études du P. Ugarte de Ercilla, dans *Razón y Fe*. Dans le Boletín de filosofía contemporánea " (premier quadrimestre de 1914, page 474), il consacre un article substantiel au Mouvement bergsonien ", exposant avec une grande fidélité tout ce qui a été écrit pour et contre Bergson depuis la fin de 1910 jusqu'à 1913. Et dans le second quadrimestre de la même année (p. 298 et 452), il publie deux magnifiques articles critiques intitulés : Bergson, l'idole de la philosophie française contemporaine " ».

[733] « M. Bergson pense donner dans les premiers jours de mai trois conférences pour exposer son système philosophique ».

[734] Teodoro Rodríguez, *La civilización moderna. Su valor social*, Madrid, Universidad de El Escorial, 1916.

[735] « On peut, de manière fondée, supposer ce que dira un certain secteur de la Presse sur de telles conférences ; pour que ceux qui ne sont pas versés dans ce type d'études ne soient pas surpris, nous recommandons la lecture d'un livre récemment publié sous le titre *La civilisation moderne : sa valeur sociale*, par le Père Teodoro Rodríguez, professeur de l'Université libre de l'Escurial, dont nous tirons le paragraphe suivant, qui nous donne une idée de ce qu'est la philosophie bergsonienne ».

livre dans lequel est notamment évoqué le traitement pragmatiste de Dieu. Le lecteur apprend ainsi que, même si les écrits pragmatistes sont empreints d'une certaine religiosité, ce mouvement demeure « impotente para saciar la sed de lo infinito. […]. El Dios y la religión del pragmatismo participan de la vaguedad, inconsistencia, relatividad y subjetivismo de que adolece todo el sistema »[736].

Par conséquent, la presse quotidienne catholique vulgarise les écrits érudits anti-bergsoniens. Elle est, en cela, à la fois un rempart contre la propagation de la « maladie » moderniste et le bras armé du Souverain Pontife qui avait réclamé, comme remède à la crise théologique que traversait le catholicisme, l'intransigeance face à toute attitude « libertaire ». La divulgation de cette bibliographie critique du bergsonisme témoigne de l'activisme et du volontarisme des catholiques romains espagnols qui ne restent pas neutres devant le développement international du modernisme théologique et philosophique.

La cohésion doctrinale néothomiste dans les revues catholiques contre le bergsonisme : Marcelino Arnáiz, Eustaquio Ugarte de Ercilla et José Cuervo Rivera

Les revues catholiques espagnoles affichent une cohésion doctrinale néothomiste sans faille contre les assauts d'un catholicisme libéral, dit moderniste. Le P. Marcelino Arnáiz (1867-1930), augustinien, professeur de philosophie et directeur d'études au Monastère Royal de l'Escurial, qui est un propagateur zélé de la scolastique thomiste, est l'un des premiers grands anti-bergsoniens catholiques espagnols. Il s'est formé à l'Institut supérieur catholique de philosophie de Louvain[737] fondé par le Cardinal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) , qui fut l'un des fiefs des néothomistes européens. La revue de Louvain qui est l'organe de diffusion de la philosophie qui y est professée, s'appelle *Néo-scolastique*. Arnáiz, en intégrant, pendant un temps, cet institut, côtoie les rénovateurs originels de la scolastique thomiste. Soutenu par le Pape Léon XIII, le Cardinal Mercier est, en effet, le premier restaurateur de la philosophie thomiste dans un cadre universitaire. Par conséquent, Arnáiz s'est immergé dans la source de conversion au néothomisme puis est revenu dans son pays,

[736] « Impuissant à étancher la soif d'infini. […]. Le Dieu et la religion du pragmatisme participent du flou, de l'inconsistance, de la relativité et du subjectivisme dont souffre tout le système »
[737] Cet institut de philosophie fait partie de l'Université catholique de Louvain.

désireux d'y restaurer ou d'y instituer cette philosophie catholique rassembleuse, garante de la cohésion doctrinale autour d'un magistère philosophique unique et puissant.

De retour de Belgique, Arnáiz devient l'un des collaborateurs les plus importants de la revue *La Ciudad de Dios*[738], du nom de l'œuvre de saint Augustin (354-430), qui date de 426. L'Index de la revue[739] montre l'obsession qu'a générée en lui sa formation à Louvain, auprès de l'artisan du néothomiste : il atteste, d'emblée, son intérêt pour l'intellectualisme de saint Thomas et pour les philosophies nouvelles. D'ailleurs, dans un texte qu'il a publié en 1903, intitulé *Los fenómenos psicológicos. Cuestiones de psicología contemporánea*[740], au chapitre 5 (appendice) « La "neo-escolástica" al comenzar el siglo XX », Arnáiz insiste sur la nécessité pour les catholiques de s'unir autour d'une seule philosophie. Il évoque l'appel de Léon XIII à l'unification autour de la doctrine thomiste :

> Al llamamiento del gran León XIII hacia una orientación común de la filosofía cristiana, han despertado las fuerzas intelectuales, deponiendo sus divergencias, para entrar unidas por el camino señalado de la tradición y de las ciencias: eruditos, sabios y filósofos, hombres de fe y de buena voluntad han concurrido de todas partes a la reconstrucción del edificio filosófico, […]. La encíclica *Aeterni Patris* formará época en la historia, no ya sólo del pensamiento católico, sino del pensamiento humano[741].

Arnáiz veut suivre l'exemple du Cardinal Mercier et participer, en tant que religieux philosophe, à la restauration du thomisme, seule possibilité pour renforcer un catholicisme qui tend à se déliter. Il a ainsi publié dans *La Ciudad de Dios*, plusieurs articles : « Psicología de la inteligencia [Aristóteles-Santo Tomás] »[742], « Pragmatismo »[743], « Psicología comparada [Instinto e inteligencia] »[744], « Pensamiento y vida : la crisis del intelectualismo »[745], « León XIII y la filosofía cristiana »[746], « Mons. D. Mercier, Primado de Bélgica. Su obra

[738] Ce n'est, toutefois, pas uniquement à travers ses livres et ses articles de revue que l'augustinien professe son néothomisme et son anti-modernisme. Le monastère royal de l'Escorial lui offre une autre espèce de tribune, de type universitaire. Sa pensée anti-moderniste et anti-bergsonienne sera, par conséquent, relativement influente dans la sphère catholique, durant les deux premières décennies du XXe siècle.
[739] *Índices de* la Ciudad de Dios *(1881-1960)*, Alonso Turienzo, P. Teodoro (intro. y conf. de índices), Madrid, Biblioteca *La Ciudad de Dios*, Real Monasterio de El Escorial, 1961.
[740] Arnáiz, *Los fenómenos psicológicos. Cuestiones de psicología contemporánea*, Madrid, Sáenz de Jubera, hermanos, editores, 1903.
[741] « À l'appel du grand Léon XIII vers une orientation commune de la philosophie chrétienne, les forces intellectuelles en mettant de côté leurs divergences, se sont réveillées pour s'unir sur le chemin indiqué de la tradition et des sciences : érudits, sages et philosophes, hommes de foi et de bonne volonté ont, de toutes parts, travaillé à la reconstruction de l'édifice philosophique, […]. L'encyclique *Aeteni Patris* fera date dans l'histoire, pas seulement de la pensée catholique, mais aussi de la pensée humaine » (p. 293-294).
[742] XCII, 409-419 ; XCIII, 163-175, 241-246.
[743] LXXIV, 89-102, 191-204.
[744] CII, 225-244.
[745] CVI, 250-262, 330-338, 421-430.
[746] LX, 386-400.

filosófica »[747], « La filosofía nueva »[748], « Las filosofías de la vida y el intelectualismo »[749], « Filosofía escolástica y Tomismo (1225-1925) »[750], etc. Les titres de ses articles révèlent la volonté de l'augustinien de devenir non seulement l'un des grands défenseurs et « propagandistes » de la philosophie néothomiste en Espagne, mais surtout le plus farouche ennemi de la « philosophie nouvelle ».

Régulièrement cité par ses pairs, Arnáiz m'apparaît comme le grand instigateur catholique de la lutte contre les philosophies modernistes et, à ce titre, comme l'un des idéologues espagnols auxquels toute la critique catholique espagnole se réfère ; c'est autour de lui que cette dernière s'est élaborée. Il est, en effet, selon nous, le premier catholique à avoir abordé la problématique de la « philosophie nouvelle » en Espagne et à avoir utilisé le néothomisme comme fer de lance contre sa progression dans son pays. En se formant auprès du Cardinal Mercier, il a rapidement trouvé les arguments pour édifier les remparts contre la progression des « philosophies en vogue », dans les années 1910. Deux séries d'articles, publiés dans *La Ciudad de Dios*, ont particulièrement attiré mon attention sur le rôle que cet augustinien a joué en Espagne comme obstacle actif à la propagation de la « philosophie nouvelle » et du bergsonisme précisément : deux articles intitulés « El pragmatismo »[751], qui datent de 1907, ainsi qu'une série de cinq articles intitulés « La "filosofía nueva" »[752], publiés entre 1910 et 1911.

La première série d'articles relative à Bergson, intitulée « El pragmatismo », est donc publiée en 1907, dans la revue *La Ciudad de Dios*. On peut ainsi dire que si, certes, les catholiques romains sont hostiles au bergsonisme, qu'ils découvrent à l'occasion de la crise moderniste, ils sont les premiers à en prendre connaissance de façon systématique, en Espagne. La premier bergsonisme philosophique espagnol sera donc un « anti-bergsonisme » catholique.

Après avoir noté, dans un premier article consacré à ce courant contemporain, que William James (1842-1910) est le « principal iniciador del pragmatismo », Arnáiz en vient, dans le second article, aux définitions du pragmatisme et aux grands noms de ses théoriciens mondiaux. Selon Arnáiz, le pragmatisme est une forme d'humanisme, dans le sens où l'homme devient le nouveau critère de la vérité. Ce nouveau mouvement est aussi subjectif et

[747] LXIX, 380-392.
[748] LXXXIII, 116-126, 370-380 ; LXXXIV, 5-14, 265-276 ; LXXXV, 81-92.
[749] LXXXVII, 5-18, 161-175.
[750] CXL, 428-443.
[751] LXXIV, p. 89-102 et LXXIV, p. 191-204. Il a aussi publié, en 1906, dans la revue *La Cultura española*, un article intitulé « Humanismo y cultura ».
[752] 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.

opposé à l'intellectualisme dans la mesure où il érige les tendances, les désirs, les émotions, tout notre être affectif et émotionnel, en nouveaux indices de ce qui est bon et donc de ce qui est vrai[753]. Par conséquent, le pragmatisme, surtout celui de F. C. S Schiller (1864-1937), est un « empirisme subjectiviste et personnel »[754]. Il conclut plus loin sur une idée que l'on retrouve toujours dans la critique faite par les catholiques au pragmatisme, selon laquelle le pragmatisme est une restauration de la pensée présocratique de Protagoras, exposée dans le *Gorgias* de Platon : « como Protágoras, Schiller hace del hombre la medida de las cosas »[755].

Il ajoute, d'autre part, que cette nouvelle pensée n'est pas seulement anglo-saxonne mais qu'elle se développe dans l'Europe entière, notamment en Italie, par l'intermédiaire des rédacteurs de la célèbre revue moderniste *Leonardo*, lesquels tentent une « renovación radical de la filosofía italiana »[756], et en France. Le pragmatisme français a été, selon l'augustinien, « una reacción general contra el intelectualismo agudo, contra la ideología analítica y abstracta de la generación que tuvo por modelos a Renan y Taine »[757]. Puis Arnáiz cite Bergson parmi les pragmatistes : il est ainsi le premier catholique espagnol à l'évoquer dans une revue catholique. Cet article est donc celui qui scelle et initie l'opposition entre bergsonisme et catholicisme espagnol. « Las más salientes figuras del pensamiento filosófico actual se orientan hacia el pragmatismo, Bergson, Blondel, discípulo de Ollé-Laprune, Wilbois, Le Roy, Duhem, Poincaré, etc. »[758]. Selon lui, « la idea pragmatista flota hoy por todas partes en el ambiente intelectual »[759]. C'est cette omniprésence insidieuse qui explique la critique qu'il en fait. Selon lui, « "Bergson en Francia, y sus discípulos los físicos Wilbois y Le Roy, son francos humanistas" »[760]. L'emploi de ce terme d'« humanisme » par Arnáiz n'a rien ici de positif. Il est un équivalent de relativisme. L'homme devient le critère et la mesure des choses. Ainsi, pour Arnáiz, l'humanisme du pragmatisme est paradoxalement égoïste.

Puis il souligne, en tant qu'intellectualiste thomiste, que le pragmatisme dénigre l'intelligence qui « no puede ni debe intentar comprender y explicar las cosas »[761], car ce serait inutile et vain. Or, pour Arnáiz, la simplicité de cette philosophie, qui ne cherche pas à

---

[753] Arnáiz, 1907, p. 191.
[754] Arnáiz, p. 192.
[755] « Comme Protagoras, Schiller fait de l'homme la mesure de toutes les choses » (Arnáiz, p. 196).
[756] P. 197.
[757] « Une réaction générale contre l'intellectualisme aigu, contre l'idéologie analytique et abstraite de la génération qui avait pour modèles Renan et Taine » (p. 197).
[758] « Les plus remarquables figures de la pensée philosophique actuelle s'orientent vers le pragmatisme, Bergson, Blondel, disciple d'Ollé-Laprune, Wilbois, Le Roy, Duhem, Poincaré, etc. » (p. 197).
[759] « L'idée pragmatiste flotte aujourd'hui de toutes parts dans l'atmosphère intellectuelle » (p. 197-198).
[760] « " Bergson en France, et ses disciples les physiciens Wilbois et Le Roy, sont des humanistes déclarés " » (p. 198).
[761] « Ne peut ni ne doit essayer de comprendre ni expliquer les choses » (p. 198).

se faire éclairer par les lumières de l'intelligence, la rend accessible à tous et la rend ainsi très populaire[762]. En s'opposant, selon Arnáiz, à l'intelligence, et donc à l'approche intellectualiste et métaphysique du monde et des hommes, elle est à même de se propager dangereusement : « Está al alcance de todo el mundo, no exige conocimientos abstrusos ni ninguna preparación especial, su uso es vulgar y, por decirlo así, infantil »[763].

D'autre part, Arnáiz considère que le pragmatisme est une forme de scepticisme. Cette idée, qui est exposée dans l'encyclique *Pascendi*, ne sera pas seulement répétée par ce messager augustinien mais aussi, nous le disions, diffusée dans la presse quotidienne catholique non spécialisée.

> El pragmatismo tiene un fondo esencialmente escéptico, ha recogido este denominador común de las filosofías negativas del siglo XIX […]; los instintos ciegos y tendencias son los reguladores del pensamiento y deben aceptarse sin examen, como criterio último de la verdad y única norma de la vida[764].

Le pragmatisme est sceptique dans l'opposition supposée qu'il représente avec l'intellectualisme qui est, depuis le pontificat de Léon XIII, encore accentué par celui de Pie X, l'orientation philosophique du catholicisme. Le catholicisme romain d'alors est aux antipodes des courants mystiques, pour des raisons conjoncturelles et non pour des raisons structurelles inhérentes au catholicisme. Arnáiz utilise une rhétorique puissante et recourt au lexique du crime, de l'anarchie, de la guerre, pour démontrer que le pragmatisme, assassin de la raison, est l'ennemi juré de l'intellectualisme catholique. Ne pas croire en l'intelligence, c'est ne rien pouvoir connaître et donc être sceptique :

> Hay en nuestro espíritu una necesidad imperiosa de justificar nuestras tendencias y nuestras acciones, de subordinarlas a los dictados de la razón, de establecer la armonía entre el pensamiento y la vida, y precisamente el pragmatismo rompe esta armonía mutilando la razón, […], o subordinándola a los instintos ciegos y a las acciones, que por sí solos no pueden producir más que desorden y anarquía. Es inconsecuente una filosofía que presume por un lado de apoyarse en el buen sentido de la humanidad, y mutila por otro la vida intelectual que responde a una necesidad fundamental de

[762] « Este carácter y la extremada sencillez de las doctrinas pragmatistas, explican sus rápidos éxitos hasta haberse llegado a hacer la filosofía de moda » : « Ce caractère et cette extrême simplicité des doctrines pragmatistes explique les rapides succès qu'elle a remportés jusqu'à faire d'elle la philosophie à la mode » (p. 198).

[763] « Elle est à la portée de tout le monde, elle n'exige pas de connaissances obscures ni la moindre préparation particulière, son usage est commun et, pourrait-on dire, enfantin » (p. 198).

[764] « Le pragmatisme a un fond essentiellement sceptique, il a récupéré ce dénominateur commun des philosophies négatives du XIXe siècle […] ; les instincts aveugles et les tendances sont les régulateurs de la pensée et ils doivent être acceptés sans examen préalable, comme critère ultime de la vérité et unique norme de la vie » (p. 199).

> nuestro espíritu y está consagrada por este buen sentido. Semejante filosofía no puede ser duradera; su principal valor es el de protesta contra los refinamientos del intelectualismo[765].

Arnáiz poursuit son pamphlet contre le scepticisme du pragmatisme et sur son anti-intellectualisme. En ne posant aucune base ferme ni aucune vérité absolue et irréfutable, le pragmatisme est destructeur et anti-catholique :

> Nada de verdad objetiva que se imponga al individuo; la verdad es lo que nosotros deseamos que sea. Libertad absoluta de creer; supresión de toda disciplina considerada como estrechez de espíritu y una tiranía; la disolución completa del pensamiento y la vida humana.
> […] Es indudable que no hay inteligencia pura, toda ella está compenetrada por las tendencias de la voluntad y del sentimiento[766].

Les conclusions finales qu'Arnáiz tire signent l'absurdité d'une pensée qu'il juge a-philosophique, avec des formules qui émergent régulièrement dans l'article et sonnent presque comme un refrain de propagande. Le pragmatisme ne peut plus prétendre être une philosophie car il invite au suicide de la raison, de l'intelligence et donc de la vie de l'esprit :

> En resumen, el pragmatismo significa por un lado la crisis de la certidumbre racional, es la abdicación total de la razón humana en los instintos y tendencias irracionales de nuestro ser; históricamente representa el cauce a donde han enviado sus aguas todas las filosofías negativas del siglo XIX; de otro lado, es la consagración de la experiencia individual y libre, como única norma del pensamiento y de la vida.
> El hombre debe limitarse a vivir sin razonar su vida, no hay derecho sobre el hecho […]. Pero el espíritu no puede resignarse a esta mutilación violenta de la parte más noble de nuestro ser; el pragmatismo es una crisis aguda, una protesta contra los refinamientos del intelectualismo escéptico, y la crisis y la protesta siempre son transitorias[767].

---

[765] « Il y a dans notre esprit une nécessité impérieuse de justifier nos tendances et nos actions, de les subordonner aux ordres de la raison, d'établir l'harmonie entre la pensée et la vie, et précisément le pragmatisme rompt cette harmonie en mutilant la raison, […], ou en la subordonnant aux instincts aveugles et aux actions, qui ne peuvent par eux seuls produire que du désordre et de l'anarchie. Une philosophie qui prétend, d'un côté, s'appuyer sur le bon sens de l'humanité en mutilant, de l'autre, la vie intellectuelle qui répond à une nécessité fondamentale de notre esprit et qui est consacrée par ce bon sens, n'est qu'inconséquence. Une telle philosophie ne peut être durable ; sa principale valeur est celle de la protestation contre les raffinements de l'intellectualisme » (p. 199).

[766] « Aucune vérité objective qui ne s'imposerait à l'individu ; la vérité est ce que nous désirons qu'elle soit. Liberté absolue de croire ; suppression de toute discipline considérée comme étroitesse d'esprit ou tyrannie ; la dissolution complète de la pensée et de la vie humaine.
[…]. Il est indubitable qu'il n'y a pas d'intelligence pure, elle est entièrement imprégnée des tendances de la volonté et du sentiment » (p. 200-201).

[767] « En résumé, le pragmatisme signifie, d'une part, la crise de la certitude rationnelle, c'est l'abdication totale de la raison humaine dans les instincts et les tendances irrationnelles de notre être ; historiquement, il représente le canal où ont été envoyées les eaux de toutes les philosophies négatives du XIXe siècle ; d'autre part, c'est la consécration de l'expérience individuelle et libre, comme unique norme de la pensée et de la vie.

La philosophie catholique officielle, qu'est le thomisme, apparaît ainsi, à demi-mots, en cette fin d'article, comme la seule solution possible à cette pensée destructrice et mutilatrice. Elle est la philosophie harmonieuse qui recherche cette position si chère à Aristote, du « juste milieu » :

> Una verdadera filosofía, plenamente humana, […] debe responder a esta necesidad imperiosa de armonía que siente nuestro espíritu entre el pensamiento y la acción, entre la especulación y la práctica[768].

En 1910-1911, le P. Marcelino Arnáiz revient, de façon plus soutenue dans une série d'articles, sur ce qu'il n'appelle pas cette fois le pragmatisme, mais la « filosofía nueva »[769] ; dans le premier article, il dit de cette dernière qu'elle est une « dénomination de Le Roy »[770]. En réutilisant l'expression de l'ami et disciple de Bergson, Le Roy, pour qualifier le courant philosophique le plus séduisant et à la mode dans l'Europe et même dans le monde à cette époque, il se centre sur Bergson. En moins de trois ans, le philosophe français est devenu aux yeux des catholiques espagnols un interlocuteur majeur et qu'ils redoutent, avec qui ils n'échangent jamais directement.

Ainsi, alors qu'Arnáiz avait spécifié, dans les articles précédents, l'origine anglo-saxonne du mouvement pragmatiste qui avait, secondairement, des ramifications en France, en Italie, etc., il précise, dans cet article[771], que la « philosophie nouvelle » est « un movimiento de ideas nacido en Francia no hace muchos años, que va haciendo su camino »[772], comme si le pragmatisme et la philosophie nouvelle ne constituaient pas un seul et même courant. Il y a une difficulté à identifier ce courant. Il le montre en reprenant le reproche adressé par Pie X, dans l'encyclique *Pascendi*, au modernisme : « Es un movimiento amplio y

---

L'homme doit se limiter à vivre sans raisonner sur sa vie, il n'y a aucun droit sur le fait, […]. Mais l'esprit ne peut se résigner à cette mutilation violente de la partie la plus noble de notre être ; le pragmatisme est une crise sévère, une protestation contre les raffinements de l'intellectualisme sceptique, et la crise et la protestation sont toujours transitoires » (p. 203-204).

[768] « Une véritable philosophie, pleinement humaine, […] doit répondre à cette nécessité impérieuse d'harmonie que ressent notre esprit entre la pensée et l'action, entre la spéculation et la pratique » (p. 204).

[769] Dans la même revue, la même année, précisément le 5 mai 1910, un autre augustinien, le P. Benito Garnelo, publie au tome II, vol. LXXXII, un article intitulé « Los estudios eclesiásticos en España », dans lequel il évoque aussi Bergson. Il répand l'idée selon laquelle Bergson serait anti-métaphysicien, parce qu'il ne croirait pas au fixisme cosmique de saint Thomas. Son mobilisme universel ferait de lui un relativiste nihiliste : « Bergson y Eduardo Constant son dinamistas, y así, cada uno por su estilo, escoge la senda que mejor le parece, aborreciendo, claro está, la Metafísica y lo absoluto » (p. 573), « Bergson et Edouard Constant sont des dynamistes et, ainsi, chacun dans son style choisit la voie qu'il lui paraît la mieux, gommant, évidemment, la Métaphysique et l'absolu ».

[770] 1910, p. 116.

[771] *La Ciudad de Dios*, tomo III, vol. LXXXIII, p. 116-126.

[772] « Un mouvement d'idées né en France il y a quelques années, et qui fait son chemin » (p. 116).

original, pero de formas y líneas sinuosas, complejas y mal definidas, y cuya influencia se deja sentir con más o menos intensidad en todos los órdenes de la vida, en la ciencia, en la moral, en la religión, en la vida social »[773]. Arnáiz paraphrase l'encyclique, allant jusqu'à en recopier certains passages, notamment ceux qui blâment les modernistes à cause de leur fascination pour les concepts obscurs, sinueux et souvent incompréhensibles, ceux relatifs à l'âme par exemple :

> ¿Y qué es la «filosofía nueva»? Difícil contestar categóricamente y clasificarla como clasificamos los sistemas históricos; aborrece las ideas claras y los cuadros intelectuales en que ordenamos las ideas y las cosas; se alimenta con exceso de metáforas, y su dialéctica especial se desenvuelve en las profundidades psicológicas, en la penumbra de lo inconsciente[774].

Les reproches qu'Arnáiz adressait, dans ses articles de 1907, au pragmatisme, sont exactement les mêmes qu'il fait à cette « philosophie nouvelle ». Il continue à dessiner ce qu'il avait déjà esquissé dans ses deux articles précédents : l'antagonisme irréversible entre l'intellectualisme thomiste et l'anti-intellectualisme des philosophies à la mode : « Pretende la "filosofía nueva" asentarse sobre las ruinas del intelectualismo »[775].

À la deuxième page de ce premier article, Arnáiz révèle aux lecteurs que cette « philosophie nouvelle » s'appelle aussi, en France, « immanentisme »[776] ou « philosophie de l'action » ; en Amérique, « pragmatisme » ; en Angleterre, « humanisme » ; en Allemagne, « philosophie des valeurs »[777]. Les catholiques espagnols chercheront toujours à démasquer la philosophie nouvelle sous des étiquettes multiples afin que leurs confrères ne se laissent pas séduire par un mouvement qu'ils n'ont pas identifié comme moderniste.

L'une des caractéristiques de cette philosophie nouvelle, selon Arnáiz, est la suprématie de l'humain sur la nature, de la conscience sur la réalité physique ; en cela, cette philosophie nouvelle est anthropocentrique et « psychocentriste »[778] ; elle est décrite comme

---

[773] « C'est un mouvement ample et original, mais de formes et lignes sinueuses, complexes et mal définies, et dont l'influence se fait sentir avec plus ou moins d'intensité dans tous les domaines de la vie, dans la science, la morale, la religion, la vie sociale » (p. 116).
[774] « Et qu'est-ce que la " philosophie nouvelle " ? Difficile de répondre de manière catégorique et de la classifier comme on classifie les systèmes historiques ; elle déteste les idées claires et les cadres intellectuels dans lesquels nous rangeons les idées et les choses ; elle s'alimente à l'excès de métaphores, et sa dialectique spéciale se meut dans les profondeurs psychologiques, dans la pénombre de l'inconscient » (p. 116).
[775] « La " philosophie nouvelle " prétend s'établir sur les ruines de l'intellectualisme » (p. 116).
[776] L'immanentisme constitue, selon l'encyclique *Pascendi*, nous le rappelons, l'un des deux fondements philosophiques du modernisme, avec l'agnosticisme.
[777] P. 117.
[778] P. 123.

une réaction contre le naturalisme[779]. L'une des conséquences bergsoniennes que tire Arnáiz de ce primat de l'homme sur la nature, est que « el mundo no será […] más que la interpretación por el espíritu de los datos de la conciencia »[780]. On retrouve, dans cette formule, le titre de la thèse de Bergson. Cette philosophie nouvelle subjectiviste a, en effet, comme point de départ « los datos de la conciencia » et « los fenómenos subjetivos constituyen la realidad positiva y fundamental »[781].

Plus loin, il fait le lien entre la « philosophie nouvelle » et le modernisme ; on retrouve la tactique qui consiste à différencier clairement catholicisme et modernisme, en diabolisant ce dernier :

> El modernismo es la aplicación de las nuevas ideas al dogma de la vida religiosa. Porque la filosofía nueva, a pesar de ciertas apariencias contrarias, lleva en su seno gérmenes de disolución intelectual, moral y religiosa; es decir, la muerte de los ideales, que aparentemente intentaba reconstruir, después de la obra destructora del naturalismo[782].

On perçoit, dans le discours d'Arnáiz, par petites touches, que, même s'il élabore un antagonisme irréversible entre philosophie nouvelle et catholicisme et le catholicisme n'aurait alors rien à craindre d'une philosophie qui lui serait radicalement différente cette doctrine nouvelle est, tout de même, alarmante. Cette dernière est susceptible de lui faire ombrage. Elle propose, en effet, un dépassement spiritualiste du naturalisme, que le catholicisme aurait aimé représenter seul. Or, en se faisant dépassement dialectique du naturalisme pour faire triompher le spiritualisme, la philosophie nouvelle, particulièrement le bergsonisme, apparaît comme une sorte de doublon moral du catholicisme romain. Il peut donc potentiellement prendre sa place ou diluer ses contours, ce que les ultramontains et le Pape ne peuvent pas admettre. Par conséquent, Arnáiz stigmatise la philosophie nouvelle comme philosophie non métaphysique, puisqu'incapable de s'élever au-delà de la nature et de se mettre en quête d'absolu : « la nueva filosofía se ha acantonado en ella [la conciencia humana] excluyendo todo recurso a lo transcendente : el inmanentismo es un dogma. »[783]

---

[779] P. 121.
[780] « Le monde ne sera […] plus que l'interprétation par l'esprit des données de la conscience » (p. 120).
[781] « Les phénomènes subjectifs constituent la réalité positive et fondamentale ».
[782] « Le modernisme est l'application des idées nouvelles au dogme de la vie religieuse. Parce que la philosophie nouvelle, malgré certaines apparences contraires, porte en son sein des germes de dissolution intellectuelle, morale et religieuse ; c'est-à-dire la mort des idéaux qu'il essayait apparemment de reconstruire, après l'œuvre destructrice du naturalisme » (p. 123).
[783] « La philosophie nouvelle s'est cantonnée à la conscience humaine excluant tout recours au transcendant : l'immanentisme est un dogme ».

Arnáiz feint de penser que l'immanentisme empêche l'immersion dans la transcendance[784], alors que saint Augustin lui-même trouva Dieu dans la plus intime introspection. Mais il reprend à nouveau l'argument qui consiste à voir dans la philosophie nouvelle ou le pragmatisme une résurgence du subjectivisme relativiste de Protagoras : « La conciencia individual es, pues, aquí el único y exclusivo principio regulador de la vida intelectual, moral, religiosa y social. El hombre, copiando a Gorgias, es la medida de todo »[785].

Arnáiz continue à démasquer cette philosophie nouvelle en montrant à ses lecteurs sous quel déguisement conceptuel elle peut se cacher. Elle est évolutionniste, dans la mesure où elle croit que la réalité est en perpétuel changement ; elle est, en cela, « irrationaliste ». Elle ne distingue pas le bien du mal, ni le juste de l'injuste ; elle est, en ce sens, « amoralisme » voire « immoralisme »[786]. Du point de vue religieux, comme elle ne croit pas en un « Dieu personnel et transcendant », elle n'est qu'un « vano misticismo sentimentalista, a merced de todas las aberraciones y extravagancias del criterio individual : tal es el llamado *modernismo* religioso »[787]. Arnáiz reprend ensuite l'une des idées qu'il avait déjà exposées dans l'un de ses articles sur le pragmatisme, selon laquelle l'une des conséquences de cet « individualismo » extrême est l'anarchisme[788]. Le pragmatisme, en accordant la suprématie de l'action sur la raison, se condamne à n'être qu'un mouvement absurde : « La razón no es aquí luz que guía y da su valor y significación a la vida humana, sino simple mandataria de los intentos ciegos y tendencias inconscientes que son los únicos reguladores del pensamiento y cuyas inspiraciones deben aceptarse sin examen como criterio único de verdad y norma de conducta »[789]. Arnáiz n'hésite pas à se répéter. Sa mission, au service de la politique pontificale, est défensive et offensive. Il s'agit de construire les remparts contre l'invasion des barbares modernistes. Ses articles sur la « philosophie nouvelle » ne sont donc pas théoriques

---

[784] Arnáiz semble manipuler, en un sens, ses lecteurs en coupant tout lien dialectique entre immanentisme et transcendance, comme si ces deux notions étaient inconciliables, alors même que la philosophie nouvelle est une philosophie spiritualiste et en quête d'absolu : « El *antropocentrismo*, o mejor, *psicocentrismo*, explica el universo a través y desde el punto de vista de la conciencia, sin recurrir a ningún principio transcendente (*inmanentismo*), la conciencia es la única norma de la vida intelectual, moral y social » (p. 123). « L'anthropocentrisme ou, plutôt, le psychocentrisme, explique l'univers par et depuis le point de vue de la conscience, sans recourir à aucun principe transcendant (immanentisme) ; la conscience est l'unique règle de la vie intellectuelle, morale et sociale ».

[785] « La conscience individuelle est donc, ici, le principe régulateur unique et exclusif de la vie intellectuelle, morale, religieuse et sociale. L'homme, copiant Gorgias, est la mesure de tout » (p. 123).

[786] P. 124.

[787] « Vain mysticisme sentimentaliste, à la merci de toutes les aberrations et extravagances du principe individuel : voilà ce que l'on appelle *modernisme* religieux » (p. 124).

[788] P. 124.

[789] « La raison n'est pas ici une lumière qui guide et donne sa valeur et signification à la vie humaine, mais la simple mandataire des tentatives aveugles et tendances inconscientes qui sont les uniques régulateurs de la pensée et dont les aspirations doivent être acceptées sans examen comme unique critère de vérité et norme de conduite » (p. 124).

ni seulement didactiques, mais pamphlétaires et contre-propagandistes. Il faut, toutefois, souligner que, malgré ses lourdes critiques contre le bergsonisme, Arnáiz est parfois éclairant sur cette philosophie. Néanmoins, la répétition des mêmes idées, critiques du bergsonisme, au sein d'un même article vise à une forme d'« endoctrinement »[790]. Il conclut ainsi ses paragraphes en reprenant en refrain les arguments centraux qu'il y avait développés : « a pesar de aparecer en lucha con el naturalismo científico, la nueva filosofía es intrínsecamente anárquica y disolvente de los ideales que pretende asegurar. »[791] Il reprend mot pour mot l'intégralité des conclusions de son second article sur « El pragmatismo », de 1907[792].

Il achève cet article introductif sur les idées fondamentales de la philosophie nouvelle en montrant comment cette dernière, ainsi que le naturalisme scientifique, constituent deux « radicalismos extremos, igualmente distanciados de la sobriedad y moderación intelectual, y de las leyes del buen sentido »[793]. À nouveau, la philosophie catholique apparaît comme la voie conciliatrice du « juste milieu ».

Arnáiz commence son deuxième article sur « La "filosofía nueva" », qui date de 1910[794], sur la notion d' « intuition » : « toda filosofía de lo real ha de fundarse exclusivamente sobre la intuición : tal es la fórmula crítica de la nueva filosofía. »[795] À la suite de cela, il évoque, dans une note, dès la première page de cet article : « Enrique Bergson, profesor de filosofía en el Colegio de Francia, puede ser considerado como el metafísico de la "filosofía nueva" »[796]. Bergson est donc, à nouveau, exposé comme la cible privilégiée des catholiques.

Selon Arnáiz, la philosophie nouvelle substitue l'intuition au « trabajo discursivo de la razón »[797]. L'intelligence apparaît, aux yeux de ces philosophes, comme une faiseuse d'artifices vains, oublieuse du réel. Elle ne parvient pas à saisir la réalité comme « vida,

---

[790] Le terme est fort. Mais ceux de catéchisation ou d'instruction sont-ils suffisants, dans ce cas ?

[791] « Bien qu'elle apparaisse en lutte contre le naturalisme scientifique, la philosophie nouvelle est intrinsèquement anarchique et elle dissout les idéaux qu'elle prétend défendre » (p. 124-125).

[792] « Nada de verdad objetiva que se imponga al individuo; la verdad es lo que nosotros deseamos que sea. Libertad absoluta de creer; supresión de toda disciplina considerada como estrechez de espíritu y una tiranía; la disolución completa del pensamiento y la vida humana. […] ». « Aucune vérité objective qui s'imposerait à l'individu ; la vérité est ce que nous désirons qu'elle soit. Liberté absolue de croire ; suppression de toute discipline considérée comme étroitesse de l'esprit et comme une tyrannie ; la dissolution complète de la pensée et de la vie humaine […] » (p. 125).

[793] « Radicalismes extrêmes, tout aussi éloignés de la sobriété et de la modération intellectuelle, que des lois du bon sens ».

[794] *La Ciudad de Dios*, tomo III, vol. LXXXIII, novembre 1910, p. 370-380.

[795] « Toute philosophie du réel doit se fonder exclusivement sur l'intuition : telle est la formule critique de la philosophie nouvelle » (p. 370).

[796] « Henri Bergson, professeur de philosophie au Collège de France, peut être considéré comme le métaphysicien de la " philosophie nouvelle » (p. 370).

[797] « Travail discursif de la raison » (p. 371).

creación y movimiento incesante »[798], parce que, selon cette philosophie, l'intelligence « mata la vida y paraliza el movimiento »[799]. Arnáiz semble livrer, encore une fois, un corps à corps avec l'anti-intellectualisme des philosophes nouveaux.

Selon Arnáiz, lorsque la philosophie nouvelle tue l'intelligence et montre que seule l'intuition peut atteindre le réel, elle se montre incohérente, car, pour le prouver, elle ne peut faire l'économie d'une logique cohérente ; elle recourt ainsi à l'intelligence[800]. D'autre part, il faut se méfier des tentatives de restauration du sentiment et de l'intuition face aux excès de la raison, comme a essayé de le faire Rousseau[801]. Cela conduit à un subjectivisme dangereux, tel celui que défend, selon Arnáiz, Bergson : « Un mundo exterior al conocimiento no existe para el espíritu, no hay más realidad que el mundo interior, la contenida dentro del conocimiento. »[802] Puis l'augustinien explique finalement ce qui marque le schisme entre le thomisme et le bergsonisme, sans pour autant évoquer explicitement le thomisme comme philosophie de référence.

> Síguese de aquí que la verdad es obra nuestra, inmanente en la conciencia, producto de su actividad libre y creadora; no hay un término fijo e invariable que se imponga a nosotros como medida de la verdad; la verdad no es estática sino dinámica, la hacemos nosotros y únicamente la percibimos en la intuición inmediata de la actividad creadora[803].

Selon lui, le bergsonisme est relativiste. S'il n'existe aucune fixité, immobilité ou essentialité de la réalité, si celle-ci est devenir incessant, alors on ne peut plus rien penser ni dire, d'autant qu'il est anti-intellectualiste, anti-intellectuel même, selon Arnáiz. La philosophie bergsonienne suppose « una inversión de la manera habitual de pensar, una verdadera regresión, una vuelta a esta intuición anterior al análisis y disociación conceptuales »[804]. Il souligne encore l'antagonisme insurmontable entre philosophie nouvelle, qui constitue une « crítica disolvente y aniquiladora de la razón »[805], et philosophie pérenne :

---

[798] « Vie, création et mouvement incessant ».
[799] « Tue la vie et paralyse le mouvement ».
[800] P. 372.
[801] *Ibid*.
[802] « Il n'existe pas pour l'esprit de monde extérieur à la connaissance, il n'y a pas d'autre réalité que le monde intérieur celle qui est contenue dans la connaissance » (p. 376).
[803] « Il découle de cela que la vérité est notre œuvre, immanente dans notre conscience, produit de son activité libre et créatrice ; il n'y a pas de terme fixe et invariable qui s'imposerait à nous comme mesure de la vérité ; la vérité n'est pas statique mais dynamique, nous la faisons nôtre et nous la percevons uniquement dans l'intuition immédiate de l'activité créatrice » (p. 376).
[804] « Une inversion de la manière habituelle de penser, une véritable régression, un retour à cette intuition antérieure à l'analyse et à la dissociation conceptuelles » (p. 379).
[805] « Critique dissolvante et destructrice de la raison ».

« “Más allá de la lógica : he aquí la fórmula de la metafísica nueva, en todo opuesta a la vieja metafísica »[806]. Les derniers mots de conclusion de ce deuxième article rendent hommage à la raison. L’intuition seule peut-elle avoir accès au réel, comme le suppose la métaphysique bergsonienne ? « ¿Cuál es el valor relativo de una y otra, de la razón y de la intuición, en el conocimiento de la realidad? Esto será el asunto del capítulo siguiente »[807], annonce Arnáiz.

Dans le troisième article[808], de janvier 1911, relatif à la « filosofía nueva », Arnáiz reprend l’idée selon laquelle il est illogique de vouloir substituer l’intuition à l’intelligence, car le bergsonisme est une exposition métaphysique rationnelle de la liberté (*Los datos inmediatos de la conciencia*), de l’âme et de la matière (*Materia y memoria*), de la réalité et de la vie (*Evolución creadora*).

Arnáiz remarque, tout de même, en note, l’importance du bergsonisme dans la progression structurelle des idées et, après avoir cité R. Gillouin qui reprend l’idée de Le Roy, il approuve le caractère révolutionnaire de la philosophie nouvelle :

> Un discípulo de Bergson, al situar la obra filosófica en el movimiento contemporáneo, le considera como «el único filósofo de primer orden que haya tenido Francia después de Descartes, y Europa después de Kant»[809]. Acaso sea prematuro este juicio, pero sí puede sostenerse que la revolución, todavía nada más que iniciada, en la filosofía y en los demás valores intelectuales por la filosofía nueva y corrientes similares, solamente es comparable a la que en sus tiempos provocaron Descartes y Kant[810].

Arnáiz ne revient pas, dans le corps du texte, sur la révolution que constitue à son époque, en 1910-1911, le bergsonisme.

Comme élève de l’Institut de philosophie néothomiste de Louvain, il montre, en revanche, que l’exclusion de l’intelligence d’un système philosophique est impossible et absurde. Il rappelle que, pour lui, la philosophie nouvelle est une pensée dichotomique qui n’hésite pas à cliver des réalités qui s’épousent l’une et l’autre de fait, quitte à être en contradiction avec sa volonté d’en revenir au réel.

---

[806] « “Au-delà de la logique” : voilà la formule de la métaphysique nouvelle, opposée en tout point à la vieille métaphysique ».

[807] « Quelle est la valeur relative de l’une et l’autre, de la raison et de l’intuition, dans la connaissance de la réalité? Ce sera le sujet du chapitre suivant » (p. 380).

[808] P. 5-14.

[809] R. Gillouin, Henri Bergson, *Choix de textes avec étude du système philosophique*, 1910.

[810] « Un disciple de Bergson, en situant l’œuvre philosophique dans le mouvement contemporain, le considère comme “ l’unique philosophe de premier ordre qu’ait eu la France depuis Descartes, et l’Europe depuis Kant ”. Peut-être ce jugement est-il prématuré, mais on peut, en effet, soutenir que la révolution, qui vient à peine de débuter avec la philosophie nouvelle et les courants similaires, en philosophie et dans les autres valeurs intellectuelles, est seulement comparable à celle que provoquèrent à leur époque Descartes et Kant » (p. 6).

Dans le quatrième article, toujours intitulé « La “filosofía nueva », et qui date de janvier 1911[811], Arnáiz tonne encore avec le même slogan contre la philosophie nouvelle selon laquelle l’intelligence ne serait pas capable de rendre compte de la réalité de manière adéquate :

> Es una idea cara a la nueva filosofía, la de que la inteligencia sigue en sus marchas discursivas una lógica independiente y opuesta a la realidad de las cosas, resultando los cuadros conceptuales por ella construidos tan estrechos y desproporcionados, que la realidad los rompe y se desborda por todas partes, no resignándose a quedar encerrada y aprisionada en las mallas artificiales con que la razón pretende imponerse a ella[812].

Dans la guerre idéologique que mène Arnáiz contre les hérétiques et les catholiques hétérodoxes, l’anti-intellectualisme est l’argument qui revient sans cesse. C’est autour de l’intellectualisme et de l’anti-intellectualisme que se construit de manière opportuniste le manichéisme d’une opposition, qui n’est en réalité et en soi qu’une divergence, entre thomisme intellectualiste, fixiste et essentialiste, et philosophie nouvelle anti-intellectuelle, selon les catholiques espagnols, mobiliste et relativiste.

Face au radicalisme et aux aberrations auxquels aboutit ce courant nouveau, la solution du « juste milieu » s’impose comme salvatrice, comme la lumière qui peut libérer les esprits de leur caverne : « La nueva filosofía pone la disyuntiva del todo o nada; pero hay entre los dos extremos términos medios, y la verdad no suele hallarse en los extremos. [...] »[813]. Et au nom de saint Thomas, qu’il cite explicitement[814], il considère qu’on ne peut légitimement opposer la logique intellectuelle à la logique de la réalité :

> No hay, pues, dos lógicas, y menos opuestas; la inteligencia vive inmergida en la realidad, no puede trabajar si ésta no le ofrece materia de su trabajo, porque sería un trabajo en el vacío, y un pensamiento sin objeto es inconcebible. Más adelante hablaremos de estas dos lógicas, y demostraremos cómo obedecen a las mismas leyes, mejor dicho a una sola ley inmanente en la realidad[815].

---

[811] *La Ciudad de Dios*, vol. LXXXIV, p. 265-276.

[812] « Selon une idée chère à la philosophie nouvelle, l’intelligence suit dans ses marches discursives une logique indépendante et opposée à la réalité des choses, les cadres conceptuels qu’elle construit sont si étroits et disproportionnés, que la réalité les rompt et déborde de toutes parts, refusant de rester enfermée et prisonnière des mailles artificielles avec lesquelles la raison prétend s’imposer à elle » (p. 265).

[813] « La philosophie nouvelle pose l’alternative du tout ou rien ; mais il y a entre ces deux extrêmes un moyen terme et la vérité ne se trouve pas, en général, dans les extrêms » (p. 266).

[814] P. 266.

[815] « Il n’y a donc pas deux logiques, et encore moins opposées ; l’intelligence vit immergée dans la réalité, elle ne peut pas travailler si celle-ci ne lui donne pas la matière de son travail, parce que ce serait un travail dans le vide, et une pensée sans objet est inconcevable. Plus loin, nous parlerons de ces deux logiques, et nous démontrerons qu’elles obéissent aux mêmes lois, ou plutôt à une seule loi immanente à la réalité » (p. 267).

En schématisant la philosophie nouvelle, Arnáiz transforme la philosophie thomiste en une philosophie subtile, complexe et lumineuse qui ne peut qu'attirer les âmes pures fuyant les abîmes obscurs dans lesquels cette métaphysique moderne plonge irrémédiablement.

Il achève son article en citant Kant qu'il reconnaît s'approprier et qu'il réutilise pour prouver la position de « juste milieu » qu'il adopte, comme catholique néothomiste : « Apropiándonos una frase de Kant, podríamos decir que los conceptos sin intuiciones son formas vacías, y las intuiciones sin conceptos son ciegas »[816]. L'intuition et l'intelligence doivent s'allier sous les lumières de la raison, telle est la position conciliatrice d'Arnáiz et des catholiques néoscolastiques.

Un cinquième article[817] est nécessaire pour prouver la supériorité de la philosophie néothomiste sur les philosophies nouvelles. Il est publié en avril 1911. Arnáiz commence cet ultime article sur la philosophie nouvelle, par une épigraphe ironique « Nil sub sole novum », dans le but de ridiculiser ce courant qui se veut moderne. Puis, face au dilemme de l'être et du *fieri*, du repos et du mouvement, de la raison et de l'expérience, Bergson est présenté, dès la première page, comme le non conciliateur, l'antithèse du juste milieu, l'extrêmiste : « Bergson piensa que el dilema es real, sin solución intermedia, ni armonía posibles de los dos términos »[818]. Entre Zénon et Héraclite, Bergson choisit le sacrifice du statique et le triomphe du mouvement. Bergson serait l'antithèse de la modération car il défendrait que l'immobilité est une perception illusoire et opportuniste de l'intelligence qui préfère la fixité à la mobilité, incapable qu'elle est d'intuitionner la durée du monde et des êtres : selon Bergson, « el ser, lo estático y permanente de las cosas son ilusiones de la inteligencia; el *fieri*, el movimiento percibidos en la intuición, esto es lo real »[819]. Puis Arnáiz répète les mêmes phrases, qui sont semblables à des périodes musicales dans son curieux requiem qui annonce la mort prochaine d'une philosophie pourtant naissante : « Hay pues dos lógicas incompatibles e inconmensurables una con otra »[820].

D'autre part, il raille Bergson lui-même, parce que ce dernier a cru avoir créé *ex nihilo* la notion d'intelligence pragmatiste, utile dans la vie et les actions de l'homme[821], alors que

---

[816] « En nous appropriant une phrase de Kant, nous pourrions dire que les concepts sans intuition sont des formes vides, et que les intuitions sans concept sont aveugles ».
[817] *La Ciudad de Dios*, p. 81-92.
[818] « Bergson pense que le dilemme est réel, sans solution intermédiaire, ni harmonie possible entre les deux termes » (p. 81).
[819] « L'être, ce que les choses ont de statique et de permanent sont des illusions de l'intelligence ; le *fieri*, le mouvement perçus dans l'intuition, voilà ce qui est réel » (p. 81).
[820] « Il y a donc deux logiques incompatibles et incommensurables l'une avec l'autre » (p. 81).
[821] P. 82.

cette notion se trouve dans toute philosophie. Toutefois, les pragmatistes sont, selon l'augustinien, des destructeurs. La contre-attaque d'Arnáiz, de plus en plus violente, s'oriente sur William James et particulièrement sur Bergson. Selon Arnáiz, la philosophie qu'ils proposent tous les deux est pur empirisme puisqu'ils veulent annihiler les pouvoirs de la raison, alors même, comble de l'illogisme et de l'incohérence, qu'ils l'utilisent pour la détruire : c'est donc « una mutilación irracional de la conciencia racional y una contradicción *in adjecto*, negando el valor de la razón por un dictamen de la razón misma […] »[822].

Puis Arnáiz discrédite Bergson comme pour faire décroître, par une forme d'activisme, sa dangerosité dont il a bien conscience et sans laquelle il ne se livrerait pas à un tel travail discriminatoire contre la philosophie nouvelle. Dans une longue note, il réduit, en effet, la métaphysique bergsonienne, à une « especie de misticismo sentimentalista » [823]. Le substantif dépréciatif « espèce », pour désigner le mysticisme de Bergson qu'il qualifie, en recourant à une tautologie, de « sentimentaliste », est une façon, non seulement de le brocarder, mais surtout de prouver que même son mysticisme est divergent et manque de sérieux. *A contrario*, le mysticisme de Bergson est risible. Il n'a rien de catholique et témoigne d'une sensiblerie outrée. Arnáiz sous-entend que Bergson a inventé un mysticisme *sui generis*, nouveau, parfait pour la mode actuelle, donc transitoire. Puis il amoindrit l'intuitionnisme bergsonien qu'il considère, à l'instar de H. Trouche, comme une expérience non viable menée par des illuminés qui recherchent la coïncidence cosmique. Il cite la critique faite par H. Trouche de *L'Évolution Créatrice* :

> Con la mayor buena fe y mejor intención escribe H. Trouche (en una crítica de *L'Évolution Créatrice* de Bergson. *Revue de Phil*, Nov. de 1908, pág. 520 y siguientes), he tratado de hacer la experiencia concentrando vigorosamente la atención sobre mi querer, a fin de provocar esta intuición misteriosa y profunda del principio universal, y no he podido ver nada, no sacar otra cosa que el convencimiento de mi grande miseria y de mi incurable impotencia. Acaso no haya acertado, o sea materia mal dispuesta para penetrar en tales profundidades; pero cuando considero que este sentimiento de nuestra coincidencia con la conciencia universal no se revela más que a algunos intelectuales que se pasan la vida fatigando su espíritu en combinaciones extremadamente complicadas de ideas sutiles, alambicadas y retorcidas, es mucho de temer que todo ello no sea otra cosa que puros fantasmas de sus cerebros recalentados[824].

---

[822] « Une mutilation irrationnelle de la conscience rationnelle et une contradiction *in adjecto* qui nie la valeur de la raison par un jugement de la raison elle-même […] » (p. 84).
[823] Note 2, p. 84.
[824] « En toute bonne foi et avec la meilleure intention du monde, écrit H. Trouche (dans une critique de *L'Évolution Créatrice* de Bergson. *Revue de Phil*, novembre 1908, p. 520 et suivantes), j'ai essayé de faire l'expérience en concentrant avec vigueur mon attention sur mon vouloir, afin de provoquer cette intuition mystérieuse et profonde du principe universel, et je n'ai rien pu voir, ni en tirer autre chose que la conviction de

Si Bergson parle de l'intuition pure comme donnant accès à la saisie et la compréhension du monde, Arnáiz semble oublier que la grâce n'est pas quelque chose que l'homme, à force d'obstination, reçoit. Elle ne l'envahit que dans « la dilatation de l'être »[825]. Comment l'intuition pourrait-elle, à l'égal de la grâce, dans cette poussée en puissance de la volonté[826], éclairer le regard de l'homme ?

L'analyse partiale du bergsonisme par l'augustinien se retrouve aussi dans la réduction à laquelle il procède de l'« intuition pure » à « una experiencia *de nadie* y *de nada*, es decir nula […] »[827]. Selon Arnáiz, si l'homme saisit le monde dans une « intuition pure », alors il ne perçoit qu'un chaos inconsistant, des « elementos pulverizados sin cohesión, que […] vuelven a perderse en las oscuridades de la nada, sin punto de apoyo, sin ley, sin finalidad ni orden de ninguna clase »[828]. Ce qu'il déduit de l'intuitionnisme bergsonien, qu'il nomme aussi « empirisme radical », est que cette philosophie est une invention monstrueuse, nihiliste, chaotique, presque diabolique, qui n'élève pas mais qui plonge, immerge son sympathisant dans une obscurité morbide : « El empirismo radical significa la disolución de la razón y de la experiencia; el nihilismo lógico y metafísico. »[829]

Il en revient alors à nouveau à la nécessité de trouver le juste milieu pour accéder aux Lumières. Arnáiz voit en Platon un premier élément modérateur possible. Il faut repousser les extrêmismes idéologiques et rechercher des positions intermédiaires :

> « Lo uno y lo otro »: tal es la fórmula armónica de la verdad, que como la virtud, reside, no en los extremos, sino en el justo medio; ni en los Eleatas, ni en Heráclito; ni en los absolutismos intelectualistas que se alejan de este mundo real para perderse en el vacío de sus formalismos abstractos, ni en los empirismos pragmatistas que suponen este mundo irracional e ininteligible[830].

---

ma grande misère et de mon incurable impuissance. Peut-être n'ai-je pas réussi, ou suis-je une matière mal disposée pour pénétrer dans de telles profondeurs ; mais lorsque je considère que ce sentiment de notre coïncidence avec la conscience universelle ne se révèle qu'à quelques intellectuels qui passent leur vie à se fatiguer l'esprit en combinaisons extrêmement compliquées d'idées subtiles, alambiquées et tordues, il y a fort à craindre que tout cela ne soit que de purs fantasmes de leurs cerveaux surchauffés » (p. 84).

[825] Pour reprendre une expression de Jean-Louis Chrétien, dans son livre *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation* (Éditions de Minuit, coll. Paradoxes, 2007).

[826] Lorsque Bergson insiste sur l'importance du travail et de la volonté dans la saisie intuitive et clairvoyante du monde, il ne considère pas que ce soit en se concentrant intensément un moment que l'on va pouvoir accéder à une saisie illuminée du cosmos.

[827] « Une expérience *de personne* et *de rien*, c'est-à-dire nulle » (p. 84).

[828] « Des éléments pulvérisés, sans cohésion, qui […] se perdent à nouveau dans l'obscurité du néant, sans point d'appui, sans loi, sans finalité ni ordre d'aucune classe » (p. 85).

[829] « L'empirisme radical signifie la dissolution de la raison et de l'expérience ; le nihilisme logique et métaphysique » (p. 85).

[830] « " L'un et l'autre " : telle est la formule harmonieuse de la vérité, qui comme la vertu, réside, non dans les extrêmes, mais dans le juste milieu ; ni dans les Éléates, ni en Héraclite, ni dans les absolutismes intellectualistes

Il reprend, dans sa campagne néothomiste, son rôle de conciliateur, voire de réconciliateur de notions si souvent arrachées l'une à l'autre, alors qu'elles ne peuvent exister qu'en coexistant harmonieusement : « Lo permanente y lo variable, la estabilidad y el cambio, se hallan indisolublemente unidos como realidades correlativas que se implican mutua y necesariamente »[831].

Selon Arnáiz, Bergson fait de l'intelligence un agent défigurant de la réalité. Bergson se trompe lorsqu'il réduit la réalité au devenir car il suppose alors que l'intelligence n'est en rien réelle[832]. Une fois encore, il se moque des pragmatistes qui ne peuvent, dans leurs démonstrations folles, se passer de l'intelligence. Il ressasse cette astuce pour ironiser sur l'incohérence des philosophes nouveaux, celle de Bergson particulièrement[833].

Après avoir continué sur quatre pages à démontrer les inepties anti-intellectualistes bergsoniennes, Arnáiz conclut ses articles pamphlétaires sur un hymne politique à l'intelligence :

> El fondo real es la idea inmanente que origina y gobierna la vida, el ser substancial, las formas permanentes y comunes, las leyes y relaciones invariables. Sobre la experiencia que pasa y nunca se repite dos veces en la sucesión, está la inteligencia, la ciencia que permanece la misma[834].

Derrière cette ode à la raison, c'est en serviteur de la politique culturelle pontificale thomiste et anti-moderniste que se place l'augustinien, chez qui prédomine plus la philosophie de saint Thomas que celle de saint Augustin dont il est pourtant le disciple.

---

qui s'éloignent du monde réel pour se perdre dans le vide de leurs formalismes abstraits, ni dans les empirismes pragmatiques qui supposent que ce monde est irrationnel et inintelligible » (p. 87).

[831] « Le permanent et le variable, la stabilité et le changement, se trouvent indissolublement unis comme réalités corrélatives qui s'impliquent mutuellement et nécessairement » (p. 87).

[832] P. 87.

[833] « Prácticamente, los antiintelectualistas piensan y hablan en intelectualistas, y es que no se puede pensar ni hablar de otra manera. ¿Qué significa, en efecto, la obra de Bergson sino una nueva interpretación del universo en términos de razón, como cualquier otro sistema de metafísica intelectualista? […]. Hay en ella una construcción acabada con sus cuadros esquemáticos, sus principios y leyes conceptuales, sus categorías: la "tendencia vital", la "continuidad fluyente", la "duración", el "movimiento", la "materia", […] todo está allí concebido, como en cualquier intelectualismo, bajo fórmulas abtractas e invariables ». « Pratiquement, les anti-intellectualistes pensent et parlent en intellectualistes, car on ne peut penser ni parler autrement. Que signifie, en effet, l'œuvre de Bergson, si ce n'est une nouvelle interprétation de l'univers dans les termes de la raison, comme n'importe quel autre système de métaphysique intellectualiste ? […]. Il y a en elle une construction achevée avec ses cadres schématiques, ses principes et lois conceptuels, ses catégories : la " tendance vitale ", la " continuité fluctuante ", la " durée ", le " mouvement ", la " matière ", […] tout y est conçu, comme dans n'importe quel intellectualisme, à travers des formules abstraites et invariables » (p. 88).

[834] « Le fond réel est l'idée immanente qui produit et gouverne la vie, l'être substantiel, las formes permanentes et communes, les lois et relations invariables. Sur l'expérience qui passe et qui ne se repète jamais deux fois dans la succession, se trouve l'intelligence, la science qui reste identique à elle-même » (p. 92).

L'augustinien Marcelino Arnáiz n'est pas le seul à réagir contre une invasion moderniste possible. La cohésion des catholiques laïques et religieux est puissante en Espagne. En effet, tous les ordres se mettent au service de la politique pontificale qui fait du thomisme la référence philosophique du catholicisme à l'exclusion de toutes celles qui s'en éloigneraient.

Le jésuite P. Eustaquio Ugarte de Ercilla, qui a donné des cours à la *Academia Universitaria Católica*, notamment sur le modernisme philosophique[835], est lui aussi partisan du néothomisme en Espagne.

Il a surtout publié, dans la revue de la Compagnie de Jésus, *Razón y Fe*, trois articles relatifs à Bergson, le premier étant intitulé « Movimiento bergsoniano »[836] et les deux autres, clairement anti-bergsoniens, « Bergson, el ídolo de la filosofía francesa contemporánea »[837]. Il a donc œuvré, dans ses prêches oraux et écrits, à la cohésion doctrinale des néothomistes contre l'immersion moderniste en Espagne.

Son premier article, publié en avril 1914, dans le *Boletín de filosofía contemporánea* de la revue *Razón y Fe*, propose une bibliographie pro-bergsonienne et anti-bergsonienne. Or, selon lui, le mouvement bergsonien aurait commencé, en 1907, ce qui ne l'empêche pas de citer les dates des trois grandes œuvres du philosophe dont la première a été publiée en 1889. En faisant débuter l'histoire publique du bergsonisme en 1907, il signifie que les catholiques, comme lui, en ont pris conscience au moment de la crise théologique moderniste, c'est-à-dire au moment où le Pape le dénonçait en filigrane[838]. Le bergsonisme ne peut donc exister aux yeux des catholiques conservateurs que comme un courant religieux, hérétique et dangereux. Il n'a pas d'existence en dehors de la querelle politico-religieuse, en-deçà de la barre chronologique de 1907.

D'autre part, le choix d'Ugarte de Ercilla de proposer une bibliographie bipolaire n'invite pas le lecteur à tenter de comprendre la signification objective, complexe et précise du bergsonisme. Face à une pensée polémique, manichéenne, il faut choisir son camp. En ce sens, il politise la pensée bergsonienne.

---

[835] Les *Anales de la Academia Universitaria católica* (año IX, núm. 1, janvier-avril 1917, Madrid, tip. de la « revista de archivos, bibliotecas y museos ») montrent, en effet, les conférences qui y ont été faites par ce jésuite.
Une fois de plus, j'ai pu retrouver tout ce gisement de l'anti-bergsonisme catholique espagnol, grâce à la presse quotidienne ; elle fait de nombreuses allusions à ces conférences. C'est ainsi que j'ai découvert que beaucoup de ces conférences avaient été données à la Academia Universitaria Católica et que leur contenu avait été développé dans la revue jésuite *Razón y Fe*. Il est par la suite facile de retrouver tous les opposants catholiques au bergsonisme car ils se citent les uns les autres.
[836] *Razón y Fe*, « Boletín de filosofía contemporánea », año XIII, tomo XXXVIII, janvier-avril 1914, p. 486-491.
[837] *Razón y Fe*, año XIII, XXXIX, juillet 1914, p. 298-311 ; año XIII, tomo XXXIX, août 1914, p. 452-467.
[838] L'encyclique ne cite, en effet, pas Bergson directement.

Il commence par proposer une bibliographie pro-bergsonienne, dans laquelle il cite Bergson lui-même, sa conférence sur *L'intuition philosophique*, de 1911, ainsi que *L'âme et le corps*, de 1912 ; R. Gillouin et *La filosofía de M. Bergson*, de 1911 ; L. Dauriac et *Algunas reflexiones sobre la filosofía de Bergson*, de 1911 ; A.D. Lindsay et *La filosofía de Bergson*, de 1911 ; E. Le Roy et l'œuvre qui a donné son nom au mouvement philosophique moderne, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, de 1912 ; Schrecker et *La filosofía de la personalidad de E. Bergson*, de 1912 ; J. Wilbois, *Deber y duración*, de 1912 ; J. Segond et *L'intuition bergsonienne*, de 1912. Pour chacun d'eux, il propose un compte rendu très sommaire. Cet article est intéressant particulièrement pour ce qu'il signifie. Il permet aux lecteurs d'élaborer une pensée pour ou contre le bergsonisme et invite donc à la prise de position.

Contre Bergson, le jésuite cite d'abord Jacques Maritain (1882-1973), cet ancien bergsonien convaincu, acquis au néothomisme en 1907, lors de la convalescence de sa femme Raïssa, sous l'influence de leur ami et conseiller spirituel, le dominicain Humbert Clérissac (1864-1914), proche de l'Action française. À cette période, Maritain se mit à rejeter la philosophie de Bergson avec une force égale à l'ardeur avec laquelle il l'avait adulée.

De Maritain, Ugarte de Ercilla cite *L'évolutionnisme de M. Bergson*, de 1911, ainsi que *La philosophie bergsonienne*, de 1914. Ugarte répète ce que l'on peut lire partout dans la presse catholique, toutes tendances confondues : « Pero aunque condena el sistema de Bergson, sin embargo, o por la gran simpatía que aun conserva hacia Bergson, o porque no ha tenido tiempo para asimilarse completamente el espíritu tomista, ello es que no acaba de hacer una refutación neta y total del bergsonismo »[839]. La tactique propagandiste et contre-propagandiste des catholiques romains consiste à former une chaîne solidaire en se citant mutuellement les uns les autres afin de renforcer l'impression de muraille néothomiste consolidée contre les tentatives d'invasion moderniste. Il cite ainsi son *alter ego* augustinien, le P. Arnáiz et ses articles sur « La "filosofía nueva" » de *La Ciudad de Dios*, de 1910-1911. Il fait, d'autre part, référence à Julien Benda et *El bergsonismo o una filosofía de la movilidad* de 1912, aux *Études* du jésuite, le P. Tonquédec, publiées en 1912, à Mgr. Farges et *La Filosofía de M. Bergson*, de 1913, à R. P. Rolland-Gosselin, O.P., et *La intuición bergsoniana y la inteligencia*, de 1913, ainsi qu'à F. Strunz, *Materia y Memoria ; Tiempo y libertad*, de 1913.

[839] « Mais bien qu'il condamne le système de Bergson, cependant, soit parce qu'il conserve de la sympathie qu'il pour Bergson, soit parce qu'il n'a pas eu le temps d'assimiler complètement l'esprit thomiste, il ne parvient pas à faire une réfutation nette et totale du bergsonisme » (p. 489).

Il achève cet exposé bibliographique sommaire sur deux points imprécis, intitulés pour le premier « en pro y en contra » et le second « ni en pro ni en contra ». Devant ce peu d'enthousiasme que semblent susciter chez Ugarte les ouvrages dénués de parti pris, sa démarche prend un tour polémique.

Les deux articles publiés dans la même revue, intitulés « Bergson, el ídolo de la filosofía francesa contemporánea » le montrent.

Dans son premier article, de juillet 1914, Ugarte justifie d'abord le choix de son titre et sa vision de Bergson comme l'idole de la philosophie française contemporaine. La violence de la critique que les catholiques romains espagnols adressent au bergsonisme est à la hauteur du succès remporté par ce mouvement philosophique, en France notamment. Le modernisme n'a peut-être pas été porté par beaucoup d'acteurs espagnols, il fait toutefois peur, car il retentit haut et fort dans les pays voisins, surtout en France du fait du culte que la jeunesse voue à l'« idole » Bergson.

> Para justificar el título que va al frente de estas líneas, bastará consignar que E. Bergson es hoy en Francia el filósofo de más nombre y celebridad; que su doctrina tiende a obrar una gran revolución en filosofía; que sus clases están siempre llenas de oyentes de ambos sexos; que sus lecciones son escuchadas con gran atención en medio de un profundo silencio, y, en fin, que su nombre ha sido presentado al Instituto de Francia para ser condecorado con la orla de académico. Bergson, pues, es del lado allá de los Pirineos el filósofo del día[840].

Pendant plus de vingt pages, Ugarte de Ercilla examine consciencieusement le mouvement bergsonien et procède ainsi à « la exposición de su doctrina »[841]. Ce n'est que dans son second article, du même nom que le premier et qui en est la suite, que le jésuite en vient à la « crítica del bergsonismo ».

Dans cette seconde partie consacrée à la critique de l'idole française, Ugarte s'interroge sur les causes d'une telle célébrité. Selon lui, c'est d'abord le style de Bergson qui a conquis le cœur de ses multiples admirateurs, ce style littéraire et métaphorique que, lui,

[840] « Pour justifier le titre qui se trouve en haut de ces lignes, il suffit de dire qu'Henri Bergson est aujourd'hui en France le philosophe qui a le plus de renom et de célébrité ; que sa doctrine tend à instaurer une grande révolution en philosophie ; que ses cours sont toujours pleins d'auditeurs des deux sexes ; que ses leçons sont écoutées avec une grande attention au milieu d'un profond silence, et, enfin, que son nom a été présenté à l'Institut de France pour revêtir l'habit d'académicien. Bergson est, donc, de l'autre côté des Pyrénées le philosophe du moment » (p. 298).

[841] L'exposition de sa doctrine occupe ainsi tout le premier article (p. 298-311), ainsi que les premières pages du second (p. 452-460).

juge amphigourique, faisant de l'œuvre de Bergson une succession de romans philosophiques, ne relevant pas de la philosophie sérieuse[842].

Puis il développe un premier point de critique, intitulé « Lógica y Ontología de Bergson ». Selon Ugarte, si les erreurs sont nombreuses chez Bergson, il en existe trois récurrentes : « negación del valor criteriológico de la inteligencia, del de las facultades cognoscitivas internas en general e inutilidad de los conceptos »[843]. Ugarte s'indigne que Bergson se permette de priver l'entendement et les facultés cognitives de toute valeur critériologique[844]. De même, il souligne le faux supposé sur lequel se base Bergson qui considère qu'il n'existe rien de permanent, remettant ainsi en cause le postulat thomiste du substantialisme. Il voit, comme tout catholique romain de l'époque, dans la critique que Bergson fait à l'intelligence d'être spatialisante et immobilisante, une illusion totale. Il objecte, en tant que thomiste intellectualiste : « ¡Como si la inteligencia no fuera capaz de distinguir y apreciar las diferentes circunstancias, de discurrir y de discernir entre objeto y objeto! »[845].

Selon le jésuite, qui reprend les arguments anti-modernistes de l'encyclique de 1907 qui avaient été réutilisés entre-temps par d'autres catholiques, espagnols notamment mais qu'il dirige cette fois contre le bergsonisme, particulièrement dangereux pour l'Espagne en 1914 , « la lógica de Bergson es totalmente destructora »[846].

D'autre part, selon Ugarte, Bergson commet le sacrilège de détruire trois des quatre bases sur lesquelles repose l'Ontologie (thomiste), qui sont « la realidad del ser ontológico, siempre fijo y estable […], la elevada idea de personalidad, la categoría de sustancia y la objetividad de las causas. Bergson […] ha tratado de derribar tres de estas columnas »[847]. Il détruit donc la première des « *alta fundamenta Metaphysicae* » que sont l'être stable et la permanence des idées, par son mobilisme universel, dit Ugarte. Or, il est absurde de considérer que rien n'est identique à soi-même dans le temps car, pour parler d'un objet, il faut qu'il soit pourvu d'une essence qui demeure semblable à elle-même dans le changement, sinon nous ne pourrions parler de rien. « ¡Cuanto más acertadamente y con cuánta mayor

[842] P. 460.
[843] « Négation de la valeur critériologique de l'intelligence, de celle des facultés cognitives internes en général et inutilité des concepts » (p. 461).
[844] P. 462.
[845] « Comme si l'intelligence n'était pas capable de distinguer et d'apprécier les différentes circonstances, de réfléchir et de discerner entre objet et objet ! » (p. 462).
[846] P. 462.
[847] « La réalité de l'être ontologique, toujours fixe et stable […], la haute idée de personnalité, la catégorie de substance et l'objectivité des causes. Bergson […] a essayé de détruire trois de ces colonnes » (p. 463).

precisión hablaron los escolásticos, de la duración, que puede ser eterna y temporal […]! »[848]. Ugarte reproche à Bergson de ne pas se référer à l'ontologie scolastique et de ne pas fonder sa pensée sur celle-ci ; Bergson aurait dû, selon lui, considérer que le *substratum* du flux n'est pas la durée mais la « matière première » dont parle saint Thomas. Mais Bergson est un hétérodoxe ; il ne s'inscrit donc pas dans la continuité scolastique : « Pero el pensamiento de Bergson se cierne en alturas y altitudes muy distantes de la filosofía escolástica »[849].

L'autre opposition claire de Bergson à l'Ontologie traditionnelle est sa conception de la personnalité. Selon lui, une personne est durée ; sa personnalité croît[850]. Par conséquent, elle est à la fois une et multiple, conception que réfute fermement ce serviteur du Pape, qui oppose à cette idée fausse une haute idée (aristotélico-scolastique) de la personne humaine « supuesto de natura racional »[851].

Il en vient à un deuxième point critique du bergsonisme, intitulé « Cosmología y biología bergsonianas ». Selon Ugarte, Bergson manque de clarté lorsqu'il expose le sophisme de Zénon sur le mouvement ; Bergson n'aurait pas confondu le mobile et le mouvement s'il avait lu la *Somme Théologique* de saint Thomas, dont il donne les références[852]. En conseillant à Bergson de relire un peu de philosophie scolastique, le jésuite espagnol réaffirme le magistère intemporel de l'indépassable « Docteur angélique » qu'était saint Thomas.

De même, pour Ugarte, Bergson ne sait pas définir la notion d'« extensión » ; en cela « se ve que Bergson o no ha consultado o no ha entendido a los grandes filósofos ortodoxos, y aun heterodoxos, que las han tratado »[853]. La dangerosité qu'Ugarte pressent en Bergson le pousse à le déprécier et à lui rappeler qu'il ne peut légitimement exercer de magistère philosophique en France ou à l'étranger car sa pensée est pleine de préjugés et d'erreurs. Bergson est ainsi réduit à un petit écolier pédant et trop ambitieux, à qui il est nécessaire de rappeler qui sont les maîtres. Selon Ugarte, il n'est rien, comparé au magistral saint Thomas.

Ugarte aborde enfin, dans un troisième et dernier point de sa critique bergsonienne, la question de la « psicología y teodicea de la evolución creatriz »[854]. Bergson pose avec

---

[848] « Comme les scolastiques parlèrent de manière plus juste et avec une plus grande précision de la durée, qui peut être éternelle et temporelle, […] ! » (p. 463).
[849] « Mais la pensée de Bergson se situe à des hauteurs et des altitudes très distantes de la philosophie scolastique » (p. 463).
[850] P. 463.
[851] P. 464.
[852] q. 43, a 2 ; p. 465.
[853] « On voit que Bergson n'a pas consulté ou n'a pas compris les grands philosophes orthodoxes, et même hétérodoxes, qui s'en sont occupés [de ces idées] ».
[854] P. 465.

infantilité, selon lui, la question de l'union de l'âme et du corps. « ¡Cuánto más han trabajado los grandes filósofos por hallar la solución de este difícil problema […]! »[855]. Mais ce qui choque le plus le jésuite, c'est la définition que Bergson donne de Dieu dans *L'Évolution Créatrice* : « Todavía es mucho más grave hacer consistir a Dios en "vida incesante, acción y libertad , en una *continuité de jaillissement*, cuya interpretación resulta totalmente inaceptable »[856]. Il est, selon lui, intolérable de concevoir Dieu comme un être en mutation : « Porque, ante todo, no hay en Dios semejante movimiento progresivo »[857]. Dieu est parfait, il n'est, par conséquent, pas un être de finitude. Enfin, selon l'Espagnol, la notion bergsonienne de « création » n'a rien de catholique puisque Bergson ne conçoit pas la création comme « *productio ex nihilo sui et subjeti* », mais comme un simple « acrecentamiento »[858].

Les mots de conclusion du jésuite sur le bergsonisme sont violents et parlent d'eux-mêmes :

> He ahí, a grandes rasgos, la filosofía bergsoniana con sus errores capitales, los cuales son de tal naturaleza que ningún filósofo sensato, mucho menos un católico, puede dejar pasar. Por eso, con sobrada razón han sido prohibidos y puestos en el Índice los tres libros de que acabamos de dar cuenta. Ahora comprenderán muchos panegiristas de Bergson que las flores que le han tributado, más que para guirnalda de gloria, le servirán para corona mortuoria[859].

Enfin, un autre religieux a analysé avec attention le mouvement bergsonien et l'a critiqué avec virulence, dans cette même logique défendue par l'augustinien Arnáiz et le jésuite Ugarte de Ercilla d'édification de remparts néothomistes contre une philosophie qui pourrait entraîner l'apparition, en Espagne, d'un catholicisme libéral : il s'agit du dominicain José Cuervo Rivera.

Le Père José Cuervo appartient à l'ordre apostolique prêcheur (*Ordo Praedicatorum*) des dominicains qui participent à la propagation de la foi chrétienne. Il donne nombre de cours et de conférences à Madrid et ses alentours. Or, d'après les archives de la *Academia*

---

855 « Les grands philosophes ont travaillé bien plus que lui pour trouver la solution de ce problème difficile ! » (p. 466).

856 « Il est beaucoup plus grave encore de faire consister Dieu en " vie incessante, action et liberté , en une *continuité de jaillissement*, dont l'interprétation s'avère totalement inacceptable » (p. 466).

857 « Parce qu'avant tout, il n'y a pas en Dieu de semblable mouvement progressif » (p. 466).

858 « Accroissement ».

859 « Voici, à grands traits, la philosophie bergsonienne et ses erreurs capitales, qui sont d'une telle nature qu'aucun philosophe sensé, encore moins un catholique, ne peut laisser passer. C'est pour cela et avec les meilleures raisons qui soient que les trois livres dont nous venons de rendre compte ont été interdits et mis à l'Index. Désormais beaucoup des panégyristes de Bergson comprendront que les fleurs qu'ils lui ont jetées, au lieu de le couvrir de gloire, lui serviront de couronne mortuaire » (p. 467).

Universitaria Católica[860], ce prédicateur se spécialise particulièrement dans la critique du bergsonisme et ce, dès 1915, semble-t-il. Les articles qu'il publie, dans la revue *La Ciencia tomista*[861], sur la philosophie bergsonienne, en rendent compte.

Le premier article de 1915 du P. José Cuervo, paru dans *La Ciencia tomista*, ne se focalise pas exclusivement sur la philosophie bergsonienne. Celle-ci est évoquée, au même titre que la philosophie nouvelle en général, comme système menant au panthéisme et au monisme[862], dans la mesure où elle explique la réalité par un seul principe intrinsèque et non par une cause première unique comme ceci est le cas dans le thomisme. C'est dans les articles de 1916, 1917 et 1918, que le P. José Cuervo affine sa critique de la philosophie nouvelle, mais aussi et surtout du bergsonisme.

Ainsi, dans le « Boletín de filosofía bergsoniana », dont le titre évoque déjà la place officielle qu'accorde la revue *La Ciencia tomista* au bergsonisme, dans la mesure où elle lui consacre un bulletin, Bergson et le bergsonisme deviennent les objets centraux de l'attention du dominicain.

En 1916, le danger que représente le bergsonisme est réel. Cuervo commence son article par cette constation, en citant lui aussi le disciple catholique moderniste de Bergson, Le Roy et son livre, *Une philosophie nouvelle*, paru en 1912, qui a fait date dans l'histoire du bergsonisme. Cuervo montre que Le Roy a souligné le caractère révolutionnaire du bergsonisme, cette « philosophie nouvelle » qui a bouleversé le cours de la philosophie : « [...]. La obra de M. Henri Bergson figurará en el porvenir entre las más características, las más fecundas y gloriosas de nuestra época [...] puede declararse la revolución que realiza igual en importancia a la revolución kantiana o hasta la revolución socrática »[863].

Cuervo reconnaît, en citant les mots de Le Roy, que cette philosophie est omniprésente dans les domaines les plus polymorphes, le politique, le social, la spéculation religieuse, la science pure ou encore l'art : « El hecho de la invasión de las doctrinas bergsonianas por todos los medios y climas intelectuales es innegable »[864].

---

[860] Les archives de la *Academia Universitaria Católica* se trouvent à la *Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales*, à Madrid.

[861] *La Ciencia tomista* est fondée en 1910 par un dominicain, Fr. Luis González Alonso-Getino O.P. (1877-1946), et est éditée jusqu'en 1928, à Madrid, puis, à Salamanque.
La Ciencia tomista, año 1915, vol. 10, p. 420-450 ; *La Ciencia tomista*, año 1916, vol. 13, p. 447-466 ; *La Ciencia tomista*, año 1917, vol. 16, p. 378-403 ; *La Ciencia tomista*, año 1918, vol. 17, p. 191-214

[862] P. 430.

[863] « [...]. L'œuvre de M. Henri Bergson figurera à l'avenir parmi les plus caractéristiques, les plus fécondes et glorieuses de notre époque [...] la révolution qu'elle opère peut être considérée d'une importance égale à la révolution kantienne et même à la révolution socratique » (p. 447).

[864] « L'invasion des doctrines bergsoniennes dans tous les milieux et climats intellectuels est un fait indéniable » (p. 448).

Or, c'est contre ce potentiel invasif du bergsonisme en Espagne que Cuervo se prémunit. Ce qui est surtout le plus alarmant à ses yeux comme cela est déjà le cas chez ses confrères augustiniens et jésuites c'est la confusion de fait, dans la jeunesse française particulièrement, entre bergsonisme et christianisme. Selon Cuervo, bien qu'il soit une manifestation dévoyée du christianisme, il en incite plus d'un à la conversion. C'est sans doute là que se situe un problème important représenté par le bergsonisme, comme forme de modernisme, chez les catholiques romains. Il joue un rôle de doublure du catholicisme, rôle que beaucoup estiment plus séduisant et plus moderne. Il étanche la soif spiritualiste de la jeunesse française, en dépassant le matérialisme, elle qui se retrouve de moins en moins dans le christianisme. Cuervo cite lui aussi celui qui se convertit au catholicisme, en 1906, grâce à Bergson et Léon Bloy, son parrain de baptême : Jacques Maritain. Il est l'exemple même du « sens d'absolu » que réveillait le bergsonisme chez les jeunes. Il est aussi l'illustration, selon Cuervo, que le bergsonisme, dans cette quête de sens, ne pouvait être que limité et donc décevoir, dans la mesure où, nous l'avons vu, Maritain renia définitivement, dès les années 1907-1908, le bergsonisme en se tournant vers le néothomiste, dont il fut un artisan important, sous l'impulsion du dominicain, Humbert Clérissac. Maritain fut d'ailleurs ambassadeur de France au Vatican.

Maritain est ainsi la preuve vivante que le bergsonisme ne peut ni conduire ni répondre à la recherche de Dieu par l'homme. Cuervo cite un extrait de *La philosophie bergsonienne. Études critiques* de Maritain, qui explique l'incidence qu'a pu avoir le bergsonisme sur la conversion des jeunes Français d'alors :

> « Otros por el contrario le agradecían haber librado su espíritu del pesado yugo del ateísmo, haber despertado su alma, haber renovado en ellos las fuentes de la vida. De hecho, parece que su influencia, no sólo ha determinado en muchos jóvenes un movimiento de simpatía y respeto hacia el cristianismo, sino que también está en el origen de muchas conversiones a la verdadera fe. Y, seguramente, los que ha sacado del scientismo, del spencerianismo, del sociologismo y de otros fetichismos modernos, de la negación sistemática y del escepticismo doctoral en que se ha encerrado por mucho tiempo a la juventud francesa; […], en que no habita más que el desorden, le deben, con toda justicia, profundo reconocimiento »[865].

[865] « “ D'autres le remerciaient au contraire d'avoir libéré leur esprit du joug pesant de l'athéisme, d'avoir réveillé leur âme, d'avoir rénové en eux les sources de la vie. De fait, il semble que son influence n'a pas seulement déterminé chez beaucoup de jeunes un mouvement de sympathie et de respect envers le christianisme, il a aussi été à l'origine de beaucoup de conversions à la véritable foi. Et certainement ceux qu'il a sortis du scientisme, du spencérisme, du sociologisme et de d'autres fétichismes modernes, de la négation systématique et du scepticisme doctoral dans lesquels on a longtemps enfermé la jeunesse française, […], chez qui ne règne que le désordre, lui doivent, en toute justice, une profonde reconnaissance » (Maritain, p. 4-5, cité par Cuervo, p. 448). Nous citons Maritain en espagnol, car notre sujet porte sur la réception espagnole du bergsonisme.

Ce n'est pas le catholicisme qui a réveillé chez la jeunesse française l'appétit de Dieu, mais pour une grande partie, à un moment donné, le bergsonisme. C'est cette philosophie vitaliste et spiritualiste qui a su répondre aux besoins de la jeunesse de dépasser le scientisme, le matérialisme, le mécanisme, le déterminisme, l'intellectualisme et d'en revenir à Dieu par l'introspection où ils redécouvrent une conscience vibrante de vie.

Or, Cuervo se soulève contre cette constation du rôle joué par le bergsonisme dans la jeunesse française, qu'il prend tout de même le temps d'exposer. Pour lui, cette confusion faite par la jeunesse entre philosophie bergsonienne et philosophie chrétienne est nuisible au catholicisme. En effet, pour le dominicain qui s'inscrit dans la continuité argumentatrice des néo-thomistes, le bergsonisme n'a rien de catholique. Bergson, comme il le rappelle à son tour, s'oppose à l'intelligence. Selon le dominicain, en cohésion avec ses confrères qui s'expriment partout où ils le peuvent, Bergson est faussement spiritualiste, il n'est donc qu'un double illusoire du christianisme. Son mysticisme non fondé suscite des aspirations non catholiques qui cherchent justement le délayement de ses contours. Il est purement relativiste et invite à considérer que toutes les pensées sont recevables et vraies en soi. Bergson nie, par conséquent, la vérité du catholicisme :

> Su antiintelectualismo conduce a elevar la materia y la sensibilidad a expensas del espíritu y de la razón; la inteligencia y la razón, base y sostén de la fe religiosa, quedan exageradamente rebajadas, y, por lo tanto, la religión misma queda sin base sólida… Pero esas *sutilezas* no son vistas por todos…, y persiste la simpatía producida por la primera impresión de su doctrina, aparentemente espiritualista. Además abundan los espíritus amigos de cierta religiosidad vaga, sin dogma, ni símbolo, ni obligación, alimento o producto de cierta intuición sentimental o mística que permite creer y hacer lo que se quiera y que cada uno se haga su «pequeña religión». […]. Bergson ha sabido amalgamar con cierto elevado espiritualismo, algunas ideas irreligiosas, que lo transforman en un espiritualismo sin Dios, a gusto de los espíritus laicos, que tienen sobrados motivos para esperar que no les han de ser muy pesadas la religión y la Moral que el maestro puede deducir de su filosofía, si ha de persistir en la orientación que actualmente conserva[866].

Maritain ne nous intéresse, dans le cadre de notre étude, que par la façon par laquelle les catholiques espagnols le reçoivent.

[866] « Son anti-intellectualisme conduit à élever la matière et la sensibilité au dépens de l'esprit et de la raison ; l'intelligence et la raison, base et soutien de la foi religieuse, sont exagérément rabaissées, et, par conséquent, la religion elle-même n'a plus de base solide… Mais ces *subtilités* ne sont pas vues par tous…, et la sympathie produite par la première impression de sa doctrine, apparemment spiritualiste, persiste. De plus les esprits amis d'une certaine religiosité vague, sans dogme, ni symbole, ni obligation, aliment ou produit d'une certaine intuition sentimentale ou mystique qui permet de croire et faire tout ce que l'on veut et que chacun se fasse sa " petite religion , ces esprits abondent. […]. Bergson a su amalgamer avec un spiritualisme d'une certaine élévation, quelques idées irreligieuses, qui le transforment en un spiritualisme sans Dieu, au goût des esprits

L'argument selon lequel le bergsonisme est à éradiquer car il n'est qu'un mysticisme vague, une forme irrationnelle et néo-romantique d'un illuminisme, dessine encore la ligne de démarcation entre, d'une part, le catholicisme officiel de l'époque, thomiste et donc intellectualiste, dans la mesure où la raison et l'intelligence sont alors les bases de la foi religieuse, et, d'autre part, le catholicisme moderniste, non reconnu par Rome. Cette rupture entre deux tendances du catholicisme, mystique et rationaliste, ravive de nouveau le spectre de la réforme luthérienne et l'intransigeance avec laquelle l'Église avait étouffé la nécessité soulignée, entre autres, par un conciliateur, non schismatique, Érasme, et certains franciscains de l'époque, de rénover l'Église catholique de l'intérieur par un retour aux appels intérieurs et mystiques de l'individu : ce mouvement catholique se nommait la *devotio moderna*[867]. En pleine Première Guerre Mondiale, près de quatre siècles après l'appel à la rénovation du catholicisme par le retour à l'immanentisme mystique, le catholicisme romain continue de se figer et de ne voir dans ces propositions catholiques, dont le bergsonisme est présenté comme une composante, que des déclarations hérétiques.

D'ailleurs le frère Cuervo souligne qu'une grande partie de la bibliographie relative à Bergson « es de oposición y de crítica, y son los menos los filósofos que han saludado la *filosofía nueva* con aplausos y elogios »[868]. Selon lui, la bibliographie pro-bergsonienne est propagandiste et partiale[869]. Il conclut cette première partie introductive de son « Boletín de filosofía bergsoniana », en affichant sans ambiguïté sa position par rapport au bergsonisme, lui qui n'est pas seulement dominicain, mais d'abord serviteur du Pape et, en cela, de filiation thomiste. D'ailleurs la revue *La Ciencia tomista* est dominicaine ; elle témoigne de l'effacement de la pluralité des pensées sur le christianisme derrière la philosophie thomiste :

> Lo que nos parece indudable es la inconsistencia, la caducidad de su filosofía, principalmente por ser una filosofía contra naturaleza. No conseguirá sustituir a Kant ni alcanzará un imperio tan universal y duradero como él, mucho menos logrará

---

laïques, qui ont les meilleures raisons d'espérer que la religion et la Morale que le maître peut déduire de sa philosophie ne leur soient pas trop pesantes, s'il doit maintenir l'orientation qu'il a actuellement » (p. 449).

[867] Le mouvement catholique de la *devotio moderna* apparaît avec le néerlandais Gérard Groote (1330-1384). Il consiste à vouloir rejeter les bases de la mystique rhénane trop abstraite et intellectuelle. Cette spiritualité nouvelle cherche à imiter la vie et la mort du Christ. Le livre le plus représentatif de ce courant serait de Thomas a Kempis (1380-1471) ; il s'intitule : *L'imitation de Jésus-Christ*. On ne sait pas exactement de quand il date.

[868] « Est une bibliographie d'opposition et de critique, les philosophes qui ont accueilli la philosophie nouvelle avec des applaudissements ou des éloges sont une minorité » (p. 450).

[869] P. 451.

desterrar la filosofía natural del espíritu humano, que es la filosofía de los griegos, principalmente la de Aristóteles y la de Santo Tomas de Aquino[870].

Dans sa partie d'exposition du bergsonisme, Cuervo souligne que peu d'Espagnols ont écrit sur le bergsonisme jusqu'à présent. Selon lui, le sentiment général est l'indifférence : « La mayor indiferencia parece dominar respecto de ella; ni se la ama ni se la aborrece, ni inspira entusiasmos ni temores »[871]. Il semble corroborer le jugement de Juan María Laboa, selon lequel le modernisme n'a suscité qu'indifférence en Espagne. Or, Cuervo n'écrirait pas toute une série d'articles sur le bergsonisme si Bergson n'inspirait pas le moindre sentiment, d'autant que c'est souvent dans le registre de l'émotion que les religieux s'expriment sur le thème du modernisme et de la philosophie nouvelle, et bien peu sur le mode froid et objectif de l'analyse rationnelle et raisonnable. D'autant que le frère Cuervo écrit cet article, lors de la venue de Bergson en Espagne, à un moment donc où ce dernier est le plus susceptible de contaminer l'Espagne par son mysticisme/spiritualisme moderniste et où les catholiques romains se montrent le plus sur la défensive.

Selon lui, « los intelectuales españoles no se sienten animados a cambiar su intelectualismo por el *intuicionismo simpático, adivinador, instintivo* de Bergson »[872]. Cuervo, pour dévaloriser la pensée bergsonienne, souligne que « con insistencia, bien justificada por otra parte, se acusa a Bergson de ser un poeta filósofo, de erigir el impresionismo en metafisica, y a su filosofía se la llama frecuentemente, por los intelectualistas, un poema filosófico »[873], affirmations que Le Roy, dit-il, considère ridicules. Or, selon le frère Cuervo, il faut contrecarrer l'optimisme de Le Roy sur la philosophie bergsonienne, en exposant notamment la critique que le néothomiste français, antibergsonien, Monseigneur Farges, en a fait : « La primera cualidad que M. Farges hace resaltar en los escritos de Bergson es la oscuridad, resultante de "la sutileza infinitamente complicada y

[870] « Ce qui nous paraît indubitable est l'inconsistance, la caducité de sa philosophie, surtout parce qu'elle est une philosophie contre nature. Elle ne parviendra pas à se substituer à Kant ni n'atteindra un empire aussi universel et durable que le sien ; elle poirra encore moins chasser de l'esprit humain la philosophie naturelle, qui est la philosophie des Grecs, en particulier celle d'Aristote et celle de saint Thomas d'Aquin » (p. 452).

[871] « La plus grande indifférence paraît s'être imposée à son sujet, on ne l'aime pas plus qu'on ne la déteste, elle n'inspire ni enthousiasmes ni craintes » (p. 452).

[872] « Les intellectuels espagnols ne se sentent pas enclins à remplacer leur intellectualisme par l'*intuitionnisme sympathique, devin, instinctif* de Bergson » (p. 452).

[873] « Avec une insistance, justifiée par ailleurs, on accuse Bergson d'être un poète philosophe, d'ériger l'impressionnisme en métaphysique, et sa philosophie est appelée fréquemment par les intellectualistes, poème philosophique » (p. 459).

nebulosa, a la manera de Kant »[874]. Selon Farges sur lequel glose Cuervo, Bergson, en plus d'être obscur, est un sophiste :

> Bergson rompe las lazos que por el uso unen las palabras a las ideas y las ideas a las palabras, de lo cual resulta toda una terminología nueva, obscura, ininteligible, que es otra manera de hacer el sofista. ¿Qué significa *durar* en el lenguaje corriente? *Permanecer el mismo*. Pues bien; en el léxico bergsoniano *durar* es no *permanecer jamás el mismo*. *Creación* parece implicar creador y cosa creada; en sentido bergsoniano, ni hay creador ni cosa creada[875].

Le frère Cuervo achève cet article en ironisant sur le disciple catholique bergsonien, Le Roy, pour être parvenu à concilier, de la façon la plus incohérente qui soit, selon lui, bergsonisme et catholicisme :

> Lo que es verdaderamente raro, y no puede menos de causar admiración, es que en un cerebro de católico (y Le Roy ha dicho varias veces que lo es) haya podido cuadrar la filosofía de Bergson tan perfectamente como si espontáneamente de él naciera. ¡Imprevisibles de la filosofía de la intuición y de la duración![876]

C'est dans son deuxième article[877] consacré à Bergson que le frère Cuervo en vient à l'analyse d'une partie de la bibliographie critique consacrée au bergsonisme, en soulignant, comme dans son article de 1916 : « La filosofía nueva tiene adeptos incondicionales y panegiristas sin restricción alguna; pero son mucho más numerosos los pensadores que no alcanzan a ver en ella más que un sistema artificial, ininteligible y esencialmente absurdo »[878]. Il commence ainsi son article par l'exposition de l'une des critiques les plus virulentes que l'on puisse faire au bergsonisme, celle de Hugh S.R. Elliot : « Uno de los antibergsonianos más radicales y furibundos es Hugh S.R. Elliot, que pretende destruir por la base la filosofía

---

[874] « La première qualité que M. Farges fait ressortir des écrits de Bergson est l'obscurité résultant de la " subtilité infiniment compliquée et nébuleuse, à la manière de Kant " » (p. 460).

[875] « Bergson rompt les liens qui par l'usage unissent les mots aux idées et les idées aux mots, d'où il résulte toute une terminologie nouvelle, obscure, inintelligible, qui constitue une autre manière de faire le sophiste. Que signifie *durer* dans le langage courant ? *Demeurer le même*. Eh bien, dans le lexique bergsonien, *durer* signifie *ne jamais demeurer le même*. *Création* paraît impliquer un créateur et une chose créée ; au sens bergsonien, il n'y a ni créateur ni chose créée » (p. 460).

[876] « Ce qui est véritablement étrange, et ne peut que provoquer l'admiration, c'est que pour un cerveau de catholique (et Le Roy a dit plusieurs fois qu'il l'est) la philosophie de Bergson ait pu convenir aussi parfaitement que si elle naissait spontanément de lui. Ce sont les effets inattendus de la philosophie de l'intuition et de la durée ! » (p. 466).

[877] « Boletín de la filosofía bergsoniana », año 1917, vol. 16, p. 378-403.

[878] « La philosophie nouvelle a des adeptes inconditionnels et des panégyristes sans aucune restriction, mais les penseurs qui ne parviennent pas à voir en elle qu'un système artificiel, inintelligible et essentiellement absurde, sont encore plus nombreux » (p. 379).

nueva. »[879] Selon Cuervo, personne avant Elliot n'avait osé s'attaquer à un système, certes, philosophique, mais surtout basé sur des démonstrations scientifiques compliquées. Or, Elliot est, comme le précise Cuervo, un scientifique mécaniste et un matérialiste convaincu. Dans son livre *Modern Science and the Illusions of Professor Bergson*[880], le scientifique cité par Cuervo est intraitable envers le bergsonisme et lui retire toute légitimité :

> Sus obras están llenas de falsedades científicas, que Elliot se encarga de refutar: sus obras no tienen otra virtud que la de hacer perder el tiempo a sus lectores y producir la confusión en el pensamiento. Cierto sector del intelectualismo inglés presentó a Bergson como un gran filósofo francés; lo cierto es que no es grande, ni francés, ni filósofo. Se le puede recomendar a los coleccionadores de absurdos y extravagancias concebidas por los metafísicos; las obras de Bergson serán un documento de valor para los que se interesan por las aberraciones y monstruosidades de la mente humana[881].

Cuervo a, toutefois, l'honnêteté de reconnaître qu'Elliot est viscéralement opposé à la métaphysique, sous toutes ses formes :

> Elliot no es metafísico, no cree en la metafísica, desprecia sinceramente la Metafísica, que no es más que puro barbarismo, del cual no tiene que ocuparse la Ciencia ni para comprobarlo ni para refutarlo. [...]. Los problemas que plantea la Metafísica son problemas inútiles sobre cosas inexistentes. [...]. No hay más argumentos que los hechos materiales[882].

Il ne se prive pas, pour autant, d'utiliser les arguments anti-bergsoniens du matérialiste Elliot, dans la mesure où ils permettent de prouver aux lecteurs catholiques de *La Ciencia tomista* que, du côté des sciences, le bergsonisme n'est pas plus acceptable. D'ailleurs, d'une

---

[879] « L'un des anti-bergsoniens les plus radicaux et furibonds est Hugh S.R. Elliot, qui prétend détruire par la base la philosophie nouvelle » (p. 379).

[880] Hugh S.R. Elliot, *Modern Science and the Illusions of Professor Bergson*, Londres, Longmans, Green, and C°…, 1912.

[881] « Ses œuvres sont remplies d'erreurs scientifiques, qu'Elliot se charge de réfuter : ses œuvres n'ont d'autre vertu que de faire perdre leur temps à ses lecteurs et de produire la confusion dans la pensée. Un certain secteur de l'intellectualisme anglais a présenté Bergson comme un grand philosophe français ; ce qui est sûr c'est qu'il n'est ni grand, ni français, ni philosophe. On peut le recommander à des colectionneurs d'absurdités et d'extravagances conçues par les métaphysiciens ; les œuvres de Bergson seront un document de valeur pour ceux qui s'intéressent aux aberrations et monstruosités de l'esprit humain » (p. 379).
Lorsqu'il dit de Bergson qu'il n'est pas français, c'est en allusion à ses origines polonaises par son père et anglaise, par sa mère.

[882] « Elliot n'est pas métaphysicien, il ne croit pas en la métaphysique, il méprise sincèrement la Métaphysique, qui n'est que pur barbarisme et dont la science n'a pas à s'occuper ni pour la vérifier ni pour la réfuter. […]. Les problèmes que pose la Métaphysique sont des problèmes inutiles sur des choses inexistantes. […]. Il n'y a pas d'autre argument que les faits matériels » (p. 380).

seule voix, Cuervo et Elliot reprochent les mêmes choses à Bergson qui recourt sans cesse à de fausses analogies ; ils critiquent « the mannikin fallacy »[883] :

> ¿Dónde están [...], los hechos que prueban que el instinto es un método correcto y seguro? No se cita ninguno.
> ¿Cómo demuestra Bergson que no hay diferencia entre el cambio de estado y la persistencia en un estado mismo? Con palabras vacías de sentido, contradictorias, ininteligibles.
> ¿Cómo prueba que en la corriente de vida interior se conserva lo pasado como tal? Con una metáfora: formando bola como la nieve. [...]. Los hechos demostrativos brillan por su ausencia[884].

Finalement, même si Cuervo ne peut soutenir Elliot qui est un farouche anti-métaphysicien, tous les arguments anti-bergsoniens démontrant la pseudo-scientificité de son système, l'arrangent en tant qu'ils servent la campagne contre-propagandiste néo-thomiste pour freiner la propagation de la philosophie nouvelle. Elliot apporte une justification scientifique au rejet néothomiste des notions bergsoniennes d'évolution vitale, de vie comme durée et progrès.

> Elliot sigue paso a paso el desenvolvimiento de la interpretación bergsoniana de la evolución vital, poniendo de manifiesto la falta de base científica de las principales afirmaciones de Bergson; la vida es una corriente; la vida es movilidad; el *ímpetu* vital, principio de la evolución; la humildad del esfuerzo vital para triunfar de la resistencia de la materia inorgánica; las causas de división del esfuerzo vital contenidas en el seno de éste; el movimiento evolutivo de la vida en las tres direcciones complementarias: vegetal, instintiva y humana; [...] etc[885].

L'attitude du frère Cuervo est, dans cet article, ambiguë. Car, d'une part, il expose la furieuse critique du scientiste Elliot contre le bergsonisme et donc l'utilise, de façon indirecte, puisqu'il lui donne la parole en exposant sa démonstration anti-bergsonienne. Ce n'est que dans un second temps que le dominicain critique le brulôt outrancier d'Elliot contre le

---

[883] « Les affabulations de l'homme de paille » (p. 381).

[884] « Où sont [...], les faits qui prouvent que l'instinct est une méthode correcte et sûre ? Il n'en cite aucun.
Comment Bergson démontre-t-il qu'il n'y a pas de différence entre le changement d'état et la persistance dans un même état ? Avec des paroles vides de sens, contradictoires, inintelligibles.
Comment prouve-t-il que dans le courant de la vie intérieure le passé se conserve comme tel ? Avec une métaphore : en formant une boule comme la neige. [...]. Les faits démonstratifs brillent par leur absence » (p. 382).

[885] « Elliot suit pas à pas le développement de l'interprétation bergsonienne de l'évolution vitale, en mettant en valeur le manque de base scientifique des principales affirmations de Bergson ; la vie est un courant ; la vie est mobilité ; l'*élan* vital, principe de l'évolution ; l'humilité de l'effort vital pour triompher de la résistance de la matière inorganique ; les causes de division de l'effort vital contenues en son sein ; le mouvement évolutif de la vie dans les trois directions complémentaires : végétale, instinctive et humaine » (p. 382-383).

représentant français de la philosophie nouvelle. Il précise ainsi sur le livre dont il a donné toutes les références : « lo principal se reduce a una diatriba caricaturesca de la filosofía en general y a una apología poco inteligente del mecanicismo materialista »[886]. En exposant de façon distincte la critique du bergsonisme d'Elliot et sa propre critique des excès de ce dernier, il fait, tout de même, entendre le pamphlet scientiste anti-bergsonien.

Dans ce même article de 1917, le frère Cuervo en vient à un autre critique de Bergson : « De más profundo sentido filosófico y de criterio más sano que la anterior es obra inglesa del mismo año, publicada por David Balsillie: *An Examination of Professor Bergson's Philosophie*. Un vol. en 4°, de XX-228 págs. Williams er Norgate, Londres, 1912 »[887]. Le souci du dominicain de diffuser la bibliographie anti-bergsonienne relève de sa tâche apostolique. Il doit vulgariser le nom des protagonistes de la lutte contre le bergsonisme.

Selon Cuervo, David Balsillie attire l'attention du lecteur sur les incohérences de ce système, « poniendo correctivo a sus extralimitaciones, desenmascarando sus inconsecuencias y sofismas […] »[888]. Il achève l'exposition de cette œuvre critique du bergsonisme en rappelant implicitement que sa mission apostolique consiste à réfuter ce qui diverge de la seule philosophie acceptable depuis 1879 : « La obra de Balsillie nos parece útil a los que empiezan a estudiar el bergsonismo; tiene el indiscutible mérito de indicarles la mayor parte de los puntos vulnerables o falsos del sistema y muchos puntos de partida para refutaciones más serias y completas »[889]. Son but est donc non pas d'analyser le plus objectivement possible le bergsonisme, mais de le détruire par l'utilisation de serviteurs indirects et hétérogènes de la cause néo-thomiste. Même s'il se pense éclaireur de consciences, Cuervo ne représente-t-il pas le type même du prêtre décrit par Kant, dans son opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?*, qui maintient ses fidèles dans une « hétéronomie », dans un « état de tutelle » ? Le dominicain Cuervo est, en effet, loin de laisser son lecteur « autonome »[890] devant une philosophie qu'il juge hétérodoxe.

D'autre part, il cite, dans cette élaboration de la muraille anti-bergsonienne contre sa propagation en Espagne, un autre critique de Bergson, Alfred Fouillée (1838-1912) (dont la

---

[886] « L'essentiel se réduit à une diatribe caricaturale de la philosophie en général et à une apologie peu intelligente du mécanisme matérialiste » (p. 384).

[887] « Une œuvre anglaise de la même année, publiée par David Balsillie: *An Examination of Professor Bergson's Philosophie*. Un vol. en 4°, de XX-228 p. Williams er Norgate, Londres, 1912, est dotée d'un sens philosophique plus profond et d'un critère plus sain que l'antérieure » (p. 388).

[888] « En corrigeant ses abus, en démasquant ses inconséquences et ses sophismes, […] » (p. 389).

[889] « L'œuvre de Balsillie nous paraît utile pour ceux qui commencent à étudier le bergsonisme ; elle a l'indiscutable mérite de leur indiquer la plupart des points vulnérables ou faux du système et nombreux points de départ pour des réfutations plus sérieuses et complètes » (p. 389).

[890] Tous ces termes sont ceux qu'utilise Kant, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*.

pensée est pourtant proche de celle de Bergson), à travers deux ouvrages : *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* (1911) et *Esquisse d'une interprétation du monde*[891] (1913). Dans ce dernier ouvrage, Fouillée réfute les sophismes bergsoniens sur le temps scientifique. Selon lui, la conception bergsonienne de la durée est intenable[892]. De plus, Fouillée rejette l'idée de Bergson selon laquelle l'instinct serait la faculté philosophique par excellence et non l'intelligence. La critique de Fouillée, médiatisée par le dominicain, apporte ainsi une caution nouvelle à son argumentation anti-bergsonienne.

Le frère Cuervo est prêt à utiliser les critiques anti-bergsoniennes de tous les horizons possibles, quitte à pactiser avec un ennemi politique ; il utilise, en effet, ensuite la critique d'un socialiste athée, rationaliste cartésien qui, comme les catholiques espagnols, mais pour d'autres raisons, exècre l'irrationalisme bergsonien : Julien Benda (1867-1956) et son livre *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*[893] (1913). Les catholiques romains espagnols éprouvent une telle aversion pour tout ce que symbolise le bergsonisme qu'ils sont prêts à outrepasser la filiation socialiste de certains penseurs contemporains dès lors que ces derniers sont anti-bergsoniens et accélèrent la croisade contre le bergsonisme. Encore une fois, Bergson ne suscite pas que de l'indifférence dans ce pays. Cuervo, en juxtaposant son exposition de livres critiques du bergsonisme, martèle la nullité du bergsonisme. Il souligne ce que Julien Benda reproche au bergsonisme : « petulancia de sus pretensiones, insuficiencia de su método, esterilidad de sus resultados, contradicciones y ambiguedades de sus teorías y la debilidad de sus refutaciones del evolucionismo clásico y del conocimiento conceptual »[894]. « Para M. J. Benda la filosofía de Bergson ni es filosofía ni nada; lo que tiene de propio y original es un espantoso contraste entre la ambición de sus pretensiones y la inanidad de su método y sus resultados »[895].

Dans son troisième « Boletín de filosofía bergsoniana »[896], paru en 1918, le frère Cuervo poursuit son exposition partielle d'une bibliographie relative au bergsonisme. Selon lui, les œuvres exposées dans ce dernier article sur la philosophie bergsonienne sont plus

---

[891] Alfred Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris, Alcan, 1911; Alfred Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, Paris, Alcan, 1913.
[892] P. 392 ; p. 393.
[893] Julien Benda, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris, Mercure de France, 1913.
[894] « Arrogance de ses prétensions, insuffisance de sa méthode, stérilité de ses résultats, contradictions et ambiguïtés de ses théories et la faiblesse de ses réfutations de l'évolutionnisme classique et de la connaissance conceptuelle » (p. 397).
[895] « Pour M. J. Benda, la philosophie de Bergson n'est ni philosophie ni rien ; ce qu'elle a de propre et d'original est un épouvantable contraste entre l'ambition de ses prétentions et l'inanité de sa méthode et de ses résultats » (p. 402).
[896] José Cuervo, « Boletín de filosofía bergsoniana », Año 1918, vol. 17, p. 191-214.

profondes et complètes que celles qu'il a exposait précédemment[897]. C'est avec le « converti » Jacques Maritain qu'il commence :

> Empecemos por la excelente obra de M. J. Maritain, que a muchos ha parecido la más comprensiva y elocuente crítica que hasta hoy se hizo de la filosofía nueva (*La philosophie bergsonienne. Études critiques*, par J. Maritain. Un vol. de 477 págs en 4ª, Paris, Bibliothèque de philosophie expérimentale, X. Marcel Rivière) [898].

Cuervo utilise Maritain, une fois de plus, comme preuve que bergsonisme et catholicisme ne sont pas conciliables et même qu'ils s'excluent. Il montre toutefois que le bergsonisme peut constituer, chez certains, une étape herméneutique vers le néo-thomisme :

> A la inspiración filosófica de Bergson debe Maritain, según parece, el haberse librado de algunos fetichismos modernos, sin exceptuar el del bergsonismo, cuya falsedad vio luego, llegando al tomismo, en que su inteligencia encontró la filosofía natural del espíritu humano. Por ello conserva en su corazón sincero reconocimiento. Pero esa gratitud, por el impulso que lo orientó hacia la verdadera filosofía, no le impide hacer severa justicia a las doctrinas del maestro, una vez convencido de su inconsistencia, falsedad intrínseca y funestas consecuencias en los órdenes del pensamiento filosófico y religioso[899].

Le but de cette œuvre de Maritain est, selon Cuervo, d'identifier ce qu'est le bergsonisme par rapport à la philosophie chrétienne de saint Thomas et « "adquirir clara conciencia de todas las decisiones intelectuales que, frente a la filosofía nueva, exige de nosotros la fidelidad a la verdad, a la doctrina católica" »[900]. Les catholiques néothomistes se doivent d'être actifs et non neutres ou indifférents devant le bergsonisme, tel est le message que nous livre Cuervo, par l'intermédiaire de Maritain.

Selon Cuervo, Maritain fait diverger le bergsonisme et le thomisme sur quatre points principaux : l'intuition, la durée, l'intelligence et l'être. Or, seule la philosophie thomiste

---

[897] P. 191.

[898] « Commençons par l'excellente œuvre de M. J. Maritan, qui est apparue pour beaucoup comme la critique la plus compréhensive et la plus éloquente qui ait été faite jusqu'à ce jour de la philosophie nouvelle (*La philosophie bergsonienne. Études critiques*, par J. Maritain. Un vol. de 477 pages, Paris, Bibliothèque de philosophie expérimentale, X. Marcel Rivière) » (p. 191).

[899] « Maritain doit à l'inspiration philosophique de Bergson, semble-t-il, le fait de s'être libéré de certains fétichismes modernes, sans exclure celui du bergsonisme, dont il vit la fausseté par la suite, avant d'en venir au thomisme, où son intelligence trouva la philosophie naturelle de l'esprit humain. C'est pour cela qu'il conserve dans son cœur une sincère reconnaissance envers le bergsonisme. Mais cette gratitude, pour l'impulsion qui l'orienta vers la véritable philosophie, ne l'empêche pas de juger sévèrement les doctrines de son maître, une fois convaincu de leur inconsistance, de la fausseté qui leur est intrinsèque et des funestes conséquences auxquelles elles mènent dans les domaines de la pensée philosophique et religieuse » (p. 192).

[900] « " Acquérir une conscience claire de toutes les décisions intellectuelles qui, face à la philosophie nouvelle, exige de nous la fidélité à la vérité, à la doctrine catholique " » (p. 193).

possède la vérité absolue sur ces notions[901]. On ne revient pas sur les arguments que Cuervo reprend à Maritain pour la défense de l'immobilité du concept et la mobilité de la réalité ; cette différence foncière de nature ne prive pas le concept intellectuel d'une légitimité pour analyser le réel. Le meilleur chapitre du livre de Maritain est, selon Cuervo, celui consacré à l'intuition. L'abstraction est nécessaire, c'est elle qui permet la formation des idées et qui permet de penser. Si on retire à l'intelligence sa faculté de connaître, de penser le réel, on aboutit à ce que les catholiques, mais pas seulement eux, ne cessent de ressasser, dans la critique de l'anti-intellectualisme supposé de Bergson, et ce que Maritain appelle, d'après Cuervo : « "una especie de misticismo naturalista, de iluminismo panteístico »[902]. Saint Thomas avant Bergson a révélé, selon les mots de Maritain cité par Cuervo, une forme admirable d'intuition humaine qui est éclairée elle, en même temps, par l'intelligence[903].

La philosophie bergsonienne est foncièrement destructrice et nihiliste, selon Cuervo qui glose sur Maritain[904].

Cuervo reprend les conclusions catégoriques de Maritain sur la compatibilité du bergsonisme avec la philosophie chrétienne. C'est précisément ce risque de confusion entre spiritualisme bergsonien et spiritualisme néothomiste, et le fait que ce dernier puisse être remplacé par le premier chez certains catholiques, qui pousse à la schématisation des dissemblances entre les deux systèmes parvenus au point de rupture :

> Contraponiendo las teorías bergsonianas y tomistas sobre la idea de la nada, la evolución, análisis y concepto, cantidad y número de los fenómenos psíquicos, conocimiento intelectual matemático y metafísico, previsión de los fenómenos del universo, causalidad, contingencia y libertad, asimilación del objeto en el acto cognoscitivo, percepción de la realidad e individualidad de los cuerpos (Maritain, p. 443-453), no puede menos de reconocer esencial oposición; que «pocos sistemas son tan opuestos, en sus principios como en sus resultados esenciales, como el evolucionismo bergsoniano y la doctrina escolástica » (Maritain, p. 443).
> Hay que *transformar completamente* las tesis bergsonianas para hacerlas coincidir con el tomismo[905].

[901] P. 194.
[902] P. 195.
[903] « A esta pseudointuición opone Maritain la verdadera intuición adivinadora según Santo Tomás, que es acto de la inteligencia más o menos poderosa, más o menos influida por múltiples causas (sensibilidad, afecto, deseo, etc.) que preparan, fermentan y determinan la explosión de actos instantáneos de visión, de intuición admirables. Nunca hay tanta inteligencia como en la intuición: es el caso de conocer con toda el alma, en virtud de la coherencia y mutuo influjo de todas las facultades (69-135) » « Maritain oppose à cette pseudo-intuition la véritable intuition clairvoyante selon saint Thomas, qui est un acte de l'intelligence plus ou moins puissante, plus ou moins influencée par de multiples causes (sensibilité, affect, désir, etc.) qui préparent, font fermenter et déterminent l'explosion des actes instantanés de vision, d'intuition admirables. Il n'y a jamais tant d'intelligence que dans l'intuition : c'est la façon de connaître avec l'âme entière, en vertu de la cohérence et l'influence mutuelle entre toutes les facultés » (p. 195).
[904] P. 199.

Par conséquent, le frère Cuervo a utilisé les écrits d'un repenti du bergsonisme, converti au néo-thomisme, pour souligner l'incompatibilité entre philosophie chrétienne et philosophie bergsonienne. Il reprend, en cela, la tactique du Pape dans la *Pascendi* visant à faire du modernisme non pas une branche du catholicisme, mais une religion à part qui, par son relativisme, n'a, de fait, rien de religieux. Ainsi, il conclut sur le bergsonisme que « no es menos cierto que [...] aparece como esencial, radical, completamente opuesta a la filosofía cristiana e incompatible con ella »[906].

D'autre part, dans ce dernier « boletín de filosofía bergsoniana », le frère Cuervo cite la critique néo-scolastique du père italien Francesco Olgiati (1886-1962), dans son livre *La Filosofía de Enrico Bergson*[907], publié en 1914. Les conséquences que tire le néothomiste Francesco Olgiati de la philosophie bergsonienne, faisant lui-même référence aux néothomistes européens Tredici, Mattiusi, Farges, Maritain et d'autres encore, sont qu'elle est une pensée irreligieuse et athée[908]. Le frère Cuervo répète à nouveau les mêmes arguments, même si ce sont cette fois ceux formulés par le religieux italien, contre le bergsonisme, qui concourent à l'opposer, avec manichéisme, au christianisme[909]. Par conséquent, si beaucoup ont vu dans le bergsonisme un « nuevo espiritualismo »[910], il est temps de corriger cette projection illusoire. Tous obéissent à la tactique pontificale : le danger est imminent à partir

---

[905] « En opposant les théories bergsoniennes et thomistes sur l'idée de néant, l'évolution, l'analyse et le concept, la quantité et le nombre des phénomènes psychiques, la connaissance intellectuelle mathématique et métaphysique, la prévision des phénomènes de l'univers, causalité, sur contingence et liberté, assimilation de l'objet dans l'acte cognitif, perception de la réalité et individualité des corps (Maritain, p. 443-453), il ne peut que reconnaître une opposition essentielle ; que " peu de systèmes sont aussi opposés, dans leurs principes comme dans leurs résultats essentiels, que l'évolutionisme bergsonien et la doctrine scolastique " (Maritain, p. 443).
Il faut *transformer complètement* les thèses bergsoniennes pour les faire coïncider avec le thomisme » (p. 200). Le frère Cuervo est intarissable sur les conclusions auxquelles parvient Maritain dans son livre sur l'opposition entre bergsonisme et christianisme (précisément catholicisme néo-thomiste) : « [...] se opone sobre todos los puntos a la filosofía de Santo Tomás; niega la inteligencia, el ser; conduce al modernismo, arruina las verdades fundamentales de la fe, la existencia de Dios, su distinción del mundo, la creación, la espiritualidad e inmortalidad del alma y es incompatible con los misterios revelados, con la vida cristiana, con la revelación sobrenatural, y que, aun desde el punto de vista apologético, sólo puede servir para combatir el materialismo y la pseudociencia, y aun para esto no es más que un contraveneno que debe eliminarse con el veneno. » (Maritain, p. 298-311) (Cuervo, p. 201) ; « [...] Il s'oppose en tout point à la philosophie de saint Thomas, nie l'intelligence, l'être ; il conduit au modernisme, sape les vérités fondamentales de la foi, l'existence de Dieu, sa distinction du monde, la création, la spiritualité et immortalité de l'âme ; il est aussi incompatible avec les mystères révélés, avec la vie chrétienne, avec la révélation surnaturelle, et, même du point de vue apologétique, il peut seulement servir à combattre le matérialisme et la pseudo-science, et même pour cela, il n'est rien de plus qu'un contrepoison qui doit être éliminé en même temps que le poison ».
[906] « Il ne fait aucun doute qu'il apparaît comme essentiellement, radicalement, complètement opposé à la philosophie chrétienne et incompatible avec elle » (p. 201).
[907] Francesco Olgiati (1886-1962), *La Filosofía de Enrico Bergson*, Torino, Fratelli Bocca, 1914.
[908] P. 203.
[909] P. 203-208.
[910] P. 206.

du moment où il est intrinsèque au catholicisme. Comme le Pape a dévoilé la dangerosité, dès 1907, du modernisme, il en a fait un adversaire extrinsèque. C'est bien l'idée sans arrêt reprise par tous les défenseurs de la politique pontificale qui se rassemblent autour du magistère philosophique de saint Thomas. Pour décupler le retentissement de cette stratégie, non seulement tous les néothomistes écrivent articles et livres, prononcent cours et conférences, mais surtout se citent les uns les autres dans le but de créer un grand « réseau », un mur contre lequel tout catholique zélé doit se heurter dès qu'il s'informe sous quelque modalité que ce soit. La philosophie nouvelle « fue saludada con el pomposo calitativo de "nuevo espiritualismo ; pero, en realidad, no conserva del espiritualismo verdadero más que la apariencia »[911].

Le frère Cuervo achève l'exposition de ce détracteur du bergsonisme, en le citant. Selon Francesco Olgiati, saint Thomas est un maître qu'il faut suivre avec le plus grand respect, car avec une certaine rigueur et parfois avec l'austérité de la « grande philosophie », le « Docteur angélique » exprimait les pensées les plus hautes[912], que toute la jeunesse européenne allait avec empressement écouter, à l'instar de Bergson qui n'apparaît, aux yeux d'Olgiati, que comme un imposteur.

Le dernier livre critique du bergsonisme exposé par le dominicain espagnol est celui du philosophe danois, H. Höffding (1843-1931) : *La philosophie de M. Bergson. Exposé et critique* par H. Höffding, suivie d'une lettre de M. H. Bergson à l'auteur (1916)[913]. Selon Cuervo, le philosophe danois, dans un livre précédent, avait combattu avec originalité certaines théories bergsoniennes. Cuervo s'attendait donc à trouver chez lui de nouveaux arguments à mettre au service de la réfutation de ce courant néfaste. Or, le religieux espagnol

---

[911] La philosophie nouvelle « fut pompeusement qualifiée de " nouveau spiritualisme " ; mais, en réalité, elle ne conserve du véritable spiritualisme que l'apparence » (p. 206).

[912] « "Se persuadirán los lectores de que no es por estúpido cretinismo o por un decreto de la autoridad por lo que los neoescolásticos modernos, a la voz que hoy resuena en el Colegio de Francia, prefieran otra palabra, cuyo eco duerme durante setecientos años tras las piedras de la vieja Sorbona, y que era pronunciada sin el centelleo de la metáfora, sino con la profunda simplicidad de una gran filosofía. Aquel filósofo, a quien los estudiosos de entonces, llegados de todas las regiones de Europa, escuchaban con la avidez que hoy tiene suspensa a la juventud francesa de los labios de E. Bergson, llamábase Santo Tomas de Aquino. Los que lo ignoran, podrán despreciarlo; los que lo meditan, deben admirarlo » (Francesco Olgiati, p. 254) (Cuervo, p. 208) ; « Les lecteurs se persuaderont que ce n'est pas par stupide crétinisme ou par un décret de l'autorité que les néoscolastiques modernes, en entendant la voix qui resonne actuellement au Collège de France, lui préféreront une autre parole, dont l'écho dort depuis sept cents ans derrière les pierres de la vieille Sorbonne ; elle était prononcée sans le scintillement de la métaphore, mais avec la profonde simplicité d'une grande philosophie. Ce philosophe que les étudiants d'alors, venus de toutes les régions d'Europe, écoutaient avec l'avidité qui suspend aujourd'hui la jeunesse française aux lèvres d'H. Bergson, s'appelait saint Thomas d'Aquin. Ceux qui ignorent ce fait pourront le déprécier ; ceux qui y réfléchissent, doivent l'admirer ».

[913] H. Höffding, *La philosophie de M. Bergson. Exposé et critique*, Trad. de F. Coussange et suivie d'une lettre de M. H. Bergson, Paris, Félix Alcan, 1916. La traduction française est précisée par Cuervo qui révèle donc qu'il a lu Höffding en français.

fait part à ses lecteurs de sa déception devant la neutralité affichée d'H. Höffding. « On ne peut être indifférent devant l'invasion barbare ». Les remarques qu'il formule alors sont intéressantes ; il montre la politisation par les catholiques de la philosophie nouvelle qui n'est pas analysée en soi, mais comme un courant, politique qui risquerait de nuire à l'équilibre du catholicisme :

> Dada la competencia del autor, esperábamos encontrar en su libro algo notable, extraordinario, una crítica fundamental y definitiva, siquiera desde el punto de vista de su especial concepción del pensamiento humano. Pero nuestra decepción ha sido grande. Höffding no se conmueve ante la invasión de la filosofía nueva; parece que no siente hacia ella ni entusiasmo ni aversión[914].

D'ailleurs, dans la mesure où Höffding n'a pas critiqué avec suffisamment de virulence le bergsonisme et plus généralement la philosophie nouvelle, Cuervo discrédite le livre qu'il juge indigne. Rester neutre devant l'invasion potentielle du modernisme, revient à perdre les honneurs de la critique catholique espagnole :

> No creemos que Höffding haya hecho adelantar gran cosa de la crítica del bergsonismo con argumentos nuevos; su libro es impreciso, nebuloso y de escasa fuerza dialéctica; la doctrina es insegura, con mucha frecuencia falsa, como gran parte de los principios en que se funda[915].

La diabolisation du bergsonisme dans des livres catholiques

Le frère José Cuervo-Rivera n'est pas le seul religieux à juger avec intransigeance le bergsonisme. L'un des grands acteurs de la « diabolisation » de cette philosophie nouvelle, et donc de son extirpation du catholicisme d'élément intrinsèque, il devient élément extrinsèque est l'augustinien Teodoro Rodríguez qui, comme son confrère Marcelino Arnáiz, formula son anti-bergsonisme, dans la revue *La Ciudad de Dios*. Toutefois, c'est sous forme de livre qu'il exprima de la manière la plus exhaustive et systématique sa pensée thomiste anti-bergsonienne. Son ouvrage, intitulé *La civilización moderna. Su valor social*[916]

---

[914] « Étant donné la compétence de l'auteur, nous espérions trouver dans son livre quelque chose de remarquable, extraordinaire, une critique fondamentale et définitive, ne serait-ce que du point de vue de sa conception particulière de la pensée humaine. Mais notre déception a été grande. Höffding ne s'émeut pas devant l'invasion de la philosophie nouvelle, il semble qu'il ne ressente envers elle ni enthousiasme ni aversion » (p. 209).

[915] « Nous ne croyons pas qu'Höffding ait beaucoup fait avancer la critique du bergsonisme avec des arguments nouveaux ; son livre est imprécis, nébuleux et de peu de force dialectique ; la doctrine est incertaine, très souvent fausse, comme la majeure partie des principes sur lesquels elle se fonde » (p. 214).

[916] Teodoro Rodríguez, *La civilización moderna. Su valor social*, Madrid, Imprenta helénica, 1916.
C'est une fois de plus grâce à la publicité faite par la presse conservatrice sur ce livre que j'ai pu le découvrir.

est publié en 1916 et annoncé dans toute la presse conservatrice ultramontaine comme un livre important dans le combat des catholiques contre les nouvelles philosophies décadentes. Le quotidien carliste *El Correo español* en est ainsi le premier support « publicitaire » ; il y fait référence au moment de la venue de Bergson, comme pour se prémunir contre ce « virus ». On retrouve cette stratégie des catholiques de faire connaître, pour constituer un front uni, les manifestations les plus diverses de l'anti-bergsonisme. Teodoro Rodríguez offre ainsi à l'Espagne la première monographie catholique pour la défense du néothomisme contre la progression de la philosophie nouvelle, qu'il nomme « positivisme idéaliste » ou « pragmatisme ».

La grande question que se pose Teodoro Rodríguez, tout au long de son livre, est de savoir si, face au positivisme, le pragmatisme, qui se dit être une réaction contre les abus positivistes, peut faire front et surtout offrir une réponse alternative et réelle à la Pensée. Peut-il constituer une solution pour la civilisation moderne ? Dans l'introduction, il interroge : « ¿Esta nueva escuela librará a la civilización moderna de las máculas que la afean y hará desaparecer las sombras que envuelven sus brillanteces materiales? He aquí el punto de nuestro breve estudio »[917]. Face à la configuration bipolaire de la Pensée, « positivisme matérialiste » contre « pragmatisme », la civilisation moderne peut-elle survivre ? L'introduction d'une solution dialectique et donc d'un troisième terme, qui marque un « juste milieu », n'est-elle pas la condition de l'accès de la civilisation moderne au bonheur ?

Dans le premier chapitre de son livre, intitulé « El positivismo materialista », Teodoro Rodríguez montre que celui-ci ne peut rendre la civilisation moderne heureuse. L'esprit « anti-chrétien » et « irreligieux » que le positivisme matérialiste dissémine dans la population, est un « germen morboso »[918]. Celle-ci s'installe dans un confort et une splendeur matérielle qui lui font oublier l'essentiel. Les conséquences qu'il tire, plus tard, d'une civilisation où prédomine le positivisme matérialiste sont implacables :

> La civilización positivista es una civilización fracasada porque ni ha elevado al hombre ni le ha hecho más feliz.
> La civilización positivista aun vestida y adornada con ropa y joyas ajenas es una civilización defectuosísima, positivamente mala por desconocer en el hombre lo principal, lo que le eleva sobre todos los seres del mundo, lo coloca en plano superior y lugar aparte, lo que constituye la ejecutoria de su grandeza, es decir, el espíritu[919].

[917] « Cette nouvelle école libérera-t-elle la civilisation moderne des taches qui l'enlaidissent et fera-t-elle disparaître les ombres qui enveloppent ses splendeurs matérielles ? Voici l'objet de notre brève étude » (p. 4).
[918] P. 13.
[919] « La civilsation positiviste est une civilisation qui a échoué parce qu'elle n'a pas élevé l'homme et ne l'a pas rendu plus heureux.

Après avoir montré, dans ce premier chapitre, en quoi consistait le positivisme matérialiste, ce « germen maléfico que envenena la civilización moderna y destruye sus bienes »[920], il en vient, dans le deuxième chapitre, à ce qu'il appelle « positivismo idealista » ou « pragmatisme ». Sa question liminaire est simple : « ¿Los males de la civilización materialista encontrarán adecuado remedio en el positivismo idealista? »[921]. Selon Teodoro Rodríguez, deux tendances coexistent, autour de 1916 : le positivisme scientifique matérialiste et une école philosophie qui prétend lui être « opposée »[922]. Puis, il a des propos éclairants sur l'hypothèse de l'existence d'un modernisme théologique ou philosophique en Espagne. Selon lui, le modernisme a déjà contaminé les élites espagnoles, « los hombres de ciencia », « las Universidades », « los Ateneos », « los libros de cierta altura científica »[923]. Teodoro Rodríguez prétend que le modernisme ne s'est pas encore introduit dans les couches populaires de la société. Lui-même est donc témoin du fait que l'Espagne n'a pas été hermétique à ce courant nouveau ; le pays a commencé à l'assimiler par le haut et même si l'augustinien feint de croire qu'il n'aura jamais une incidence en Espagne ni une existence populaire hispanique, il explique tout de même que son rôle à lui est de faire obstacle à sa propagation. Il ressent la potentialité ou l'imminence de l'infiltration :

> Aun no corre desparramada por los llanos y partes bajas de la sociedad, y por eso puede decirse que su influencia en la actual civilización ha sido hasta ahora casi nula; pero como la tendencia natural de las aguas es a extenderse por los llanos si algo no las contiene y encauza, veamos si esas nuevas doctrinas son auras frescas y oxigenadas que refresquen y purifiquen la civilización actual o son vientos cálidos y enrarecidos que la asfixien, si son suaves destellos de aurora o siniestros resplandores de rayo[924].

Pour faire barrage et refouler la crue des eaux agitées du pragmatisme, Teodoro Rodríguez se donne pour tâche d'expliquer ce qu'est cette pseudo-solution alternative au

---

La civilisation positiviste même vêtue et parée des vêtements et des bijoux des autres est une civilisation très défectueuse, positivement mauvaise pour avoir méconnu le principal chez l'homme, ce qui l'élève au-dessus de tous les êtres du monde, le place à un niveau supérieur et dans un lieu à part, ce qui constitue la preuve de sa grandeur, c'est-à-dire l'esprit » (p. 24).

[920] « Germe maléfique qui empoisonne la civilisation moderne et détruit ses biens » (p. 13).

[921] « Les maux de la civilisation matérialiste trouveront-ils un remède adéquat dans le positivisme idéaliste ? » (p. 33).

[922] P. 33.

[923] P. 33-34.

[924] « Il ne se répand pas encore à travers les plaines ni les parties basses de la société, c'est pour cela que l'on peut dire que son influence dans la civilisation actuelle a été jusqu'à présent presque nulle ; mais comme les eaux ont naturellement tendance à s'étendre à travers les plaines si rien ne les contient ou les canalise, voyons si ces nouvelles doctrines sont des auras fraîches et oxygénées susceptibles de rafraîchir et purifier la civilisation actuelle ou si elles sont des vents chauds et raréfiés capables de l'asphyxier, si elles sont de doux scintillements d'aurore ou de sinistres éclats de foudre » (p. 34).

positivisme matérialiste. Il répète à nouveau que le positivisme matérialiste consiste dans la « negación de la filosofía »[925]. D'après son témoignage, cette école philosophique est en pleine décadence. Rodríguez atteste la montée en puissance d'un courant pour le remplacer. Mais d'abord, « creemos oportuno investigar si las lacras de la civilización actual podrán ser curadas por la nueva ciencia que recibe nombres distintos en los diversos países donde ha aparecido »[926]. Il paraît évident qu'aucune recherche ne serait menée si le phénomène était inexistant en Espagne.

Tout d'abord, selon Teodoro Rodríguez, quelque chose dans le fond unit pragmatisme et positivisme. Il reste allusif, mais choisit toutefois d'appeler le pragmatisme, « positivisme idéaliste », et avertit son lecteur, comme l'avait fait Arnáiz, des noms divers à travers lequels ce nouveau courant se déguise[927].

Dans un sous-chapitre, il démontre la séduction qu'exerce le pragmatisme dont il est impératif de se distancier. Il révèle son caractère démagogique :

> El pragmatismo viene a la vida enarbolando una bandera simpática, la bandera de la vida real, de la vida plena, de la vida embellecida con el optimismo, de la vida humana completa. Reacciona con gallardía y altivez contra intelectualismos entecos e infecundos, aptos sólo para construir palacios de cartón y maniquíes mecánicos, pero incapaces de crear la realidad, la vida con sus altos y bajos y sus ondulaciones perennes, con todas sus grandezas y miserias, con sus obscuridades y esplendores, reintegrando a la vida todos los valores humanos[928].

Le pragmatisme séduit beaucoup, en effet, parce qu'il veut mettre un terme à tous les courants qui ont desséché les sources de vie, l'élan vital de l'Humanité, tel que le rationalisme de Descartes, le criticisme de Kant, l'idéalisme de Hegel ou encore le positivisme de Comte,

---

[925] P. 34.

[926] « Nous trouvons opportun de rechercher si les fléaux de la civilisation actuelle pourront être soignés par la nouvelle science qui reçoit des noms différents dans les divers pays où elle est apparue » (p. 30).

[927] « Esta filosofía nueva, como la llama Le Roy, ha recibido el nombre de pragmatismo en América, filosofía de la acción e intuicionismo, en Francia; filosofía de los valores y voluntarismo, en Alemania; y humanismo, en Inglaterra ». « Cette philosophie nouvelle, comme l'appelle Le Roy, a reçu le nom de pragmatisme en Amérique, philosophie de l'action et intuitionnisme, en France, philosophie des valeurs et volontarisme, en Allemagne, et humanisme, en Angleterre » (p. 40).

[928] « Le pragmatisme vient à la vie en brandissant un drapeau sympathique, le drapeau de la vie réelle, de la vie pleine, de la vie embellie par l'optimisme, de la vie humaine complète. Il réagit avec courage et morgue contre les intellectualismes chétifs et stériles, seulement aptes à construire des châteaux de carton-pâte et des mannequins mécaniques, mais incapables de créer la réalité, la vie avec ses hauts et ses bas et ses ondulations pérennes, avec toutes ses grandeurs et ses misères, avec ses obscurités et ses splendeurs, réintroduisant dans la vie toutes les valeurs humaines » (p. 41).

Littré, Spencer[929]. La philosophie nouvelle se pose ainsi en alliée salvatrice d'une humanité naufragée[930].

La réplique de Teodoro Rodríguez est très claire. Et comme tous ces confrères qui ont œuvré avant lui pour déclasser et rendre illégitime la philosophie nouvelle, il l'expose de façon sommaire, en usant de raccourcis, en titrant son sous-chapitre « Procedimiento absurdo preconizado por el Pragmatismo para reconocer la verdad o falsedad de un concepto »[931]. La stratégie pour faire adhérer le lecteur à son point de vue et anéantir le pragmatisme consiste à montrer qu'il est destructeur et nihiliste. Le pragmatisme n'offre pas, selon Rodríguez, de propositions constructrices ; au contraire, il est une force de négation[932].

Quelques pages plus loin, Teodoro Rodríguez n'hésite pas, comme d'autres l'ont fait avant lui, à se montrer paradoxal, en ridiculisant l'ennemi pourtant tant craint : « Los pragmatistas no retroceden ante las consecuencias más absurdas de su teoría, y afirman que ni los conceptos representan la realidad ni existen verdades necesarias ni axiomas, sino solamente postulados »[933]. La conséquence de tout cela, selon Teodoro Rodríguez, est que la philosophie nouvelle affiche une « cierta repulsión a la metafísica, a lo transcendente objetivo que alguien con frase gráfica ha llamado "timidez metafísica" »[934].

Puis, l'augustinien en vient aux idées de James, Schiller, Bergson et Le Roy « acerca del mundo, de Dios y de la religión ». Il formule donc les *a priori* que Bergson, notamment, a réveillés en lui, dans la mesure où, en 1916, ce dernier n'a encore rien écrit ni sur le Dieu des Évangiles ni sur la religion *stricto sensu*. Bergson ne publie *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, nous le rappelons, qu'en 1932.

Pour Rodríguez, le pragmatisme est un pluralisme ; il existe plusieurs réalités, un changement incessant que Bergson nomme « le devenir réel »[935]. Et dans la mesure où tout change, tout est, dit-il, selon Bergson, indétermination, liberté, création continue ; la religion devient alors chez les pragmatistes, selon Rodríguez, un sentiment, une aspiration vague qu'on exerce librement[936]. Or, alors que l'on a pu voir, dans le pragmatisme, une orientation

---

929 P. 41-43.
930 P. 43.
931 « Procédé absurde préconisé par le Pragmatisme pour reconnaître la vérité ou la fausseté d'un concept » (p. 44).
932 P. 44-45.
933 « Les pragmatistes ne reculent pas devant les conséquences les plus absurdes de leur théorie, et ils affirment que les concepts ne représentent pas la réalité et qu'il n'existe pas de vérités nécessaires ni d'axiomes, mais seulement des postulats » (p. 49).
934 « Une certaine répulsion pour la métaphysique, le transcendant objectif, ce que quelqu'un a appelé, avec une image très parlante, " timidité métaphysique " » (p. 50).
935 P. 51.
936 P. 53.

« hacia la vida, hacia la realidad, hacia la restauración de valores injustamente postergados, hacia el reconocimiento de la integridad humana en todos sus órdenes, material, moral, religioso… »[937], n'est-il pas impératif, selon Rodríguez, de corriger ce préjugé, car il en va de l'avenir de l'humanité ? Le pragmatisme n'est, en effet, selon lui, que « negación de la razón, irracionalismo, el cual produce en el mundo moral efectos parecidos a los producidos en el mundo físico por la negación y extinción completa de toda luz »[938].

Teodoro Rodríguez poursuit son travail de correction des *a priori* construits autour du pragmatisme. Le pragmatisme ne peut pas restaurer des valeurs humaines et vitales, étouffées par le positivisme matérialiste. Il ne peut élever sur les ruines de celui-ci que « lo inconsciente, lo absurdo, lo contradictorio, lo irracional »[939]. Face aux aspirations nouvelles et transcendentales de l'humanité, l'irrationalisme du pragmatisme ne peut constituer une réponse.

Dans ces pages, l'augustinien ne cesse de souligner l'élan qui porte les hommes assoiffés d'absolu. Ils manquent de spiritualité, asphyxiés pendant de trop longues décennies par un positivisme a-métaphysique. Le danger est, par conséquent, d'autant plus grand de se laisser séduire par le nouveau courant philosophique qu'est le pragmatisme. Teodoro Rodríguez se montre compréhensif et semble entendre ce que le pragmatisme représente. Il est le soi-disant restaurateur de tout ce que le matérialisme a anéanti. Néanmoins, ce n'est pas lui qui pourra libérer l'homme de ses fers. Il fait entendre, à demi-mots, que les catholiques comprennent le mal qui ronge l'humanité, les carences dont elle souffre, les quêtes spirituelles qui l'animent. Rodríguez montre que les catholiques peuvent prêter une oreille aux douleurs des hommes et à leurs frustrations :

> La nueva filosofía [...] pretende restaurar todos los valores humanos, la vida integral, todas las abundosas fuentes de nuestra naturaleza, todas las posibilidades en ella encerradas, todos los impulsos, todos los anhelos, todas las aspiraciones…, es decir, todas las manifestaciones, precisas e imprecisas, de la fuerza más o menos consciente que nos lleve a las luchas y a los triunfos de la vida plena, es decir, toda esa complicada trama de sentimientos, ideas, afectos, deseos, imaginaciones, sensaciones, amores, odios… que forman la existencia humana en cuanto sirven de medios para realizar una vida armónica, intensa, integral, optimista y progresiva, fecunda en toda clase de amores y entusiasmos por lo real, por lo activo, por lo espontáneo, por lo grande, por lo heroico, sobre todo, por el vivir pleno, que es, en esta escuela principio, norma y fin del hombre.

[937] « Vers la vie, vers la réalité, vers la restauration de valeurs injustement repoussées, vers la reconnaissance de l'intégrité humaine dans tous les domaines, matériel, moral, religieux… » (p. 56).
[938] « Négation de la raison, irrationalisme, qui produit dans le monde moral des effets semblables à ceux qu'ont produits sur le monde physique la négation et l'extinction complète de toute lumière » (p. 56).
[939] P. 58-59.

> [...]. En cambio es preciso confesar que los medios propuestos para realizar tan grande y laudable empresa, ni son grandes ni laudables ni proporcionados a ella, por lo cual esta escuela irá al fracaso más completo como lo fue su antecesora[940].

Face à ce vide spirituel, après le naufrage du positivisme et du pragmatisme qui se profile, selon les présages de Teodoro Rodríguez, on sent qu'une troisième voie ne peut que s'imposer, mais dont rien n'est encore dit. Pour le moment, il se contente de démontrer en quoi le pragmatisme ne peut pas être la réponse adéquate à la soif de vie et d'absolu exprimée alors par l'humanité.

Son analyse montre, en effet, combien le pragmatisme est incohérent et absurde. Il recourt aux mêmes arguments que ses frères néothomistes en montrant qu'on ne peut prétendre se passer de l'intelligence en recourant à une logique rationnelle : « El pragmatismo parte de una contradicción palpable al combatir el intelectualismo, mejor diré, a la inteligencia y a la lógica, valiéndose para ello de lo mismo que combate, es decir, de la inteligencia y de la lógica »[941].

D'autre part, il montre que l'intuitionnisme est une théorie de l'absurde, car elle isole les individus les uns des autres, chacun étant enfermé dans la tour de sa vérité. Par conséquent, l'intuitionnisme mène, selon Rodríguez, à l'instabilité et au relativisme qui aboutissent eux-mêmes à la « paralización de la vida de relación »[942].

Si le pragmatisme a voulu, ainsi, assainir les « consecuencias del exclusivismo de las escuelas anteriores y ha querido dar importancia y valor a todos los sentimientos, aspiraciones, anhelos, tendencias, impulsos humanos… »[943], est-il parvenu, se demande Teodoro Rodríguez, à pallier et endiguer le mal de la civilisation actuelle ? Il répond à cette question, en intitulant ce sous-chapitre d'une phrase qui ne laisse finalement aucune place au vrai questionnement : « El escepticismo, a que conduce el intuicionismo mata todos los

---

[940] « La philosophie nouvelle […] prétend restaurer toutes les valeurs humaines, la vie intégrale, toutes les sources abondantes de notre nature, toutes les possibilités contenues en elle, tous les élans, tous les désirs, toutes les aspirations…, c'est-à-dire toutes les manifestations, précises et imprécises, de la force plus ou moins consciente qui peut nous mener aux luttes et aux triomphes de la vie pleine, c'est-à-dire toute cette trame compliquée de sentiments, d'idées, d'affects, de désirs, d'imaginations, de sensations, d'amours, de haines… qui forment l'existence humaine en tant qu'ils constituent les moyens pour réaliser une vie harmonieuse, intense, intégrale, optimiste et de progrès, féconde en tout type d'amours et d'enthousiasmes pour le réel, pour l'activité, pour la spontanéité, pour la grandeur, pour l'héroïsme, et surtout vivre pleinement, qui est, dans cette école, principe, norme et fin de l'homme.
[…]. En revanche, il faut avouer que les moyens proposés pour réaliser une si grande et louable entreprise, ne sont ni grands ni louables ni à sa mesure, raison pour laquelle cette école est vouée à l'échec le plus complet comme l'école qui l'a précédée » (p. 63-65).

[941] « Le pragmatisme part d'une contradiction palpable en combattant l'intellectualisme, ou plutôt l'intelligence et la logique, en utilisant pour cela précisément ce qu'il combat, c'est-à-dire l'intelligence et la logique » (p. 68).

[942] P. 73.

[943] « Conséquences de l'exclusivisme des écoles antérieures et a voulu donner de l'importance et de la valeur à tous les sentiments, aspirations, désirs, tendances, élans humains… » (p. 79).

alientos, todas las nobles aspiraciones del espíritu y todos los encantos de la vida »[944]. Sa réponse est catégorique : « De ninguna manera »[945]. En effet, le pragmatisme, qu'il appelle aussi « irrationalisme », conduit à un véritable agnosticisme, au scepticisme qui « deprime y mata todas las esperanzas, todos los alientos, todas las nobles aspiraciones del espíritu, todos los encantos de la vida »[946]. Rodríguez clame toujours le même refrain, dans un chant aux accents quelque peu morbides. Il plante ainsi son drapeau noir dans un pragmatisme qui sentirait déjà, à le lire, la putréfaction, alors même qu'il atteint, de fait, son apogée en Europe. Ce texte semble écrit comme une sorte de partition musicale, avec des périodes qui reviennent de façon insidieuse.

D'autre part, si, comme il le redit, le pragmatisme se veut religieux et parle de Dieu, un catholique romain se doit de souligner qu'il n'a pas le droit de prétendre répondre aux aspirations religieuses et spiritualistes des individus, car « el Dios y la religión del pragmatismo participa, de la vaguedad, inconsistencia, relatividad y subjetivismo de que adolece todo el sistema »[947]. Il reprend le refrain : le pragmatisme ne peut occuper la place magistérielle laissée vacante par le positivisme matérialiste ; il ne peut pas légitimement y prétendre :

> La civilización positivista adolecía del defecto fundamental de haber dejado vacío el corazón humano, y las nuevas doctrinas pretenden llenar ese vacío con sombras, con fantasías, y esto es imposible. De aquí que el positivismo idealista, hoy en boga sea incapaz de salvar a la civilización presente de los graves males en ella inoculados por su antecedor el positivismo materialista[948].

Il réutilise l'argument selon lequel, en annihilant l'intelligence, le pragmatisme isole les hommes les uns des autres et conduit à un monde où les individus ne peuvent que se replier dans le solipsisme de leur conscience étroite qui les empêche de s'entendre :

---

[944] « Le scepticisme auquel conduit l'intuitionnisme tue tous les élans, toutes les nobles aspirations de l'esprit et tous les charmes de la vie » (p. 79).
[945] « En aucune façon ».
[946] « Déprime et tue tous les espoirs, tous les élans, toutes les nobles aspirations de l'esprit et tous les charmes de la vie » (p. 80).
[947] « Le Dieu et la religion du pragmatisme participe du vague, de l'inconsistance, de la relativité et du subjectivisme dont souffre tout le système » (p. 83).
[948] « La civilisation positiviste souffrait du défaut fondamental d'avoir laissé le cœur humain vide, et les nouvelles doctrines prétendent remplir ce vide d'ombres, de chimères, et cela est impossible. D'où le fait que le positivisme idéaliste, aujourd'hui en vogue, soit incapable de sauver la civilisation présente des graves maux que son prédécesseur le positivisme matérialiste lui a inoculés » (p. 85-86).

> En rigor de verdad, nadie podría afirmar nada de nada, los hombres vivirían entre sí en un aislamiento moral abrumador, no habría puntos fijos sobre qué entablar conversación o discusión; el mundo sería una Babel donde nadie se entendería […][949].

Il poursuit son message contre la philosophie nouvelle qui doit être détrônée, selon lui, de la place que certains lui attribuent déjà. Le titre de l'un de ses sous-chapitres est révélateur : « Unas doctrinas que empujan hacia el irracionalismo, que niegan la inteligencia como directora de la vida humana y hacen directores de la vida humana los impulsos ciegos del corazón son regresivas y no pueden labrar la felicidad humana »[950]. Dans les sous-chapitres suivants, Teodoro Rodríguez invente les conséquences insensées auxquelles mène la philosophie nouvelle lorsqu'elle nie l'intelligence et concède à l'instinct la place dominante. Il intitule l'un d'eux : « Según la filosofía de la intuición, el ideal de la civilización sería la barbarie, pues en ella está anulada la inteligencia y en su apogeo el impulso espontáneo »[951].

Dans le troisième chapitre intitulé « El pragmatismo y el sindicalismo revolucionario »[952], Teodoro Rodríguez montre que l'une des « espantosas consecuencias »[953] du bergsonisme, particulièrement, est de participer à faire surgir dans l'ordre social le syndicalisme révolutionnaire, qu'il juge comme étant le plus rétrograde. Il s'appuie pour cela sur la récupération qu'en ont fait les deux théoriciens français du syndicalisme révolutionnaire Hubert Lagardelle (1874-1958) et Georges Sorel (1874-1922). On peut noter, au passage, que les catholiques, à cause de leur anti-bergsonisme, font partie des Espagnols les plus au fait de ce qui touche au « phénomène Bergson ». Ils sont, par exemple, dans les tous premiers, en Espagne, à évoquer, dans la presse ou dans leurs livres, cette récupération politique, *de facto*, du bergsonisme. Teodoro Rodríguez démontre ainsi que le bergsonisme ne constitue pas une élévation vers la sagesse mais une régression vers les formes les plus archaïques de la pensée. Or, si, de fait, les deux théoriciens français du syndicalisme révolutionnaire ont utilisé les

---

[949] « Pour être rigoureusement exact, personne ne pourrait véritablement rien affirmer sur rien, les hommes vivraient entre eux dans un isolement moral asphyxiant, il n'y aura pas de points fixes sur lesquels s'appuyer pour entamer une conversation ou une discussion ; le monde serait une tour de Babel où personne ne se comprendrait […] » (p. 87).

[950] « Des doctrines qui poussent à l'irrationalisme, que nie l'intelligence comme directrice de la vie humaine et font des pulsions aveugles du cœur les directrices de la vie humaine sont régressives et ne peuvent forger la félicité humaine » (p. 93).

[951] « Selon la philosophie de l'intuition, l'idéal de la civilisation serait la barbarie, car l'intelligence y est annulée et la pulsion spontanée, à son apogée ». Dans le corps du texte, il continue de marteler : « Evidentemente, según la filosofía de la intuición, el ideal de la civilización sería la barbarie, el salvajismo donde la inteligencia está anulada y en todo su esplendor al imperio del impulso espontáneo y ciego ». « Évidemment, selon la philosophie de l'intuition, l'idéal de la civilisation serait la barbarie, la sauvagerie où l'intelligence est annulée et dans toute sa splendeur, sous l'empire de la pulsion spontanée et aveugle » (p. 95).

[952] P. 101-114. Nous ne nous étendons pas sur ce chapitre car nous y reviendrons plus spécialement dans une partie consacrée à la construction par les catholiques romains d'un bergsonisme d'extrême gauche.

[953] « Épouvantables conséquences ».

philosophèmes bergsoniens pour modeler leur paradigme de pensée, Teodoro Rodríguez met en lumière la récupération extrêmiste dont ces philosophèmes ont fait l'objet, pour rendre le pragmatisme détestable. La stratégie de l'augustinien est de tirer les ultimes conséquences de chaque idée pragmatiste, pour que personne ne soit tenté de voir, dans ce courant, une solution harmonieuse et modératrice. Il ne peut mener, lui semble-t-il, qu'à un obscurantisme terrorisant.

Teodoro Rodríguez en vient, au quatrième chapitre, à l'analyse de « la verdadera causa de la "timidez metafísica y de la admisión de muchos errores ». Dans ce quatrième chapitre, il confronte la philosophie nouvelle au christianisme. Il introduit donc plus clairement la véritable alternative, selon lui, au vide laissé par le positivisme matérialisme et que ne peut combler le positivisme idéaliste. La philosophie nouvelle laisse l'individu libre de choisir son Dieu et, de ce fait, la religion chrétienne apparaît comme « austera »[954] et répressive.

> La idea de un Dios personal creador, implica la de un Dios ordenador, de un Dios legislador, de un Dios sancionador y de un Dios juez, y estas ideas quebrantan la soberbia del hombre que quisiera ser independiente, libre, irresponsable, sin tener sobre sí ser superior alguno de quien haya recibido todo lo que es y tiene, le haya ordenado a un fin y le haya de exigir cuentas y responsabilidades del uso de sus dones[955].

La civilisation moderne veut être absolument libre et ne se voir imposer aucune limite. Finalement, Teodoro Rodríguez explique les raisons pour lesquelles triomphe le pragmatisme sur le christianisme. La véritable religion chrétienne est sévère ; elle impose une certaine ascèse :

> La austeridad de la ley cristiana que obliga a llevar una vida arreglada, de orden, de continuo enfrentamiento de las pasiones en especial, de la soberbia y de la voluptuosidad que tan fuertemente combaten al hombre es, indudablemente, causa de la negación de la verdad religiosa, de los principios en que se apoya y hasta la inteligencia con que los vemos[956].

---

[954] P. 116.

[955] « L'idée d'un Dieu personnel créateur implique celle d'un Dieu qui ordonne, d'un Dieu qui légifère, d'un Dieu qui sanctionne et d'un Dieu qui juge, et ces idées brisent la superbe de l'homme qui voudrait être indépendant, libre, irresponsable, sans avoir au-dessus de lui un être supérieur dont il ait reçu tout ce qu'il est et qu'il a, qui l'aurait dirigé vers une fin et qui lui demande des comptes et d'être responsable de l'usage de ses dons » (p. 115-116).

[956] « L'austérité de la loi chrétienne qui oblige à mener une vie réglée, d'ordre, de lutte continuelle contre les passions, en particulier l'orgueil et la volupté qui combattent si fortement l'homme, est indubitablement cause de la négation de la vérité religieuse, des principes sur lesquels elle s'appuie et même de l'intelligence avec laquelle on les voit » (p. 120).

C'est ainsi que peut s'expliquer l'acharnement d'alors sur la religion catholique qui rejette, en effet, à l'inverse des protestants, selon Teodoro Rodríguez, les excès du cœur et des sens[957]. Le catholicisme est ainsi, selon lui, le mal aimé dans une époque si individualiste et si portée sur les plaisirs.

Son cinquième chapitre porte sur la « valor del positivismo y del pragmatismo en la civilización »[958].

Il tire à nouveau l'une des conséquences auxquelles mène le positivisme idéaliste, cet « escepticismo », cet « irracionalismo »[959], qui est de faire de l'homme une « bête », un ange déchu en quelque sorte. La symbolique diabolique est omniprésente dans ce texte ainsi que dans les écrits des autres religieux espagnols. Le pragmatisme « humilla y degrada al hombre poniéndole al nivel de las bestias »[960]. La dynamique descendante qui anime, selon l'augustinien, le tentateur pragmatiste, mime subliminalement la chute du pécheur en Enfer.

Le sixième chapitre propose la solution pour que l'humanité ne bascule pas dans l'obscurantisme pragmatiste. Il est intitulé « El espiritualismo y la civilización ». Selon Teodoro Rodríguez, le christianisme est la véritable voie alternative au positivisme matérialiste, le vrai juste milieu ; il suffit de

> Substituir el espiritualismo enteco y degenerado del pragmatismo por el espiritualismo cristiano robusto, secular, capaz de dar satisfacción plena a los elevados y generosos anhelos del corazón humano y solución a los grandes problemas que preocupan al hombre, entre los cuales figuran, en primer término, el de la vida y el del destino humano[961].

Dans la présentation du livre de Rodríguez, le spiritualisme chrétien apparaît comme l'ultime terme de la progression dialectique de l'histoire de la pensée universelle. Le positivisme matérialiste, exposé dans le premier chapitre, et qui a constitué, pendant un temps, la thèse dominante de la pensée, a ensuite été dépassé par le positivisme idéaliste, ce « spiritualisme dégénéré », qui se proposait d'apporter à l'humanité ce dont elle avait trop longtemps manqué. Teodoro Rodríguez s'est efforcé de démontrer, au long de cinq chapitres, que cette dégénérescence de la pensée ne pouvait constituer le terme de la quête humaine,

---

[957] P. 123.
[958] P. 125.
[959] P. 133.
[960] « Humilie et dégrade l'homme en le mettant au niveau des bêtes ».
[961] « Remplacer le spiritualisme maladif et dégénéré du pragmatisme par le spiritualisme chrétien, robuste, séculaire, capable de donner entière satisfaction aux nobles et généreuses aspirations du cœur humain et une solution aux grands problèmes qui préoccupent l'homme, parmi lesquels figurent, en premier lieu, celui de la vie et celui de la destinée de l'homme » (p. 135-136).

celle-ci étant bâtie sur les fondements de l'irrationalisme, du relativisme et de l'anarchie/sme. Le spiritualisme chrétien apparaît donc ainsi comme la réponse ultime, parfaite et indépassable d'une dialectique, qui ne peut être composée que de trois éléments : « El espiritualismo cristiano, unido a las conquistas modernas en el orden material, he aquí una civilización ideal y perfecta […]»[962].

Il procède ainsi, dans cet avant-dernier chapitre, à l'apologie du christianisme. Les louanges à sa gloire abondent et nous ne pouvons en citer ici que quelques-unes : « El cristianismo es quien puede restablecer la armonía humana, rota por la civilización positivista al preocuparse sólo de las necesidades de los sentidos [...] ».

> En suma, la religión católica enseña a usar y disfrutar convenientemente de las cosas de la tierra, llena las más elevadas aspiraciones del hombre, explica el enigma de la vida, engrandece a los hombres, los pueblos y la raza, [...]; al ser arrancada la delicada flor de la fe religiosa en los corazones, aparecen en ellos las vegetaciones viscosas de los pantanos, con el sadismo asqueroso y el egoísmo brutal e inhumano, cuyas siniestras manifestaciones son las ferocidades del nihilismo, anarquismo y sindicalismo revolucionario[963].

Le pragmatisme devient ainsi l'antithèse fondamentale du catholicisme et non un spiritualisme qui constituerait un vecteur ou une étape herméneutique ou dialectique dans l'élévation vers l'absolu religieux. La linéarité est rompue entre eux. Teodoro Rodríguez participe, avec ce livre, à construire une solution de continuité infranchissable entre spiritualisme déchu et spiritualisme chrétien[964].

Teodoro Rodríguez n'est pas le seul catholique romain espagnol à avoir publié des livres dont l'objet est notamment de proclamer la gloire du néothomisme contre les philosophies nouvelles. Arnáiz y a aussi participé.

Avant de publier un intéressant *Diccionario manual de filosofía*, en 1927, Arnáiz publie le deuxième tome de l'ouvrage dont le premier intitulé *Psicología fundada en la experiencia. I. La vida sensible*, avait été édité en 1904. Ce second tome se nomme *Psicología*

---

[962] « Le spiritualisme chrétien, uni aux conquêtes modernes dans le domaine matériel, voici une civilisation idéale et parfaite […] » (p. 136).

[963] « Le christianisme est celui qui peut rétablir l'harmonie humaine que la civilisation positiviste a brisée en ne se préoccupat que des nécessités des sens » (p. 139). « En somme la religion catholique apprend à utiliser et profiter convenablement des choses de la terre, comble les aspirations des hommes les plus élevées, explique l'énigme de la vie, grandit les hommes, les peuples et la race, [...] ; une fois la délicate fleur de la foi religieuse arrachée des cœurs, les végétations visqueuses des marais apparaissent avec le sadisme dégoûtant et l'égoïsme brutal et inhumain, dont les manifestations sinistres sont les férocités du nihilisme, de l'anarchisme et du syndicalisme révolutionnaire » (p. 140-141).

[964] Le dernier chapitre du livre (p. 151-168) est consacré aux « consecuencias de la civilización positivista en la vida económica de los pueblos » et ne concerne pas directement le sujet de notre étude.

fundada en la experiencia. II. La inteligencia[965]. Comme son titre l'indique, il est centré autour de la problématique de l'intelligence ; celle-ci n'est pas seulement, nous avons commencé à le voir, une problématique philosophique dans la mesure où elle engage, depuis 1907, un positionnement religieux et donc politique : le néothomisme est intellectualiste, alors que les philosophies nouvelles sont considérées comme anti-intellectualistes. L'augustinien, qui a été formé par le Cardinal Mercier à l'Institut de philosophie de Louvain reprend, dans ce livre sur l'intelligence, beaucoup d'éléments qu'il a déjà abordés dans ses articles. Arnáiz est un serviteur de l'intellectualisme restauré par les Souverains Pontifes ; ses publications antérieures sur Louvain le montrent, par exemple *El Instituto superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina*[966], en 1901, ou la traduction du livre du Cardinal Mercier, *Orígenes de la Psicología contemporánea*[967], en 1901, ou encore son livre en préparation, édité sous formes d'articles, en 1912, dans *La Ciudad de Dios*, intitulé *Las filosofías de la vida y el intelectualismo*.

D'autre part, l'avertissement du livre de 1914 sur l'intelligence précise que toute cette œuvre « ha sido materia de las explicaciones de curso en la Universidad libre y en el Real Monasterio de El Escorial »[968]. Il n'a donc pas instruit uniquement des lecteurs, mais aussi des élèves. Seul le chapitre IV, intitulé « Teoría instrumentalista de los conceptos »[969], concerne directement le pragmatisme et le bergsonisme. Ce chapitre est une synthèse des articles anti-pragmatistes et anti-bergsoniens que l'augustinien a publiés dans *La Ciudad de Dios*. Arnáiz commence ce chapitre en soulignant que la révision des valeurs intellectuelles est le grand défi philosophique du début du XXe siècle[970]. Cette tendance est omniprésente en 1914, au moment où il écrit, et peut-être cela motiva-t-il l'écriture d'un tel livre qui s'inscrit en opposition radicale avec cette tendance nouvelle : « La idea pragmatista flota hoy por todas partes en el ambiente intelectual »[971]. Il rappelle encore, comme ils le font tous, à travers quel « déguisement » terminologique cette réaction anti-intellectualiste peut se cacher[972]. Aucun de ses lecteurs ni de ses étudiants ne doit se laisser séduire et tromper par une philosophie dont

---

[965] M. Arnáiz, *Psicología fundada en la experiencia. II. La inteligencia*, Madrid, Sáenz de Jubera, hermanos, editores, 1914.
[966] M. Arnáiz, *El Instituto superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina*, Madrid, Casa editorial Sáenz de Jubera, Hermanos, 1901.
[967] Cardinal Mercier, *Orígenes de la Psicología contemporánea*, traduction de M. Arnáiz, Madrid, Casa editorial Sáenz de Jubera, Hermanos, 1901.
[968] Intro., p. XXVII. « A constitué la matière des explications du cours à l'Université libre et au Monsatère Royal de l'Escurial ».
[969] P. 107-145.
[970] P. 107.
[971] « L'idée pragmatiste flotte partout aujourd'hui dans l'atmosphère intellectuelle » (p. 107).
[972] P. 107.

ils ne cernent pas immédiatement la nature, une philosophie d'autant plus difficile à identifier qu'elle est indéfinissable. Il reprécise cette idée, en reprenant presque littéralement les propos du Pape Pie X de 1907 : « No es cosa fácil formular una definición concreta y precisa del pragmatismo: en su aspecto negativo es una filosofía antiintelectualista [...] »[973].

Arnáiz, contre « Bergson y todos los pragmatistas », propose, une nouvelle fois, une bibliographie critique, dans le même réflexe stratégique de lutte contre la propagation d'un anti-intellectualisme vécu comme un anti-thomisme[974]. Les titres cités dans sa bibliographie sont plus qu'alarmistes ; ils marquent une situation critique presque agonique pour la pensée. La crainte qu'il instille dans l'esprit de ses lecteurs et élèves ne peut que les mener à l'hermétisme vis-à-vis de ce courant nouveau destructeur.

Au cours de ces pages, l'augustinien recourt aux mêmes arguments contre cette fausse métaphysique anti-intellectualiste, contre cette « especie de visión mística o inspiración poética »[975], qui a voulu protester contre les exagérations de l'intellectualisme mais qui est tombée dans « la exageración opuesta »[976]. C'est un courant sceptique, solipsiste, amoral et immoral, moderniste dans l'ordre religieux, individualiste et dont la dernière conséquence dans l'ordre social est l'anarchisme[977], il le souligne lui aussi. Le pragmatisme se base, de surcroît, sur deux fondements nihilistes : « el *empirismo radical*, o negación absoluta de la inteligencia, y *subjetivismo radical*, o negación absoluta de lo real transcendente »[978].

La conclusion de son chapitre ressemble à toutes les conclusions des néo-thomistes espagnols qui ont écrit, jusqu'à présent, sur le pragmatisme ou précisément sur le bergsonisme. La scolastique ressort comme la philosophie du « juste milieu » qui échappe à toute forme d'extrêmismes ou de radicalismes philosophiques[979].

---

[973] « Il n'est pas facile de formuler une définition concrète et précise du pragmatisme : dans son aspect négatif c'est une philosophie anti-intellectualiste » (p. 109).

[974] A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* (1911) ; Leclère, *Pragmatisme, modernisme, Protestantisme* ; C. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition* ; A. Farges, *La crise de la certitude* (1907), Léon Noël et ses articles publiés dans la revue *Néoscolastique* ainsi que dans la *Revue de philosophie*, « el número extraordinario *L'Évolutionnisme dans les sciences morales* (1912) ». Arnáiz cite enfin ses articles sur le sujet.

[975] P. 113.

[976] P. 131.

[977] P. 142.

[978] « *L'empirisime radical*, ou négation absolue de l'intelligence, et le *subjectivisme radical*, ou négation absolue du réel transcendant » (p. 143).

[979] « En conclusión: ni pragmatismos irracionales que ciegan las fuentes del conocer, ni intelectualismos escépticos que secan las energías del vivir; el «justo medio» es también virtud de la inteligencia y regla de bien pensar. Una filosofía de la realidad y de la vida construída fuera de la inteligencia, no es humana; y los intelectualismos ideados a espaldas de esta realidad y de esta vida, son construcciones vanas e imaginarias: dos radicalismos igualmente distanciados de la sobriedad intelectual y de las leyes del buen sentido. Una filosofía integral debe ser teórica y práctica, debe armonizar la razón, la experiencia y la vida, debe responder a las necesidades de verdad de nuestra inteligencia y a las exigencias de nuestra naturaleza de vivir una vida racional, plena y armónica ». « En conclusion : pas de pragmatismes irrationnels qui recouvrent les sources de la

Ce n'est pas un hasard si son chapitre suivant s'intitule « Ideo-realismo. Aristóteles. Santo Tomás » et s'il commence par une phrase qui réfute mot pour mot le début du chapitre précédent, participant ainsi à la construction de l'antagonisme total entre pragmatisme et néothomisme et érigeant le néothomisme en correcteur de la pensée dégénérée et irrationnelle des nouveaux « nihilistes ». Ainsi, alors que le chapitre IV commençait par « El siglo XX ha comenzado por una revisión e interpretación nueva de los valores intelectuales, en el sentido de concebir la inteligencia más bien que como facultad representativa, como instrumento de acción práctica »[980], le chapitre sur Aristote et saint Thomas s'ouvre sur ces mots : « El problema del conocimiento es psicológico a la vez y metafísico; toda teoría de la inteligencia ha de formularse en función de una teoría de la realidad; los problemas del conocer y del ser son correlativos »[981]. Notre objet n'est pas d'analyser de façon exhaustive comment ce directeur d'études au Monastère royal de l'Escurial construit une opposition manichéenne et, donc, une inimitié entre pragmatisme (bergsonisme) et (néo)thomisme. À l'instar des autres catholiques romains espagnols, Arnáiz se rallie au message de Pie X qui fut aussi celui de Léon XIII , et qu'il est le grand serviteur, dans son pays, de la politique culturelle pontificale très offensive dans la restauration du thomisme et défensive devant l'invasion barbare des philosophes nouveaux.

Outre tous les articles et livres que l'augustinien a écrits contre la propagande pragmatiste, perçue comme anti-catholique, puisqu'anti-intellectualiste, il en est un, publié plus tardivement, après la crise moderniste, en 1927, un peu différent : *Diccionario manual de filosofía*[982], coécrit avec le P. B. Alcalde, licencié de droit. Or, c'est un dictionnaire particulier ; il suit, en effet, une orientation doctrinale singulière et ne cherche nullement à proposer des définitions, en toute objectivité. Il est destiné, selon les propres mots d'Arnáiz, à former les jeunes selon les schèmes aristotélico-thomistes.

---

connaissance, ni d'intellectualismes sceptiques qui sèchent les énergies de vie ; le " juste milieu est aussi une vertu de l'intelligence et une règle pour bien penser. Une philosophie de la réalité et de la vie construite en dehors de l'intelligence, n'est pas humaine, et les intellectualismes imaginés, en tournant le dos à cette réalité et à cette vie, sont des constructions vaines et imaginaires : deux radicalismes également distanciés de la sobriété intellectuelle et des lois du bon sens. Une philosophie intégrale doit être théorique et pratique, elle doit harmoniser la raison, l'expérience et la vie, elle doit répondre aux besoins de vérité de notre intelligence et aux exigences de notre nature de vivre une vie rationnelle, pleine et harmonieuse » (p. 145).

[980] « Le XXe siècle a commencé par une révision et une interprétation nouvelle des valeurs intellectuelles, dans le sens où l'intelligence a été conçue comme instrument d'action pratique plutôt que comme faculté représentative » (p. 107).

[981] « Le problème de la connaissance est à la fois psychologique et métaphysique ; toute théorie de l'intelligence doit être formulée en fonction d'une théorie de la réalité; les problèmes du connaître et de l'être sont corrélatifs » (p. 146).

[982] M. Arnáiz et P. B. Alcalde, *Diccionario manual de filosofía*, Madrid, Editorial Voluntad, Biblioteca de diccionarios manuales, 1927.

Dans la deuxième partie du prologue, Arnáiz révèle la subjectivité doctrinale de son dictionnaire. Son rédacteur ne se positionne pas comme « mero informador ». Son dictionnaire « contiene un ideario »[983]. « Nuestra actitud en este punto es dogmática y crítica a la vez ». Par conséquent, Arnáiz confesse, en toute bonne foi, qu'il a travaillé avec un « criterio filósofico definido » :

> Este criterio es el de la *filosofía cristiana*, y dentro de ella el *tomismo*, o, mejor, el *neotomismo*. Una filosofía dogmática y crítica a la vez, constituida por un fondo no sometido a las vicisitudes de lo temporal, invariable como las leyes de la realidad y del pensamiento, y por una vida temporal, progresiva y de adaptación a las condiciones variables de tiempos y lugares[984].

C'est donc à travers ce prisme du néothomisme qu'Arnáiz rédige ce dictionnaire. Or, mon intérêt s'est porté sur des notions relatives au pragmatisme et précisément au bergsonisme. On trouve notamment, dès la cinquième entrée du dictionnaire, au terme « abstracción », une lourde critique néothomiste contre Bergson. Après avoir dit que, dans la gnoséologie scolastique, l'abstraction jouait un rôle majeur, il en vient à Bergson : « Se pretende que este carácter abstracto del pensamiento aleja a la inteligencia de la realidad, desfigurándola, que en su pureza original solamente es accesible a la intuición (E. Bergson) »[985]. Mais il ajoute, suivant ainsi le critère doctrinal néothomiste adopté : « Este es un error. La inteligencia descompone en conceptos analíticos la comprensión sintética y la continuidad real de las cosas, pero no para destruirlas o desfigurarlas, sino para adquirir una visión más detallada y exacta de su composición interior »[986]. Rien n'est dit, étonnamment, aux entrées « Intelecto. Inteligencia » ou « Intelectualismo » sur la philosophie nouvelle. En revanche, pour définir l'intelligence, Arnáiz en revient à Aristote et saint Thomas[987]. À l'entrée « Inmanencia. Inmanente », Arnáiz précise que « Se suele llamar *inmanentismo* ("filosofía de la inmanencia) al subjetivismo absoluto o psicologismo, que interpreta la realidad en términos de conciencia individual (Rehmke, Bergson, etc.) ». Comme toujours, il

---

[983] «Simple informateur ». « Contient une idéologie » (p. 10).

[984] « Notre attitude, sur ce point, est à la fois dogmatique et critique ». « Critère philosophique défini ». « Ce critère est celui de la *philosophie chrétienne*, et à l'intérieur d'elle, le *thomisme*, ou plutôt, le *néothomisme*. Une philosophie dogmatique et critique à la fois, constituée par un fond non soumis aux vicissitudes du temps, invariable comme les lois de la réalité et de la pensée, et par une vie temporelle, progressive et d'adaptation aux conditions variables de temps et de lieux » (p. 10).

[985] « On prétend que ce caractère abstrait de la pensée éloigne l'intelligence de la réalité, et la défigure car, dans sa pureté originelle, elle n'est accessible qu'à l'intuition (H. Bergson) ».

[986] « Ceci est une erreur. L'intelligence décompose en concepts analytiques la compréhension synthétique et la continuité réelle des choses, non pas pour la détruire ou la défigurer, mais pour acquérir une vision plus détaillée et exacte de sa composition intérieure » (p. 21).

[987] P. 374-376.

tire le corollaire extrême et radical des idées pragmatistes : « su última consecuencia es el *solipsismo*, reducción de toda la realidad al *yo* personal »[988]. De même, au terme « Intuicionismo », Arnáiz juge avec sévérité un système qu'il considère opposé à la mesure, à la modération et au juste milieu, notions typiquement classiques :

> Sistemas de metafísica o de moral que dan una intervención excesiva, o exclusiva, a la intuición sobre la razón. [...] En los últimos tiempos se ha dado el nombre de *filosofías de la intuición* a los sistemas que tratan de construír una metafísica de la realidad (idealismo positivista al estilo bergsoniano), no sobre el análisis conceptual de la razón, sino sobre los datos inmediatos de la intuición psicológica (Bergson) [...][989].

Une dernière notion me semble, enfin, probante de l'orientation néothomiste de ce dictionnaire, opposé à tout ce qui ne s'inscrit pas dans cette ligne doctrinale, celle de « pragmatisme ». La qualification que l'augustinien lui accorde est révélatrice de la répulsion que ce mouvement réveille en lui : « El pragmatismo es la enfermedad del siglo XX, ya en período de remisión »[990]. Il achève, comme il en a l'habitude, par une bibliographie critique étoffée[991].

*Propagande anti-bergsonienne sous formes de conférences, annoncées dans la presse conservatrice (*ABC/ El Siglo futuro/ El Universo/ El Correo español*)*

Les articles de journaux, de revues, les livres publiés, ne sont pas les seuls supports de la lutte des catholiques romains contre la philosophie nouvelle et particulièrement contre Bergson : les conférences constituent aussi une modalité importante de diffusion et de relais de la querelle doctrinale et politique, en Espagne.

---

988 « On appelle généralement *immanentisme* ("philosophie de l'immanence") le subjectivisme absolu ou le psychologisme, qui interprète la réalité en termes de conscience individuelle (Rehmke, Bergson, etc.) ». « Sa conséquence ultime est le *solipsisme*, réduction de la réalité toute entière au *moi* personnel » (p. 370).

989 « Systèmes de métaphysique ou de moral qui font intervenir de manière excessive, ou exclusive, l'intuition au détriment de la raison. [...]. Ces derniers temps, on a donné le nom de philosophies de l'intuition aux systèmes qui essayent de construire une métaphysique de la réalité (idéalisme positiviste à la Bergson), non sur l'analyse conceptuelle de la raison, mais sur les données immédiates de l'intuition psychologique (Bergson) [...] » (p. 380).
Il finit l'explicitation de cette notion, en proposant deux références bibliographiques orientées : A. Farges, *La philosophie de M. Bergson*, 1912, et C. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, 1908.

990 « Le pragmatisme est la maladie du XXe siècle, qui est déjà en période de rémission » (p. 506).

991 Il cite en bibliographie critique : A. Farges, *La crise de la certitude*, 1907 ; *La philosophie de M. Bergson*, 1912 ; A. Leclère, *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, 1909 ; A. Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza* ; A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, 1911 ; Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 1911, 2^a^ ed., 1924.

La presse conservatrice espagnole (qu'elle soit intransigeante ou plus modérée) affiche une solidarité sans faille avec les prêcheurs néothomistes, dominicains (O.P.) et avec les institutions qui leur offrent leur tribune, mais elle n'est pas la seule. Ainsi, les quotidiens, *ABC*, *El Universo* ou encore *El Siglo futuro* ou *El Correo español* relaient les conférences prononcées et notamment celles contre Bergson.

C'est ainsi qu'*ABC*, *El Siglo futuro*, *El Correo español*, *El Universo*, entre autres, font la publicité des conférences qui vont être prononcées par le dominicain, José Cuervo, à la *Academia Universitaria Católica*, intitulées « Crítica de la filosofía de Bergson »[992]. Les *Anales de la Academia Universitaria católica* (instituto de altos estudios filosóficos y sociales) confirment la tenue de ces conférences et montrent que le dominicain s'est spécialisé dans la « filosofía bergsoniana »[993]. D'autres annales confirment cette spécialisation. Les *Anales de la Academia Universitaria Católica*[994] annoncent, en effet, que José Cuervo dispensera des cours, sur toute l'année universitaire, sur « La filosofía de Bergson », le jeudi de 17h à 18h.

On peut noter, au passage, d'après le témoignage que nous a laissé le dominicain sur ce séminaire, que ce sont ses élèves qui ont réclamé plus de cours sur Bergson et la « teoría de la intuición »[995], alors qu'il était initialement prévu que Cuervo les y initie au criticisme kantien. Finalement, dit-il, face au « deseo de los asiduos e ilustrados oyentes », à la « avidez de los discípulos », « nos hemos ocupado, por tanto, de la teoría bergsoniana del conocimiento, dejando para otra ocasión la discusión final del criticismo kantiano »[996]. Puis Cuervo explique que son but a d'abord été de « resumir fielmente la doctrina del filósofo francés y comentarla por ella misma, con el fin de implantarla íntegra en el pensamiento de los discípulos hasta conseguir que pensaran en bergsoniano puro »[997]. Dans un premier temps, donc, le but affiché du dominicain est didactique et non critique. On comprend à nouveau

---

[992] Le quotidien *ABC*, du 27 avril 1918, annonce aussi à la *Academia Universitaria Católica*, une conférence sur « La Libertad según Bergson », prononcée à 18h00, par le P. Matías García. Il est difficile de savoir si cette conférence est critique ou non vis-à-vis du bergsonisme car le dominicain Matías García est un ami du disciple bergsonien Maurice Legendre ; le P. Matías García invita le Français, dès 1909, à un pèlerinage à la Peña de Francia dont il deviendra un grand adepte. Dès 1911, un autre disciple catholique important de Bergson, Jacques Chevalier, et le recteur de Salamanque, Unamuno, aimeront à se rendre à la Peña de Francia, avec Maurice Legendre. Il est, toutefois, fort probable que le dominicain espagnol fût très critique envers Bergson.

[993] *Anales de la Academia Universitaria católica* (Instituto de altos estudios filosóficos y sociales), año IX, núm. I, janvier-avril 1917, Madrid, Tip. de la « revista de archivos, bibliotecas y museos », p. 123 ; p. 125.

[994] *Anales de la Academia Universitaria Católica*, Año IX, núm. II, mai-août 1917.

[995] P. 252.

[996] Face au « désir du public assidu et éclairé », à l'« avidité des disciples », « nous nous sommes donc occupés de la théorie bergsonienne de la connaissance, en remettant à une autre fois la discussion finale sur le criticisme kantien » (p. 253).

[997] « Résumer fidèlement la doctrine du philosophe français et [de] la commenter pour elle-même, afin de l'implanter dans son intégrité dans la pensée des disciples jusqu'à ce qu'ils pensent en bergsonien pur » (p. 253).

pourquoi les catholiques espagnols font partie des premiers, dans ce pays, à maîtriser, de façon systématique et philosophique, le bergsonisme, même si c'est un anti-bergsonisme qu'ils développent. Cuervo souligne, à la fin de ce petit résumé sur les conférences à la *Academia Universitaria Católica*, que le néothomisme constituera le critère de la vérité et que c'est à travers lui, de façon relative, donc partiale, que sera abordé le bergsonisme : « La Filosofía aristotélico-tomista aparecerá en acción en toda esta labor crítica, identificada con la verdad y el buen sentido que la informan ; pero al fin será fácil, como resumen de todas las conferencias, resumir lo que en el tomismo y bergsonismo hay de común y de opuesto, para que otra vez se vea dónde está la verdadera Filosofía crítica »[998]. Il annonce, en filigrane, à la fin de son exposition sur les conférences qu'il présentera au cours de l'année, la raison pour laquelle il se concentre sur la philosophie nouvelle et le bergsonisme : la curiosité de ses élèves est, en effet, très grande et, de fait, la philosophie nouvelle ne cesse de s'étendre, d'où la nécessité pour les catholiques de réagir : « En la historia de la Filosofía no se encuentra un sistema que en tan poco tiempo haya alcanzado un éxito tan brillante y extenso como la Filosofía nueva. ¿Es debido a la verdad que contiene? ¿A su valor intrínseco? Hay motivos para dudar. Procuraremos hacerle estricta justicia »[999].

Si je n'ai pas pu avoir accès aux conférences qu'il a prononcées entre 1916 et 1918, car elles ne semblent pas avoir été dactylographiées, elles doivent avoir plus ou moins le même contenu que les articles relatifs au bergsonisme que Cuervo a publiés dans la revue dominicaine *La Ciencia tomista*, de 1915 à 1918. De plus, la *Academia Universitaria Católica*, où le dominicain prêche contre le bergsonisme, a été créée dans un esprit particulier, d'opposition à la Institución Libre de Enseñanza. Par conséquent, instruire à la *Academia Universitaria Católica*, c'est s'inscrire dans une politique volontariste de défense de la morale chrétienne contre l'invasion de nouvelles pensées « relativistes ». En effet, on peut trouver, dans les « Crónicas de la Academia Universitaria Católica », dans les *Anales de la Academia Universitaria Católica*[1000], les raisons pour lesquelles cette institution catholique a été inaugurée, en pleine crise moderniste, alors que les catholiques romains sont terrorisés à l'idée

[998] « La philosophie aristotélico-thomiste apparaîtra en action dans tout ce travail critique, identifiée à la vérité et le bon sens qui lui sont inhérents ; mais à la fin ce sera facile, comme résumé de toutes les conférences, de résumer ce que le thomisme et le bergsonisme ont de commun et d'opposé, pour qu'on puisse voir encore où se trouve la véritablephilosophie critique » (p. 254).

[999] « On ne trouve pas dans l'histoire de la Philosophie de système qui ait atteint en si peu de temps un succès si éclatant et aussi immense que la Philosophie nouvelle. Est-ce dû à la vérité qu'elle contient ? A sa valeur intrinsèque ? On peut en douter. Nous tenterons de lui rendre une stricte justice » (p. 254).

[1000] « Crónicas de la Academia Universitaria Católica », *Anales de la Academia Universitaria Católica*, Año VIII, núms. 1, 2, 3 y 4, janvier-avril 1916.

que la ILE devienne le nouveau lieu de propagation de la pandémie liée au virus[1001] de la philosophie nouvelle :

> El 31 de octubre de 1908 se inauguraba solemnemente la Academia Universitaria Católica, que debe su existencia a las iniciativas generosas del actual Obispo de Madrid, hábilmente secundadas por la Junta de Patronos.
> La fundación de este alto centro católico de cultura tuvo un carácter que pudiéramos llamar antitético y oportunista [...].
> Tuvo un carácter antitético y oportunista, porque aun cuando el proyecto de Universidad católica venía elaborándose en la voluntad del sabio Prelado, indujo, sin embargo, a apresurar su fundación la funesta «Institución libre de Enseñanza» que algunos pedagogos modernistas nos importaron y el Gobierno de entonces apadrinó y fomentó.
> Una « Institución libre de Enseñanza » de carácter laico, emancipada en absoluto de toda influencia religiosa, venía indudablemente a intensificar la corriente anticonfesional de la moderna Pedagogía, [...].
> Era necesaria una antítesis fundamental de principios y de ideas; un centro de altos estudios críticos, apologéticos y sociales, en sentido católico, para que los que quisieran pudieran especializarse en esas ciencias, que serán siempre el muro secular que contenga las bravas irrupciones del laicismo con su porfiada pretensión de secularizarlo todo, y con esa oportunidad hizo su aparición la Academia Universitaria Católica.
> En una palabra, se trata de influir, con espíritu religioso, en la marcha de la intelectualidad española. [...] Y hoy que existe en el seno de las escuelas lo que se ha dado en llamar «crisis de la moral» es preciso que brille la luz de la ciencia católica iluminando el mundo de las inteligencias y flote la bandera de la moral cristiana sobre el mundo de los corazones, para que la Iglesia pueda salvar con soberana discreción los escollos y bajíos del error hasta que las sociedades se salven[1002].

[1001] Nous utilisons ici une isotopie de la maladie car elle est très souvent utilisée par les catholiques, espagnols notamment, pour parler du bergsonisme.

[1002] « Le 31 octobre 1908 l'Académie Universitaire Catholique a été solennellement inaugurée. Elle doit son existence aux initiatives généreuses de l'actuel Évêque de Madrid, habilement relayées par la *Junta de Patronos*.
La fondation de ce grand centre catholique culturel a eu un caractère que nous pourrions qualifier d'antithétique et d'opportuniste [...].
Il a eu un caractère antithétique et opportuniste, parce que, alors même que le projet de l'Université catholique était déjà en germes dans l'esprit du sage Prélat, la funeste "Institution Libre d'Enseignement", que quelques pédagogues modernistes importèrent et que le Gouvernement d'alors parraina et développa, a toutefois accéléré sa fondation.
Une "Institution Libre d'Enseignement" de caractère laïque, totalement émancipée de toute influence religieuse, intensifiait indubitablement le courant anti-confessionnel de la Pédagogie moderne, [...].
Une antithèse fondamentale de principes et d'idées était nécessaire, un centre de hautes études critiques, apologétiques et sociales, au sens catholique, pour que ceux qui le voudraient puissent se spécialiser dans ces sciences qui seront toujours le mur séculaire qui contiendra les sauvages irruptions du laïcisme avec sa prétention effrontée de tout séculariser, et c'est à cette occasion que fit son apparition l'Académie Universitaire Catholique.
En un mot, il s'agit d'influer, avec un esprit religieux, sur la marche de l'intellectualité espagnole. [...] Et maintenant qu'il existe au sein des écoles ce que l'on appelle la "crise de la morale", il est nécessaire que brille la lumière de la science catholique qui éclaire le monde des intelligences et que flotte le drapeau de la morale chrétienne sur le monde des cœurs, pour que l'Église puisse éviter, avec une souveraine discrétion, les écueils et les bas-fonds de l'erreur jusqu'à ce que les sociétés soient sauvées » (p. 33-35).

Par conséquent, face à la crise morale que traverse l'Espagne, le rôle de cette académie catholique est de répandre la lumière de l'intelligence néothomiste et de faire barrage à l'expansion grandissante des philosophies dissidentes. C'est dans cet esprit apologétique que le dominicain José Cuervo prêche contre la philosophie bergsonienne, qu'il construit la forteresse du catholicisme romain espagnol et brandit le spectre de sa mort prochaine.

Toute la presse conservatrice annonce les conférences du dominicain, tandis qu'au même moment, la presse libérale diffuse les conférences prononcées par Bergson en Espagne, à l'Athénée et à la Résidence des Étudiants de Madrid. Ce sont deux enjeux qui se mêlent à cette période, l'enjeu politique de la venue d'un académicien français en pays demeuré neutre, en pleine Première Guerre Mondiale, et l'enjeu religieux de l'intrusion d'un « moderniste » chez les catholiques espagnols.

El Universo, *ABC*, *El Siglo futuro*, *El Correo español*, entre autres, se font le relais, durant toute la durée du cycle de conférences du dominicain, entre 1916 et 1918, des séminaires à venir ou déjà prononcés contre le bergsonisme. Les exposés anti-bergsoniens de José Cuervo ne sont pas les seuls à être annoncés par une presse qui veut servir la contre-propagande néothomiste contre la philosophie nouvelle.

Par exemple, le quotidien conservateur, *La Época*, publie un rapport, le 26 mars 1916, un peu avant la venue de Bergson en Espagne, sur une conférence scientifico-religieuse donnée à l'Église paroissiale de San Ginés de Madrid, par le Père Enrique Vázquez Camarasa (1880-1946) sur le thème général de « La autoridad de la Iglesia y la libertad del pensamiento »[1003], lui qui écrivit notamment un essai au titre significatif, « Necesidades de hacer estudios para informar a la Ciencia del pensamiento de Santo Tomás de Aquino ».

Le but de cette conférence, selon le journal, est de s'opposer au relativisme d'alors consistant à dire que toutes les vérités sont acceptables : « Según las modernas doctrinas filosóficas, la verdad es perfectamente variable. Desde Hegel a Bergson, han proclamado que todo lo verdarero es esencialemente relativo. Más aún: que la verdad es un fenómeno psicológico, y pueden, por tanto, ser verdaderas las más opuestas doctrinas. »[1004] Le journaliste rapporte que l'objet de la conférence du Père Enrique Vázquez Camarasa fut de protester contre les doctrines « libres-penseuses » qui nient le dogme catholique. Le Père aurait dénoncé, selon le journaliste de *La Época*, la dangerosité du relativisme qui consiste à

[1003] Cette conférence a été publiée sous le titre *La autoridad doctrinal de la Iglesia Católica y la libertad de pensamiento* (Conferencias científico-religiosas pronunciadas en la Parroquia de San Ginés de Madrid), Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1916.

[1004] « Selon les doctrines philosophiques modernes, la vérité est parfaitement variable. De Hegel à Bergson, on a proclamé que tout le vrai est essentiellement relatif. Plus encore : que la vérité est un phénomène psychologique, et que, par conséquent, les doctrines les plus opposées peuvent être vraies ».

admettre que toute pensée élaborée par l'homme est admissible et vraie. Il existe une vérité, celle du dogme catholique, dont on ne peut se passer, faute de tomber dans la plus grande des confusions : « Ya, según ellas [las teorías modernas], no existía absolutamente ni la verdad ni el error. Se proclamaba, pues, solemnemente la igualdad entre el bien y el mal. »[1005] Le but de cette conférence est de jeter l'opprobre sur la philosophie nouvelle que D. Enrique Vázquez Camarasa stigmatise comme activement hostile au catholicisme : « Y todo esto se levantaba, y aún intentaba seguir levantándose, contra las puras doctrinas de la Iglesia católica, con sus dogmas inmutables. »[1006] L'apparition du relativisme et donc de diverses religions hétérodoxes n'est pas acceptable ; l'ouverture à la libre pensée, initiée lors du Siècle des Lumières doit être refermée : « Éste [el relativismo] ha sido el verdadero efecto del tolerantismo, al no admitir una Religión, sino varias Religiones; una verdad, sino varias verdades, que ya se convierten en mentiras. »[1007]

Par conséquent, *La Época*, en résumant le contenu de la conférence de San Ginés donnée par D. Enrique Vázquez Camarasa, décrit la lutte des catholiques contre une pensée contemporaine, dissolvante et en progression, dont Bergson on le voit dans les propos du conférencier rapporté par le journaliste du quotidien symbolise le grand représentant actuel, donc l'ennemi à abattre.

Une autre série de conférences est annoncée par la presse, notamment par le quotidien *El Universo*, le 2 mai 1916, précisément le jour où Bergson doit prononcer sa première conférence à l'Athénée de Madrid ; elle marque la stratégie contre-propagandiste menée par les catholiques néothomistes que relaie une presse solidaire et alliée de l'anti-bergsonisme religieux. En effet, *El Universo* publie un petit encadré intitulé *La intuición*. La lecture du livre du prêtre Miguel Fenollera Roca (1880-1941), *La intuición*[1008], y est recommanée. Or, cet ouvrage reproduit les cinq conférences données, en 1916, à l'Athénée pédagogique de Valence, et qui ont aussi été publiées dans la revue *El Educador contemporáneo* :

> Sobre tema tan interesante para los que se dedican a estudios de Psicología y Pedagogía han publicado en un elegante folleto D. Miguel Fenollera las conferencias que dio en el Ateneo pedagógico de Valencia. La abundancia de doctrinas y de datos,

[1005] « Selon elles [les théories modernes], il n'existait absolument plus ni vérité ni erreur. On proclamait donc solennellement l'égalité entre le bien et le mal ».
[1006] « Et tout cela s'élevait et essayait encore de s'élever, contre les pures doctrines de l'Église catholique, et ses dogmes immuables.
[1007] « Celui-ci [le relativisme] a été le véritable effet du tolérantisme, en n'admettant pas une Religion, mais plusieurs Religions ; non pas une vérité, mais plusieurs vérités, qui deviennent des mensonges »
[1008] Miguel Fenollera Roca, *La intuición*, Valencia, Librería Pontificia, 1916.

así como la claridad de la exposición, hacen de dicho folleto una monografía de notorio valor científico, que recomendamos a nuestros lectores[1009].

Dans cet encadré de *El Universo*, du 2 mai, il n'est pas dit un mot de l'intuitionnisme bergsonien, alors que Bergson est considéré depuis la conférence sur « L'introduction à la métaphysique », en 1903, comme le philosophe de l'intuition, et surtout alors que toute la presse espagnole, nous le verrons, ne cesse d'évoquer, à ce moment-là l'événement que constitue la venue du père de l'intuitionnisme dans le pays. Il y a, selon moi, dans ce non-dit de *El Universo* et dans cette publicité faites pour les cinq conférences prononcées par le P. Fenollera Roca et pour le livre qu'il a publié, une volonté délibérée de la part du journal, d'afficher un clivage net avec les « philosophes nouveaux » ; il montre que les catholiques n'appartiennent pas au même camp, ni à la même tradition de pensée. Pour eux, à l'exemple du P. Fenollera Roca, l'intuition n'est pas un concept nouveau, créé par Bergson, mais un concept scolastique.

D'ailleurs, Fenollera, dans tout son livre, se rallie à Jaime Balmes (1810-1848) et bien sûr à saint Thomas. Or, Jaime Balmes fut, pour l'Espagne, une sorte de préparateur de la restauration scolastique, même si certaines de ses idées libérales suscitèrent, à son époque, l'opposition des catholiques conservateurs. P. C. González Cuevas, dans *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, dit de Balmes qu'il représente « el tradicionalismo ideológico y el conservadurismo autoritario »[1010]. Dans son livre *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Eudaldo Forment souligne que « no hay propiamente, en la primera mitad del siglo XIX, filosofía tomista »[1011]. Cependant, « […] Jaimes Balmes, que no es tomista, prepara, con su actitud, la restauración del tomismo en la otra mitad del siglo »[1012]. Plus loin, au premier chapitre « El tomismo en los siglos XIX y XX », E. Forment ajoute au sujet de Balmes : « Aunque no es un escolástico, ni tampoco tomista, ni siquiera un precedente de su ulterior renovación, su obra prepara la restauración escolástica de finales de este siglo e incluso la tomista en España »[1013]. Par conséquent, Fenollera Roca, en commençant son *Intuición*, sur les mots de Balmes « La Fe Católica, ni

[1009] « Sur un thème très intéressant pour ceux qui se consacrent aux études de Psychologie et de Pédagogie, les conférences que D. Miguel Fenollera a données à l'Athénée pédagogique de Valence, ont été publiées dans un élégant livret. L'abondance de doctrines et de données, ainsi que la clarté de l'exposition, font de ce livret une monographie de valeur scientifique notoire, que nous recommandons à nos lecteurs ».
[1010] P. 25.
[1011] « Il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie thomiste, dans la première moitié du XIXe siècle ».
[1012] « […] Jaime Balmes, qui n'est pas thomiste, prépare, par son attitude, la restauration du thomisme dans l'autre moitié du siècle » (p. 9).
[1013] « Bien qu'il ne soit ni un scolastique, ni un thomiste, ni même un précédent pour la rénovation ultérieure, son œuvre prépare la restauration scolastique de la fin de ce siècle et même la restauration thomiste en Espagne » (p. 15).

tiene manchas que ocultar, ni errores que encubrir, para huir el cuerpo al contacto de las ciencias »[1014] , affiche sa filiation à l'un des précurseurs de la restauration des valeurs traditionnelles catholiques.

Dans son premier chapitre intitulé « Lo que es la intuición », Fenollera Roca donne la définition de l'intuition de Balmes puis de saint Thomas[1015]. Il ridiculise les philosophes nouveaux qui croient proposer une théorie révolutionnaire de l'intuition alors que des autorités traditionnelles avaient, avant eux, théorisé cette notion. Ainsi, à propos de la distinction entre l'intuition et le discours, Fenollera écrit :

> Esta distinción que los pseudo-filósofos quieren presentar como novísima sutileza y prodigiosa exquisitez de la ciencia ideológica, está ya consignada en los antiquísimos Libros Sagrados, y cualquier niño que sepa bien el Catecismo la conoce: si a un niño le preguntamos quién es Dios, nos responde con una enumeración de sus perfecciones, esto es, nos va dando señas para que nuestro discurso reconstruya y conozca; si le preguntamos para qué fin ha sido criado el hombre, nos dice que para ver a Dios en la otra vida, esto es, para conocerle, no por el discurso, sino viéndole; por intuición[1016].

Le reste de ce livre court est symptomatique d'une volonté affichée de ce prêtre espagnol de se rallier à la tradition scolastique de saint Thomas, qu'il ne cesse de citer, et dont Balmes semble, à travers ces lignes, le précurseur de sa restauration. Pas un mot explicite sur Bergson et ses théories sur l'intuition, alors même que Fenollera a voyagé en France et a rendu visite à Binet dans son laboratoire[1017]. Ce non-dit signe le souhait de certains néothomistes espagnols d'empêcher la progression de la philosophie nouvelle en ne l'évoquant pas. En la passant sous silence, Fenollera Roca, médiatisé par *El Universo* qui ne fait dans cet encadré aucune allusion à Bergson, affiche ainsi une stratégie contre-propagandiste différente de la critique ouverte du bergsonisme.

L'enjeu du bergsonisme pendant la Grande Guerre, plus politique que philosophique ?

[1014] « La Foi Catholique n'a pas de tache à cacher, ni d'erreurs à couvrir pour dérober son corps au contact des sciences ».

[1015] P. 5.

[1016] « Cette distinction que les pseudo-philosophes veulent présenter comme une subtilité toute nouvelle et comme un délice prodigieux de la science idéologique, est déjà consignée dans les très anciens Livres Sacrés, et n'importe quel enfant qui sait son catéchisme la connaît : si on demande à un enfant qui est Dieu, il nous répond par une énumération de ses perfections il nous donne des indices pour que notre discours reconstruise et connaisse ; si nous lui demandons à quelle fin a été créé l'homme, il nous dit que c'est pour voir Dieu dans une autre vie, c'est-à-dire pour le connaître, non par le discours, mais en le voyant, par intuition » (p. 6).

[1017] Les catholiques espagnols sont, en effet, de plus en plus soucieux, à cette époque, d'intégrer les découvertes scientifiques les plus modernes au catholicisme, pour montrer que catholicisme et modernité scientifique ne sont pas incompatibles.

Le bergsonisme se révèle distinctement aux catholiques espagnols, au moment où éclate la crise théologique moderniste, en 1907, et de la publication par le Pape Pie X de son encyclique anti-moderniste et pro-scolastique, *Pascendi dominici gregis*.

Tous les catholiques traditionnels espagnols se mobilisent, à travers les quotidiens, les revues, les institutions, pour faire barrage à la torpille « nihiliste » du bergsonisme qui a déjà conquis un très large public de jeunes, y compris catholiques, en France, et qui menace à présent de frapper l'Espagne.

Par conséquent, lorsqu'à partir de 1907, les religieux prennent leur plume et publient dans *La Ciencia tomista*, *La Ciudad de Dios*, *Razón y Fe*, ou prêchent à des tribunes acquises à la cause catholique comme la *Academia Universitaria Católica*, l'Escurial, certaines Athénées et certaines universités, c'est pour défendre le dogme catholique traditionnel et intemporel contre la menace du modernisme théologique, qui a le pragmatisme pour pendant philosophique. C'est dans une querelle doctrinale, dogmatique et idéologique que s'engagent alors les catholiques espagnols contre les principes modernistes. La lutte de l'intellectualisme néothomiste contre l'anti-intellectualisme bergsonien, notamment, en constitue un enjeu majeur.

Lorsque la guerre éclate, en juin 1914, et même si cela correspond au moment de la mise à l'Index des trois œuvres majeures de Bergson par Rome, l'enjeu du bergsonisme n'est plus uniquement philosophique, en Espagne notamment. La Grande Guerre se superpose à la querelle du modernisme, décuplant le rejet par les conservateurs espagnols de la philosophie française par excellence, entre 1900 et 1914. Le bergsonisme ne représente plus seulement à leurs yeux, l'hétérodoxie ou la dissidence religieuse. On assiste à un glissement du bergsonisme d'enjeu religieux pour les conservateurs espagnols à un enjeu plus clairement politique. Au centre d'une querelle doctrinale religieuse, depuis 1907 dans lequel Bergson continue d'être malgré la guerre , la philosophie bergsonienne en soi devient, pendant le conflit mondial, une préoccupation de second plan pour les conservateurs espagnols ; le bergsonisme devient surtout le prétexte d'une lutte politique qui le dépasse.

Bergson est, en effet, l'un des académiciens missionnaires et propagandistes de la Cause française, contre les Allemands, pendant la Première Guerre Mondiale, d'où la politisation dont il fait l'objet, entre 1914 et 1918. Pour faire basculer l'Espagne, neutre pendant la Guerre, du côté des Alliés, un groupe d'académiciens français, composé de Pierre Imbart de la Tour (1860-1925), de Charles-Marie Widor (1844-1937), d'Edmond Perrier (1844-1921) et d'Henri Bergson, y fait un voyage en mai 1916, qui va avoir un retentissement important dans la presse espagnole. D'ailleurs, l'un des académiciens, P. Imbart de la Tour,

dans l'article qu'il publie à son retour, dans le *Bulletin hispanique*, intitulé « Notre mission en Espagne », témoigne du fait que leur départ avait été moins motivé par des causes scientifiques et philosophiques que politiques :

> Le gouvernement français, préoccupé par l'opinion espagnole devant la grande guerre, décida d'envoyer dans ce pays quelques membres de l'Institut pour prononcer diverses conférences, et surtout pour y rencontrer des personnes influentes de la nation, afin que celles-ci se fissent une idée plus juste de la position de la France en guerre[1018].

Bergson, le plus célèbre d'entre eux, s'attire alors les foudres des conservateurs espagnols, traditionnellement germanophiles depuis la Révolution française. C'est alors toute une propagande anti-bergsonienne, anti-française et souvent anti-juive, qui est menée par les conservateurs, dans leur presse espagnole, pour se prémunir contre une pensée jugée dangereuse sur bien des points.

La presse conservatrice face à l'académicien français Bergson

Les enjeux doctrinaux soulevés par un bergsonisme vu comme moderniste semblent progressivement se transformer en enjeux politiques parfois masqués, pendant la guerre et même quelques mois avant, au moment de l'élection de Bergson, le 12 février 1914, à l'Académie française. À partir de 1914, on ne reproche plus seulement à Bergson les implications modernistes de sa philosophie. Néanmoins, les conservateurs espagnols n'affichent pas directement les causes du rejet de ce qui est la philosophie française par excellence, à cette époque. C'est donc de façon détournée que l'on critique le philosophe plébiscité par la jeunesse française. Les conservateurs déplacent, selon moi, leur gallophobie latente vers le penseur qui connaît alors en France une immense gloire (Azouvi). C'est moins pour sa philosophie que comme le symbole de la pensée française que Bergson est attaqué par la presse conservatrice espagnole ; le phénomène s'accentuera pendant la Guerre.

Ainsi, dès 1914, les articles abondent, dans la presse conservatrice espagnole, pour dénoncer, non plus seulement l'hétérodoxie religieuse du bergsonisme, qui est précisément mis à l'Index cette année-là, en juin 1914, mais aussi son côté, selon elle, ridiculement mondain, snob et « à la mode ». Le bergsonisme est réduit, dans de nombreux articles de la presse conservatrice espagnole, à une philosophie de dames.

[1018] P. Imbart de la Tour, « Notre mission en Espagne », *Bulletin hispanique*, t. XVIII, n°3, 1916, *in Les études bergsoniennes*, (coll.), vol. IX, Paris, Puf, 1970, p. 7.

Par exemple, à la première page du journal *El Universo*, du 30 avril 1916, dans un article cité précédemment, intitulé « Nuestro huésped Bergson », A. Salcedo dénonce avec ironie la popularité de Bergson, qui touche les Français dans leur hétérogénéité, des petites gens aux dames du monde. A. Salcedo semble d'abord moins se moquer de Bergson que du snobisme français. Sur un ton railleur, A. Salcedo montre l'hostilité du conservatisme espagnol envers la France des intellectuels, une France qui réussit à faire éclore une philosophie populaire, « universelle », en un sens. C'est la tradition française des *Lumières* philosophiques qui est indirectement visée par le journaliste conservateur et qu'il rejette en la ridiculisant.

> Bergson es el filósofo actualmente de moda. Lo que fue Cousin en su tiempo. Como Cousin, su fama no se contiene dentro de la Sorbona, ni de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, ni de los medios intelectuales propiamente dichos, sino que se dilata por la nación entera. Bien es verdad que en Francia hasta las cocineras y los cocheros se tienen por intelectuales. Todos conocen por lo menos el nombre de M. Bergson. Y en las tertulias «chic» se charla de «eso de la intuición» como de una palpitante actualidad. A la cátedra del filósofo concurren damas y galantes de la mejor sociedad. Y lo que es más de notar, muchos compran sus libros, y hasta suelen abrir con la primorosa plegadura las primeras páginas, diez o doce por lo menos, para que los visitantes al ver el libro sobre la mesita del gabinete, comprendan que aquello se está efectivamente leyendo[1019].

D'autre part, *La Época* publie, sur le même ton narquois, deux articles à deux jours d'intervalle sur le sujet du bergsonisme comme philosophie de salons, qui plaît au monde *chic* de Paris, les 16 février et 18 février 1914. Le premier est intitulé « Cosas de París. La última moda », le second, « Cosas de París. El baile y la filosofía »[1020]. Tous deux rendent compte du succès remporté par le philosophe auprès des dames, lui qui a su réveiller en elles un insatiable appétit métaphysique. Alors que, dans le second, le correspondant parisien de *La Época* montre que les femmes ont délaissé leurs cours de tango pour aller écouter la nouvelle attraction au Collège de France, le premier schématise jusqu'à l'excès la récupération sexuée du bergsonisme par les bourgeoises parisiennes qui en ont fait leur nouveau fétiche. C'est

[1019] « Bergson est le philosophe actuellement à la mode. Comme le fut Cousin en son temps. Comme Cousin, sa renommée ne se limite pas à l'intérieur de la Sorbonne, ni de l'Académie de Sciences Morales et Politiques, ni des milieux intellectuels proprement dits, mais elle s'étend à la nation entière. Il est vrai qu'en France, même les cuisinières et les cochers se prennent pour des intellectuels. Tous connaissent au moins le nom de M. Bergson. Et dans les salons " chic ", on bavarde de " cette chose, l'intuition " comme d'une palpitante actualité. Des dames et des galants de la meilleure société accourent à la chaire du philosophe. Et ce qui est le plus remarquable, c'est que beaucoup achètent ses livres, et certains vont même jusqu'à ouvrir les premières pages du livre, au moins dix ou douze, en y faisant une habile pliure pour que les visiteurs, en voyant le livre sur la petite table du cabinet, comprennent qu'on est effectivement en train de le lire »

[1020] « Choses de Paris, la danse et la philosophie ».

l'occasion pour le journaliste de laisser éclater ses pulsions machistes ainsi que son exaspération contre le snobisme français :

> Ahora son las damas elegantes, las parisienses más exquisitas, las que ponen de moda esos profundos y complicados estudios.
> Nadie sabía hace algunos meses, fuera de los eruditos, que había en un gran centro de enseñanza, en el famoso Colegio de Francia, un profesor de filosofía, excelso: M. Bergson, cuyas lecciones, primorosas conferencias, revelaban una inteligencia superior.
> De pronto, llevado por el viento de la celebridad, empezó a sonar su nombre en los salones más elegantes, y todas las *évaporées* de la vida mundana emprendieron el camino que conduce a su cátedra.
> [...]. Ya no se habla en los salones de otra cosa: el *concepto del yo*, los diferentes *sistemas filosóficos* y otras cosas por el estilo, preocupan a la hora presente a las parisienses, tanto o más que las modas lanzadas por los modistos de la rue de la Paix[1021].

Cette façon qu'a la presse conservatrice d'accuser le bergsonisme de n'être qu'une philosophie pour dames n'est pas prête de disparaître, en Espagne. En 1921, on trouve encore dans *ABC* notamment, un article du 4 novembre, de E. Gómez Carrillo[1022] (1873-1927), intitulé « La física, la metafísica y la moda », qui souligne la séduction qu'ont exercée le bergsonisme et son créateur sur les femmes.

De même, le quotidien conservateur *ABC* publie un article, avant la guerre, le 17 février 1914, intitulé « *ABC* en París, tres inmortales ». Le journaliste José Juan Cadenas se moque de Bergson, nouvellement élu à l'Académie française, à qui il ajoute d'ailleurs une particule. L'anti-bergsonisme sommaire de Cadenas dénote une certaine gallophobie. C'est le symbole de la France qu'il cherche ici à « profaner ». Bergson est dépeint comme un homme chanceux qui parvient à réveiller le désir philosophique féminin. Un machisme primaire se greffe aussi ici sur son anti-bergsonisme. Le bergsonisme n'est pas une philosophie réelle et solide ; il est une philosophie de courtisanes, semble-t-il selon Cadenas.

[1021] « Ce sont maintenant les dames élégantes, les parisiennes les plus exquises qui mettent à la mode ces études profondes et compliquées.
Personne ne savait il y a quelques mois, en dehors des érudits, qu'il y avait dans un grand centre d'enseignement, au fameux Collège de France, un éminent professeur de philosophie : M. Bergson dont les leçons, les charmantes conférences, révélaient une intelligence supérieure.
Soudain, porté par le vent de la célébrité, son nom commença à résonner dans les salons les plus élégants, et toutes les *évaporées* de la vie mondaine prirent le chemin qui conduit à sa chaire.
[...]. On ne parle plus d'autre chose dans les salons : le *concept du moi*, les différents *systèmes philosophiques* et différentes choses du même genre, préoccupent à cette heure les parisiennes, tout autant voire plus que les modes que lancent les couturiers de la rue de la Paix ».

[1022] Cependant, le Guatemaltèque E. Gómez Carrillo est une figure libérale de l'intellectualité espagnole. Il collabora à de nombreux journaux et revues français et espagnols, entre autres. En 1916, il devient le directeur du journal madrilène libéral et réformiste *El Liberal*.

> Henri de Bergson es el filósofo de moda que ha conseguido lo que nadie: despertar en la mujer la afición a los estudios filosóficos [...]. Los viernes, cuando ocupa su cátedra en el Colegio de Francia M. de Bergson, las damas de la aristocracia más linajuda esperan como simples colegiales que el maestro les dirija la buena palabra [...][1023].

L'article qui suit, intitulé « *ABC* en Berlín. Bergson en Alemania », de Julio Camba (1882-1962) se moque plus gentillement de Bergson. Le journaliste espagnol, en mettant en concurrence philosophie allemande et philosophie française représentée par Bergson cet écrivain de « revues de salon » , orchestre, avec un certain humour, un conflit de virilité entre les deux nations. Selon Camba, en Allemagne, « en una región de pura filosofía », Bergson est réduit à n'être qu'une sorte de commerçant de la philosophie. Même si Camba se moque, en un sens, également de l'austère mais puissante philosophie allemande, il montre à ses lecteurs ce que les Allemands critiquent chez Bergson : la superficialité, la vacuité d'une philosophie française presque féminine et sans profondeur.

> Bergson, sin embargo, no pasará nunca por un filósofo en Alemania. Es demasiado claro, demasiado ameno, demasiado elegante. [...]. Con tales prendas literarias y vestimentarias se puede ser en Alemania un periodista, un escritor de crónicas o de revistas de salones, hasta un autor de novelas o de comedias para el cinematógrafo: pero un filósofo, eso nunca. Un filósofo alemán es algo más serio y más grasiento que todo eso. [...]. Se trata, precisamente, de ponerse fuera del alcance del público frívolo y ligero, en una región de pura filosofía. Los filósofos alemanes están en sus libros como las fieras en sus jaulas. Se les ve de lejos, se les oye rugir, pero nadie se acerca. *El Berliner Zeitung am Mittag* publica un trozo de la *Risa* de Bergson, a quien llama el *französischer Modephilosopher*. El *französischer Modephilosopher* puede significar también el filósofo francés a la moda, y puede significar también el filósofo de la moda francesa. Parece así como si Bergson tuviera una tienda de filosofía en la rue de la Paix. Además, se sabe que todas las mujeres distinguidas de París van a oír a Bergson día por día. ¿Qué clase de filósofo es ése que no muerde, que no ruge, y al que pueden acercarse sin temor las mujeres elegantes ?[…] »[1024].

[1023] « Henri de Bergson est le philosophe à la mode qui a réussi à faire ce que personne n'est parvenu à accomplir : réveiller chez la femme la passion des études philosophiques […] Le vendredi, quand M. Bergson occupe sa chaire au Collège de France, les dames de l'aristocratie de la plus haute lignée attendent comme de vulgaires collégiennes, que le maître s'adressent à elles ».

[1024] « Bergson, cependant, ne passera jamais pour un philosophe en Allemagne. Il est trop clair, trop agréable, trop élégant. […]. Avec de telles parures littéraires et vestimentaires, on peut être journaliste en Allemagne, écrivain de chroniques ou de revues de salon, ou même auteur de romans ou de comédies pour le cinématographe : mais philosophe, ça jamais. Un philosophe allemand est quelque chose de plus sérieux et de plus gras que tout cela. [...]. Il s'agit, précisément, de se mettre hors de portée du public frivole et léger, dans une région de pure philosophie. Les philosophes allemands sont dans leurs livres comme les bêtes sauvages dans leur cage. On les voit de loin, on les entend rugir, mais personne ne s'approche. *El Berliner Zeitung am Mittag* publie un extrait du *Rire* de Bergson, qu'il appelle le *französischer Modephilosopher*. Le *französischer Modephilosopher*, cela peut vouloir dire tout aussi bien le philosophe français à la mode que le philosophe de la mode française. C'est comme si Bergson possédait une boutique de philosophie rue de la Paix. En plus, on sait

Julio Camba, sans prendre parti pour l'une ou pour l'autre philosophie, expose tout de même le dénigrement du bergsonisme par les Allemands ; la pensée bergsonienne ne semble pas digne d'être élevée au noble rang de philosophie. La schématisation de la philosophie bergsonienne par les Allemands, médiatisée avec un certain humour par l'écrivain espagnol, concourt tout de même à ridiculiser l'icône française.

D'autre part, dans le récit que le journaliste Echauri[1025] nous livre, le 20 janvier 1914, dans un article de *El Debate*, intitulé « La clase de un filósofo », c'est moins la philosophie bergsonienne en soi que ce qu'elle symbolise qui est critiqué. C'est presque sociologiquement que les Français sont attaqués dans ces articles, à travers cette façon qu'ont les conservateurs espagnols de ridiculiser Bergson. Les Français sont des faiseurs de mode et Bergson est l'icône de cette pensée mondaine. Toute l'élite parisienne se presse avec une complaisance servile pour l'écouter, alors qu'il est, selon Echauri, abscons : « El filósofo de moda es Bergson, que explica en el Colegio de Francia una filosofía nebulosa a que da el nombre de "intuicionismo". Así va el mundo tan a oscuras; a las tinieblas dan ahora el nombre de intuición »[1026]. Le bergsonisme est, selon lui, incompréhensible ; il peut même conduire à des situations burlesques, voire grotesques. Echauri raconte, en effet, l'histoire d'une famille anglaise qui voulut absolument se rendre au Collège de France pour écouter les conférences de Bergson. Cette famille se trompe de salle et se retrouve finalement dans un cours de littérature chinoise.

> Todos escucharon gravemente hasta el fin. Y, al salir, expresaron a su intérprete la admiración que sentían por la filosofía intuitiva del Sr. Bergson y su satisfacción por haber tenido la fortuna de oír al ilustre conferenciante.
> La filosofía bergsoniana es chino puro. En estos tiempos de ciencias ocultas, de sonámbulos, de adivinos, de sibilas y de espíritus fuertes empapados en ridículas supersticiones, no es extraño se vea tan concurrido un curso de intuicionismo en que unos se duermen, otros permanecen despiertos, pero nadie ve ni entiende jota[1027].

---

que toutes les femmes distinguées de Paris vont écouter Bergson chaque jour. Quel genre de philosophe est-il donc, lui qui ne mord pas, qui ne rugit pas et dont les femmes élégantes peuvent s'approcher sans crainte ? »

[1025] Echauri est aussi correspondant à Paris pour le journal intégriste *El Siglo futuro*, dans lequel il signe quelques articles relatifs à Bergson.

[1026] « Le philosophe à la mode est Bergson, qui explique au Collège de France une philosophie nébuleuse à laquelle il donne le nom d'" intuitionnisme ". Ainsi va le monde, dans l'obscurité complète ; on donne maintenant aux ténèbres le nom d'intuition ».

[1027] « Tous écoutèrent gravement jusqu'à la fin. Et, en sortant, ils exprimèrent à son interprète l'admiration qu'ils ressentaient pour la philosophie intuitive de M. Bergson et leur satisfaction d'avoir eu la chance d'entendre l'illustre conférencier.
La philosophie bergsonienne, c'est du pur chinois. En ces temps de sciences occultes, de somnambules, de devins, de sybilles et d'esprits forts imprégnés de ridicules superstitions, il n'est pas étonnant qu'un cours

Le bergsonisme est ainsi vu, tout d'abord comme la philosophie la plus à la mode en France à cette époque, à tel point qu'elle attire le monde entier ; il incarne, d'autre part, le courant occultiste, obscurantiste et mystique, selon les conservateurs espagnols notamment, qui s'en méfient par dessus tout. Leur anti-bergsonisme est donc multifactoriel.

La philosophie mondaine de Bergson n'est pas le seul aspect qui semble exaspérer la presse conservatrice espagnole et qu'elle utilise contre lui. La propagande que Bergson a faite de la Cause française, lors de sa venue en Espagne, en mai 1916, envenime encore le ressentiment des conservateurs espagnols envers le bergsonisme et, à travers lui, envers les Français.

En 1914, avant même le début de la Grande Guerre, la presse conservatrice espagnole a toujours un petit mot acerbe et ironique contre celui qu'elle dit être plébiscité par la France entière[1028] comme son philosophe. Par conséquent, s'attaquer à Bergson, « philosophe à la mode » et choisi par les Français, c'est s'attaquer à ces derniers, de façon détournée.

La Grande Guerre accentue le phénomène de rejet du bergsonisme chez les conservateurs. En effet, s'il prononce à Madrid, en 1916, deux conférences philosophiques, c'est surtout l'occasion pour lui d'incarner le missionnaire des Alliés en Espagne. Le rôle politique que les Espagnols lui prêtent, à cette époque, est clair. Bergson est moins envisagé alors par les conservateurs comme l'un des « philosophes nouveaux », théoriciens du modernisme, que comme un pion politique du gouvernement français, pour faire pencher l'Espagne, neutre dans le conflit, en faveur de la France. Et les articles dans la presse conservatrice abondent sur ce thème d'un Bergson propagandiste en faveur de la cause fançaise.

L'article du 4 mai 1916 du *Correo español*, intitulé, « ¿A qué han venido? »[1029], le montre. Le journaliste reprend en anaphore cette question et commence ainsi :

> ¿A qué han venido los conferenciantes franceses? ¿A civilizarnos, a pulirnos, a pasar la garlopa de su pedagogía sobre las asperezas leñosas de nuestros intelectuales? ¡Intelectuales! [...] ¡Sí precisamente la filosofía de Enrique Bergson es la quintaesencia del antiintelectualismo![1030]

---

d'intuitionnisme où les uns dorment, les autres restent éveillés, mais où personne ne comprend rien, attire tant de monde ».

[1028] Bergson est très loin, toutefois, de faire l'unanimité dans la communauté des intellectuels français. Il déclenche, au contraire, de violentes répulsions chez un certain nombre d'entre eux.

[1029] « Que sont-ils venus faire ? ».

[1030] « Que sont venus faire les conférenciers français ? Nous civiliser, nous polir, nous passer la varlope de leur pédagogie sur les aspérités ligneuses de nos intellectuels ? Intellectuels ! [...] Alors que précisément la philosophie d'Henri Bergson est la quintessence de l'anti-intellectualisme ! ».

Après avoir ironisé sur la vacuité des sophismes de Bergson, le journaliste attaque le camp des Alliés : « ¿Pero a qué ha venido el señor Bergson y sus acompañantes? ¡Ésta no es la hora de explicar lo continuo y la intuición! »[1031]. Puis il poursuit : « ¿A qué han venido? ¿A que nos entusiasmemos con los aliados y prorrumpamos en aclamaciones por sus victorias? ¿Qué quieren que digamos? ¡Viva Rusia! [...] ¡Viva Francia! que ha perdido nueve de sus mejores departamentos y casi la mitad de los fuertes de Verdun! »[1032]. Derrière ce ton parfois fielleux, se joue non seulement un rejet du bergsonisme pour ce qu'il est intrinsèquement, doctrinalement, mais aussi pour ce qu'il représente. Il est le fruit d'un philosophe anti-intellectualiste certes, mais surtout juif et français. Même si Charles Maurras (1868-1952), théoricien de l'Action française[1033], « lamentaba la neutralidad española en la Gran Guerra, y sobre todo, la germanofilia de un importante sector de la derecha hispánica »[1034], soulignant le fait que la France et l'Espagne sont bien « hermanos de civilización y educación »[1035], les conservateurs espagnols persistent à soutenir l'Allemagne et rejettent le libéralisme de la France, une France de tradition jacobine et trop révolutionnaire, selon eux.

C'est, en fait, toute la cartographie socio-politique espagnole qui est en train de se révéler lors de la venue de Bergson à Madrid. *ABC* publie les impressions de Bergson, après sa mission, sur les filiations politiques des Espagnols qui dépendent de leur appartenance sociale, dans le numéro du 25 mai 1916 :

> En cuanto a la actitud de los españoles en relación con la guerra actual, ha dicho Bergson (a un redactor de *Le Temps*) que sería inútil negar las simpatías de aristócratas y burgueses hacia los alemanes, sentimientos que comparten muchos oficiales del Ejército, mientras el alto clero, aunque no es favorable de un modo unánime a Alemania, cuenta con numerosos miembros contrarios a la nación francesa, ya porque irreflexivamente aceptan la teoría de que Francia es irreligiosa, bien porque un

[1031] « Mais que sont venus faire Bergson et ses accompagnateurs ? Ce n'est pas l'heure d'expliquer le continu et l'intuition ! »

[1032] « Que sont-ils venus faire ? Faire en sorte que nous nous enthousiasmions avec les alliés et que nous acclamions leur victoire ? Que veulent-ils que nous disions ? Vive la Russie ! […] Vive la France ! qui a perdu neuf de ses meilleurs départements et presque la moitié des forts de Verdun ! ».

[1033] Le mouvement de L'Action française naît en 1898, lors de l'affaire Dreyfus, comme mouvement contre la défense du juif Alfred Dreyfus (1859-1935). Ce mouvement nationaliste et royaliste est anti-sémite, anti-protestant et xénophobe. Charles Maurras en est l'un des grands théoriciens ; il est aussi le fondateur du quotidien *L'Action française*. Agnostique, Charles Maurras voit, cependant, dans l'Église catholique, et notamment espagnole, un vecteur de cohésion entre latins. La notion de latinité est, enfin, l'un des fondements de son nationalisme.

[1034] Charles Maurras « regrettait la neutralité espagnole dans la Grande Guerre, et surtout, la germanophilie d'un secteur important de la droite hispanique » (Pedro Carlos González Cuevas, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al estado de partidos (1898-2000)*, p. 58).

[1035] « Frères de civilisation et d'éducation ». Maurras, Charles, Prólogo de *El fin del imperio español en América*, de Marius André, Barcelona, 1922, p. 13.

> superficial razonamiento les lleva a identificar la causa de Alemania con la de la autoridad, y ésta con la de la Iglesia católica[1036].

Ainsi, Bergson lui-même est conscient que sa venue ne peut attirer ni la sympathie des aristocrates et des bourgeois espagnols, ni celle de l'Armée et du haut clergé, peut-être moins pour l'en-soi de sa philosophie que pour ce que représente symboliquement et traditionnellement la France, qui n'a pas seulement fait la Révolution mais qui est aussi une République laïque, depuis 1905.

De même, un article de *El Debate*, du 30 avril 1916, intitulé « Homenaje extemporáneo »[1037], publié à la veille de la venue des académiciens français, explique d'abord que l'Espagne a toujours été favorable, non à l'autarcie idéologique, mais à l'ouverture et aux commerces des idées, avec la France particulièrement :

> El intercambio intelectual entre España y otros países, cuando no es de errores ni inmoralidades, nos parece muy conveniente y aprobamos lo que contribuye a fomentarlo.
> Con ninguna nación tenemos comercio ideal más asiduo que con Francia. No es sólo que los intelectuales de España estudiamos la ciencia y arte franceses harto más que nuestros vecinos la ciencia y arte españoles, sino que, como ha dicho Vázquez de Mella, Francia es para nosotros una especie de aduana a través de la cual nos llega generalmente la cultura de otros muchos pueblos, pues al francés todo se traduce[1038].

Toutefois, le journaliste, dont on ignore le nom, déplore que la France soit aussi le vecteur d'introduction de pensées dégénérées et décadentes, tel que le naturalisme, comme il semble le sous-entendre, ou encore, sans doute, le modernisme philosophique : « ¡Lástima grande que lo que de allende de el pirineo se nos manda consista muchas veces en errores filosóficos, falsas teorías políticas e históricas y pornografías seudoliterarias! »[1039]. Puis, le

---

[1036] « Quant à l'attitude des Espagnols par rapport à la guerre actuelle, Bergson a dit (à un rédacteur de *Le Temps*) qu'il serait inutile de nier les sympathies des aristocrates et des bourgeois envers les Allemands, sentiments que partagent beaucoup d'officiers de l'Armée, tandis que le haut clergé, bien qu'il ne soit pas unanimement favorable à l'Allemagne, compte parmi ses membres un grand nombre d'opposants à la nation française, soit parce qu'ils acceptent sans réfléchir la théorie selon laquelle la France est irreligieuse, soit parce qu'un raisonnement superficiel les amène à identifier la cause de l'Allemagne avec celle de l'autorité, et celle-ci avec celle de l'Église catholique ».

[1037] « Hommage extemporain ».

[1038] « L'échange intellectuel entre l'Espagne et d'autres pays, quand il ne s'agit pas d'erreurs ou d'immoralités, nous paraît très opportun et nous approuvons ce qui contribue à le développer.
Avec aucune autre nation nous n'avons de commerce plus assidu qu'avec la France. Ce n'est pas seulement que nous les intellectuels d'Espagne nous étudions la science et l'art français bien plus que nos voisins n'étudient la science et l'art espagnols, mais la France, comme l'a dit Vázquez de Mella, est pour nous une espèce de douane à travers laquelle nous parvient généralement la culture de beaucoup d'autres peuples, car tout se traduit en français ».

[1039] « Quel dommage que ce qui nous est envoyé de l'autre côté des Pyrénées soit la plupart du temps des erreurs philosophiques, de fausses théories politiques et historiques et des pornographies pseudo-littéraires ! ».

journaliste critique la venue des académiciens français en Espagne pour deux raisons ; la première à cause de l'exposition périlleuse à laquelle ils vont procéder, notamment Bergson, de leurs philosophies : « Ahora mismo están anunciadas tres conferencias para dar a conocer una filosofía de tendencias agnósticas y derivaciones anarquistas en el orden social y modernistas en el religioso… »[1040]. L'Espagne n'a pas à prendre le risque d'une telle ouverture laxiste à des idéologies régressives : « Por lo que toca a determinados homenajes, los tenemos por inoportunos y peligrosos. Pueden despertar suspicacias y descontentos, pueden dividir y promover conflictos. »[1041] Il conclut avec la deuxième raison de son hostilité à la venue des académiciens, en prononçant une critique de la propagande politique à laquelle ces derniers vont procéder, en Espagne : « La hospitalidad es algo muy noble y muy español. Más en ninguna manera puede tolerarse se abuse de ella para realizar ciertas propagandas, ni para abrir grieta en la unión sagrada en defensa de la neutralidad de nuestra Patria, que todos estamos obligados a mantener »[1042].

D'autre part, un article paru dans le même journal *El Debate*, le 16 mai 1916, en première page, intitulé « Todo tiene límites… »[1043], désapprouve avec virulence, *a posteriori*, la venue des académiciens en Espagne : « Los hechos empiezan a demostrar cuán inconveniente ha sido la visita con que han querido honrarnos varios sabios franceses. »[1044] Le journaliste déplore les conséquences provoquées par cette venue de missionnaires français pour défendre la Cause des Alliés et l'incapacité des Espagnols à afficher, dans l'espace public, la neutralité officielle :

> Al salir estos de Sevilla, las personas que acudieron a despedirlos prorrumpieron en vivas a Francia; y como estas manifestaciones, tan significativas en el actual momento, molestaran a otras que en la estación se encontraban, los vivas francófilos fueron contestados con otros a Alemania. ¿No es lamentable la exteriorización de estas discusiones en la vía pública? ¿Y no es muy probable que la repetición de sucesos análogos tenga consecuencias verdaderamente funestas ?[1045]

[1040] « En ce moment même trois conférences sont annoncées pour faire connaître une philosophie de tendances agnostiques et aux dérives anarchistes dans l'ordre social et modernistes dans le domaine religieux… ».

[1041] « En ce qui concerne certains hommages, nous les considérons inopportuns et dangereux. Ils peuvent éveiller la méfiance et le mécontentement, ils peuvent diviser et provoquer des conflits ».

[1042] « L'hospitalité est une chose très noble et très espagnole. Mais en aucune façon on ne peut tolérer qu'on en abuse pour réaliser certaines propagandes, pour ouvrir une brèche dans l'union sacrée pour défendre la neutralité de notre Patrie, que nous sommes tous obligés de maintenir ».

[1043] « Il y a une limite à tout… ».

[1044] « Les faits commencent à démontrer à quel point cette visite dont plusieurs sages français ont voulu nous honorer a été inconvenante ».

[1045] « Au moment du départ des académiciens de Séville, les personnes qui étaient venues pour leur dire au revoir poussèrent des vivats pour la France, et comme ces manifestations, si significatives en ce moment actuel, dérangèrent d'autres personnes qui se trouvaient dans la gare, des vivats pour l'Allemagne vinrent répondre aux

Puis, le journaliste dénonce le dessein non pas scientifique ni philosophique de la venue des académiciens, mais propagandiste, donc politique :

> Sin mengua de la tradicional cortesía ni de la caballerosa hospitalidad españols, los sabios franceses fueron acogidos por la opinión con evidente y justísimo recelo, que nacía de la gravedad de las circunstancias presentes, del número de comisionados que nos honraban con su visita, de la coincidencia de ésta con cierta propaganda realizada en España, de la significación exageradamente francófila de las personas que se disponían a recibir entusiastamente a nuestros visitantes y a acompañarlos y tributarles agasajos y homenajes. Todo esto era indicio seguro de que lo que se anunciaba como labor cultural encubría otros fines, o degeneraría en resultancias no científicas, sino de carácter político e internacional[1046].

Le journaliste conservateur réplique à cette propagande en soulignant la germanophilie de la majorité du pays qui a eu la courtoisie de ne pas l'afficher, en présence des académiciens. Face à l'inconvenance des Français, dont les fins ont été démasquées, se taire n'est plus de mise :

> [...] Los sabios franceses han tenido ocasión de observar [...] que los españoles deseosos de que intervengamos en la guerra junto a los aliados no llega a media docena, que la mayoría de la nación es germanófila y que la neutralidad no es política de un Gobierno y, como tal, mudable, sino convicción y sentimiento del país entero[1047].

Un autre article, paru le 3 mai 1916, dans *El Debate*, et relatif au voyage des académiciens en Espagne, dénonce la même duplicité des Français, qui sont venus à des fins non scientifiques mais politiques dans le pays. Le titre est éloquent : « Propagandas políticas, no científicas. »

---

vivats francophiles. L'extériorisation de ces disputes sur la voie publique n'est-elle pas lamentable ? Et n'est-il pas probable que la répétition d'évènements analogues ait des conséquences vraiment funestes ? ».

[1046] « Sans déroger à la traditionnelle courtoisie et l'hospitalité chevaleresque des Espagnols, les savants français furent accueillis par l'opinion avec une méfiance évidente et tout à fait justifiée, qui est née de la gravité des circonstances présentes, du nombre de mandataires qui nous honorèrent de leur visite, de la coïncidence de celle-ci avec une certaine propagande réalisée en Espagne, de l'orientation exagérément francophile des personnes qui se disposaient à recevoir avec enthousiasme nos visiteurs et à les accompagner et à leur témoigner de la prévenance et leur rendre hommage. Tout cela constituait un indice certain que ce qui s'annonçait comme une tâche culturelle recouvrait d'autres fins, ou dégénèrerait en effets non scientifiques, mais de caractère politique et international ».

[1047] « […] Les savants français ont eu l'occasion d'observer […] que les Espagnols qui souhaitaient que nous intervenions dans la guerre aux côtés des alliés n'atteignent pas une demi-douzaine de personnes, que la majorité de la nation est germanophile et que la neutralité n'est pas la politique d'un Gouvernement, et comme telle, modifiable, mais la conviction et le sentiment du pays entier ».

D'autre part, le journaliste José María Salaverría (1873-1940) est l'une des grandes figures de la presse conservatrice espagnole. Il y dénonce la propagande alliée, personnalisée par la venue des académiciens, et parmi eux Bergson, le plus célèbre d'entre eux. Il publie ses pamphlets anti-bergsoniens et anti-français dans le quotidien *ABC*, dont, selon moi, J. J. Sánchez Aranda dit à tort qu'il « fue acusado, de germanófilo, sin bien pudo nunca probarse »[1048]. *ABC* a été, par exemple, le support de publication de la pensée germanophile et gallophobe de José María Salaverría.

À travers Salaverría, on découvre, une nouvelle fois, que l'antibergsonisme des conservateurs espagnols n'est pas exclusivement et primordialement catholique. Il existe, en effet, en Espagne, un faible courant nommé « droite radicale » qui rejette Bergson parce qu'il incarne le paradigme idéologique antithétique au sien. P. C. González Cuevas, dans l'introduction à *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, définit ainsi la droite radicale espagnole :

> Entendemos por «derecha radical» un estilo de pensamiento, nacido de la crisis finisecular de los valores de la ilustración, que busca legitimizar su proyecto político antiliberal, no sobre la base de la religión, sino en las nociones científicas de la biología, la psicología, la sociología o la jurisprudencia. Esta corriente fue minoritaria en España, dada la influencia del catolicismo, pero en otros países europeos estuvo representada por figuras como Charles Maurras, etc. En España, sus portaestandartes más reseñables serían los catalanistas seguidores de Enric Prat de la Riba y los noucentistas de Eugenio D'Ors, luego convertido al nacionalismo español, y José María Salaverría[1049].

Ces quelques penseurs de la droite radicale se déchaînent particulièrement contre Bergson et le bergsonisme pendant la guerre et le journaliste Salaverría en est le meilleur exemple. C'est, en effet, lui qui affiche le plus net anti-bergsonisme moins catholique que politique, pendant la guerre.

[1048] « Il fut accusé d'être germanophile bien que cela n'ait jamais pu être prouvé » (J. J. Sánchez Aranda, *Historia del periodismo español desde sus orígenes hasta 1975*, 1992, p. 287).

[1049] « Nous entendons par " droite radicale " un style de pensée, né de la crise fin-de-siècle des valeurs des Lumières, qui cherche à légitimer son projet politique anti-libéral, non sur la base de la religion, mais sur les notions scientifiques de la biologie, de la psychologie, de la sociologie ou de la jurisprudence. Ce courant fut minoritaire en Espagne, étant donné l'influence du catholicisme, mais dans d'autres pays il fut représenté par des figures comme Charles Maurras, etc. En Espagne, ses porte-drapeaux les plus notables allaient être les catalanistes disciples d'Enric Prat de la Riba et les noucentistes d'Eugenio D'Ors, ensuite converti au nationalisme espagnol, ainsi que José María Salaverría » (P. C. González Cuevas, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, 2005, p. 21).

Ce conservateur radical est la tête du nationalisme intégral espagnol qui tente, après l'assassinat d'Antonio Cánovas del Castillo[1050] (1828-1897), de redonner un « norte ideológico »[1051] à la droite espagnole. C'est notamment à travers Charles Maurras et la revue de *L'Action française* que Salaverría lit pendant la guerre et, donc, à travers l'idéologie française de la contre-révolution, que ce dernier trace les contours de son idéologie ultraconservatrice. La peinture maurrassienne du monstre aux trois têtes « Réforme-Révolution-Romantisme », tous fondés sur l'individualisme protestant, l'influence beaucoup dans sa réflexion sur l'Espagne. Dans son œuvre *La afirmación española. Estudios sobre el pesimismo español y los nuevos tiempos*[1052], écrite en 1917, en plein conflit, Salaverría exprime le même rejet maurrassien du « protestantismo »[1053], de la Révolution et du « club revolucionario »[1054] ainsi que du romantisme, dont il dénonce la restauration actuelle, à travers un « nuevo romanticismo »[1055] et dont Bergson est un grand représentant. Pour Salaverría, l'individualisme, né en Europe, au moment de la Réforme luthérienne et dont la progression s'est faite pendant la Révolution française de 1789 et au moment de l'émergence du Romantisme de Rousseau, est en train d'envahir l'Espagne. Cette idéologie individualiste que la « génération de 1898 » tente d'importer en Espagne pour régénérer le pays et qui veut ainsi rompre avec la tradition, pour apporter de la nouveauté[1056], est « négative », « pessimiste », « nihiliste », selon Salaverría. L'essence de l'Espagne traditionnelle s'oppose antithétiquement à ce monstre maurrassien à trois têtes. Salaverría, comme Maurras, pense que

> Devant cet horizon sinistre, l'Intelligence nationale doit se lier à ceux qui essayent de faire quelque chose de beau avant de sombrer. Au nom de la raison et la nature, conformément aux vieilles lois de l'univers, pour le salut de l'ordre, pour la durée et les progrès d'une civilisation menacée, toutes les espérances flottent sur le navire d'une Contre-Révolution[1057].

[1050] Antonio Cánovas del Castillo fut plusieurs fois, président du Gouvernement espagnol entre 1874 et 1897, date à laquelle il fut assassiné par un anarchiste italien, Michele Angiolillo, qui voulut venger les condamnés du procès du Montjuic.
[1051] P. C. González Cuevas, 2005, p. 86.
[1052] José-María Salaverría, *La afirmación española. Estudios sobre el pesimismo español y los nuevos tiempos*, Barcelona, Gustavo Gili editor, 1917.
[1053] P. 32.
[1054] P. 32.
[1055] P. 37.
[1056] P. 69.
[1057] Maurras, *L'Avenir de l'Intelligence*, Paris, Nouvelle librairie nationale, [1905], 1917, deuxième édition revue et corrigée, p. 104.

Or, la venue de Bergson, en Espagne, éveille chez le maurrassien espagnol Salaverría une hostilité indicible, tant ce philosophe symbolise pour lui tout ce que l'Espagne n'est pas. Bergson est, de sucroît, le symbole de la philosophie nouvelle, « anti-historique »[1058], qui veut, selon lui, rompre avec la tradition espagnole. Dans *La afirmación española*, Salaverría ne cite pas directement Bergson. En revanche, les articles qu'il publie dans la presse conservatrice, érigent Bergson en l'un des symboles anti-espagnols, une sorte de monstre tricéphal maurrassien. En un sens, il incarne, d'une part, la réminiscence réformiste par l'individualisme moderniste qu'il semble représenter. D'autre part, il personnifie la Révolution, parce qu'il est français, quoi qu'en disent certains, et qu'il est à la tête d'une philosophie nouvelle que quelques uns comparent en importance à la révolution kantienne voire socratique (Le Roy). Enfin, Bergson rappelle le Romantisme, car il est l'héritier du rousseauisme qui hypertrophie le moi et les épanchements individuels.

Ainsi, le 13 mai 1916, aux lendemains de la visite des académiciens en Espagne, Salaverría publie, dans *ABC*, un article intitulé « Jacobinismo intelectual ». Il y affiche, dès le début, une germanophilie sans ambiguïté. Selon lui, les académiciens français ont utilisé leur potentiel de séduction et leur renommée pour abaisser l'Allemagne :

> Pero todos hemos visto a los hombres aliadistas esgrimir sus plumas, no tanto en defensa de las naciones aliadas, sino para combatir e insultar a Alemania. Los hombres de ciencia, los miembros del Instituto de Francia, las mejores reputaciones galas y británicas hemos visto como descienden a usar del ardid y del sofisma para ofender y deshonrar a Alemania. Así ahora, en Madrid, hemos visto al infinitamente hábil M. Bergson maniobrar con su fina palabra y con su genial arbitrismo para sugerir en el auditorio una idea de disminución frente a Alemania[1059].

D'entrée, Salaverría affiche son idéologie nationaliste inspirée par les théories maurassiennes de l'Action française, sans la citer explicitement, dans la mesure où il revendique son hostilité à la France et son attachement à l'Allemagne. Toutefois, il réutilise habilement le nationalisme maurrassien français à travers son cri germanophile, en tant qu'il dénonce en la France le symbole du républicanisme et de l'anarchie irrationaliste, et il érige

[1058] P. 69.

[1059] « Mais tous nous avons vu les partisans des Alliés brandir leur plume, non pas tant en défense des nations alliées, que pour combattre et insulter l'Allemagne. Les hommes de science, les membres de l'Institut de France, les meilleures réputations françaises et britanniques, nous avons vu comment tous s'abaissent à recourir à la ruse et au sophisme pour offenser et déshonorer l'Allemagne. Ainsi, nous avons vu, ces derniers jours à Madrid, M. Bergson, infiniment habile, se débrouiller avec sa fine parole et son génie manœuvrier pour suggérer à l'auditoire de rabaisser l'Allemagne ».

l'Allemagne en emblème de l'ordre. Ainsi, les Français exerceraient un terrorisme psychologique dont Bergson serait l'instigateur :

> Existe una tiranía intelectual, un verdadero jacobinismo intelectual; y esto, que es una consecuencia tal vez la más triste de la guerra, debe sublevar a los espíritus que se sienten libres y que odian, ante todas las cosas, a la injusticia[1060].

Il est intéressant de noter les substantifs employés par Salaverría pour dénoncer la manipulation des Alliés, notamment celle de Bergson, contre l'Allemagne. Salaverría recourt à une rhétorique extrême en utilisant les termes de « tyrannie » ou surtout de « jacobinisme », qui marque que, au-delà de la visite des académiciens, celui-ci perçoit la venue opportuniste de politiques révolutionnaires ou de républicains intransigeants. En employant le terme de « jacobinisme », Salaverría dénonce la France révolutionnaire, le club des Jacobins, acteurs de la dictature jacobine. Bergson incarne ce système de valeurs « monstrueux » que Maurras exècre. Bergson est juif, décadent ; il symbolise la pensée « fin-de-siècle ». En cela, cette idéologie est « nihiliste », selon le terme employé par Salaverría, dans *La afirmación española*, pour décrire la nouvelle pensée. Elle symbolise l'antithèse des valeurs idéales du nationaliste espagnol. De plus, le Français Bergson aurait osé brandir des arguments de sous-homme contre une nation héroïque et nietzschéenne[1061] :

> Un judío, por ejemplo, habituado a ceder, a soslayar, a humillarse, a discutir […], no concebirá que se pueda en un momento jugarse todo el porvenir a una carta. Con argumentos legalistas, decadentes, leguleyos o judaicos; con razones de nación débil, se ha querido juzgar los actos de Alemania. No se ha juzgado objetivamente. No se ha querido ver lo que es Alemania, su tradición, su constitución política [...]; no se ha considerado la justicia de su robustez [...]. Cuando a una fuerza de tal cualidad se le oponen otras fuerzas limitadoras y coercitivas, ¿de quién será la culpa si sobreviene el acto bélico? Se ha tratado este asunto únicamente desde un punto de vista de intelectualismo morboso o decadente, judaico o latino, y eso es el mal[1062].

[1060] « Il existe une tyrannie intellectuelle, un véritable jacobinisme intellectuel ; et c'est une conséquence, peut-être la plus triste de la guerre, qui doit soulever les esprits qui se sentent libres et qui haïssent, plus que toutes autres choses, l'injustice ».

[1061] Nietzsche apparaîtra, sous la plume de Salaverría, comme opposé à Bergson, pour des raisons nationalistes, alors que leurs deux pensées se rapprochent sur bien des points. Cf. Jeanne Delhomme, *Nietzsche et Bergson*, Paris, Deuxtemps Tierce, 1992.

[1062] « Un juif, par exemple, habitué à céder, à contourner, à s'abaisser, à ergoter […], ne concevra pas que l'on puisse à un moment juger tout son avenir sur une carte. Avec des arguments légalistes, décadents, procéduriers ou judaïques ; en avançant des raisons de nation faible, on a voulu juger les actes de l'Allemagne. On ne l'a pas jugée objectivement. On n'a pas voulu voir ce qu'est l'Allemagne, sa tradition, sa constitution politique [...] ; on n'a pas considéré combien il était juste qu'elle soit robuste [...]. Lorsque l'on oppose à une force d'une telle qualité d'autres forces coercitives qui limitent, qui sera coupable si l'acte belliqueux survient? On a traité ce sujet uniquement du point de vue de l'intellectualisme morbide ou décadent, judaïque ou latin, et voilà le mal ».

Puis, Salaverría achève son article par un plaidoyer pour la paix, qui doit rimer avec un anti-jacobinisme idéologie jacobiniste dont Bergson est, selon son interprétation, le représentant français pendant la guerre :

> ¡Cómo tarda en venir la hora de la paz! ¡para que cese el reinado los estultos y de los energúmenos! ¡Para que acabe este jacobinismo intelectual! ¡para que huya esta era de fango y de estupidez, esta vergüenza imperdonable, esta injusticia cruel y sórdida![1063]

Le bergsonisme, symbole, pour Salaverría, du judaïsme, de la décadence, de l'irrationnalisme, de la révolution, du désordre, est rejeté avec animosité par le nationalisme intégral que cet Espagnol représente. On est ainsi aux antipodes d'une partie de la récupération française du bergsonisme par la droite nationaliste, même si Charles Maurras et certains de l'Action française l'exécraient pour son anti-intellectualisme, son romantisme et son judaïsme[1064]. La droite nationaliste espagnole s'oppose farouchement aux valeurs que véhicule, selon son interprétation, le bergsonisme.

> Si la France cartésienne coïncide en gros avec les partisans de la démocratie parlementaire et dispose d'un ancrage particulièrement fort à gauche, la France bergsonienne recrute ses plus gros bataillons dans la droite nationaliste, conservatrice, volontiers adversaire du système parlementaire, parfois même franchement antirépublicaine ; mais également − du moins jusqu'en 1914 − dans une gauche antiparlementaire elle aussi, révolutionnaire ou anarchisante[1065].

Un autre article de Salaverría, paru dans *ABC*, le 11 février 1918, intitulé « El mundo en dos pedazos », explique que, depuis la Réforme l'une des têtes du monstre de Maurras , le monde ne cesse de construire un mur scindant en deux la « raza europea ». C'est une guerre intellectuelle, « una guerra de tinta »[1066], qui se livre alors entre la France et

---

[1063] « Comme elle tarde à sonner l'heure de la paix ! pour que prenne fin le règne des sots et des énergumènes ! pour que cesse ce jacobinisme intellectuel ! pour que s'achève cette ère de fange et de stupidité, cette honte impardonnable, cette injustice cruelle et sordide ».

[1064] On peut d'ailleurs trouver dans la presse conservatrice espagnole un certain nombre d'articles de différents auteurs sur l'anti-bergsonisme de L'Action française. Par exemple, le 23 février 1918, *ABC* publie un papier, intitulé « *ABC* en París. La Academia francesa », de Eugenio Rougon, sur la nomination de Bergson à l'Académie française et sur la réaction suscitée par un tel événement chez les nationalistes de L'Action française : « Monsieur Bergson es judío, y, por consiguiente, tanto su personalidad como su filosofía no podían menos de ser sospechosas a los redactores del órgano monárquico, el cual ha llegado a decir estos días lo siguiente: "Quiera Dios que la recepción del judío Bergson no sea más fatal a Francia que lo fue la de Olivier a fines del segundo imperio…" » : « Monsieur Bergson est juif, et, par conséquent, tant sa personnalité que sa philosophie ne pouvaient paraître que suspectes aux rédacteurs de l'organe monarchique qui est allé jusqu'à dire ces jours derniers : " Que Dieu fasse que la réception du juif Bergson ne soit pas plus fatale à la France que ne le fut celle d'Olivier à la fin du second empire… " ».

[1065] Azouvi, p. 17.

[1066] « Une guerre d'encre ».

l'Allemagne, et Salaverría fustige la formation de « vastos ejércitos de franco-tiradores, de guerrilleros intelectuales que se obstinan en morder, minar y deshonrar todo lo germano »[1067]. L'un des traducteurs et commentateurs de Bergson, M. Malagarriga[1068] en est un acteur, selon Salaverría. En effet, dans un quotidien de Buenos Aires, Malagarriga aurait fait l'apologie du bergsonisme et « aprovecha la ocasión para abogar por Bergson, oponiéndolo a la filosofía alemana »[1069]. Bergson, philosophe par excellence de la France, devient le porte-drapeau d'un pays en guerre et d'un système de valeurs incarné par cette nation. Il faut donc, selon Salaverría, « alarmarse seriamente y [de] reaccionar de algún modo contra el gran peligro », qu'il représente et que beaucoup cherchent à répandre.

Dans un autre article de *ABC*, paru le 4 septembre 1916, intitulé « Bailes rusos en San Sebastián », Salaverría se moque du snobisme du monde qui s'affaire pour aller voir, dans les grandes villes de la planète, des danses russes qui se produisent, cette année-là, à San Sebastián. Alors qu'il les avait déjà admirées à Buenos Aires, la première impression qui lui vient devant la contemplation de ces ballets est que l'art cherche toujours à se surpasser et à choquer l'œil de son public :

> Hay un hecho que se produce eternamente en la vida del arte: el reclamo, y que en nuestros días adquiere extraordinariamente preeminencia. Ello es fruto del régimen moderno. La democracia, el maquinismo, el mercantilismo desaforado, inyectan a nuestra vida un ansia angustiosa de llegar, de sobresalir[1070].

Or, les valeurs de démocratie, de machinisme, de mercantilisme, auxquelles Salaverría s'oppose radicalement, sont incarnées, selon lui, par tous les décadents, les symbolistes et les modernistes, dont Bergson est un représentant : « Consigue Oscar Wilde el reclamo a costa de su dignidad y de su vida; hace D'Annunzio piruetas incansables; expande el propio Bergson, con flexibilidad hebraica, a fuerza de reclamo, su filosofía […] »[1071]. Il rejette, en outre, à l'instar de Charles Maurras, le judaïsme de Bergson qui a décidément tout pour être abhorré par les conservateurs espagnols, et notamment ceux de la droite radicale.

[1067] « De grandes armées de franc-tireurs, de guérilleros intellectuels qui s'obstinent à mordre, à miner et déshonorer tout ce qui est allemand ».

[1068] Il a publié, en 1912, la traduction de *L'Évolution Créatrice* : *La Evolución Creadora*, Madrid, Renacimiento, 1912.

[1069] « Profite de l'occasion pour défendre Bergson, en l'opposant à la philosophie allemande ».

[1070] « Il y a quelque chose qui se produit éternellement dans la vie de l'art : la publicité qui, de nos jours, acquiert une extraordinaire prééminence. Cela est le fruit du régime moderne. La démocratie, le machinisme, le mercantilisme débridé, injectent dans notre vie un désir angoissé d'arriver, de se distinguer ».

[1071] « Oscar Wilde se fait connaître aux dépens de sa dignité et de sa vie ; D'Annunzio fait d'infatigables pirouettes ; Bergson lui-même, avec une flexibilité hébraïque et à force de publicité, propage sa philosophie ; […] ».

Eugenio D'Ors (1881-1954) est une autre de ces figures de la droite radicale[1072] à s'opposer aux valeurs qu'incarnent Bergson et le bergsonisme. D'Ors est l'un des constructeurs de l'opposition politique, accentuée pendant la Grande Guerre, de la droite radicale au bergsonisme. Il a participé à rendre incompatible, en Espagne, bergsonisme et conservatisme radical, même si son opposition à lui n'a rien de conjoncturelle. Elle marque, au contraire, l'antagonisme structurel entre les valeurs de la droite radicale espagnole et celle du bergsonisme. Il a, néanmoins, ouvert la voie à l'hostilité exacerbée des conservateurs pendant le conflit mondial. D'Ors éclaire ainsi les causes d'un rejet qui s'est, certes, conjoncturellement accentué pendant la guerre, mais qui est, toutefois, une opposition de principes et d'idées. Il faut, néanmoins, nuancer le terme d'opposition, pour parler plutôt de « divergences » axiologiques entre les deux systèmes. Car peut-on vraiment dire des pensées de D'Ors et de Bergson qu'elles offrent deux paradigmes idéologiques antithétiques ? En effet, D'Ors ne vise-t-il pas le dépassement dialectique du bergsonisme, différent du rejet catégorique dont ce dernier a fait l'objet chez les catholiques romains ?

Mais revenons d'abord sur l'opposition axiologique de D'Ors au bergsonisme. Comme José María Salaverría et Charles Maurras, que D'Ors rencontre personnellement lors d'un séjour en France et dont il parle dès 1910, dans les gloses qu'il écrit pour le journal barcelonais, *La Veu de Catalunya* , D'Ors construit son idéologie en réaction à l'esprit décadent, « fin-de-siècle » et nihiliste qui s'est propagé en Europe, de la fin du XIXe au début du XXe siècles. Si certains catholiques conservateurs rejettent cet esprit décadentiste à cause des conséquences qu'il peut avoir sur la religion catholique, les représentants espagnols de la droite radicale lui reprochent peut-être plus son anti-classicisme, son anarchisme en puissance, son obscurantisme, son individualisme de tradition protestante. Certes l'idéologie sous-jacente à la droite radicale est pétrie par les schèmes de la tradition catholique, mais pas uniquement. Le classicisme gréco-latin la structure en profondeur. D'Ors appelle l'idéologie politique et intellectuelle qui doit régénérer la nation espagnole et se substituer au « modernisme » : le « noucentisme. » Il le décrit comme le courant d'idées qui s'imposera et dominera tout le XXe siècle, balayant ainsi le « modernisme » qui représente, pour lui, l'arrière-garde et le XIXe siècle. Lorsque D'Ors dit lutter pour instituer le noucentisme sur les décombres de l'idéologie décadente, « fin de siècle », qu'il nomme « modernisme », il ne

[1072] P. C. González Cuevas, dans *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, précise, en effet, qu'« en Espagne, ses porte-drapeaux les plus notables sont les catalanistes disciples d'Enric Prat de la Riba et les noucentistes d'Eugenio D'Ors, ensuite converti au nationalisme espagnol, ainsi que José María Salaverría » (p. 21). E. D'Ors laisse très vite entrevoir un penchant pour une esthétique et une idéologie nationalistes. Toutefois, ce n'est véritablement que dans les années 1920 que cet engagement politique se déclare.

parle pas tant du modernisme dans sa dimension théologique que dans sa dimension littéraire ou plus largement esthétique, même si, en un sens, il a aussi des retombées sur le plan théologique.

Or, un problème terminologique se pose alors, qui n'en est finalement pas un. En effet, il existe deux modernismes. On parle de modernisme, d'une part, pour qualifier le courant libéral catholique qui voulut réformer le catholicisme de l'intérieur, le jugeant trop figé et trop extérieur. Cette première définition du « modernisme » est théologique ; elle rappelle la volonté de rénovation érasmienne au XVIe siècle qui souhaitait changer l'Église catholique, sans que ne se crée une scission schismatique entre les partisans de la rénovation et les conservateurs. D'autre part, le « modernisme », dans l'historiographie espagnole, est un courant littéraire et esthétique fondamental, qui correspond plus ou moins au symbolisme français. Moins qu'un courant littéraire, voire poétique, il est plus généralement une « attitude ». L'un des plus grands représentants du modernisme esthétique espagnol, le poète Juan Ramón Jiménez (1881-1958), définit ainsi le modernisme dans le cours rétrospectif qu'il a donné sur cette notion en 1953, intitulé *El modernismo. Notas de un curso (1953)*[1073], et qu'il avait avant résumé, dans le quotidien madrilène *La Voz*, le 18 mars 1935 :

> El modernismo no fue solamente una tendencia literaria: el modernismo fue una tendencia general. Alcanzó a todo. Creo que el nombre vino de Alemania, donde se producía un movimiento reformador por los curas llamados modernistas. Y aquí, en España, la gente nos puso ese nombre de modernistas por nuestra actitud. Porque lo que se llama modernismo no es cosa de escuela ni de forma, sino de actitud. Era el encuentro de nuevo con la belleza sepultada durante el siglo XIX por un tono general de poesía burguesa. Eso es el modernismo: un gran movimiento de entusiasmo y libertad hacia la belleza[1074].

La définition littéraire ou, plus largement, esthétique et culturelle que l'on peut donner de la forme prise par le modernisme, en Espagne, se confond avec le modernisme théologique. D'ailleurs, il définit le modernisme de façon théologique :

> Repito que el modernismo, el movimiento modernista, empezó en Alemania a mediados del siglo XIX y se acentuó mucho a fines del siglo XIX. Fue muy

[1073] Juan Ramón Jiménez, *El modernismo. Notas de un curso (1953)*, Edición, prólogo y notas de Ricardo Gullón y Eugenio Fernández y Méndez, Madrid-México-Buenos Aires, Ensayistas hispánicos, Aguilar, 1962.

[1074] « Le modernisme ne fut pas seulement une tendance littéraire : le modernisme fut une tendance générale. Il toucha tous les domaines. Je crois que le nom vint d'Allemagne, où les curés que l'on appelait modernistes se provoquaient un mouvement réformateur. Et, ici, en Espagne, les gens nous donnèrent ce nom de modernistes à cause de notre attitude. Parce que ce que l'on appelle moderniste n'est ni une école ni une forme, c'est une attitude. C'était la nouvelle rencontre avec la beauté ensevelie durant le XIXe siècle par un ton général de poésie bourgeoise. C'est cela le modernisme : un grand mouvement d'enthousiasme et de liberté vers la beauté ».

> importante entre los teólogos que empezaron ese movimiento. La idea era unir los dogmas católicos con los descubrimientos científicos modernos; y el Papa Pío X publicó, divulgó una Encíclica excomulgando a todo ese grupo[1075].

Puis, Juan Ramón Jiménez montre que modernisme théologique et modernisme littéraire sont un seul et même modernisme. Le Pape lui-même, en dénonçant, en 1907, le modernisme, rejetait le modernisme sous toutes ses formes, théologique, philosophique, littéraire, etc. : « La Encíclica *Pascendi Gregis* del Papa Pío X contra el modernismo en general, no solamente contra el teológico, sino el literario ; contra todo el modernismo »[1076]. Dans ce cours, Ramón Jiménez informe aussi ses élèves qu'il peut être ardu d'identfier le modernisme car il se cache derrière plusieurs termes différents en fonction des pays. La difficulté d'identification est donc terminologique, même si elle repose aussi sur sa caractéristique polymorphe ; il peut être à la fois théologique, philosophique, littéraire, poétique, etc. :

> Ese movimiento pasó a Francia, por los teólogos, y hay un famoso teólogo francés, el Padre Loisy [...] que fue también, excomulgado, [...]. Entonces ese nombre Modernismo aparece en la literatura, y no aparece en todos los países simultáneamente; lo más curioso es que no aparece en Francia. En Francia los poetas, los escritores, no aceptan ni conocen el nombre modernismo. Los filósofos sí, por ejemplo, Bergson, se le llama modernista [...] ; pero en Francia eso se llama parnasianismo y modernismo, digo y simbolismo; es decir, lo que corresponde a lo que en Hispanoamérica, en España, en Rusia, en Alemania, le llaman modernismo literario es lo que en Francia se llama parnasianismo y simbolismo. [...]. Pero esas escuelas parnasianismo y simbolismo, son modernismo, es decir que aun cuando en Francia no se tome el nombre, están dentro del movimiento general modernista[1077].

Or, c'est à la fois le modernisme catholique et le modernisme littéraire, dont il voit en Bergson un représentant, que D'Ors, comme conservateur radical, veut dépasser en proposant

---

[1075] « Je répète que le modernisme, le mouvement moderniste, commença en Allemagne au milieu du XIXe siècle et s'accentua fortement à la fin du XIXe siècle. Il fut très important chez les théologiens qui enclenchèrent ce mouvement. L'idée était d'unir les dogmes catholiques aux découvertes scientifiques modernes ; et le Pape Pie X publia, divulga une Encyclique excommuniant tout ce groupe » (Jiménez, 1962, p. 222).

[1076] « L'Encyclique *Pascendi Gregis* du Pape Pie X contre le modernisme en général, non seulement contre le théologique mais aussi le littéraire ; contre tout le modernisme » (p. 222).

[1077] « Ce mouvement passa en France, grâce aux théologiens, et il y a un fameux théologien français, le Père Loisy […] qui fut aussi excommunié, […]. Donc ce nom Modernisme apparaît dans la littérature et il n'apparaît pas simultanément dans tous les pays ; le plus curieux est qu'il n'apparaît pas en France. En France, les poètes, les écrivains, n'acceptent pas et ne connaissent pas non plus le nom modernisme. Les philosophes, eux, oui, on dit de Bergson qu'il est moderniste […] ; mais en France, cela s'appelle école parnassienne et modernisme, je veux dire et symbolisme ; c'est-à-dire que ce qu'en Amérique du Sud, en Espagne, en Russie, en Allemagne, on appelle modernisme littéraire, c'est ce qu'on appelle en France l'école parnassienne et symbolisme. […]. Mais ces écoles du Parnasse et du symbolisme, sont le modernisme, c'est-à-dire que même si en France on ne recourt pas à ce nom, elles font quand même partie du mouvement général moderniste ».

un retour à l'intellectualisme, non pas thomiste, mais avant tout post-pragmatiste, « héliomachique »[1078]. D'Ors, comme les conservateurs catholiques qui s'en prennent au bergsonisme pour ses conséquences sur le plan religieux et théologique et qui veulent en revenir aux Lumières par la réhabilitation de l'intellectualisme thomiste, s'oppose au décadentisme, à l'obscurantisme, à l'anti-intellectualisme, au néo-romantisme qu'incarne le bergsonisme. Toutefois, contrairement aux catholiques espagnols ennemis du modernisme bergsonien, D'Ors en propose un dépassement dialectique. Il se montre, en cela, plus nuancé et plus philosophe que les autres catholiques espagnols qui se sont exprimés sur le bergsonisme. En effet, c'est en considérant la thèse du bergsonisme qu'il peut dialectiquement le dépasser en s'élevant sur les strates géologiques bergsoniennes qu'il surmonte ; D'Ors s'asseoit ainsi sur l'irrationalisme bergsonien pour faire régner, sur l'Espagne et le siècle entier, un nouvel intellectualisme de facture non spécifiquement thomiste mais, avant tout, classique (gréco-romaine).

Ainsi, dans ses écrits, notamment dans ses gloses, D'Ors définit l'idéologie politique et esthétique qu'il se propose d'imposer pour régénérer la nation espagnole et qu'il nomme le noucentisme. Il le résume, en 1941, dans son livre *Gnómica*[1079], même s'il n'a cessé, dès le début du XXe siècle, de le définir dans la presse :

> El Novecientos se levantó con estos signos: El esfuerzo por la unidad, contra el gusto de la dispersión.
> Roma contra Babel.
> El Imperio, irguiéndose sobre la crisis de las naciones.
> […].
> Las figuras, contra las corrientes.
> La ley de la constancia, contra las leyes de la evolución.
> La autoridad, contra la anarquía.
> […][1080].

Il reprend ici synthétiquement l'idéologie « régénérationniste » qu'il défend à sa façon, contre l'esprit « fin-de-siècle », contre l'obscurité du décadentisme nihiliste qu'il définit ainsi dans l'une de ses gloses citée par Guillermo Díaz-Plaja, dans *El Combate por la luz. La hazaña intelectual de E. d'Ors* :

[1078] D'Ors veut rétablir une *Aufklärung* (*Lumières*) particulière, redonner le pouvoir au soleil, aux forces de la lumière. Voilà ce qu'il entend lorsqu'il parle du XXe siècle, comme du siècle noucentiste et héliomachique.
[1079] Eugenio D'Ors, *Gnómica*, Euro, Madrid, 1941.
[1080] « 1900 se leva avec ces signes : L'effort pour l'unité, contre le goût de la dispersion./ Rome contre Babel./ L'Empire, se dressant sur la crise des nations. / […]./ Les figures contre les courants./ La loi de la constance, contre les lois de l'évolution./ L'autorité contre l'anarchie./ […] » (p. 132).

> Fue el tiempo del decadentismo y de la sensualidad enferma… […]. He aquí a Verlaine; el que vive muriendo en las prisiones y en los hospitales, componiendo odelettes obscenas o letanías a María. […]. He aquí a Ibsen, que pretende disolver la familia y la sociedad; y a Tolstoi […]. He aquí a Huysmans y a los católicos equívocos […] y a los de las pequeñas religiones de París. He aquí a los idealistas; lívidos estetas, prerrafaelistas o místicos maeterlinquianos, que regresan de la razón a la cobarde locura y retroceden del lenguaje al balbuceo. He aquí una gran ola de música rodando a través de todo eso, anegándolo; y esta ola es el canto de Tristán e Iseo, que arrastran mentes y conciencias hacia el abismo del amor y la muerte, sin dejarles otro vigor, antes de que desaparezca para siempre que el de suspirar una palabra, que es como el testamento de la época: Nihil[1081].

Comme D'Ors l'écrit, dans *Cinco minutos de silencio*[1082], de 1924, le noucentisme se dresse « en reacción contra las notas de sus últimos momentos, de la época que por antonomasia se llamó "Fin-de-siglo" […]. Ésta fue la época en que cien años de aberraciones románticas se consumaron en una expiación capital… Cien años de esfuerzos de restauración clásica se necesitarán ahora para corregir sus defectos »[1083].

Or, Bergson est, selon D'Ors, une icône du XIXe siècle, un (néo-)romantique, un irrationaliste, qu'il faut dialectiquement dépasser pour entrer de plain-pied dans le XXe siècle. Pour lui, Bergson n'est pas le philosophe nouveau, l'antonomase intellectuelle de la contemporanéité dans la mesure où le XXe siècle sera le siècle anti-bergsonien par excellence, le siècle de la restauration du classicisme ordonné, rationaliste, méditerranéen, héliomachique :

> Pero el trayecto entre Descartes y Bergson, que la anterior generación filosófica recorrió *de ida*, nosotros, con medios nuevos, con razones nuevas, sin duda; pero, a la postre, con un itinerario de reacción muy decidido, lo estamos recorriendo *de vuelta*... Estamos regresando del intuitivismo romántico al clásico intelectualismo, aunque el

---

[1081] « C'était le temps du décadentisme et de la sensualité malade… […]. Voici Verlaine, celui qui vit en mourant dans les prisons et dans les hôpitaux, en composant des odelettes obsènes ou des litanies à Marie. […]. Voici Ibsen, qui prétend dissoudre la famille et la société ; Voici Tolstoï […]. Voici Huysmans et les catholiques équivoques […] et ceux des petites religions de Paris. Voici les idéalistes, esthètes livides, préraphaélites ou mystiques maeterlinckiens, qui reviennent de la raison à la lâche folie et reculent du langage au balbutiement. Voici une grande vague de musique déferlant à travers tout cela, le noyant ; et cette vague est le chant de Tristan et Yseult, qui entraînent esprits et consciences vers l'abîme de l'amour et de la mort, sans leur laisser d'autre force, avant qu'il ne disparaisse pour toujours, que celle de soupirer un mot, qui est comme le testament de l'époque : Rien » (Guillermo Díaz-Plaja, *El Combate por la luz. La hazaña intelectual de E. d'Ors*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 64). L'accusation, à cette époque, contre l'apparition des « petites religions » de chacun, en bref du relativisme, est très fréquente. On l'a vue précédemment, dans le livre de Teodoro Rodríguez : *La civilización moderna*.

[1082] *In Nuevo Glosario (1920-1943)*, vol. 1, Madrid, Aguilar, 1947. Le *Nuevo Glosario* de D'Ors sera publié dans *ABC*, à partir de 1923.

[1083] « En réaction aux notes de ses derniers moments, de l'époque qu'on appela par antonomase " Fin-de-siècle " […]. Celle-ci fut l'époque durant laquelle cent ans d'aberrations romantiques se consumèrent en une expiation capitale… Cent ans d'efforts de restauration classique sont désormais nécessaires pour corriger ses défauts ».

> intelectualismo a que aspiramos haya de ser ya ampliado y enriquecido con el botín de lo conquistado en la aventura anterior[1084].

Par conséquent, le XXe siècle sera, selon D'Ors, intellectualiste et réactif contre le bergsonisme. Dans *El Molino de viento*[1085], paru en 1923, D'Ors consacre une glose à l'écrivaine anglaise, Vernon Lee (1856-1935). Selon D'Ors, la notoriété de celle-ci ne cesse de grandir parce qu'elle représente « la reacción intelectualista contemporánea »[1086]. Il la voit comme une complice dans son dépassement de la pensée « fin-de-siècle ». Ce qu'il apprécie le plus chez elle, c'est la nomination qu'elle donne à ce courant : « Ya el solo hecho de haber atinado en dar el mal nombre de *obscurantism* al conjunto de tendencias filosóficas, estéticas y morales, de cuya influencia y poder va desprendiéndose penosamente el Novecientos, merece nuestra gratitud más acendrada »[1087]. Il précise qui sont, selon lui, les « obscurantistes » du XIXe siècle :

> Oscurantista, en este nuevo y precioso sentido, es la metafísica de Bergson. Oscurantista, la ciencia psicológica de William James. Oscurantistas igualmente la crítica de Tyrrell, la mística de Crawley, la sociología de Sorel, la pintura de Hermen Anglada y la poesía de Rabindranath Tagore. Oscurantista será todo explícito o implícito juicio de valores que dibuje una preferencia por lo inconsciente sobre lo consciente, por lo biológico sobre lo lógico, por la vida sobre la razón...[1088]

D'Ors oppose la symbolique de l'obscurité, des ténèbres, de Vernon Lee, qu'il lui reprend, à l'héliomachie du noucentisme. Ce n'est plus ici la lumière de l'intelligence thomiste qui est utilisée contre le bergsonisme, mais la lumière du *Logos* grec, symbolisé par le soleil dans la mythologie platonicienne, notamment dans l'allégorie de la caverne, qui

---

[1084] « Mais le trajet de Descartes à Bergson, pour lequel la génération philosophique antérieure a pris *un aller simple*, nous, avec de nouveaux moyens, avec des raisons nouvelles, sans doute, mais, en définitive, dans un itinéraire de réaction très décidé, nous sommes en train de faire *en sens inverse*… Nous revenons à l'intuitivisme romantique vers l'intellectualisme classique, même si l'intellectualisme auquel nous aspirons doit dorénavant être élargi et enrichi par le butin que nous avons conquis lors de l'aventure antérieure » (*El signo sútil, Diálogo con Luis Bello*, 1925).

[1085] *In Nuevo Glosario (1920-1943)*, vol. I, 1947.

[1086] P. 634.

[1087] « Le simple fait d'avoir visé juste en donnant le nom négatif d'*obscurantism* à l'ensemble des tendances philosophiques, esthétiques et morales, très influentes et puissantes sur le Noucentisme qui s'en détache avec peine, mérite notre plus grande gratitude » (p. 634).

[1088] « Obscurantiste, dans ce sens nouveau et précis, la métaphysique de Bergson l'est. Obscurantiste, la science psychologique de William James. Obscurantistes, également la critique de Tyrrell, la mystique de Crawley, la sociologie de Sorel, la peinture de Hermen Anglada et la poésie de Rabindranath Tagore. Sera obscurantiste tout jugement de valeurs explicite ou implicite qui dessinera une préférence pour l'inconscient sur le conscient, pour le biologique sur le logique, pour la vie sur la raison… ».

surplombe les gouffres du néant bergsonien[1089]. Le bergsonisme représente ainsi, selon D'Ors, une arrière-garde intellectuelle que l'indémodable et intemporel classicisme se doit de dépasser.

D'Ors et Bergson incarnent deux directions antithétiques[1090] de la pensée. D'ailleurs, José L. Aranguren, dans son livre *La Filosofía de Eugenio d'Ors*, le montre : « Xenius no encontró en la Europa de su tiempo, la Europa de Bergson, del liberalismo y el anarquismo, del impresionismo, el culto del sentimiento y del yo, de la música de Strauss y el simbolismo de Maeterlinck, doctrina a que adherirse, sino doctrina que vencer. »[1091] Mais Xenius n'est pas le seul à préciser cet antagonisme. Bergson lui-même, lors d'un échange avec son élève[1092], soulignait leur opposition. En effet, en 1941, l'année de la mort de Bergson, D'Ors témoigne d'un échange de mots qu'il a eu avec « el glorioso filósofo francés », sans doute en juillet 1909[1093], qui dit « al oscuro estudiante español » que D'Ors était alors : « Bien veo que nuestros puntos de vista son irreductibles. Y en esta oposición, yo, que al sostener una actitud antiintelectualista me creo en posesión de la verdad, he de considerar como un error la actitud neointelectualista, en la que le veo a usted colocado »[1094].

Néanmoins, le terme d'antagonisme, adéquat pour qualifier la position des catholiques romains par rapport au bergsonisme, l'est-il encore pour marquer l'articulation de D'Ors avec Bergson et le pragmatisme ? En effet, le but de D'Ors est de dépasser le pragmatisme de Bergson et de William James, d'incarner un idéal téléologique, une sorte de synthèse

---

[1089] Les références à l'« obscurantisme » de Bergson dans les gloses de D'Ors sont fréquentes. Cf. *Nuevo Glosario*, vol. 2, (Madrid, Aguilar), *Cuando ya esté tranquilo* (1927), « Las vidas paralelas », p. 160.

[1090] L'antithèse n'est pas une figure opposée à la dialectique ; elle lui est, au contraire, inhérente.

[1091] « Xenius ne trouva pas dans l'Europe de son temps, l'Europe de Bergson, du libéralime et de l'anarchisme, de l'impressionnisme, du culte du sentiment et du moi, de la musique de Strauss et du symbolisme de Maeterlinck, de doctrines auxquelles adhérer, mais de doctrines à vaincre » (José L. Aranguren, *La Filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa, Filosofía, selección Austral, 198, p. 271). Xenius est le pseudonyme de D'Ors.

[1092] D'Ors fut, en effet, un élève de Bergson, dès 1906.

[1093] Dans la compilation de gloses que constitue le livre de D'Ors *El hombre que juega y que trabaja* (Antología filosófica de Eugenio D'Ors por R. Rucabado y J. Farrán, con una introducción de Manuel García Morente. Estudios de Miguel de Unamuno « X », Diego Ruiz, J. Farrán y Mayoral y R. Rucabado, Barcelona, Antonio López Librero, 1914), dans une partie intitulée « Dos glosas de año nuevo (1912) », Diego Ruiz rend compte avec d'autres mots de ce qu'aurait dit Bergson à D'Ors : « "Yo creo que mi filosofía es más fiel a la realidad […]" ». « Je crois que ma philosophie est plus fidèle à la réalité ».

[1094] « Obscur étudiant espagnol ». « Je vois bien que nos points de vue sont irréductibles. Et dans cette opposition, moi qui, en soutenant une attitude anti-intellectualiste, me crois en possession de la vérité, je considère comme une erreur l'attitude néo-intellectualiste, dans laquelle je vois que vous vous placez » (*La sombra de Guillermo Tell* (1941), « Bergson », *in Nuevo Glosario*, Vol. 3, 1949, Madrid, Aguilar).

finale[1095]. C'est ainsi que D'Ors précise le sens de sa mission existentielle noucentiste, dans une glose de 1911, intitulée « El nuevo intelectualismo »[1096] :

> Por nuestra parte, debemos decir que la dirección filosófica en que trabajamos, lejos de ser pragmatista, va derecha a una restauración del intelectualismo, que es el nervio de las tradiciones ideales del Occidente. El intelectualismo a que aspiramos es post-pragmático y tiene en cuenta el pragmatismo[1097].

Initialement, en effet, D'Ors n'est pas hostile au pragmatisme, au contraire. Il est fasciné par ce qu'il apprend en France, quand il arrive à Paris, à la fin du mois de mai 1906, pour y occuper le poste de correspondant de *La Veu de Catalunya*. Il découvre alors le pragmatisme de William James et celui de Bergson, exposé dans ses cours au Collège de France, auxquels D'Ors assiste. Le 8 février 1908, il publie un article intitulé « Habla E. D'Ors », qui marque que le noucentisme interventionniste n'est pas encore antithétique au pragmatisme :

> Esta filosofía del albedrío, este arbitrarismo, como le hemos llamado, representa un ideal moral de intervención y no de abstención, es decir, una ética y política imperialista […] un ideal científico de que la acción es la prueba de la verdad, es decir, una filosofía pragmática, en gran relación con la que, predicada por un Peirce, por un William James, por un Schiller, agita actualmente la conciencia del mundo sajón y tiene ya su representación latina en los esfuerzos aislados de algunos pensadores franceses contemporáneos, como mi maestro Bergson, y en el pequeño grupo intelectual, *Leonardo*, de Florencia[1098].

Initialement donc, lorsque D'Ors découvre le pragmatisme, il se dit pragmatiste. Mais toute l'élaboration de sa pensée, exposée de façon fragmentaire dans *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, montre que D'Ors veut dépasser le pragmatisme et non le nier, comme le font les néothomistes. D'ailleurs, dans la glose de 1911 sur « El nuevo

---

[1095] La dialectique est, en effet, constituée d'une thèse que dépasse une antithèse, dépassée, enfin, par la synthèse.

[1096] *In El hombre que juega y que trabaja*, p. 48-50, 1914. La glose parut d'abord dans la revue *La Cataluña*, en 1911.

[1097] « Pour notre part, nous devons dire que la direction philosophique dans laquelle nous travaillons, loin d'être pragmatiste, mène droit à une restauration de l'intellectualisme, qui est le nerf des traditions idéales de l'Occident. L'intellectualisme auquel nous aspirons est post-pragmatiste et prend en compte le pragmatisme » (p. 49).

[1098] « Cette philosophie du libre arbitre, cet arbitrarisme, comme nous l'avons appelé, représente un idéal moral d'intervention et non d'abstention, c'est-à-dire une éthique et une politique impérialiste […] un idéal scientifique où l'action est la preuve de la vérité, c'est-à-dire une philosophie pragmatiste, en relation étroite avec celle qui, enseignée par un Pierce, un William James, un Schiller, agite actuellement la conscience du monde saxon et qui a déjà sa représentation latine dans les efforts isolés de quelques penseurs français contemporains, comme mon maître Bergson, et dans le petit groupe intellectuel, *Leonardo*, de Florence ».

intelectualismo », il exprime son souhait de dialoguer dialectiquement avec le pragmatisme : « nuestra Lógica *no niega* lo biológico puro, la realidad irracional; pero la condena »[1099]. L'intellectualisme grec dont il veut se faire le restaurateur est chez lui post-pragmatiste. En cela, D'Ors est dans un respect dialogique de la thèse bergsonienne dont il ne veut pas symboliser seulement l'antithèse mais une synthèse plus harmonieuse et moins radicale. C'est ce que signifie J. Farrán y Mayoral, lorsqu'il écrit en 1911, dans l'anthologie philosophique de D'Ors, *La filosofía del hombre…* :

> Al nuevo Método se deben ya resultados tan definitivos como el descubrimiento de la fórmula biológica de la lógica y de la apertura de un camino para la resolución del dualismo entre la « Crítica de la Razón pura » y la « Crítica de la Razón práctica », y, por lo tanto, entre el Intelectualismo y el Romanticismo, éste en sus manifestaciones más recientes, como la Filosofía de la Intuición de Bergson y el Pragmatismo, *La filosofía del Hombre que trabaja y que juega*, por lo tanto, aprovecha los resultados de estas orientaciones filosóficas y los supera[1100].

Le nouvel intellectualisme d'orsien constitue donc un dépassement de la thèse bergsonienne, dans sa tentative d'intégrer harmonieusement sagesse et vie. En effet, la philosophie de D'Ors ne se situe ni dans l'attitude purement intellectualiste et oublieuse de la vie qui va de Descartes à la « Critique de la Raison pure » de Kant, ni dans l'attitude romantique qui va de la « Critique de la Raison pratique » de Kant à Bergson : « Parece abrirse paso la posibilidad de una tercera actitud »[1101]. Il la définit ainsi :

> Nótese que esta actitud viene a continuar el intelectualismo, nervio de la tradición occidental europea; pero teniendo presentes los últimos resultados de la filosofía romántica y superándolos. El intelectualismo tradicional ensalzaba la Ciencia por creer que la ciencia podría comprender toda la vida. El romanticismo, sobre todo en su manifestación más pronunciada, el pragmatismo, rebaja la Ciencia, por considerarla incapaz de comprender la vida. El intelectualismo restaurado, propio de la *Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*, enaltece nuevamente la Ciencia, sin dejar de reconocer que no comprende toda la vida; pero afirmando que la misma Ciencia es vida. Por esto aquel que piense según el «*Seny*», sin dejar de aprovechar los resultados críticos del pragmatismo, niega para siempre ser pragmatista, afirmando, al contrario,

---

[1099] « Notre Logique *ne nie pas* le biologique pur, la réalité irrationnelle ; mais elle la condamne ».

[1100] « On doit à la nouvelle Méthode des résultats aussi définitifs que la découverte de la formule biologique de la logique et de l'ouverture d'un chemin pour la résolution du dualisme entre la "Critique de la Raison pure" et la "Critique de la Raison pratique", et, donc, entre l'Intellectualisme et le Romantisme, romantisme qui a dans ses manifestations les plus récentes la Philosophie de l'Intuition de Bergson et le Pragmatisme, *La philosophie de l'homme qui travaille et qui joue* profite des résultats de ces orientations philosophiques et les dépasse ».

[1101] « La possibilité d'une troisième attitude semble s'insinuer » (*La filosofía del hombre que juega y que trabaja*, dans les *Doce glosas de filosofía*, p. 128-129).

que continúa la tradición intelectualista del Clasicismo, que, desde Sócrates, dotó a Europa del culto a la Ciencia[1102].

Par conséquent, D'Ors propose à la nation espagnole, face à l'intellectualisme cartésien et au nihilisme romantique, une réponse synthétique, post-pragmatiste, tout en continuant de clamer le primat axiologique de la raison sur la vie. Inspiré, entre autres, par l'idéologie nationaliste et rationaliste de Charles Maurras, D'Ors propose de nouvelles *Lumières* à son pays, une *Aufkläerung* paradoxale : non pas libérale mais catholique, car, même si son anti-bergsonisme n'est pas néothomiste, il se fonde sur une idéologie qui s'enracine aussi dans le catholicisme ; d'où l'expression employée par Aranguren pour qualifier le noucentisme : « *Aufkläerung* católica »[1103]. Cette dernière constitue sa « lucha por las luces »[1104], « la Heliomaquia ». Si l'anti-bergsonisme de D'Ors ressemble plus à celui de Maurras, qui n'était pas catholique, même s'il défendait cette religion de façon opportuniste, il se fonde, toutefois, sur un intellectualisme commun avec le néothomisme et sur un même rejet des « misticismos embriagadores y irracionalismos románticos »[1105].

Ainsi, l'antibergsonisme conservateur de D'Ors est à nuancer, car, paradoxalement, même si le bergsonisme incarne toute une base paradigmatique antithétique à la sienne, il ne cessera jamais de lui rendre hommage en considérant Bergson comme son maître. C'est pour cela que l'on peut parler d'une opposition dialectique de D'Ors à Bergson. Dans l'une des gloses que nous avons évoquée, intitulée « Diálogo con Luis Bello », publiée dans *ABC*, le 17 janvier 1925, D'Ors parle de « el filósofo Henri Bergson » comme de son « profesor venerado », de son « maestro »[1106]. Il voudra surtout le traduire et le publier en espagnol, ce qui marque la posture très différente adoptée par D'Ors par rapport aux catholiques ultramontains qui veulent servir de barrages hermétiques pour contrer le passage du bergsonisme en Espagne. Des lettres de D'Ors à son ami catalan, le poète moderniste Joan

[1102] « Notez que cette attitude est la continuité de l'intellectualisme, nerf de la tradition occidentale européenne, en tenant compte des derniers résultats de la philosophie romantique et en les dépassant. L'intellectualisme traditionnel exaltait la Science en croyant que la science pourrait comprendre toute la vie. Le romantisme, surtout dans sa manifestation la plus prononcée, le pragmatisme, rabaisse la Science, en la considérant incapable de comprendre la vie. L'intellectualisme restauré, qui apparaît dans la *Philosophie de l'Homme qui Travaille et qui Joue*, exalte nouvellement la Science, sans cesser de reconnaître qu'elle ne comprend pas toute la vie ; mais en affirmant que la Science elle-même est vie. Pour cela, celui qui penserait selon le " Seny ", sans cesser de profiter des résultats critiques du pragmatisme, nie pour toujours être pragmatiste, affirmant au contraire qu'il poursuit la tradition intellectualiste du Classicisme, qui, depuis Socrate, dota l'Europe du culte de la Science ».
[1103] P. 278.
[1104] « Lutte pour les lumières ».
[1105] « Mysticismes enivrants et irrationalismes romantiques » (Aranguren, p. 279).
[1106] *Cataluña*, 8 février 1909.

Maragall (1860-1911) et à Unamuno, de juillet 1909 à février 1912[1107], montrent le projet qu'il avait de publier les grands noms contemporains de la philosophie, même ceux qu'il voulait dépasser, tels que Bergson, Boutroux, Le Roy, Blondel, Sorel, etc.

Toutefois, dans le cadre de la guerre, D'Ors a contribué à expliquer aux sympathisants de la droite radicale et plus largement du conservatisme espagnol, en quoi le bergsonisme était une philosophie divergente de leur système de valeurs et qu'il fallait dépasser pour que règne une « *Aufkläerung* católica », en Espagne.

Enfin, *Azorín* qui, au moment de la Grande Guerre, n'est plus vraiment le disciple que *Clarín* a connu et formé, affiche un anti-bergsonisme, lui aussi moins catholique que politique. *Azorín* milite désormais pour le « conservadurismo dinástico »[1108]. Il regrette également, comme José María Salaverría, l'absence de projet conservateur dans la droite espagnole, depuis la mort de Cánovas del Castillo. Il se penche alors, lui aussi, vers le « nouveau conservatisme » français, celui de Maurras notamment, avec lequel il entre en contact ainsi qu'avec certains membres de L'Action française, lors de son voyage à Paris pendant la guerre, où il est correspondant pour *ABC*. *Azorín* participe lui aussi, à l'instar du nationaliste, José María Salaverría, à la vision du bergsonisme comme le paradigme philosophique et idéologique, antithétique à celui de la droite radicale espagnole. Et c'est donc moins d'un point de vue religieux qu'*Azorín*, comme Salaverría ou D'Ors, s'oppose aux valeurs véhiculées par le bergsonisme, que comme partisan de la droite radicale. Ses articles dans *ABC*, lors de la guerre, le montrent.

Bergson, un philosophe pour une « gauche » espagnole ? Une construction des conservateurs ?

Si l'axiologie qu'incarne le bergsonisme est antithétique au catholicisme espagnol ainsi qu'aux valeurs des partisans de la restauration d'une idéologie conservatrice, par le biais notamment de la droite radicale, Bergson est-il, pour autant, un philosophe pour une « gauche » espagnole ? De quelle gauche parle-t-on ? Des libéraux, des réformistes, des socialistes, des anarchistes ? Le contexte particulier de la guerre et la visite de Bergson aux Espagnols, à ce moment-là, pousse les libéraux et réformistes à sortir de leur neutralité

[1107] Cf. Vicente Cacho Viu, *Revisión de Eugenio d'Ors (1902-1930). Seguida de un epistolario inédito*, Barcelona, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Quadern Crema, 1997, lettre de D'Ors à Joan Maragall, du 22 juin 1909, p. 197 ; lettre du 4 juillet 1909 ; p. 202 ; lettre de D'Ors à Unamuno, du 3 septembre 1909, p. 208 et du 27 septembre 1909, p. 211.
[1108] González Cuevas, p. 84.

officielle et à manifester, à travers leur sympathie pour le philosophe, un soutien politique à la nation française. Or, serait-ce d'abord moins pour ce que signifie intrinsèquement le bergsonisme que parce qu'il est le grand philosophe des Français, à cette époque, que Bergson serait soutenu par les libéraux et réformistes espagnols ?

La venue de Bergson à Madrid[1109], en mai 1916, et les deux conférences qu'il y a prononcées, la première sur « L'âme humaine » et la seconde sur « La Personnalité », sont accueillies avec ferveur par les libéraux. La presse libérale affiche une volonté politique de rendre compte, dans ses pages, de la pensée d'un Français, d'une part, et d'une telle philosophie, d'autre part. Bergson constitue pour elle, et un symbole de la IIIe République, et une philosophie européenne majeure dont l'importation et l'implantation sont fondamentales à la « régénération » intellectuelle de l'Espagne. Ainsi, tous les grands quotidiens libéraux, réformistes, tels *El Imparcial*, *El Liberal*, ou encore les revues comme *España*, profitent de la venue du philosophe français pour vulgariser ses idées essentielles. Et cette vulgarisation relève, dans le contexte si spécifique de la guerre et dans le contexte religieux de la crise du modernisme, d'un engagement politique.

Par exemple, dans le numéro de *El Liberal*, du 1er mai 1916, est publié en première page, le jour même de la venue des académiciens en Espagne, un article intitulé « La filosofía de Bergson ». Il est signé par un homme qui a joué un rôle important, à cette époque-là, dans la diffusion du bergsonisme en Espagne, précisément dans sa transfiguration littéraire hispanique, Victoriano García Martí (1881-1966), et ce, dès 1915 environ. Celui-ci y expose le système bergsonien avec bienveillance. Victoriano García Martí commence son article par une épigraphe d'un important disciple de Bergson, Charles Péguy (1873-1914), extraite de la *Note sur M. Bergson*, publiée l'année de sa mort survenue la veille de la bataille de la Marne, en 1914 : « “ Surtout n'oubliez pas de respirer. Tous ceux qui ont fait quelque chose de grand dans le monde sont des types qui n'ont pas oublié de respirer. Le plus honnête homme n'est pas celui qui entre dans des règles apparentes. C'est celui qui reste à sa place, travaille, souffre, se tait ”. » Par cette citation de Péguy qui a toujours considéré Bergson comme le libérateur spirituel des fers dans lesquels la jeunesse française se trouvait prisonnière, García Martí fait de Bergson un rédempteur. C'est ainsi qu'il décrit le bergsonisme : « Todo el sentido de la filosofía bergsoniana radica en su tendencia a liberarnos de los velos que el hábito, las necesidades prácticas del discurso tienden entre nosotros y la

[1109] Bergson, pour des raisons de santé, ne se rendra pas avec les autres académiciens français, à Séville, où il aurait dû rencontrer notamment Unamuno, qui avait préparé un discours spécifiquement en son honneur.

“realidad” »[1110]. García Martí avait déjà publié, dans le même journal, quelques années auparavant, un article relatif au bergsonisme, qu’il voyait profond et libérateur. García Martí n’interprète pas l’immanentisme bergsonien comme une méthode individualiste, relativiste, limitée ou nihiliste. Selon lui, le bergsonisme permet *a contrario* d’accéder au réel même :

> Hace unos años, en alguno de los artículos que dediqué al filósofo de moda, publicados en *El Liberal*, decía yo estas frases, que es oportuno repetir ahora: «Bergson, vuelto hacia la vida interior, busca el espíritu detrás de la letra; la libertad, más que el automatismo; el esfuerzo por vivir, más que la vida misma»[1111].

Après avoir exposé en quoi le bergsonisme libérait l’homme de sa vision conceptualisante et immobilisante de la vie, García Martí clame son adhésion au bergsonisme, dont le journal réformiste *El Liberal* se fait le témoin. En cela, la publication du discours sympathisant de García Martí envers le « libérateur » Bergson est politique. La presse libérale affiche son adhésion à la pensée du philosophe français.

> En reciente discurso sobre mi « anti-intelectualismo », y en otras obras tengo probada mi fe bergsoniana. Me causa horror esa amenaza contenida por el genio latino del filósofo de Francia: la amenaza sacrílega de cortar las alas del genio, de esterilizar al artista y llevar ese frío y brutal « tecnicismo » hasta los divinos secretos del corazón[1112].

García Martí cite, à nouveau, Péguy en conclusion : « Surtout n’oubliez pas de respirer ». Ainsi, Bergson n’est pas vu comme un danger qui plongerait son lecteur dans les ténèbres de la pensée, mais comme celui qui conduit les prisonniers de la caverne platonicienne vers la lumière, non par la médiation de la dialectique, mais par l’immédiateté de l’intuition.

D’autre part, le quotidien libéral et réformiste *El Imparcial* publie, le 1er mai 1916, un article intitulé « Henri Bergson », de Manuel García Morente (1886-1942). Ce dernier est le philosophe espagnol qui a donné les 27, 28 et 29 avril 1916 à la Résidence des Étudiants, trois

---

[1110] « Tout le sens de la philosophie bergsonienne consiste à nous libérer des voiles que l’habitude, les nécessités pratiques du discours tendent entre nous et la “ réalité ” ».

[1111] « Il y a quelques années, dans l’un des articles que je consacrai au philosophe à la mode, publiés dans *El Liberal*, je disais ces phrases qu’il me semble opportun de répéter à présent : “ Bergson, tourné vers la vie intérieure, cherche l’esprit derrière la lettre ; la liberté, plus que l’automatisme ; l’effort de vivre, plus que la vie elle-même ” » (p. 1).

[1112] « Dans un récent discours sur mon “ anti-intellectualisme ”, et dans d’autres œuvres, j’ai prouvé ma foi bergsonienne. La menace contenue par le génie latin à l’encontre du philosophe français me fait horreur : la menace sacrilège de couper les ailes du génie, de stériliser l’artiste et de mener ce froid et brutal “ technicisme ” vers les divins secrets du cœur ».

conférences sur la philosophie bergsonienne[1113] afin d'éclairer les élèves, avant la venue du maître dans le pays, et qu'il publiera en 1917 sous forme de livre, *La filosofía de Henri Bergson* première monographie espagnole consacrée au philosophe français. Dans cet article, Manuel García Morente expose la place essentielle du bergsonisme dans la marche universelle des idées. Selon lui, la venue de Bergson en Espagne n'est pas politique, mais s'explique par des fins philosophiques. Ainsi, dans un contexte où « les horreurs de la guerre sont oubliées », Bergson viendrait pour discuter de « los problemas más hondos de la filosofía »[1114]. García Morente informe les lecteurs libéraux, dans l'un des grands quotidiens espagnols, du magistère intellectuel exercé par Bergson en France : « La filosofía de M. Henri Bergson es de seguro la producción más importante del espíritu francés en estos treinta últimos años. »[1115] Après avoir exposé sommairement les trois œuvres fondamentales de Bergson dont il donne également une courte biographie, García Morente précise le rôle majeur joué par le bergonisme dans l'histoire de la philosophie, comme dépassement radical du positivisme qu'il juge avec sévérité :

> Cuando M. Henri Bergson empezó su carrera filosófica, puede decirse que en realidad no había filosofía. Había positivismo. Pero el positivismo no es una filosofía: es la imposibilidad de filosofar erigida en sistema. Hacia la última mitad del siglo XIX dominaba en Europa una actitud mental mentalidad de laboratorio que puede resumirse en estas palabras: espíritu científico[1116].

Puis, Manuel García Morente explique en quoi consiste le positivisme, dans quelle mesure la psychophysique (positiviste) constitue, par exemple, une limitation de l'étude psychologique de la conscience. Il montre que la réponse apportée par la philosophie bergsonienne dans l'étude de l'esprit est libératrice dans la mesure où « la filosofía de M. Henri Bergson es primeramente una limitación del positivismo. Los métodos de la

---

[1113] Un article de *La Tribuna*, du 29 avril 1916, intitulé « Vida intelectual : Un heraldo de Bergson », relate l'introduction « consciencieuse » et « symphonique » qu'a donné Manuel García Morente de la philosophie bergsonienne. Le journaliste conclut en signifiant la prédisposition très positive des étudiants de la RDE à la réception du philosophe français : « El selecto auditorio le escuchó con religioso silencio durante unas dos horas, tributándole al final una cordialísima ovación. » « Un auditoire choisi l'a écouté dans un silence religieux pendant deux heures environ, et lui fit à la fin une ovation très chaleureuse ». Les conférences de Manuel García Morente à la RDE ont été publiées notamment dans un article intitulé « La filosofía de Bergson », dans le numéro 67 de la revue *España*, le 4 mai 1916.

[1114] « Des problèmes les plus profonds de la philosophie ».

[1115] « La philosophie de M. Henri Bergson est sans aucun doute la production la plus importante de l'esprit français de ces trente dernières années ».

[1116] « Lorsque M. Henri Bergson commença sa carrière philosophique, on peut dire qu'en réalité il n'y avait pas de philosophie. Il y avait le positivisme. Mais le positivisme n'est pas une philosophie : c'est l'impossibilité de philosopher érigée en système. Vers la dernière moitié du XIXe siècle, une attitude mentale régnait en Europe une mentalité de laboratoire que l'on pourrait résumer dans ces mots : esprit scientifique ».

fisiología, como los métodos de la física, son a pesar de los éxitos aparentes obtenidos, inaplicables al estudio de la conciencia »[1117]. García Morente souligne que l'intuition bergsonienne est la meilleure méthode pour ne plus analyser la conscience de l'extérieur avec les outils spatialisants et sclérosants de l'intelligence, même si les positivistes déprécient l'élévation de cette intuition à une valeur critériologique, car elle ne sait ni mesurer ni diviser, nous dit García Morente. Ce dernier conclut en prédisant à nouveau la place centrale qu'occupe et occupera le bergsonisme dans la pensée contemporaine ; certaines idées bergsoniennes sont « quizá las que constituyen el nervio de toda la labor filosófica de hoy »[1118]. D'où l'estime que García Morente manifeste à l'égard de son « maître » Bergson : « Esto explica por qué consideramos a M. Henri Bergson como uno de los más esclarecidos y genuinos representantes de la filosofía presente. »[1119] Par conséquent, si García Morente nie le caractère politique de la venue de Bergson et insiste sur la scientificité de sa visite, la publication même d'un exposé didactique sur le bergsonisme et sur son rôle dans la progression structurelle des idées est politique en soi. Faire connaître le bergsonisme, dans ce contexte particulier de l'année 1916, et afficher son enthousiasme dans un quotidien réformiste comme *El Imparcial*, fait de García Morente un complice politique du bergsonisme.

De même, un article de la *Tribuna*, signé par Santiago Vinardell (1884-1936), intitulé « Del ver y del vivir. Bergson. Primera audición », paru le 3 mai 1916, montre l'appropriation par un libéral du bergsonisme. Il conclut, en effet, son article par des éloges pour l'humanisme de Bergson : « Bergson no es un sabio. Es más que un sabio: es un hombre; no deja nunca de ser hombre. Su filosofía está empapada de humanidad, aromada de humanidad. Bergson no trabaja en el laboratorio, rodeado de abstracciones, sino entre los hombres, rodeado de realidades. »[1120] Il achève son article en faisant de Bergson le philosophe de la culture gréco-romaine dans laquelle la mer Méditerranée occupe une place géographique et symbolique centrale. La latinité n'est pas réutilisée ici par les nationalistes, mais par un libéral, offrant ainsi comme une « réponse » à D'Ors : « Hemos reconocido en Bergson a nuestro filósofo. Yo daría el caudal de todas las brumosas filosofías que han atentado contra

[1117] « La philosophie de M. Henri Bergson est, en premier lieu, une limitation du positivisme. Les méthodes de la physiologie, comme les méthodes de la physique, sont, malgré les succès apparents obtenus, inapplicables à l'étude de la conscience ».
[1118] « Sont peut-être celles qui constituent le nerf de tout le travail philosophique actuel ».
[1119] « Cela explique pourquoi nous considérons M. Henri Bergson comme l'un des plus illustres et authentiques représentants de la philosophie présente ».
[1120] « Bergson n'est pas un sage. C'est plus qu'un sage : c'est un homme ; il ne cesse jamais d'être un homme. Sa philosophie est emplie d'humanité, parfumée d'humanité. Bergson ne travaille pas dans le laboratoire, entouré d'abstractions, mais parmi les hommes, entouré de réalités ».

nuestra latinidad, por un diálogo con Bergson bajo un parral florido, junto a nuestro mar Mediterráneo, en una de esas mañanas llenas de luz. »[1121]

Ce qui est encore plus intéressant concernant le positionnement de Santiago Vinardell dans la *Tribuna* par rapport au bergsonisme est la dénonciation dont il fait l'objet dans le journal intégriste, *El Siglo futuro*, dans le numéro du 4 mai 1916, qui reproche, à travers lui, l'affiliation des libéraux au bergsonisme. Ainsi, dès la première page, dans une colonne intitulée « Índice de cosas. Notas del día », le journaliste intégriste commence par accumuler les syntagmes nominaux :

> « El alma de Bergson »
> « La cultura de Bergson »
> « La filosofía de Bergson »
> « La dialéctica de Bergson »
> « La figura de Bergson »
> « La calva de Bergson »[1122]
> Y ¡hasta los calcetines de Bergson![1123]

Le journaliste intégriste s'exclame : « Esto es horrible. ¡Parece una pesadilla! »[1124]. Exaspéré, il s'en prend aux journalistes libéraux, selon lui, regressifs dans leur accès maniaque bergsonien :

> Y es que estos periodistas liberales se parecen a los niños mal criados cuando la toman con un juguete, y no lo dejan hasta destrozarlo y quedarse con el cartón y el aserrín entre las manos.
> Así ha quedado entre las suyas Bergson el filosofastro e seudofilósofo, a elegir, que Francia nos ha mandado por aquí, para que vayamos pasando el rato[1125].

Or, *El Siglo futuro* stigmatise Santiago Vinardell comme l'un de ces journalistes libéraux fascinés par les « naderías pretenciosas sobre "El alma humana"[1126] » de Bergson :

[1121] « Nous avons reconnu en Bergson notre philosophe. Je donnerais les richesses de toutes les philosophies brumeuses qui ont porté atteinte à notre latinité, pour un dialogue avec Bergson sous une treille fleurie, au bord de notre Mer Méditerranée, lors de l'une de ces matinées pleines de lumière ».
[1122] « La calvitie de Bergson ».
[1123] « Et même les chaussettes de Bergson ! »
[1124] « C'est horrible, on dirait un cauchemar ! ».
[1125] « Ces journalistes libéraux ressemblent à des enfants mal élevés qui, quand ils s'entichent d'un jouet, ne le lâchent pas avant de l'avoir détruit et de se retrouver avec le carton et la sciure dans les mains.
En tombant entre leurs mains, c'est dans cet état que s'est retrouvé Bergson, le philosophâtre et pseudo-philosophe, au choix, que la France nous a envoyé pour faire passer le temps ».
[1126] « Vétilles prétentieuses sur "l'âme humaine" », "l'âme humaine" étant le titre de l'une des conférences données par Bergson à Madrid.

> Santiago Vinardell, el que, cuando sea viejo, piensa escribir la historia de las berengenas con queso, habla de Bergson en *La Tribuna*.
> Títulos y titulillos de su artículo : « Del ver y del vivir. Bergson. Primera audición ».
> ¡Admirable Vinardell! Eso de Bergson no es filosofía, es música. No es música celestial, pero… todo eso es música que naturalmente aplauden los *dilettanti* del Ateneo[1127].

El Siglo futuro voit ainsi dans Santiago Vinardell, un libéral athénéiste qui défend aveuglément Bergson au détriment et à l'exclusion du thomisme. Le journaliste ultraconservateur dénonce l'ineptie des remarques sémiotiques de Vinardell qui interprète la maigreur de Bergson comme la conséquence de son travail psychique, alors que la grosseur de saint Thomas marquerait son manque de mise en mouvement intellectuelle.

> Vinardell, vivo de pupila, ha visto que Bergson es muy flaco. Esto lo sugiere la siguiente reflexión: «Se ve que la llama viva de su espíritu ha consumido toda la grasa y todavía tenemos el temor de que pueda calcinar los huesos».
> ¡Hondo y fino Vinardell! Santo Tomás de Aquino era muy gordo y es claro que ni compararse puede con el filósofo Bergson, que ha quemado la grasa. ¿Se ha propuesto Vinardell quemarnos la sangre a los gordos?[1128]

Le journaliste de *El Siglo futuro* marque, en affichant une grande bassesse critique, l'hiatus entre les paradigmes libéraux construits, entre autres, par les athénéistes et dont le bergsonisme est une nouvelle composante, et le paradigme conservateur thomiste.

Dans un article paru en première page du quotidien *El Liberal*, le 3 mai 1916, intitulé « Los académicos franceses. Conferencia de Bergson », le journaliste insiste, d'ailleurs, sur la tradition libérale de l'Athénée qui, selon la médiatisation qu'il en donne, reçut Bergson dans la plus grande ferveur. Le journaliste déborde d'expressions hyperboliques pour décrire le public en liesse, après la conférence que Bergson y a donnée. Il ne craint pas le ridicule à employer, de façon si insistante, une telle isotopie du feu et de la passion :

> Imposible pintar aquella escena, de una emoción subyugadora, inmensa. El público, puesto en pie, en frenéticas salvas de aplausos que se repetían interminables durante

---

[1127] « Santiago Vinardell, celui qui, quand il sera vieux, pense écrire l'histoire des aubergines au fromage, parle de Bergson dans *La Tribuna*.
Titres et sous-titres de son article « Du voir et du sentir. Bergson. Première audition ». Admirable Vinardell ! Ce que fait Bergson n'est pas de la philosophie, c'est de la musique. Ce n'est pas une musique céleste, mais… tout cela est une musique qu'applaudissent naturellement les *dilettanti* de l'Athénée ».

[1128] « Vinardell, l'œil vif, a vu que Bergson est très maigre. Et cela lui suggère la réflexion suivante : " On voit que la vive flamme de son esprit a consumé toute sa graisse et nous avons peur qu'elle puisse maintenant calciner ses os ". Profond et fin Vinardell! Saint Thomas d'Aquin était très gros et il est clair qu'il ne peut pas être comparé avec le philosophe Bergson, qui a brûlé sa graisse. Vinardell s'est-il proposé de nous faire bouillir, nous les gros? ».

> minutos y más minutos, como enloquecido por arrebatos de entusiasmo delirante, tributaba a Bergson el homenaje más grande que habrá recogido en su gloriosa vida de triunfos y de éxitos insuperables.
> Se hizo un momento silencio, y Labra el venerable presidente del Ateneo, […], con palabra inflamadora de fuego y de varoniles acentos saludó al filósofo insigne, recordó la historia del Ateneo y sus tradiciones de libertad y de tolerancia para todas las ideas y todas las doctrinas.
> La elocuencia arrebatadora de Labra encendió de nuevo las pasiones, y los aplausos se renovaron, para no apagarse en todo el largo tiempo que Bergson permaneció en la docta casa. Jamás se recuerda en el Ateneo un acto tan grandioso ni de tanto cariño como el que ayer se produjo con motivo de la conferencia de Bergson[1129].

La revue *España* ne manque pas, elle aussi, de souligner, particulièrement dans le numéro du 11 mai 1916, intitulé « Puntos de vista. La visita de los académicos franceses », la politisation dont Bergson fait l'objet. En effet, la venue de ce dernier en Espagne a engendré des positionnements antithétiques que le journaliste interprète comme politiques : « ha dejado en el aire una múltiple fermentación espiritual. […] Ya hay bergsonianos y antibergsonianos. »[1130] Or, selon la revue *España*, il n'est pas anodin que Bergson ait été accueilli dans l'un des seuls espaces publics de liberté en Espagne :

> Si no es por el Ateneo, verdadera universidad libre, el paso de los académicos franceses hubiera sido sofocado entre las herméticas paredes de quién sabe qué ignorado salón. Hay que congraturlarse de que ni la Universidad ni ninguna Academia haya sido el cuartel general de estos guerreros espirituales. El Ateneo […] tiene un poder de resonancia y vivificación que falta a todos los demás centros intelectuales de Madrid. En su recinto, las ideas pueden salir a la calle y pasar por la conciencia de la juventud, situándose así en posición propicia de fecundidad al entrar en contacto con el pueblo y las nuevas generaciones intelectuales, las dos eternas esperanzas de toda nación[1131].

[1129] « Impossible de peindre cette scène, d'une émotion envoûtante et immense. Le public, debout, dans de frénétiques salves d'applaudissements qui se répétaient interminablement pendant de nombreuses minutes, comme rendu fou par des emportements d'enthousiasme délirant, offrit à Bergson sans doute le plus grand hommage qu'il lui a été rendu dans sa glorieuse vie de triomphes et de réussites indépassables.
Un instant, le silence se fit, et Labra le vénérable président de l'Athénée, […], avec des paroles enflammées et des accents virils, salua l'illustre philosophe, rappela l'histoire de l'Athénée et ses traditions de liberté et de tolérance pour toutes les idées et toutes les doctrines.
L'éloquence fascinante de Labra enflamma de nouveau les passions, et les applaudissements reprirent, pour ne pas s'éteindre durant le très long moment que Bergson passa dans la docte maison. Jamais l'Athénée n'avait vécu un acte aussi grandiose et empreint de tant d'affection que celui qui se produisit hier à l'occasion de la conférence de Bergson ».

[1130] « Elle a laissé dans l'air une multiple fermentation spirituelle. […]. Il y a désormais des bergsoniens et des anti-bergsoniens ». L'anti-bergsonisme qu'il évoque corrobore ainsi la thèse initiale de mon deuxième grand chapitre.

[1131] « Sans l'Athénée, véritable université libre, le passage des académiciens français aurait été étouffé entre les murs hermétiques d'on ne sait quel obscur salon. Il faut se féliciter que ni l'Université ni une quelconque académie aient été le quartier général de ces guerriers spirituels. L'Athénée, […], a un pouvoir de résonance et de vivification qui fait défaut à tous les autres centres intellectuels de Madrid. Dans son enceinte, les idées peuvent sortir dans la rue et traverser la conscience de la jeunesse, en se plaçant ainsi dans une position propice à

Puis le journaliste insiste sur la réception politique de la venue de Bergson. Sa pensée polémique a été accueillie et reçue avec enthousiasme dans ce refuge de la liberté d'expression, que constitue l'Athénée. Les Universités, alors envahies par les néothomistes, ou certaines Académies catholiques, dont on a étudié un exemple, à travers la *Academia Universitaria católica*, n'auraient sans doute même pas accepté de recevoir Bergson comme Français et comme moderniste. D'ailleurs, le journaliste de *España* note l'hostilité des quotidiens conservateurs germanophiles qui n'ont trouvé que la moquerie pour faire perdre à Bergson toute légitimité intellectuelle :

> Los periódicos de la derecha, después de haber intentado burlarse, con la gracia y finura que les caracteriza, de Bergson desde el pináculo de su filosofía tomista, y de haber pedido poco menos que se prohibiera la entrada de los académicos franceses en España, han visto en ese pequeño cable que les ha echado *El Imparcial* un buen asidero para hacerles, a modo de despedida, unas cuantas impertinentes cabriolas. [...]. La comunidad político-militar de las derechas españolas con los alemanes está muy por encima de su comunidad religiosa con los franceses[1132].

La même revue *España*, dans un numéro du 4 mai 1916, intitulé « El genio libertador de Francia », publiait déjà cette idée de l'animadversion des droites espagnoles envers Bergson : « Las derechas españolas, con esa intolerancia e incomprensión que les singulariza, han visto con recelo esta visita, en parte porque los ilustres húespedes son franceses, y en parte porque no pertenecen a ninguna escuela ultramontana »[1133]. Le journaliste affiche, au contraire, une position pro-bergsonienne, même s'il avoue que le bergsonisme pourrait contenir en germe un danger, dans sa quête d'un nouvel Absolu : « En cierto modo Bergson representa en estos instantes y en el reino sin fin del espíritu la misma tendencia que Joffre en los campos de batalla: una tendencia libertadora. Sean bienvenidos los ilustres húespedes. »[1134]

---

la fécondité en entrant en contact avec le peuple et les nouvelles générations intellectuelles, les deux éternels espoirs de toute nation ».

[1132] « Les journaux de droite, après avoir essayé de se moquer de Bergson, avec la grâce et la délicatesse qui les caractérisent, depuis le pinacle de leur philosophie thomiste, et après avoir presque demandé qu'on interdise la venue des académiciens français en Espagne, ont vu dans cette perche que leur a tendue *El Imparcial* un bon moyen pour leur faire, en guise d'adieux, un certain nombre d'impertinentes cabrioles. [...]. La communauté politico-militaire des droites espagnoles avec les Allemands ignore la communauté religieuse avec les Français ».

[1133] « Les droites espagnoles, avec cette intolérance et cette incompréhension qui les caractérisent, ont vu avec méfiance cette visite, en partie parce que nos illustres hôtes sont français et en partie parce qu'ils n'appartiennent à aucune école ultramontaine ».

[1134] « En un sens, Bergson représente actuellement et dans le règne sans fin de l'esprit la même tendance que Joffre sur les champs de bataille : une tendance libératrice. Que nos illustres hôtes soient les bienvenus ».

En outre, la revue *España*, dans un article intitulé « Panorama grotesco. Bergson según el maurismo »[1135], publié le 6 juillet 1916, révèle, une nouvelle fois, la politisation dont fait l'objet le bergsonisme, précisément lors de la venue du philosophe français en Espagne. Il attire, d'une part, la sympathie de la presse libérale et, d'autre part, les foudres de la presse conservatrice. Le journaliste souligne, dans cet article, l'intolérance des conservateurs face à la dissidence religieuse que symbolise le bergsonisme, notamment dans le journal *La Acción*. En effet, l'un des collaborateurs de ce quotidien aurait cité Bergson ; *La Acción* se sentirait dans l'obligation de s'en excuser auprès de ses lecteurs, ce qui marque la puissance du rejet politico-religieux de Bergson dans les milieux conservateurs :

> Una gaceta vespertina, *La Acción*, […] se ha creído en el deber de presentar cabales excusas a sus contados lectores porque un colaborador suyo, el Sr. García Sanchiz, tuvo la temeridad de mencionar a Bergson en uno de sus artículos. Mencionar a Bergson, para la activa gaceta, equivale a inferir intolerable ultraje a la religión. ¿Pero no sabía esto el volteriano Sanchiz?[1136]

Or, le journaliste de la revue *España* précise que la question religieuse est moins responsable de la colère des dirigeants de *La Acción* que la question politique : « Sospechamos que las iras de la gaceta accionante no se deben tanto a la irreligiosidad de Bergson, que no existe, como al hecho de que sea francés. »[1137]

On peut encore citer de nombreux exemples de l'appui de la presse libérale à la venue du philosophe français en Espagne.

Le quotidien républicain, *El Radical*, dans un article paru le 3 mai 1916, intitulé « Visita de los académicos », clame, lui aussi, sa sympathie envers Bergson et les académiciens français venus rendre visite à l'Espagne. Le soutien du *Radical* est, en fait, un soutien aux valeurs de la république, à la culture latine à laquelle n'appartient pas l'Allemagne. Par conséquent, la sympathie affichée à l'égard des penseurs français transcende l'en-soi de leurs idées et constitue la marque de la francophilie des républicains espagnols :

> Saludo a Francia. La noble nación francesa cuna de todas las libertades modernas y adalid de los más esforzados en las causas de la justicia y del derecho de la

[1135] « Panorama grotesco. Bergson según el maurismo », *España*, 6 juillet 1916, n°76, 14.

[1136] « Un journal du soir, *L'Action*, […] s'est cru obligé de présenter ses plus plates excuses à ses quelques lecteurs parce que l'un de ses collaborateurs, M. García Sanchiz, a eu l'audace de mentionner Bergson dans l'un de ses articles. Mentionner Bergson, pour l'actif journal, équivaut à commettre un intolérable outrage à la religion. Le voltairien Sanchiz ne le savait donc pas ? ».

[1137] « Nous soupçonnons que la colère du journal en action soient moins due à l'irréligiosité de Bergson, qui n'existe pas, qu'au fait qu'il soit français ».

Humanidad nos honra […] estos días en la persona de 4 de sus más ilustres hijos. […] [Los franceses y españoles] realizaron las empresas más grandes que el mundo ha conocido: el descubrimiento de América y la Revolución francesa.
No, no ha muerto la raza latina, no puede morir la raza por excelencia, pese a toda la amazacotada y férrea filosofia alemana. España dio otro mundo al mundo, y Francia un mundo de libertad a los hombres, mundos de libertad y mundos de existencia […].
Bien venidos sean los cuatro insignes hombres de Francia a esta hidalga y hospitalaria tierra española. […].
Los Bergson, los Imbart de la Tour, los Widor, los Perrier, esos son la cultura latina. […].
Cuando abandonen el suelo hispano, digan a la heroica Francia que aquí queda un pueblo dolido de luchar en silencio, que la acompaña con el corazón en todas sus victorias.
Esas victorias que, una vez más, proclamarán la grandeza insuperable de la raza latina.
Mientras les saludemos muy respetuosamente, deseándoles que les sea su estancia grata.
Los españoles no olvidan nunca a sus hermanos los franceses.
Gloria a los dos pueblos.[1138]

On ne peut citer exhaustivement l'ensemble des articles de la presse libérale, réformiste ou républicaine, qui marque sa sympathie à l'égard du philosophe français : elle est, en effet, unanime.

Or, la presse libérale, réformiste ou républicaine, n'est pas la seule à témoigner de son attachement à Bergson et, à travers lui, de sa francophilie. La presse conservatrice participe elle aussi à la construction d'un bergsonisme conjoncturel de « gauche », qui ne doit *a priori* son existence qu'au contexte de guerre, dans lequel il est médiatisé. En effet, Bergson n'est pas venu faire des conférences en Espagne, en temps de paix, mais en temps de guerre ; par conséquent, l'enthousiasme qu'il réveille chez les libéraux ne semble pas fondamentalement structurel, même s'il pourrait le devenir.

[1138] « Je salue la France. La noble nation française berceau de toutes les libertés modernes et héraut des plus farouches défenseurs des causes de la justice et des droits de l'Homme nous honore […] ces jours par la présence de quatre de ses plus illustres fils. […] [Les Français et Espagnols] ont réalisé les entreprises les plus grandes que le monde ait connues : la découverte de l'Amérique et la Révolution française.
Non, la race latine n'est pas morte, la race par excellence ne peut pas mourir, malgré la philosophie allemande lourde et implacable. L'Espagne a donné au monde un autre monde et la France un monde de liberté aux hommes, des mondes de liberté et des mondes d'existence […].
Que les quatre illustres hommes de France soient les bienvenus sur cette noble et hospitalière terre espagnole. […].
Les Bergson, les Imbart de la Tour, les Widor, les Perrier, voilà la culture latine. […].
Quand ils quitteront le sol espagnol, qu'ils disent à l'héroïque France qu'ici vit un peuple meurtri de lutter en silence, qui l'accompagne de tout cœur dans toutes ses victoires. Ces victoires qui, une fois de plus, proclameront la grandeur indépassable de la race latine. Pendant que nous les saluerons avec un grand respect, en leur souhaitant un agréable séjour. Les Espagnols n'oublient jamais leurs frères français. Gloire aux deux peuples ».

La presse conservatrice dénonce ainsi le débordement des libéraux qui ont exprimé, dans des espaces publics officiels, leur soutien au bergsonisme et, à travers lui, à la France et à ses valeurs.

Dans un article datant du 7 mai 1916, extrait du *Correo español*, intitulé « Indiscreciones de sobremesa »[1139], le journaliste Domingo Cirici Ventallo (1876-1917) révèle qu'à la suite des interventions dans la capitale espagnole des académiciens, ils furent reçus dans un luxueux hôtel avec les plus grands égards de la part d'officiels espagnols, dont un représentant du ministre de l'Instruction publique ; Cirici Ventallo ne peut l'excuser, l'Espagne étant officiellement neutre :

> Trescientos apreciables y distinguidos señores que, según *El Liberal*, representan y encarnan lo más florido y selecto de la intelectualidad española, ofrecieron anoche un suculento homenaje en el Hotel [...] a los académicos franceses [...]. Los hombres, por intelectuales que sean, tienen el deber de observar discreción y cautela cuando sus excesos verbales pueden perjudicar los intereses de la Patria[1140].

Puis, selon le journaliste Cirici Ventallo, D. Melquíades Álvarez[1141] (1864-1936) et D. G. Azcárate ont soutenu, de façon excessive, la présence des académiciens en Espagne ; ce dernier a surtout dépassé les limites admissibles, considère le journaliste, en remerciant la France d'avoir toujours guidé l'Espagne et d'avoir participé à son développement civilisationnel. Le journaliste reproche à Azcárate de s'être répandu en éloges auprès des académiciens et d'avoir ainsi outrepassé la neutralité officielle : « Señor Azcárate: por mucho que se ame a Francia, y por muy galante que se quiera ser con unos forasteros, no es lícito empequeñecernos hasta el extremo de negar en una parrafada las grandezas de otros tiempos, único patrimonio de nuestra raza. »[1142] Selon le quotidien *El Liberal*, du 7 mai 1916, qui précise les propos alors tenus par Azcárate, ce dernier aurait vanté les valeurs républicaines de la France, ce qui a de quoi exaspérer le journaliste du *Correo español* :

> Hizo el elogio del eterno culto de las ideas, de la ciencia, que, según la frase de Moreno Nieto, comparte con la religión la cura del alma; de la revolución francesa que

[1139] « Indiscrétions d'après-déjeuner ».
[1140] « Trois cents messieurs respectables et distingués qui, selon *Le Libéral*, représentent et incarnent l'élite et la fleur de l'intellectualité espagnole, ont offert hier soir un succulent hommage, à l'Hôtel, […] aux académiciens français […]. Les hommes, tout intellectuels qu'ils soient, ont un devoir de discrétion et de vigilance lorsque leurs excès verbaux peuvent nuire aux intérêts de la Patrie ».
[1141] Cet ami de *Clarín* a soutenu très tôt le républicanisme de Nicolás Salmerón. Il fonde, en 1912, le *Partido Reformista* espagnol.
[1142] « M. Azcárate : on a beau aimer la France et vouloir être galant avec des étrangers, il n'est pas permis de nous rabaisser à l'extrême en niant, en un laïus, notre grandeur d'antan, unique patrimoine de notre race ».

trajo ideas nuevas para un mundo nuevo, y de Francia inmortal que, después de guiarnos repetidas veces en la Historia, nos guiará una vez más en la definitiva crisis presente[1143].

Dans son article du 7 mai 1916 du *Correo español*, le journaliste carliste témoigne d'encore moins de considérations pour D. Melquíades Álvarez et ses partis-pris insensés pour la France : « Del discurso de D. Melquíades Álvarez, poco diremos. Fue una serie de inconveniencias y de agravios a la neutralidad, un discurso sencillamente punible, que, dicho en mítin, habría merecido las interrupciones de un delegado gubernativo, celoso de su deber. »[1144] En effet, le même article du 7 mai 1916 du quotidien *El Liberal* révèle le soutien apporté par D. Melquíades Álvarez à la France républicaine : « España vio en Francia a un pueblo evangelista de la libertad, el progreso y la democracia, cuyo triunfo tiene que ser definitivo para enaltecimiento de los hombres »[1145]. Le journaliste conservateur achève son article, affirmant son opposition radicale, ainsi que celle du pays, au républicanisme importé par les Français et par ces académiciens à la venue opportuniste : « España, la verdadera España, no está con ellos »[1146].

Un article de la *Tribuna*, datant du 7 mai 1916, intitulé « Entusiasmos comprometedores. Nuestra neutralidad. El banquete del Palace Hotel » rend compte des excès manifestés par les libéraux, à l'égard des académiciens et particulièrement à l'égard de Bergson, que quelques lignes permettent d'éclairer : « Los excesos del entusiasmo francófilo, contenidos durante los días que llevan en Madrid los académicos franceses, si no dentro de los más prudentes límites, por lo menos en un discreto ambiente de cordura, se desbordaron anoche en términos verdaderamente lamentables y comprometedores. »[1147]

On peut encore citer, à titre d'exemple, un article paru le 6 mai 1916, dans *El Correo español*, intitulé « La neutralidad ante todo », qui témoigne lui aussi, comme bon nombre d'articles, de l'accueil enthousiaste fait aux académiciens et particulièrement à la « vedette » Bergson par la presse libérale.

[1143] « Il fit l'éloge de l'éternel culte des idées, de la science qui, selon la phrase de Moreno Nieto, partage avec la religion la guérison de l'âme, de la révolution française qui apporta de nouvelles idées pour un monde nouveau, et de la France immortelle qui, après nous avoir guidés de nombreuses fois au cours de l'Histoire, nous guidera une fois de plus dans la profonde crise actuelle ».

[1144] « Du Discours de M. Melquíades Álvarez, nous dirons peu de choses. Ce fut une série d'inconvenances et d'atteintes à la neutralité, un discours tout simplement répréhensible qui, s'il avait été prononcé lors d'un meeting, aurait mérité l'intervention d'un délégué du gouvernement, soucieux de son devoir ».

[1145] « L'Espagne a vu dans la France un peuple évangéliste de la liberté, du progrès et de la démocratie, dont le triomphe doit être définitif pour la grandeur des hommes » (7 mai 1916, *El Liberal*).

[1146] « L'Espagne, la véritable Espagne, n'est pas de leur côté ».

[1147] « Les excès de l'enthousiasme francophile, contenus depuis l'arrivée à Madrid des académiciens français, sinon dans les plus prudentes limites, du moins dans une discrète ambiance de sagesse, explosèrent hier soir dans des termes absolument lamentables et compromettants ».

Toutefois, la filiation des libéraux au bergsonisme n'est pas uniquement conjoncturelle. Il semble qu'apparaît, à cette époque, à l'occasion de la venue de Bergson dans le pays, un bergsonisme structurel de « gauche », voire d'extrême gauche. Ce sont, néanmoins, les catholiques qui construisent ce bergsonisme politique radical, car aucune des revues socialistes ou anarchistes de l'époque ne semble, selon nos recherches, s'être approprié Bergson et l'avoir érigé en symbole révolutionnaire. C'est dans le cadre de la campagne catholique de lutte contre l'expansion du virus bergsonien en Espagne que cette philosophie est décrite comme une source importante de l'anarchisme et du syndicalisme révolutionnaire. Par conséquent, la médiatisation par les conservateurs du radicalisme politique, en germe proliférant dans le bergsonisme, participe à sa diabolisation et donc à la désactivation de son potentiel intrusif.

Or, en faisant du bergsonisme le socle théorique de la politique anarchiste et du syndicalisme révolutionnaire, la presse conservatrice semble confondre les notions d'anarchisme et d'anarchie, soutenant que l'anarchie en germe dans cette philosophie nourrit l'anarchisme politique.

L'article, cité précédemment du 30 avril 1916, publié dans *El Debate*, intitulé « Homenaje extemporáneo », souligne les « dérivations anarchistes du bergsonisme dans l'ordre social ». De même, l'article du 1er mai 1916 du *Correo español*, utilise l'adjectif d'« anarchique » pour qualifier la philosophie bergsonienne, cette philosophie illogique et contradictoire. Aussi, dans l'un des articles de l'augustinien Marcelino Arnáiz, dans *La Ciudad de Dios*, intitulé « Pragmatismo », de 1907, ce dernier montre que le pragmatisme, en mutilant la raison et « subordinándola a los instintos ciegos y a las acciones », ne peut produire que « desorden y anarquía »[1148]. Plus loin, il montre que le scepticisme intellectuel a pour conséquence nécessaire « la anarquía de la vida »[1149]. Les rédacteurs pragmatistes de la revue italienne *Leonardo* en sont, pour lui, un exemple. Il le répète « el escepticismo en el pensamiento » équivaut toujours à « el anarquismo en la práctica »[1150]. Arnáiz diffuse, dans tous ses écrits, cette idée que le pragmatisme, qu'il interprète comme un scepticisme, aboutit dans la pratique à l'anarchisme, notamment en 1914, dans *La psicología fundada en la experiencia. II. La inteligencia*[1151], où il reprend littéralement son article de 1907.

[1148] LXXIV, p. 191-204. « En la subordonnant aux instincts aveugles et aux actions », « désordre et anarchie » (p. 199).
[1149] P. 199.
[1150] « Le scepticisme dans la pensée ». « L'anarchisme dans la pratique » (p. 200).
[1151] P. 130-133.

Mais, c'est sans doute le chapitre III de la *Civilización moderna* de l'augustinien T. Rodríguez qui atteste le mieux la politisation du bergsonisme, lequel apparaît, selon les conservateurs, comme un paradigme philosophique d'une idéologie politique extrême telle que l'anarchisme et le syndicalisme révolutionnaire. Ce chapitre s'intitule « El pragmatismo y el sindicalismo revolucionario ». Son but consiste à observer les « consecuencias de las doctrinas pragmatistas aplicadas en parte al orden social »[1152]. C'est la doctrine bergsonienne qui est visée, dans ce chapitre, derrière le terme de « pragmatisme ». En effet, selon lui

> Si «el fondo de las cosas, según Bergson, es indeterminismo y libertad, creación continua, cualidad pura, inconmensurable con la inteligencia», si «la vida no cabe en los moldes intelectuales, sino que se desborda por todas partes siendo todos los sistemas sociales puras utopías», resulta evidente que tanto en el orden material, como el religioso, el moral, el jurídico y el social, son puro mito sin substancialidad alguna[1153].

Selon Rodríguez, la base fondamentalement indéterministe, anti-intellectualiste, libertaire, en un sens, du bergsonisme sert de fondement aux doctrines politiques que sont le syndicalisme révolutionnaire et l'anarchisme : « El sindicalismo revolucionario moderno es una consecuencia de la "filosofía nueva negadora de toda doctrina y de toda lógica. »[1154] Il approfondit cette idée de l'utilisation du bergsonisme comme socle de l'anarchisme :

> Una aplicación viviente, una consecuencia lógica de estas doctrinas negadoras de toda lógica y de toda doctrina es el sindicalismo revolucionario moderno, que viene a ser un anarquismo colectivo, y dirige sus actos a la destrucción de todo el orden social presente, dejando la nueva organización social, a lo que sea, a lo espontáneo, a lo imprevisto, a la inconsciencia, a lo que salga, sosteniendo con toda seriedad que de aquel caos social, sin directores, sin organizadores, ni sabios, ni legisladores, brotará naturalmente la organización social adecuada a las circunstancias presentes; los sindicalistas, negando también los principios, parten del principio para ellos [...] de que nada hay consistente ni absoluto. [...] Pues ellos admiten como incontrovertible el principio pragmatista de «que se progresa yendo hacia la contradicción»[1155].

[1152] « Conséquences des doctrines pragmatistes appliquées en partie à l'ordre social » (p. 101).

[1153] « Si " le fond des choses, selon Bergson, est indéterminisme et liberté, création continue, qualité pure, incommensurable avec l'intelligence ", si " la vie ne rentre pas dans des moules intellectuels, parce qu'elle déborde de toutes parts, les systèmes sociaux étant de pures utopies ", il semble évident que tant dans l'ordre matériel, que religieux, moral, juridique et social, ils ne sont que pur mythe sans aucune substantialité » (p. 101).

[1154] « Le syndicalisme révolutionnaire moderne est une conséquence de la philosophie nouvelle – négatrice de toute doctrine et toute logique » (p. 102).

[1155] « Une application vivante, une conséquence logique de ces doctrines négatrices de toute logique et de toute doctrine est le syndicalisme révolutionnaire moderne, qui est un anarchisme collectif, et qui consacre ses actes à la destruction de tout l'ordre social présent, livrant la nouvelle organisation sociale à ce qu'il adviendra, à la spontanéité, l'imprévu, l'inconscience, à ce qui se présentera, soutenant avec le plus grand sérieux que de ce chaos social, sans directeur, sans organisateur, ni sage, ni législateur, surgira naturellement l'organisation sociale adéquate aux circonstances présentes ; les syndicalistes, en niant aussi les principes, partent du principe que

Puis Teodoro Rodríguez cite quelques textes qui illustrent que les principaux syndicalistes révolutionnaires sont les « hijos espirituales de los pragmatistas »[1156]. Il souligne, d'abord, le bergsonisme d'un théoricien français du syndicalisme révolutionnaire, Hubert Lagardelle (1874-1958). Sa réflexion sur le syndicalisme et le socialisme est fondamentalement bergsonienne :

> « Nada de dogmas ni de fórmulas, nada de vanas discusiones acerca de la sociedad futura, nada de planes [...] sino sentido de lucha que se aviva con la práctica, filosofía de la acción que da el primer lugar a la intuición y que proclama que el obrero más rudo empeñado en el combate sabe más de organización social que los más sabihondos doctrinarios de todas las escuelas »[1157].

De même, Teodoro Rodríguez souligne que « J. Sorel, el principal propagandista y de los más autorizados del sindicalismo revolucionario, cita a cada momento a Bergson y en su filosofía se inspira siempre »[1158].

T. Rodríguez recopie, pour le prouver, un long passage extrait de *Réflexions sur la violence* (1908) de Georges Sorel[1159], attestant l'idée que le bergsonisme constitue le principal fondement philosophique, idéologique et théorique du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarchisme. Comme on le voit, en effet, dans la traduction espagnole du journaliste républicain Augusto Vivero dont l'augustinien recopie de longs extraits, dans son pamphlet contre le pragmatisme, Sorel considère que l'intuition bergsonienne de la réalité permet de mener à bien l'expérience intégrale « marxiste » (c'est le mot qu'emploie Sorel). La Social-démocratie reste trop attachée à « lo escolástico de sus doctrinas »[1160], ironise Sorel, ce qui stérilise les efforts théoriques allemands pour perfectionner, dit-il, le marxisme. Le

---

selon eux […] il n'y a rien de consistant ni d'absolu. […] En effet, ils considèrent indiscutable le principe pragmatiste selon lequel " on progresse en allant vers la contradiction " » (p. 102-103).

[1156] « Fils spirituels des pragmatistes » (p. 103).

[1157] « Aucun dogme ni formule, aucune vaine discussion sur la société future, aucun plan […] rien d'autre que le sens de la lutte qui se ravive dans la pratique, que la philosophie de l'action qui accorde la primauté à l'intuition et qui proclame que l'ouvrier le plus rude, obstiné dans son combat, en sait plus sur l'organisation sociale que les doctrinaires les plus pédants de toutes les écoles » (Lagardelle, *Syndicalisme et socialisme*, p. 8 ; Rodríguez, p. 103).

[1158] « G. Sorel, le principal propagandiste et l'une des personnes les plus autorisées du syndicalisme révolutionnaire, cite à chaque instant Bergson et toute sa philosophie s'en inspire » (p. 103).

[1159] La thèse de l'historien Zeev Sternell sur le fascisme en France et qui a montré que G. Sorel était l'un des précurseurs du fascisme italien, insistant aussi sur le lien du Français avec l'Action française, a fait un peu oublié que G. Sorel, au début du XXe siècle, était marxiste. Toutefois, la versatilité de ses positions, sa contestation du marxisme orthodoxe, empêchent de le ranger dans une taxinomie idéologique claire. D'ailleurs, l'augustinien espagnol ne fait pas vraiment la différence entre les influences libertaires et les influences marxistes de Sorel. Il veut simplement montrer que celui-ci appartient à une gauche extrême.

[1160] T. Rodríguez, p. 106.

syndicalisme révolutionnaire doit désormais posséder une pleine connaissance de la grève générale et faire sienne « la *honda intuición* del movimiento obrero »[1161]. Dans cet extrait espagnol des *Réflexions sur la violence*, Sorel explicite donc sa volonté de refonder sa doctrine révolutionnaire sur le bergsonisme, afin de clarifier « las tesis socialistas ». Selon lui, les Allemands doivent assouplir leurs explications des doctrines de Marx pour mieux coïncider avec « las transformaciones contemporáneas de la idea proletaria »[1162].

Puis, après avoir montré le bergsonisme révolutionnaire de Sorel, rien qu'en le citant, Rodríguez imagine les conséquences qu'aurait pour l'avenir une société révolutionnaire, fondée sur la doctrine de l'intuitionnisme. « La sociedad futura será obra de la *intuición* de los obreros, será obra de la *espontaneidad*, de lo *inconsciente*, sin estudios previos ni *fórmulas intelectuales*… »[1163]. Selon Rodríguez, un fonctionnement politique basé sur cette idéologie pragmatiste bergsonienne aurait des « consecuencias espantosas, verdaderamente apocalípticas »[1164]. Cela mènerait à un chaos cosmique, d'où serait proscrite toute « luz de la inteligencia », dans la mesure où l'homme perdrait son humanité et se convertirait en « fiera salvaje »[1165]. Ne s'en remettre qu'à ses instincts aveugles, c'est faire de la « degradación », du « vicio » et du « crimen », les nouvelles valeurs de la société. Selon Rodríguez, les masses ouvrières, si elles ne se fient qu'à leur spontanéité et leur intuition, toutes bergsoniennes qu'elles soient, feront régner l'obscurité la plus anarchiste sur le monde.

En tant que serviteur du néothomisme, l'augustinien rappelle que « el animal ha recibido de la naturaleza el instinto para guiarse por él en la vida, y el hombre, en cambio, ha recibido la razón »[1166].

Par conséquent, le bergsonisme est vu par Rodríguez comme un socle dangereux qui, en érigeant les instincts aveugles, l'intuition et la spontanéité en normes de conduite pour la masse prolétaire, mène irrémédiablement à l'anarchisme, dans l'ordre social. Or, selon T. Rodríguez, les syndicalistes révolutionnaires français eux-mêmes, Lagardelle et Sorel, le montrent. Ils utilisent, en effet, le bergsonisme comme nouvelle base théorique révolutionnaire ; aussi l'augustinien ne manque-t-il pas de souligner cette appropriation *de facto*, afin d'apporter de nouveaux arguments à l'idée que le pragmatisme ne puisse rendre la civilisation moderne heureuse.

[1161] « La profonde *intuition* du mouvement ouvrier » (T. Rodríguez, p. 106).
[1162] « Les transformations contemporaines de l'idée prolétaire » (p. 106).
[1163] « La société future sera l'œuvre de *l'intuition* des ouvriers, elle sera l'œuvre de la *spontanéité*, de *l'inconscient*, sans études préalables ni *formules intellectuelles* » (p. 106).
[1164] « Conséquences épouvantables, véritablement apocalyptiques » (p. 106).
[1165] « Lumière de l'intelligence ». « Bête sauvage ».
[1166] « L'animal a reçu de la nature l'instinct pour être guidé par lui dans la vie, et l'homme a reçu, lui, la raison » (p. 108).

D'autre part, les libéraux espagnols eux-mêmes voient dans le bergsonisme l'un des socles théoriques du syndicalisme révolutionnaire. Le Catalan José Ferrater Mora (1912-1991) ne manque pas de le souligner, dans son *Diccionario*, au mot « bergsonismo », où il rappelle que le syndicaliste révolutionnaire Sorel a été un « activista-pragmático del bergsonismo »[1167]. De même, le philosophe catalan, Joaquín Xirau (1895-1946), dans le prologue de son livre *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, rappelle que « desde los senos de la lucha social, Jorge Sorel vincula a las ideas de Bergson su penetrante y clamorosa doctrina de la violencia y de la acción directa de tan vigoroso influjo en todos los ámbitos de la conciencia contemporánea »[1168]. Ramón Pérez de Ayala, dans ses *Amistades y recuerdos*, souligne *a posteriori*, dans son appendice intitulé « Homo sum… », que le magistère bergsonien a été d'une importance considérable et s'est infiltré de façon polymorphe dans toutes les déclinaisons de pensée : « Las ideas de Bergson han influido, acaso más que las de ningún otro pensador contemporáneo, si se exceptúa a Nietzsche, en el pensamiento y en el arte de nuestros días, ya con influencia confesada, ya por elipsis y disimuladamente »[1169]. En révélant que le bergsonisme a eu une importante influence dans l'élaboration des théories du syndicalisme révolutionnaire qui s'est inspiré, à travers Sorel, des notions bergsoniennes d' « intuition », d'« élan vital », de « spontanéité », Pérez de Ayala se fait le témoin et le relais espagnol de l'existence d'un « bergsonisme de gauche », selon l'expression employée par F. Azouvi[1170], d'une gauche révolutionnaire. Cela ne signifie pas, pour autant, qu'il ait rendu compte d'un bergsonisme révolutionnaire espagnol :

> Su magisterio se deja sentir hasta en las teorías sociales modernísimas; aludo al sindicalismo, cuyo máximo definidor es Sorel. Un axioma de la doctrina bergsoniana es que la vida, en su impulso de creación continua, no consiente ser disecada en cuadrículas intelectuales […]. Todos estos principios los ha aplicado Sorel en su propaganda revolucionaria. ¿Qué es la huelga general? […]. Y el propio Sorel responde: Es un símbolo, un mito; no sabemos si se efectuará, pero entre tanto, cumple su misión motriz de empujar, por medio de la intuición vital, a hacer todos los días un poco de revolución, y a desearla cada día con mayor ardimiento, hasta que, en cierto instante, la evolución se halla consumada por evolución creadora. Y ¿qué ocurrirá

[1167] P. 161.
[1168] « Au sein de la lutte sociale, Georges Sorel relie aux idées de Bergson sa pénétrante et retentissante doctrine de la violence et de l'action directe, qui ont tant d'influence vigoureuse sur tous les domaines de la conscience contemporaine » (Joaquín Xirau, « Prólogo a *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (1944) », *in Obras Completas III, Escritos sobre historia de la filosofía*, vol. II. Artículos y ensayos, Edición de Ramón Xirau, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 79).
[1169] « Les idées de Bergson ont influencé, peut-être plus encore que celles de n'importe quel autre penseur contemporain, excepté Nietzsche, la pensée et l'art de nos jours, parfois avec une influence avouée, parfois par ellipses et, de façon dissimulée » (p. 110).
[1170] P. 113.

entonces? ¿Cómo será la evolución futura? « Ignorabimus ». Esto queda a la espontaneidad de la vida[1171].

Si, donc, les catholiques espagnols ont participé à la construction d'un bergsonisme d'extrême gauche, décrit comme conséquence immédiate du scepticisme et nihilisme qui lui sont inhérents, et donc à l'élaboration d'un bergsonisme révolutionnaire espagnol potentiellement imminent, contre lequel il faudrait absolument se prémunir, il ne semble pas qu'il ait, de fait, existé en Espagne. En effet, c'est *a posteriori* que les Espagnols parlent de la récupération par les syndicalistes révolutionnaires français de certains philosophèmes bergsoniens. D'autre part, la diffusion du bergsonisme comme l'une des composantes du paradigme philosophique sur lequel repose l'idéologie révolutionnaire ne le fait pas, pour autant, advenir comme idéologie révolutionnaire espagnole, d'autant que les revues anarchistes de l'époque, telles que la *Revista Blanca* puis *Tierra y libertad*[1172], et les théoriciens espagnols de l'anarchisme, tels que Federico Urales[1173] (1864-1942) ou Ricardo Mella (1861-1925), par exemple, n'évoquent pas Bergson et ne semblent donc pas intéressés par lui.

Un bergsonisme catholique est-il possible en Espagne ?

L'hostilité du néothomiste Maritain, qui juge que le bergsonisme est incompatible avec l'intellectualisme thomiste du catholicisme romain, celle du nationaliste Maurras, qui voit dans le bergsonisme l'antonomase de la décadence romantique et mystique contre les Lumières de la raison et de la science, et celle d'autres religieux français ultramontains, est importée en Espagne, par des relais qui ne sont pas seulement religieux. Ce rejet du bergsonisme se double , dans la Péninsule, d'une dimension politique dans la mesure où la

---

[1171] « Son magistère se fait sentir jusque dans les théories sociales les plus modernes ; je fais allusion au syndicalisme, dont le plus grand définisseur est Sorel. Un axiome de la doctrine bergsonienne est que la vie, dans son élan de création continue, ne consent pas à être disséquée en quadrillages intellectuels […]. Tous ces principes, Sorel les a appliqués à sa propagande révolutionnaire. Qu'est-ce que la grève générale ? […]. Sorel lui-même répond : C'est un symbole, un mythe, nous ne savons pas si elle s'effectuera, mais pendant ce temps, elle accomplit sa mission motrice de pousser, par le biais de l'intuition vitale, à faire chaque jour un peu la révolution, et à la désirer chaque jour avec une plus grande ferveur jusqu'à ce qu'à un certain moment l'évolution soit consommée par l'évolution créatrice. Et qu'arrivera-t-il alors ? Comment sera l'évolution future ? "Ignorabimus". Cela dépendra de la spontanéité de la vie » (Ramón Pérez de Ayala, *Amistades y recuerdos*, p. 110-111).

[1172] Je n'ai, en effet, trouvé aucune référence, dans mes recherches sur les revues anarchistes espagnoles, à Bergson et encore moins une appropriation anarchiste espagnole du bergsonisme révolutionnaire de Lagardelle et Sorel.

[1173] On se souvient des reproches adressés par *Clarín* à Federico Urales, à la fin du XIXe siècle, qui aurait dû lire Bergson.

défense de l'intégrité du catholicisme dans le pays est nationale, voire nationaliste, étant donné le poids de sa tradition catholique. Toutefois, il semble qu'un bergsonisme catholique ait existé dans ce pays dont la grande tradition mystique[1174] remonte notamment à sainte Thérèse d'Avila (1515-1560) et à saint Jean de la Croix (1542-1591). Car, en Espagne, aussi, le catholicisme a revêtu plusieurs formes[1175] et le lien des bergsoniens chrétiens français avec certains Espagnols le montre.

En effet, un groupe de catholiques libéraux français, pétris de bergsonisme, tels que Jacques Chevalier (1882-1962), Maurice Legendre (1878-1955), Édouard Le Roy (1870-1954), Victor Delbos (1862-1916), l'abbé Portal, etc.[1176], tisse des liens personnels avec l'Espagne. Ce sont particulièrement Jacques Chevalier, qui commence, dès 1906, ses *Conversations* avec son maître Bergson dont il a écouté les conférences au Collège de France sur les *Ennéades* de Plotin (205-270)[1177] et Maurice Legendre qui font advenir le mysticisme bergsonien à une existence hispanique, notamment chez deux universitaires de Salamanque, Miguel de Unamuno (1864-1936) et Juan Domínguez Berrueta (1866-1959), dès 1909. Ces deux universitaires espagnols de renom, nourris à la mystique espagnole du XVIe siècle, vont, notamment par l'intermédiaire des catholiques libéraux français, « bergsoniser » ou intensifier la composante bergsonienne de leur spiritualisme chrétien non thomiste. Il existe donc des catholiques libéraux espagnols réceptifs au mysticisme bergsonien. Il ne s'agit pas, dans cette partie, d'analyser s'il y a eu ou non un courant libéral du catholicisme qui a, en effet, été porté par les krausistes ; il est question de mettre en lumière la discrète présence d'un bergsonisme religieux en Espagne, comparé à l'anti-bergsonisme massif des catholiques romains espagnols.

D'autre part, l'un des serviteurs du néothomisme espagnol, Juan Zaragüeta (1883-1974), qui a été le disciple du Cardinal Mercier à Louvain aux côtés de l'augustinien Marcelino Arnáiz, a, lui, démontré qu'un néothomiste espagnol pouvait s'ouvrir à la

---

[1174] Bergson ne manque évidemment pas de le rappeler dans ses conférences madrilènes. Il dit d'ailleurs que, pour lui, même si beaucoup des jeunes étudiants espagnols qu'il a recontrés au Collège de France se sont plaints de l'absence de philosophie dans leur pays, le mysticisme espagnol prouve son aptitude à philosopher. C'est dans l'inspiration mystique que se trouve, selon Bergson, le génie philosophique de l'Espagne.

[1175] L'histoire du catholicisme espagnol opacifie la visibilité d'un catholicisme libéral espagnol dont les acteurs ont majoritairement été les krausistes, à cette époque.

[1176] Ce groupe est organisé autour du père Laberthonnière (1860-1932), dans la section « Recherches philosophiques » de la Société d'études religieuses de Paris. F. Azouvi nous informe que l'article moderniste de Le Roy, intitulé « Qu'est-ce qu'un dogme ? », est « l'émanation de ce groupe de travail » (2007, p. 150).

[1177] Plotin est un néoplatonicien qui inspira sans doute beaucoup Bergson dans sa conception mystique de l'intuition. En effet, selon Plotin, il est possible d'entrer en communion extatique ou « enstasique » avec l'Un, qui constitue l'Idée plotinienne suprême.

philosophie mystique bergsonienne. Il écrit notamment, en 1941, une monographie sur Bergson, intitulée *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*.

Jacques Chevalier, Maurice Legendre et Unamuno

L'histoire du mysticisme bergsonien en Espagne aurait commencé, à mon sens, en 1909, avec la venue de Maurice Legendre dans la péninsule ibérique. Il venait, invité par un dominicain pourtant professeur à la *Academia Universitaria Católica* le Père Matías García, à la Peña de Francia, située dans la région de Salamanque, à la frontière du Portugal. C'est à cette occasion que Maurice Legendre connu pour avoir participé aux interrogations modernistes du groupe dirigé par le père Laberthonnière, et donc pour être un disciple catholique libéral de Bergson , rencontre le recteur de l'Université de Salamanque, Miguel de Unamuno. C'est de mars 1909 que date la première référence explicite à Bergson par Unamuno. En effet, dans un article « La gloria de Don Ramiro », extrait de *Por tierras de Portugal y España*[1178], Unamuno reconnaît lire la dernière œuvre de Bergson à cette époque, *L'Évolution Créatrice*, publiée deux ans auparavant. Les deux bergsoniens catholiques français, Legendre et Chevalier, ont invité l'universitaire de Salamanque à se (re)plonger, avec peut-être moins d'ambivalence et plus de sympathie, dans celui qui a réinsufflé en France un spiritualisme mystique :

> Estoy leyendo en estos mismos días la última obra filosófica del intensísimo pensador francés Henri Bergson, tal vez la primera cabeza filosófica de Francia− y quién sabe si aún más... hoy, y esta obra, *La Evolución Creadora*, que es una de las que redimen al editor Alcan de tantas otras futilidades como publica en su «Bibliothèque de philosophie contemporaine»; en esta obra admirable se traza una distinción luminosísima entre el instinto y la inteligencia. Y en ella se nos enseña que el instinto es simpatía[1179].

D'ailleurs, dans cet article qui porte sur un roman historique d'Enrique Larreta (1873-1961), intitulé *La gloria de don Ramiro: una vida en tiempos de Felipe II*, Unamuno considère que l'écrivain argentin est parvenu à pénétrer l'atmosphère historique de l'Espagne

[1178] Unamuno, « La gloria de Don Ramiro », *in Por tierras de Portugal y España*, *in OC*, tomo I, Madrid, Afrodismo Aguado, SA, 1951.

[1179] « Je suis actuellement en train de lire la dernière œuvre philosophique du très intense penseur français Henri Bergson, peut-être la première tête philosophique de France actuellement, voire plus encore, et cette œuvre, *L'évolution créatrice* est une des œuvres qui rachètent l'éditeur Félix Alcan de toutes les autres futilités qu'il publie dans sa « Bibliothèque de philosophie contemporaine » ; dans cette œuvre admirable, une distinction très lumineuse est faite entre l'instinct et l'intelligence. On y apprend que l'instinct est sympathie » (Unamuno, *OC* I, 1951, p. 418).

de la Contre-Réforme, notamment dans le cadre de la ville-chateau d'Ávila, où se déroule l'action. Il y est parvenu parce qu'il s'est servi de son instinct : « Y es este instinto desinteresado el que, aunque sirviéndose de la inteligencia, le ha permitido a Larreta llegar al interior de la vida espiritual española del siglo XVI. »[1180]

D'autre part, dans la conclusion de *Del Sentimiento trágico de la vida*[1181], qui paraît en livre en 1913, mais sous forme d'articles dans la revue mensuelle *La España moderna*, dès 1912, Unamuno évoque Bergson dans sa dimension religieuse. On reviendra plus loin sur l'impact plus général qu'a eu le bergsonisme dans la composition de ce livre majeur d'Unamuno ; il s'agit ici de montrer le rôle que le bergsonisme religieux a eu dans la restauration hispanique du mysticisme au début du XXe siècle, dans la résurgence d'un mysticisme espagnol moderne. Selon Unamuno,

> A la filosofía de Bergson, que es una restauración espiritualista, en el fondo mística, medieval, quijotesca, se le ha llamado filosofía *demi-mondaine*. Quitadle el *demi*; *mondaine*, mundana. Mundana, sí, para el mundo y no para los filósofos, como no debe ser la química para los químicos solos[1182].

Pour Unamuno, *L'Évolution Créatrice* est une œuvre catholique ; il lui donne une place essentielle dans la restauration de la spiritualité après le cycle a-philosophique du positivisme qu'a traversé le monde. Contrairement aux catholiques romains espagnols, Unamuno montre que le bergsonisme a eu un rôle central dans la régénération du spiritualisme chrétien ; il révèle ainsi qu'il a existé un catholicisme pro-bergsonien et mystique en Espagne :

> El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanicismo o mortalismo; y he aquí que el vitalismo, el espiritualismo vuelve. ¿Qué han sido los esfuerzos del pragmatismo sino esfuerzos por restaurar la fe en la finalidad humana del universo? ¿Qué son los esfuerzos de un Bergson, verbigracia,

---

[1180] « Et c'est cet instinct désintéressé qui a permis à Larreta, bien qu'il se soit servi de son intelligence, de parvenir au cœur de la vie spirituelle espagnole du XVIe siècle » (Unamuno, *OC* I, 1951, p. 418).

[1181] Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, [1912], 1938. *Le sentiment tragique de la vie*, traduit de l'espagnol par Marcel Faure-Beaulieu, Paris, NRF, Éditions Gallimard, [1912], 1937, 1997.

[1182] Unamuno, *Del sentimiento…*, 1938, p. 303. Traduction de Marcel Faure-Beaulieu : « La philosophie de Bergson, qui est une restauration spiritualiste, au fond mystique, médiévale, donquichottesque, on l'a appelée une philosophie « demi-mondaine ». Enlevez « demi » : mondaine. Mondaine, oui, si elle est pour le monde et non pour les philosophes, comme la chimie ne doit pas être pour les seuls chimistes » (*Le sentiment…*, 1997, p. 303). Lorsque Unamuno corrige le qualificatif de « demi-mondaine » accolé à la philosophie bergsonienne, il fait référence à Ortega y Gasset qui a qualifié ainsi le bergsonisme, de façon dépréciative.

sobre todo en su obra sobre la evolución creadora, sino forcejeos por restaurar al Dios personal y la conciencia eterna? Y es que la vida no se rinde[1183].

Le discours d'Unamuno sur le pragmatisme et le bergsonisme est proprement antithétique de celui des néothomistes qui ne voient en ces philosophies que germe destructeur du catholicisme romain. Or, pour Unamuno, le bergsonisme est une étape dans la restauration du spiritualisme chrétien, un moyen de se rapprocher du Dieu des Évangiles. Unamuno choisit le rattachement aux catholiques français mystiques et, donc, libéraux, disciples de Bergson, par opposition à l'intransigeance d'un Maritain. C'est d'ailleurs à cette époque, autour de 1910, qu'Unamuno devient un grand ami des hispanistes bergsoniens, Legendre[1184] et Chevalier qui partent avec lui en pèlerinage chrétien « por tierras de Portugal y de España », à la Peña de Francia, en 1911 et 1913.

Les deux Français, dans leur amitié spirituelle partagée avec Unamuno, contribueront à lui faire mieux encore découvrir le mysticisme bergsonien qu'il connaissait déjà. Ce sont eux qui lui offriront *L'énergie spirituelle : essais et conférences*, de 1919 ; l'exemplaire personnel d'Unamuno[1185] est, en effet, dédicacé par ces deux bergsoniens.

Enfin, la sensation d'être accueillis, en Espagne, par des hommes asphyxiés par un catholicisme trop intellectualiste et désireux de restaurer la tradition mystique des franciscains du XVe-XVIe siècles, de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, incite les deux Français à se faire les chantres, dans le pays, du spiritualisme chrétien français. Les deux bergsoniens, fascinés par le mysticisme espagnol, veulent devenir les protagonistes d'un dialogue franco-espagnol en faveur de la restauration d'une mystique renouvelée par la contemporanéité et par leur maître Bergson.

Ainsi, en 1923, selon les annonces de la presse espagnole, notamment du quotidien conservateur, *La Época*, le 25 avril 1923, Chevalier prononce, pour le troiscentième anniversaire de la naissance de Pascal (1623-1662), une conférence sur le spiritualisme de Pascal, à laquelle Unamuno participe. En effet, comme le précise Laureano Robles, dans son article « Unamuno y la fe pascaliana » :

[1183] *Del sentimiento…*, 1938, p. 139. « Le positivisme nous amena une époque de rationalisme, c'est-à-dire de matérialisme, de mécanisme et de mortalisme ; et voici revenir le vitalisme, le spiritualisme. Que furent les efforts de pragmatisme, sinon des efforts pour restaurer la foi en la finalité humaine de l'univers. Que sont les efforts d'un Bergson, par exemple, surtout dans son livre sur *L'Évolution créatrice*, sinon des efforts pour restaurer le Dieu personnel et la conscience éternelle ? Et c'est que la vie ne peut pas se rendre » (*Le sentiment…*, 1997, p. 142).

[1184] Maurice Legendre s'installe en Espagne, en 1919, et devient directeur de la Casa de Velázquez dès 1931.

[1185] Il se trouve à la Casa-Museo Miguel de Unamuno de Salamanque.

> El 19 de junio de 1923 se celebró el III Centenario del nacimiento de Blas Pascal. Con tal motivo, Xavier Léon, director de la *Revue de métaphysique et de morale*, invitó a Unamuno (a propuesta de J. Chevalier) a escribir en ella. Invitación que aceptó, componiendo el texto en enero-febrero de 1923 y traducido al francés por el propio Chevalier. Se publicó en el número extraordinario, abril-junio 1923, de la revista, dedicado a Pascal[1186].

Or, Chevalier voit en Bergson un mystique dans la lignée de l'anti-intellectualiste Pascal. Parler de Pascal, dans les années 1910-1920, et dans un tel contexte intellectuel, c'est s'inscrire dans une lignée de penseurs qui veut voir réadvenir le mysticisme dans la modernité et dont la dynamique contemporaine a été réenclenchée par Bergson.

Mais, surtout, suite à la publication de son livre *Bergson*, en 1926, Chevalier vient en Espagne, en 1928, pour parler de la signification du bergsonisme comme restauration du mysticisme. Ce sont manifestement les journaux conservateurs qui se sont faits le plus l'écho de ces conférences, notamment *La Época*, qui intitule son article du 5 mai 1928, « M. Chevalier en el Instituto francés. Bergson y la metafísica positiva », ou encore *ABC*, qui publie le 6 mai 1928, un article intitulé « Bergson y el realismo espiritualista ». Dans ce dernier article non signé, le journaliste informe le lecteur que Chevalier a donné, le 5 mai 1928, la dernière des trois conférences présentées, à l'Institut français de Madrid, sur la philosophie française contemporaine. Le journaliste donne le sens de la conférence de Chevalier qui a tenté de replacer le bergsonisme dans l'histoire : « Después de haber expuesto con claridad y elegancia el ocaso del positivismo y el renacimiento de la metafísica, M. Chevalier ha presentado el realismo espiritualista de su gran maestro Henri Bergson »[1187]. Cet article montre que Bergson est considéré comme un allié des catholiques. Même le cardinal néothomiste Mercier — ainsi que l'aurait souligné Chevalier d'après le journaliste catholique —, aurait reconnu le rôle majeur du bergsonisme dans la restauration du spiritualisme au cœur de la contemporanéité : « M. Chevalier ha presentado el realismo espiritualista de su gran maestro Henri Bergson que — según la expresión del cardenal Mercier — ha emancipado definitivamente al mundo y el pensamiento del materialismo »[1188].

[1186] « Le 19 juin 1923, on célébra le trois centième anniversaire de la naissance de Blaise Pascal. À ce titre, Xavier Léon, directeur de la *Revue de métaphysique et de morale*, invita Unamuno (sur une proposition de J. Chevalier) à y publier un écrit. Il accepta l'invitation, composa le texte en janvier-février 1923 et Chevalier lui-même le traduisit en français. Il parut dans le numéro extraordinaire d'avril-juin 1923 de la revue, consacré à Pascal » (Laureano Robles, « Unamuno y la fe pascaliana », *in Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno*, vol. 37, 2002, p. 115-124, p. 115).

[1187] « Après avoir exposé avec clarté et élégance le déclin du positivisme et la renaissance de la métaphysique, M. Chevalier a présenté le réalisme spiritualiste de son grand maître Henri Bergson ».

[1188] « M. Chevalier a présenté le réalisme spiritualiste de son grand maître Henri Bergson qui, selon l'expression du Cardinal Mercier, a émancipé définitivement le monde et la pensée du matérialisme » (p. 28).

D'autre part, le quotidien *ABC* reconnaît la sympathie de Bergson pour le mysticisme catholique espagnol, comme s'il ne craignait pas de rapprocher le moderniste du sacro-saint symbole de la catholicité espagnole. En effet, après avoir dit que Chevalier, lors de cette dernière conférence, avait expliqué le concept de sympathie intellectuelle, au centre du bergsonisme, et que Bergson nomme l'intuition, le journaliste n'omet pas de rappeler que Bergson n'est pas seulement un « gran admirador de Cervantes » mais aussi de « Santa Teresa ». Par conséquent, la presse conservatrice catholique espagnole, à l'occasion des interventions du catholique libéral bergsonien, Chevalier[1189], médiatise tout de même le catholicisme mystique du bergsonisme. D'ailleurs, le journaliste cite les catholiques présents à la conférence : « el marqués de Torres de Mendoza, los Sres D'Ors, Araujo-Costa, etc. »[1190]. Progressivement, les journalistes catholiques, et même Luis Araujo-Costa pour qui cela semble pourtant bien difficile à admettre, se font l'écho du versant mystique du catholicisme auquel Chevalier appartient.

En effet, même s'il ne le comprend pas, Araujo-Costa souligne l'ascendant bergsonien de Chevalier. Dans un article de *La Época*, du 7 mars 1929, il rend public l'anti-intellectualisme catholique de Chevalier, pour qui il a une grande sympathie, qu'il oppose, pourtant, au rationalisme cartésien ainsi qu'à l'intellectualisme de la *Somme théologique*, sur lequel il revient plus loin :

> Los modernos católicos franceses no suelen ser intelectualistas. El renombre y la influencia de que gozan en el mundo sabio Maurice Blondel, Jacques Chevalier, el

[1189] Il cessera de l'être, quand éclate la Guerre Civile espagnole, en 1936. De plus, ses positions pétainistes, lors de la Seconde Guerre Mondiale, marqueront encore la radicalisation de sa pensée.

[1190] P. 28. On notera, au passage, que le journaliste conservateur, Luis Araujo-Costa, a tout de même beaucoup de mal à reconnaître les racines bergsoniennes de la pensée catholique de Chevalier qu'il considère comme un grand penseur. En effet, à l'occasion de la publication du livre de ce dernier sur Bergson, Luis Araujo-Costa publie un article, en première page de *La Época*, du 19 février 1927 (n°316), intitulé « Crónicas literarias. Hombres y libros », qui vante le travail de cet universitaire. Il le rapproche de celui que nous disions être un précurseur de la restauration de la scolastique, Balmes, en disant de Chevalier qu'il est « un divulgador de la filosofía muy parecido a Balmes en lo claro, preciso y natural de sus exposiciones y demostraciones científicas ». Puis, Araujo-Costa s'étonne que Chevalier ait écrit un livre sur Bergson : « ¿Por qué ha escrito Chevalier un libro sobre Bergson? ¿Por qué ha leído las obras del profesor insigne y ha consumido sus veladas quemándose las cejas ante los volúmenes abiertos de *La evolución creadora*, *Materia y Memoria*, *Las* aportaciones *inmediatas de la conciencia*, *La Risa* y otros textos de su autor? ». Selon Araujo Costa, Chevalier n'est pas fondamentalement bergsonien. Sa grandeur intellectuelle ne doit rien à Bergson. Ils sont, pour lui, deux figures sans lien l'une avec l'autre et un fossé sépare le noble catholicisme de Chevalier du judaïsme louche de Bergson : « Chevalier nos da publicadas sus conferencias sobre Bergson, porque conoce personalmente al filósofo […] se ha entregado a la simpatía de este insuperable "charmeur", no obstante la diferencia de sus respectivas opiniones religiosas y filosóficas, ya que el discípulo es católico y de los buenos; y el maestro, un israelita con sus obras en el Índice ». « Chevalier nous livre ses conférences publiées sur Bergson parce qu'il connaît personnellement le philosophe [...] il a succombé à la sympathie de ce charmeur sans égal malgré la différence de leurs opinions religieuses et philosophiques respectives, puisque le disciple est un catholique – et un bon – et le maître, un israélite dont les œuvres sont à l'Index ».

académico de la Francesa abate Brémond, Bergson, Edouard Le Roy y otros pensadores anti-intelectualistas, ya dentro de la ortodoxia católica, ya próximos a ella por sus experiencias y resultados en pro de la espiritualidad del alma, es prueba de como los filósofos « bien pensants » luchan […] contra el racionalismo cartesiano […][1191].

D'autre part, un autre journaliste de *La Época* rapporte, dans un article du 5 mai 1928, intitulé « M. Chevalier en el instituto francés. Bergson y la metafísica positiva », la pensée de Chevalier selon laquelle le bergsonisme est une restauration du « sentido de la espiritualidad sin el cual toda nuestra civilización se derribaría en seguida »[1192]. Il souligne, également, que « M. Chevalier fue muy aplaudido. Sus tres conferencias del Instituto Francés han sido muy celebradas en los círculos intelectuales españoles por su claridad, su riqueza de pensamientos y la orientación sana que las ha presidido [1193]».

Chevalier semble être le bergsonien qui est vu par les catholiques espagnols avec le plus de sympathie. Il porte ainsi indirectement le mysticisme bergsonien en Espagne, considéré, au cours des années 1920, avec un peu moins d'intransigeance. La fin du pontificat de Pie X, en 1914, donc d'une politique culturelle romaine basée sur le néothomisme, y est sans doute pour quelque chose.

Juan Domínguez Berrueta ou la bergsonisation du mysticisme castillan

Celui qui a produit et professé le plus clairement un bergsonisme mystique hispanique est l'universitaire de Salamanque, Juan Domínguez Berrueta (1866-1959), qui fait mention de Bergson dans ses articles, comme l'avait fait Unamuno, dès 1909. Faut-il en conclure que Maurice Legendre, lors de son premier pèlerinage dans la région de Salamanque, en aurait profité pour rencontrer Berrueta en même temps qu'Unamuno ? Ses notes bibliographiques[1194] attestent en tout cas le lien d'amitié précoce que Legendre, Chevalier et son collègue d'université de Salamanque, Unamuno, eurent avec lui : « Mantuvo relación y amistad con personalidades como M. Legendre, J. Chevalier, H. Bergson, Miguel de

[1191] « Les catholiques français modernes ne sont habituellement pas intellectualistes. Le renom et l'influence dont jouissent dans le monde savant Maurice Blondel, Jacques Chevalier, l'abbé Brémond de l'Académie française, Bergson, Édouard Le Roy et d'autres penseurs anti-intellectualistes, qu'ils appartiennent à l'orthodoxie catholique, qu'ils soient proches d'elle par leurs expériences et apports en faveur de la spiritualité de l'âme, sont la preuve que les philosophes " bien pensants" luttent […] contre le rationalisme cartésien […] ».
[1192] « Sens de la spiritualité sans lequel toute notre civilisation s'écroulerait immédiatement ».
[1193] « Monsieur Chevalier a été très applaudi. On a largement loué, dans les cercles intellectuels espagnols, la clarté, la richesse de pensée et la saine orientation qui ont dominé lors de ses trois conférences à l'Institut Français ».
[1194] Miguel y Javier Domínguez Berrueta de Juan, *Notas para una biografía*, *in Salamanca*, *Revista de estudios*, Salamanca, 33-34, 1994, p. 243-274.

Unamuno »[1195] ; « Berrueta mantuvo amistad con Miguel de Unamuno, más intensa en sus primeros momentos »[1196]. C'est sans doute, par conséquent, très tôt, au moment où Unamuno rencontra les deux bergsoniens que le professeur de mathématiques, Berrueta, les connut aussi.

Selon mes recherches, Berrueta évoquerait pour la première fois Bergson, dans *La Correspondancia de España, Informaciones de Madrid*, dans un article intitulé « El sentido de la protesta. Para Ramiro de Maeztu », qui date du 27 octobre 1909. Dans cet article, Berrueta répond à Maeztu (1875-1936) qui accuse les manifestations « Pro Ferrer » d'être le résultat d'une organisation anarchiste internationale. Berrueta soutient que toute la presse, même la plus libérale, soutient Ferrer[1197] (1859-1909) ; « lo ha escrito un universitario francés, Maurice Legendre, un intelectual, discípulo de Bergson »[1198].

Le 1er octobre 1910, dans *Por esos mundos* (Madrid), Berrueta publie un article intitulé « Sonido y ruido (Sobre una regeneración de la gama musical) » dans lequel il évoque, même si cela n'est pas son objet central, la conception bergsonienne de l'art qui n'est, selon lui, ni utile ni pratique ; l'art doit révéler la nature que nous n'entendons pas pour nous faire entrer en communication directe avec elle: « Pero el arte tiene que *revelar* la naturaleza. Y para ello *elige* sus elementos de la *realidad*, no de una convención utilitaria. Precisamente lo no útil, lo no práctico, es lo artístico, lo bello y lo poético »[1199].

C'est en 1911, lors du IVe Congrès International de Philosophie qui se tient à Bologne, et auquel se sont rendus, entre autres, Bergson et le philosophe Ortega y Gasset (1883-1955) (et auquel aurait dû se rendre le Dr. Simarro) que Berrueta affiche clairement sa filiation au spiritualisme et au mysticisme bergsoniens. L'intervention que Berrueta fait au Congrès de Bologne, lors duquel l'anti-intellectualisme et le pragmatisme bergsoniens triomphent, a été

[1195] « Il eut des rapports amicaux avec des personnalités comme M. Legendre, J. Chevalier, H. Bergson, Miguel de Unamuno » (p. 245). Je n'ai, néanmoins, trouvé aucune preuve de cette soi-disant amitié entre Bergson et Berrueta. Aucune lettre de Berrueta n'apparaît dans la correspondance de Bergson qui se trouve à la Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

[1196] « Berrueta a maintenu une amitié avec Miguel de Unamuno, plus intense dans ses premiers moments » (p. 265).

[1197] Fondateur de l'École Moderne de Barcelone et de la Ligue Internationale pour l'éducation rationnelle de l'enfance, Francisco Ferrer est accusé à tort, nous le disions, d'être l'un des instigateurs de la « Semaine Tragique » de Barcelone, fin juillet 1909, durant laquelle la ville est prise d'assaut par les libertaires. Avant de mourir à Montjuïc, il aurait crié : « Vive l'École ! ».

[1198] « C'est un universitaire français qui l'a écrit, Maurice Legendre, un intellectuel disciple de Bergson ».

[1199] « Mais l'art doit *révéler* la nature. Et c'est pour cela qu'il *choisit* ses éléments de la *réalité*, non d'une convention utilitaire. C'est précisément ce qui n'est pas utile, pas pratique, e qui est artistique, beau et poétique » (p. 711).

publiée en 1925, sous le titre *La noluntad. Ensayo psicológico*[1200]. Or, présenter, en 1911, une conférence sur le concept de « nolonté » que Berrueta crée à partir de la philosophie bergsonienne, cela implique qu'il la connaît déjà très bien.

Tout d'abord, il commence son exposé, en expliquant ce que signifie le concept *a priori* négatif de « noluntad » ; mais, selon lui, la nolonté n'est pas le fait de ne pas vouloir, c'est un vouloir différent[1201]. Le but de cette communication de Berrueta consiste à montrer que la nolonté s'exerce aussi bien dans l'art, la science, la philosophie, la religion que dans la vie de l'esprit. Ce n'est pas le moi artificiel qui y agit mais un autre moi, un moi véritable. Berrueta reprend la théorie des deux moi de Bergson. Il présente une philosophie authentique où le moi social ne recouvre pas le moi profond car c'est ce véritable moi, « non égoïste », qui est l'acteur de la scène scientifique, artistique, philosophique, etc. :

> Todo se reduce […] a la realización de esa « noluntad », a la de ese « no-yo », del cual es una mera negación este « yo » ficticio, forjado por las ilusiones del lenguaje, y que llevamos yuxtapuesto a nuestro « yo » verdadero, inasequible.
> Nuestra filosofía es un « no-yoísmo », en cuanto se opone al « yoísmo » de tantas filosofías, antiguas y modernas[1202].

Selon Berrueta, la doctrine de la nolonté est une façon de transcender l'illusoire pour accéder à la réalité. Il reprend exactement en cela les concepts bergsoniens : « Es una vuelta a la realidad y a la verdad, falseadas por la ilusión de tanto « yo » imaginario como ha inventado el hablar y el silogizar de los hombres »[1203]. Puis, après avoir brièvement donné sa définition de la nolonté, il explique qu'il y a une nolonté possible dans tous les domaines.

Son deuxième chapitre est intitulé « la noluntad en el arte ». Dès le début, il reprend la notion bergsonienne de sympathie. Une œuvre d'art, qu'elle soit musicale, picturale ou écrite, doit être composée dans la sympathie et attirer la sympathie du récepteur. L'important, c'est,

---

[1200] Cf. article analysé précédemment, publié dans la section « Revista de revistas » de *La Lectura*, en mai 1911, de José Sánchez Rojas, reprenant le papier paru dans *La Voce*, à Florence, le 20 avril 1911, intitulé « El congreso de Bolonia ».
Juan Domínguez Berrueta, *La noluntad. Ensayo psicológico*, Madrid, Publicaciones de « Revista de segunda enseñanza », 1925.

[1201] Berrueta, 1925, p. 5.

[1202] « Tout se réduit […] à la réalisation de cette " nolonté ", à celle de ce " non-moi ", dont ce " moi " fictif, forgé par les illusions du langage et qui est juxtaposé à notre véritable et inaccessible " moi ", est une simple négation.
Notre philosophie est un "non-égoïsme », dans la mesure où il s'oppose à " l'égoïsme " de très nombreuses philosophies, anciennes et modernes » (p. 8-9).

[1203] « C'est un retour à la réalité et à la vérité, faussées par l'illusion du " moi " imaginaire tel que l'ont forgé le langage et le syllogisme des hommes » (p. 9).

certes, le matériau qui produit les sons, dans le cas de la musique, mais c'est surtout ce qu'il y a au-delà de la matérialité.

> La belleza de una obra es tanto más grande cuanto lo es la simpatía que causa para quien la admira. Y esta simpatía es a su vez medida de la que en su obra puso el artista, el genio. Es lo que se llama el alma de las obras de arte.
> ¡Con qué sentimiento, se dice, canta este artista! Y su obra de arte, su canción, llega hasta nosotros en ondas acústicas, y en ondas supra-acústicas de una telefonía sin hilo espiritual, y nos transmite su emoción, su estado de alma, la simpatía que el artista puso en su canción.
> Supongamos que ya no es un cantor, es un pianista; ya no es una garganta privilegiada, la que en sus cuerdas sentimentales interpreta la obra musical, es el piano, el «ingrato instrumento», mecanismo sin alma, el que produce los sonidos. Y sin embargo, el artista nos hace sentir su sentimiento, nos transmite la emoción que puso en su obra. ¿Cómo? ¿Qué delicadezas de pulsación, de tacto en las teclas, sirven de transmisores a esas vibraciones espirituales del sentimiento? No lo sabemos. Ello es que hay algo, por encima de la percusión mecánica, algo supra-material que pone el artista en su obra, y simpatiza con el que la sabe contemplar[1204].

Berrueta semble procéder à une forme d'hispanisation esthétique ou d'esthétisation très hispanique de la mystique bergsonienne. Berrueta livre ses réflexions, après avoir suivi une sorte de parcours herméneutique du spiritualisme mystique, à la recherche d'un génie perdu. Le génie est au-delà du matériel, du solide, du machinal. Il est humain ; il émerge dans une sympathie d'âme.

Selon Berrueta, le récepteur doit être dans une communion d'âme avec l'artiste, pour sympathiser avec l'œuvre contemplée. Berrueta ne reprend pas ici une idée directement développée par Bergson ; il réutilise, néanmoins, une conceptualité typiquement bergsonienne.

> Pero respecto del autor que la creó, ausente ahora de su creación, es el admirador, que «hace suya» la obra genial, simpatizando con la emoción creadora.

[1204] « La beauté d'une œuvre est à la mesure de la sympathie qu'elle cause chez celui qui l'admire. Et cette sympathie est à son tour égale à celle que l'artiste, le génie a mise dans son œuvre. C'est ce que l'on appelle l'âme des œuvres d'art.
Avec quel sentiment, dit-on, chante cet artiste ! Et son œuvre d'art, sa chanson, nous parvient par des ondes acoustiques et par des ondes supra-acoustiques d'une téléphonie sans fil spirituelle et elle nous transmet son émotion, son état d'âme, la sympathie que l'artiste a mise dans sa chanson.
Supposons à présent qu'il ne soit pas chanteur, mais pianiste ; ce n'est plus une gorge privilégiée qui interprète l'œuvre d'art sur ses cordes sentimentales, c'est le piano, l'" instrument ingrat ", mécanisme sans âme, qui produit les sons. Et cependant, l'artiste nous fait sentir son sentiment, nous transmet l'émotion qu'il a mise dans son œuvre. Comment ? Quelles délicatesses de toucher, de doigté sur les touches, servent de transmetteurs à ces vibrations spirituelles du sentiment ? Nous ne le savons pas. C'est qu'il y a quelque chose, au-dessus de la percussion mécanique, quelque chose de supra-matériel que l'artiste met dans son œuvre et qui sympathise avec celui qui sait la contempler » (Berrueta, 1925, p. 11-12).

> Aquí está la clave para explicarnos la que pudiéramos llamar telepatía de la belleza artística. Es acaso una telepatía sin hilos espiritual. Las ondas hertzianas son aquí las vibraciones acústicas, las vibraciones ópticas. Pero ellas no conducen a la simpatía de la obra de arte. Esa corriente espiritual, que irradia del alma del artista, como la chispa eléctrica del genio, se vale de las ondas materiales, que establecen sintónicamente la corriente espiritual en el alma gemela del artista, que admira la obra genial. El que contempla y siente la belleza de una obra de arte es artista también. Su alma receptora es gemela del alma generadora del genio. Sólo le falta la chispa creatriz[1205].

Or, selon Berrueta, l'artiste doit, pour accéder au génie, sympathiser avec l'objet. Berrueta offre une conception bergsonienne, opposée à la « bipolarité sujet-objet », à l'« anti-présence mutuelle » phénoménologique d'Edmund Husserl (1859-1938)[1206]. Berrueta étend la conception bergsonienne de l'intuition à une méthode artistique, qui se doit de plonger érotiquement dans l'objet : « "el genio es la noluntad", sacando de la nada de su "yo" el mundo del arte. El genio, para crear su obra, necesita transformarse en cierto modo en ella, como el amante en el amado, eclipsando su "yo" »[1207].

Plus loin, dans sa conception de la nolonté dans la science, Berrueta, qui est pourtant professeur de mathématiques à l'Université de Salamanque, critique la science qui tend, selon lui, à éliminer toute intuition pour n'établir que des lois mécaniques[1208]. La science ne cherche que la « clasificación »[1209] et Berrueta en a toujours souffert, semble-t-il, dans l'exercice de sa profession. Selon lui, la science ne travaille donc par analyse que sur un moi extérieur. Or, Berrueta reprend, en cela, la thèse de Bergson : « El "yo" "espaciable" localizado y estático que nos hemos forjado con las ilusiones dimensionales del lenguaje, no es más que el fantasma de nuestro verdadero "yo", inefable, inamoldable a la yuxtaposición verbal »[1210].

Dans sa conception sur la nolonté en philosophie, Berrueta défend une approche mystique de la philosophie. Son exposé synthétise l'essai de 1903 de Bergson, intitulé

[1205] « Mais par rapport à l'auteur qui l'a créé, aujourd'hui absent de sa création, c'est l'admirateur qui "fait sienne" l'œuvre géniale, en sympathisant avec l'émotion créatrice.
C'est là que se trouve la clé pour nous expliquer ce que nous pourrions appeler télépathie de la beauté artistique. C'est peut-être une télépathie spirituelle sans fil. Les ondes hertziennes sont ici les vibrations acoustiques, les vibrations optiques. Mais elles ne conduisent pas à la sympathie de l'œuvre d'art. Ce courant spirituel, qui irradie de l'âme de l'artiste, comme l'étincelle électrique du génie, utilise les ondes matérielles, qui établissent de façon syntone le courant spirituel dans l'âme jumelle de l'artiste, qui admire l'œuvre géniale. Celui qui contemple et sent la beauté d'une œuvre d'art est aussi artiste. Son âme réceptrice est la jumelle de l'âme génératrice du génie. Il lui manque seulement l'étincelle créatrice » (p. 14).

[1206] Meyer utilise ces expressions pour qualifier la phénoménologie husserlienne, dans son livre *Pour connaître la pensée de Bergson* (Paris, Bordas, p. 116).

[1207] « " Le génie est la nolonté ", sortant du néant de son " moi " le monde de l'art. Le génie, pour créer son œuvre, doit, en un sens, se transformer en elle, comme l'amant dans l'être aimé, éclipsant son " moi " ».

[1208] P. 23.

[1209] P. 23.

[1210] « Le " moi " " spatial " localisé et statique que nous nous sommes forgés avec les illusions dimensionnelles du langage, n'est rien de plus que le fantôme de notre véritable " moi ", ineffable, inadaptable à la juxtaposition verbale » (p. 26).

« Introduction à la métaphysique », dans lequel ce dernier définit la nouvelle méthode philosophique qui ne procède pas par analyse, ou intellectuellement, mais en coïncidant avec l'objet que la conscience veut « intuitionner » : « La filosofía, por intuición, debe colocarse en el interior del objeto, para coincidir, por simpatía intelectual, con lo que tiene de único, de inexpresable, […]. Así dice la filosofía de Bergson, y es conforme con la idea que hemos expuesto de la simpatía sentimental en la obra de Arte »[1211].

Berrueta expose enfin une dernière conception de la nolonté, dans la religion. Il réutilise les philosophèmes bergsoniens dans l'exposition de sa mystique. Selon lui, « en lo más elevado de la vida del espíritu, en el misticismo religioso, encontramos una demostración experimental de la realización de la "noluntad" »[1212]. Pour témoigner du changement qu'apporte l'expérience extatique, la rencontre avec l'absolu, Berrueta montre, en recourant toujours à la conceptualité bergsonienne des deux moi, que le moi profond, le « non moi » change, pour n'être pas endurci dans ses habitudes. Ce changement dans ce qui n'est pas « égoïste » entraîne un bouleversement du moi, plus extérieur .

> Obsérvase, aun en personas caracterizadas, cómo un cambio moral que revolucione su experiencia emocional o mental, un cambio en el no yo habitual de impresiones, de ideas, lleva consigo un cambio en su yo. Sienten, en el nuevo contacto con un no-yo cambiado, un cambio en su yo. ¡Parecen otros, y ellos mismos se sienten distintos a lo que eran antes! No puede decirse que hay una apercepción del no-yo, de la noluntad[1213].

Par conséquent, dès 1911, Berrueta expose son penchant pour le bergsonisme qu'il transforme en une mystique propre. Son œuvre publique, les conférences qu'il donne sur sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, montre que la lecture du bergsonisme lui permet de restaurer dans la contemporanéité les grandes figures espagnoles de la mystique chrétienne. Bergson est un vecteur important, une sorte de caution philosophique, pour restaurer, en cette phase catholique intellectualiste, le versant mystique de la chrétienté et de

---

[1211] « La philosophe, par intuition, doit se situer à l'intérieur de l'objet, pour coïncider, par sympathie intellectuelle, avec ce qu'il a d'unique, d'inexprimable, […]. C'est ce que dit la philosophie de Bergson et c'est conforme à l'idée que nous avons exposée de la sympathie sentimentale dans l'œuvre d'Art » (p. 29-30).

[1212] « Dans la vie la plus élevée de l'esprit, dans le mysticisme religieux, nous trouvons une démonstration expérimentale de la réalisation de la " nolonté " » (p. 37).

[1213] « On observe même chez des personnes caractérisées, à quel point un changement moral qui révolutionnera son expérience morale ou mentale, un changement dans le non moi habituel des impressions, des idées, entraîne un changement dans leur moi. Ils ressentent, dans le nouveau contact avec le non-moi changé, un changement dans leur moi. Ils semblent autres, et eux-mêmes se sentent différents de ce qu'ils étaient avant ! On ne peut pas dire qu'il y ait une perception du non-moi, de la nolonté » (p. 43-44).

la catholicité. Berrueta s'appuie aussi sur le philosophe français pour renouer avec la tradition augustinienne et franciscaine de la contemplation immanentiste dans la quête de Dieu.

C'est ainsi qu'en 1915, Berrueta prononce une série de conférences sur les deux mystiques espagnols, qu'il publie sous forme de livre la même année, intitulé *Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz (bocetos psicológicos)*[1214]. Au début de la conférence sur saint Jean, Berrueta proclame une profession de foi dans le mysticisme au détriment du rationalisme ; il dit, en effet, que s'il avait dû choisir entre saint Jean de la Croix et Descartes, il aurait évidemment choisi le « Saint du Carmel ». Selon lui, le mysticisme du XVIe siècle est en voie de rénovation. L'intuitionniste Bergson en est le grand maître d'œuvre français : « Precisamente esa super razón de los místicos, la intuición, está ahora a la orden del día. El pensador de más fama mundial, que da hoy el tono desde su cátedra del Colegio de Francia, Enrique Bergson, que se ditingue por una elegancia de pensamiento tan grande como de lenguaje, es el paladín de la intuición »[1215]. Mais surtout, selon Berrueta, peu de choses séparent l'intuitionnisme mystique espagnol du XVIe et celui de la modernité, restauré par Bergson :

> Para él intuir no es trasladarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia, como parece fue el error de Kant, sino «rehacer la percepción primitiva del tiempo habituándose a ver las cosas *sub specie durationis*». Pongamos *aeternitatis*, donde Bergson dice *durationis*, pues para él duración es lo contrario del tiempo divisible en instantes, y tendremos la *intuición* de los místicos[1216].

Berrueta finit sa conférence en évoquant, en filigrane, le message non matérialiste de saint Jean, dont Bergson semble, selon Berrueta, être le nouvel héraut, en ce XX^e^siècle ; Bergson représente ainsi, selon lui, la lutte du spiritualisme chrétien mystique contre le positivisme et la civilisation matérialiste :

[1214] Juan Domínguez Berrueta, *Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz (bocetos psicológicos)*, Madrid, Francisco Beltrán. 1915.

[1215] « Précisément cette super raison des mystiques, l'intuition, est maintenant à l'ordre du jour. Le penseur le plus célèbre mondialement, qui donne aujourd'hui le ton du haut de sa chaire du Collège de France, Henri Bergson, qui se distingue par son élégance aussi grande dans la pensée que dans le langage, est le paladin de l'intuition » (p. 56).

[1216] « Pour lui, intuitionner, ce n'est pas se déplacer hors du domaine des sens et de la conscience, erreur que semble avoir commise Kant, mais " refaire la perception primitive du temps en s'habituant à voir les choses *sub specie durationis* ". Mettons *aeternis*, là où Bergson dit *durationis*, car pour lui la durée est le contraire du temps divisible en instants, et nous aurons l'*intuition* des mystiques » (p. 56).

> Después del siglo del positivismo materialista anterior, llamado de las luces, de las luces artificiales, sin duda, porque se veía poco el sol de la verdad, hemos encontrado en este siglo XX de la *desmaterialización de la materia*…[1217].

Bergson est cette fois décrit par un catholique espagnol comme appartenant au camp des *Lumières*. Ce terme de « Lumières », qui signifie initialement le combat rationaliste des philosophes éclairés contre l'obscurantisme traditionaliste, est détourné de son sens. Selon Berrueta, les *Lumières*, que nous pourrions appeler l'« *Aufklarüng* catholique » libérale pour reprendre l'expression de José L. Aranguren , rejailliront, avec l'aide du bergsonisme, du catholicisme mystique et non pas d'une civilisation matérialiste, despiritualisée.

Les textes postérieurs de Berrueta montrent encore le rôle qu'il confère à Bergson dans la restauration du mysticisme hispanique. Berrueta l'a utilisé pour « contemporanéiser » les mystiques espagnols et les faire accéder à la modernité intellectuelle du XXe siècle. En bergsonisant le mysticisme hispanique, pourtant tant admiré par Bergson[1218], Berrueta actualise ce courant de la Renaissance. En 1934, il publie en collaboration avec Chevalier, un *Sainte Thérèse et la vie mystique*, reliant ainsi la mystique espagnole avec la mystique nouvelle du XXe siècle.

D'autre part, en 1947, dans *Filosofía mística española*[1219], Berrueta expose son point de vue sur ce que doit être la philosophie. Il reprend littéralement la conception intuitionniste et anti-intellectualiste de Bergson, qu'il rapproche de la mystique de saint Jean de la Croix :

> La filosofía no debe ser un análisis, que se reduzca a expresar una cosa en función de lo que no es ella. No debe colocarse fuera del objeto, sino en el interior del mismo, por « intuición» por «simpatía intellectual», por coincidir con él en lo que tiene de «inexpresable». En esto se acerca la filosofía de Bergson a la mística de San Juan de la Cruz[1220].

[1217] « Après le siècle du positivisme matérialiste antérieur, appelé des lumières, des lumières artificielles, sans doute, parce qu'on voyait peu le soleil de la vérité, nous avons trouvé en ce XXe siècle de la *dématérialisation de la matière*… » (p. 68).

[1218] Bergson exprimait son admiration pour les grands mystiques castillans, notamment lors des conférences données à Madrid, en 1916. C'est, toutefois, lui qui participe à les actualiser, dans la modernité.

[1219] Juan Domínguez Berrueta, *Filosofía mística española*, Madrid, Instituto « Luis Vives », 1947. Ce livre est publié en dehors des limites chronologiques de notre étude. Néanmoins, il est un bon exemple du fait que Bergson est réutilisé par Berrueta pour faire accéder, en un sens, à la modernité, la tradition mystique castillane qui date du XVIe siècle.

[1220] « La philosophie ne doit pas être une analyse, que se réduise à exprimer une chose en fonction de ce qu'elle n'est pas. Elle ne doit pas se situer hors de l'objet, mais à l'intérieur de lui, par " intuition " par " sympathie intellectuelle ", pour coïncider avec lui dans ce qu'il a d'" inexprimable ". En cela la philosophie de Bergson s'approche de la mystique de saint Jean de la Croix » (p. 21).

Berrueta témoigne donc du possible attachement d'un catholique espagnol pour Bergson. Il voit en lui l'un des moteurs de la restauration hispanique de la tradition mystique dans la modernité. Bergson est, semble-t-il, presque utilisé comme un prétexte pour faire émerger une tendance mystique espagnole au sein d'un catholicisme romain, prédominant en Espagne.

Juan Zaragüeta, l'exemple d'une réconciliation possible entre néothomisme et bergsonisme ?

Un autre catholique espagnol semble sympathiser avec le bergsonisme. Son cas est encore plus surprenant que celui de Berrueta qui voit en Bergson l'héritier et le continuateur de la tradition mystique de la Renaissance. Berrueta est, certes, un catholique espagnol, mais un catholique mystique, d'inspiration augustinienne, franciscaine, revisitant le mouvement immanentiste de la « *devotio moderna* » et, en cela, possiblement bergsonien. En revanche, Juan Zaragüeta (1883-1974) a réussi à harmoniser ce que Maritain voyait comme inconciliable, c'est-à-dire néothomisme et bergsonisme, de surcroît en Espagne. Enseignant à la *Academia Universitaria Católica* cette « antithèse de principes et d'idées » de la *Institución Libre de Enseñanza* , où il a prêché le néothomisme du Cardinal Mercier, Zaragüeta a, au milieu de sa vie, en 1941, publié *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, un livre didactique majeur dans la diffusion du bergsonisme en Espagne. Zaragüeta concilie donc, dans l'Espagne de son temps, l'inconciliable.

Juan Zaragüeta a fait son doctorat de philosophie entre 1905 et 1908, aux côtés de Marcelino Arnáiz, à l'Institut Supérieur de philosophie de Louvain, bastion mondial de la restauration du thomisme, et dont l'artisan est le Cardinal Mercier. En sortant de l'Institut néothomiste par excellence en Europe, Zaragüeta devient le serviteur de la politique culturelle pontificale en Espagne, en diffusant le message néothomiste qui lui a été inculqué par Mercier. Il lui sera d'ailleurs fidèle toute sa vie.

Il écrit, en effet, en 1908, un prologue au livre de Mercier sur le modernisme, qu'il traduit en espagnol : *El modernismo. Su posición respecto de la ciencia, su condenación por el papa Pío X* (por su eminencia el Cardenal Mercier)[1221]. Dans ce prologue, Zaragüeta souligne la nécessité de prévenir le lecteur du danger du modernisme. Selon Zaragüeta, beaucoup de catholiques espagnols ignoraient l'existence de tous les « grandes corrientes

[1221] Trad. y prólogo de Juan Zaragüeta (profesor de filosofía superior del Seminario de Madrid), Barcelona, Luis Gili editor, 1908.

crítico-filosóficas que agitan el pensamiento contemporáneo »[1222]. Par conséquent, Zaragüeta juge nécessaire d'éclairer le « público español » sur le modernisme et surtout sur les bases de la philosophie pérenne qui en est l'antidote[1223]. Le contenu de ce livre de Mercier sur le modernisme est sans surprise. Selon Mercier, traduit par son élève Zaragüeta, les modernistes ont bu le lait de la philosophie kantienne et agnostique dont les volumes sont « cargados de microbios infecciosos »[1224]. Or, « al sentirse contagiados han recurrido a un pretendido remedio: la filosofía de la inmanencia, que no ha hecho más que acabar de envenenar y desagregar sus tejidos »[1225]. Puis, Mercier justifie le choix de l'Église catholique de se tourner, non pas vers la philosophie de Platon, selon lui trop idéaliste étant donné que l'homme est n'est pas seulement âme mais aussi corps[1226] , mais vers la philosophie aristotélicienne qui accorde une place plus forte à l'expérience comme moyen d'accéder au monde intelligible. Or, pour le Cardinal, la philosophie aquinienne est l'accomplissement du réalisme aristotélicien[1227]. Pour finir, Mercier revient sur les causes de la « condenación del Modernismo ». Ainsi, Zaragüeta, en écrivant le prologue et en traduisant ce livre de Mercier, à peine sa formation achevée à Louvain, affiche sans ambiguïté son anti-modernisme initial, qu'il se doit de diffuser. En effet, le message du cardinal, dans ce livre mais pas seulement, est qu'il faut répandre la philosophie néothomiste sur laquelle doit reposer le catholicisme, unifié autour d'une base solide. Il termine son exposé par ces mots : « El cristiano debe proteger su fe ilustrándola. Un comienzo de biblioteca religiosa para una familia cristiana »[1228]. Zaragüeta prend donc son rôle d'apôtre de l'*Aufklarüng* catholique romaine très au sérieux. Il se charge d'inculquer à ses étudiants catholiques la doctrine aquinienne qui doit composer, sous forme d'ouvrages, la bibliothèque religieuse du catholique romain type de l'époque.

En 1910, Zaragüeta publie *La Universidad Católica de Lovaina*[1229]. Il synthétise, en 1925, *Los rasgos fundamentales de la psicología tomista*[1230]. Il se charge aussi, au moment de la mort du Cardinal, de prononcer les discours nécrologiques les 7, 14 et 21 décembre 1926, à la *Real Academia de Ciencias morales y políticas* : *El Cardenal Mercier (1851-1926) : su*

[1222] P. 5.
[1223] P. 6-8.
[1224] « Chargés de microbes infectieux ».
[1225] « En se sentant infectés, ils ont eu recours à un prétendu remède : la philosophie de l'immanence, qui n'a rien fait d'autre que de finir d'empoisonner et de désagréger leurs tissus » (p. 16).
[1226] P. 19.
[1227] P. 18-19.
[1228] « Le chrétien doit protéger sa foi en s'instruisant. Un commencement de bibliothèque religieuse pour une famille chrétienne ».
[1229] Zaragüeta, *Universidad Católica de Lovaina*, Barcelona, Luis Gili editor, 1910.
[1230] *Les traits fondamentaux de la psychologie thomiste* ; *Los rasgos fundamentales de la psicología tomista* Madrid, Publicaciones de la « Revista de Segunda Enseñanza », 1925.

vida[1231]. Zaragüeta vouera toujours fidélité à son maître. En 1930, il publie *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier*[1232], réédité en 1941. Zaragüeta lit un discours, en 1951, sur *La figura y la obra del Cardenal Mercier*[1233], à l'occasion de l'ouverture des cours de 1951-1952 de la *Real Academia de Ciencias morales y políticas*. Toute son œuvre ne cesse d'être imprégnée de sa formation philosophique initiale, néothomiste. Ce n'est d'ailleurs que tard qu'il publie le livre sur l'intuition bergsonienne, à visée plus didactique que critique.

Dans le contexte si polémique de la crise du modernisme, qui a lieu dans les quinze premières années du XXe siècle, Zaragüeta parle, certes, de la philosophie nouvelle à ses étudiants au « Seminario conciliar » et à la *Academia Universitaria Católica*, où il enseigne aussi ; il ne l'évoque, cependant, que pour témoigner des limites que le pragmatisme impose à l'intelligence au profit de l'intuition. Son *Introducción general a la filosofía*, publié en 1909, résumé de ses cours dispensés dans ces institutions, le montre[1234]. D'ailleurs, dès 1908, au moment de sa fondation, la *Academia Universitaria Católica* revendique l'orientation doctrinale dans laquelle elle s'inscrit, notamment dans ses *Annales*, nous le disions. Elle y déclare avoir été construite comme une « antithèse de principes et d'idées » à la Institución Libre de Enseñanza, en réaction à elle. La *ILE* professe *a contrario*, dans l'en-tête de sa revue le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* , sa neutralité, son ouverture à toute idée recherchant l'avancée de la science et de la philosophie. Par conséquent, en donnant des conférences à la *Academia Universitaria Católica*, Zaragüeta ne peut que s'inscrire dans la tradition catholique doctrinale, définie comme thomiste par le Pape, au détriment de la variété des pensées chrétiennes et même laïques ; il renonce ainsi à l'ouverture idéologique, du moins, jusqu'à la fin du pontificat de Pie X.

Plus tard, en août 1938, Zaragüeta, alors professeur à l'Université de Madrid et secrétaire de l'Académie royale de sciences morales et politiques, présente au Congrès de l'Association pour le Progrès des Sciences de Santander ce qui sera *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*[1235]. Cette présentation sera publiée dans la revue *Las Ciencias* et son appendice, intitulé « Inteligencia y vida », paraîtra, dans la revue jésuite *Razón y fe*, en janvier-février 1940.

[1231] *Real Academia de Ciencias morales y políticas* : *El Cardenal Mercier (1851-1926) : su vida*, Madrid, Vda. e hijos de Jaimes Rates, 1927.
[1232] *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier*, Madrid, Talleres Espasa Calpe, 1930.
[1233] *La figura y la obra del Cardenal Mercier*, Madrid, Impr. C. Bermejo, 1951.
[1234] *Introducción general a la filosofía*. Resumen de las lecciones dadas durante el curso de 1908-1909 en el Seminario conciliar y la Academia Universitaria Católica de Madrid, Madrid, Tip. Revista de arch., bibl. y museos, 1909. P. 12.
[1235] Juan Zaragüeta, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa-Calpe, SA., 1941.

La conclusion à laquelle il aboutit n'a absolument rien à voir avec celle que tire, par exemple, Teodoro Rodríguez, dans *La civilización moderna*, qui tranche de façon catégorique la question de savoir si le positivisme idéaliste peut libérer les hommes du positivisme matérialiste. « De ninguna manera », répondait-il. Le pragmatisme bergsonien était, en effet, selon T. Rodríguez, incapable d'étancher la soif d'absolu de la civilisation moderne ; seul le catholicisme néothomiste pouvait répondre à cette quête de sens et d'orientation spirituelle.

Zaragüeta, en 1941, n'adhère plus à ce positionnement intransigeant et ne prône plus le rejet catégorique du bergsonisme. Sa façon de signifier son ouverture aux philosophies nouvelles est de leur concéder une place majeure dans la marche des idées. Au lendemain de la mort de Bergson, Zaragüeta souligne le rôle fondamental qu'il a eu. Il le reconnaît et lui rend hommage :

> Acaba de morir el filósofo H. Bergson, y con él ha desaparecido un astro de primera magnitud en el pensamiento filosófico universal. Porque Henri Bergson es, sin duda alguna, uno de los pensadores más originales, de los maestros más escuchados de la actual generación. […]. Se ha llegado a calificar el pensamiento bergsoniano como «una revolución en filosofía», y no cabe duda que algo de eso significa la renovación de todos sus problemas bajo la idea directriz de un principio que ya que no sea inédito en la historia de la filosofía, tampoco ha logrado en ninguna de sus grandes figuras la plenitud de desarrollo que alcanza bajo la pluma de Bergson. Tal es el principio de la *intuición*[1236].

Mais, souligner le rôle fondamental qu'a eu le bergsonisme dans l'histoire des idées n'est pas le plus frappant ; il faut attendre 1941 pour voir un catholique tenter de réconcilier néothomisme et bergsonisme. En effet, dans le prologue à son livre didactique sur le sens de l'intuition bergsonienne, Zaragüeta extrait un passage de l'article du Cardinal Mercier, intitulé « Vers l'Unité » et paru dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*[1237], en 1913, qui vante comme un mérite du bergsonisme le fait d'avoir offert la possibilité d'un dépassement de philosophies alors dans l'impasse. Il cite ainsi ce passage du néothomiste :

> El Cardenal Mercier, en su discurso *Vers l'Unité*, enjuiciando la obra doctrinal de Bergson, ha llegado a decir que «nadie más eficazmente que Bergson habrá

[1236] « Le philosophe H. Bergson vient de mourir, et avec lui un astre de grande ampleur dans la pensée philosophique universelle s'est éteint. Parce qu'Henri Bergson est sans aucun doute l'un des penseurs les plus originaux, l'un des maîtres les plus écoutés de la génération actuelle. […]. On a même qualifié la pensée bergsonienne de " révolution en philosophie ", et il ne fait aucun doute que c'est plus ou moins ce que signifie la rénovation de tous les problèmes sous l'idée directrice d'un principe qui, bien qu'il ne soit pas inédit dans l'histoire de la philosophie, n'a pas non plus atteint chez aucune de ses grandes figures, la plénitude de développement qu'il trouve sous la plume de Bergson. C'est là le principe de l'intuition » (p. 5).

[1237] « Vers l'Unité », *Revue néo-scolastique de philosophie* Vol. 20, n°79, 1913, p. 253-278.

> contribuído a liberarnos del idealismo kantiano y del positivismo mecanista; nadie habrá secundado con mayor éxito el esfuerzo de reconstrucción que aspira a reparar las ruinas acumuladas por el exceso de espíritu crítico»[1238].

Zaragüeta publie donc, en 1941, ce que Mercier reconnaissait, dès 1913 : l'importance du bergsonisme comme transcendant les excès de l'idéalisme et du positivisme. Zaragüeta diffuse même le caractère positif du bergsonisme, à l'opposé de tous les reproches que lui ont adressés les catholiques, espagnols notamment, qui le stigmatisaient comme destructeur et essentiellement nihiliste. En effet, le bergsonisme est reconnu, *a posteriori*, en 1941, par les deux néothomistes que sont Zaragüeta et son maître qu'il commente, comme constituant un « effort de reconstruction ». Et même si Zaragüeta ne manque pas de souligner la circonspection du Cardinal envers le bergsonisme « Bien es verdad que a continuación hace sus reservas acerca de la positiva contribución del pensamiento bergsoniano a la reconstrucción misma »[1239] , Zaraguëta insiste, cependant, sur la positivité du bergsonisme face aux philosophies du XIXe siècle qu'il juge morbides et pessimistes, représentées par l'idéalisme athéiste de Schopenhauer (1788-1860) ou l'existentialisme angoissé de Kierkegaard (1813-1955) :

> Todas las aportaciones de buena ley son al efecto necesarias, y la de Bergson ha puesto de relieve facetas del pensamiento y de la vida humana harto olvidadas en ideologías anteriores que, no obstante, son de importancia decisiva frente al mortal corrosivo de las filosofías negativas, tan prestigiadas en el siglo XIX[1240].

Cependant, Zaragüeta, en portant le message de Mercier, à travers son essai « Vers l'Unité », s'interroge tout de même sur la capacité du bergsonisme à constituer la réponse vitale/iste au pessimisme du XIXe siècle. Sa dépréciation de l'intelligence ne l'empêche-t-il pas de constituer un chemin constructeur et libérateur pour la pensée ? Il s'interroge : « Pero al exaltar de ese modo la virtud de la llamada "intuición", no se habrá postergado excesivamente la de la inteligencia, disminuido su alcance cognoscitivo e incluso su función

---

[1238] « Le Cardinal Mercier, dans son discours *Vers l'Unité*, évaluant l'œuvre doctrinale de Bergson, est allé jusqu'à dire que " personne plus efficacement que Bergson n'aura contribué à nous libérer de l'idéalisme kantien et du positivisme mécaniste ; personne n'aura secondé avec une plus grande réussite l'effort de reconstruction qui aspire à réparer les ruines accumulées par l'excès d'esprit critique " » (p. 5-6).

[1239] « Il est certes vrai qu'il émet ensuite des réserves sur la contribution effective du bergsonisme à la reconstruction elle-même » (p. 6).

[1240] « Tous les apports légitimes sont en effet nécessaires, et celui de Bergson a mis en lumière des facettes de la pensée et de la vie humaine totalement oubliées dans les idéologies antérieures qui, nonobstant, sont d'une importance décisive face à la corrosion mortelle des philosophies négatives, si prestigieuses au XIXe siècle » (p. 6).

vital? »[1241]. Le néothomisme apparaît toujours en filigrane comme la véritable solution conciliatrice et vitaliste, préférable à toute autre alternative philosophique.

Toutefois, l'objet du livre de Zaragüeta sur Bergson ne consiste plus à le déprécier pour mieux montrer l'aboutissement dialectique que représente le thomisme. La visée de son œuvre, telle que Zaragüeta l'expose dans son prologue, est une visée moins critique que didactique et explicative. Il veut éclairer ses lecteurs sur la réalité du bergsonisme en soi, comme philosophie intuitionniste :

> Mi propósito no ha sido, en esta obra, entrar en el fondo de tales cuestiones, sino sencillamente iniciar al lector en el pensamiento de Bergson, a través del hilo conductor de su «principio de intuición». […] Poner en parangón ambas fuentes del conocer, la de la intuición y la de la inteligencia, y ponderar su respectivo alcance para descifrar el misterio del ser y de la vida en sus varias direcciones y dimensiones, procurando en ello reflejar con toda fidelidad el pensamiento bergsoniano y utilizando en lo posible su propia expresión, extraída del estudio comparativo de sus obras, tal es el objeto del presente trabajo[1242].

Enfin, « señalar los posibles "puntos de fricción" de la inteligencia con la vida, interesantes sobre todo para los cuadros del pensamiento tradicional que pasa corrientemente por "intelectualista", me ha parecido un oportuno final para una obra de esta índole »[1243]. S'il se permet une certaine critique de l'intuitionnisme bergsonien, qui donne peut-être trop de place à la faculté intuitive, son étude est philosophique, questionnante. Il n'est pas dans une posture défensive, usant de projections schématiques et fantasmatiques sur ce que symbolise le bergsonisme pour le catholicisme. Il s'étonne, en véritable métaphysicien qu'il est. Dans son prologue, il expose un plan *a priori* plus analytique que critique : d'abord, Zaragüeta analysera les caractéristiques de la connaissance intuitive en général ; dans un deuxième temps, il exposera les principales applications et les conclusions auxquelles aboutit la nouvelle méthode bergsonienne.

Néanmoins, il achèvera son livre sur un appendice, comme il l'annonce dans son prologue, dans lequel il s'interroge, à nouveau, sur la possibilité d'une conciliation entre

---

[1241] « Mais en exaltant de cette façon la vertu de ce que l'on appelle l'intuition, n'aura-t-on pas excessivement relégué celle de l'intelligence, en diminuant sa portée cognitive et même sa fonction vitale ? » (p. 6).

[1242] « Mon but, dans cette œuvre, n'a pas été d'entrer au cœur de telles questions, mais simplement d'initier le lecteur à la pensée de Bergson, à travers le fil conducteur de son " principe d'intuition ". […]. Comparer les deux sources de la connaissance, celle de l'intuition et celle de l'intelligence, et examiner leur portée respective pour déchiffrer le mystère de l'être et de la vie dans leurs différentes directions et dimensions, en essayant de rendre compte le plus fidèlement possible de la pensée bergsonienne et en utilisant le mieux possible sa propre expression, extraite de l'étude comparative de ses œuvres, tel est l'objectif du présent travail » (p. 6-7).

[1243] « Signaler les possibles " points de friction " de l'intelligence avec la vie, intéressants surtout pour les cadres de la pensée traditionnelle qui passe couramment pour " intellectualiste ", m'a paru être une fin opportune pour une œuvre de cette nature » (p. 7).

vitalisme et néoscolastique qui n'est pas pour lui une philosophie purement intellectualiste. D'ailleurs, il se demande : « Y ¿en qué medida pudiera el llamado "vitalismo" armonizarse con el presunto "intelectualismo" de la filosofia tradicional? »[1244].

Son mot de la fin, dans cet appendice, illustre, tout de même, son attachement inaltérable à saint Thomas. Il faut, selon Zaragüeta, faire place à la vie et à l'intelligence :

> La inteligencia y la vida se muestran tan compenetradas entre sí, que cabe hablar de una «inteligencia de la vida», así como de una «vida de la inteligencia», sin que por ello lleguen a confundirse la una con la otra. En virtud de la primera, la inteligencia llega a erigirse en rectora de la vida, señalándose como luz que es un rumbo que seguir, pero nada más; en virtud de la segunda, la vida guarda el secreto, no de la orientación, pero sí de la promoción del ser viviente hacia sus objetivos, incluso los de la propia inteligencia, al calor propio de la emoción vital[1245].

Néanmoins, Zaragüeta symbolise ce que Maritain jugeait comme antithétique et inconciliable, la réconciliation du néothomisme et du bergsonisme, la possibilité d'harmoniser, tout du moins, par le véritable questionnement métaphysique, vitalisme bergsonien et intellectualisme aquinien. Zaragüeta termine, en effet, son prologue ainsi :

> Tal como queda puede servir a todo lector de iniciación y a los más curiosos de instrumento para una más completa asimilación de la filosofía de Bergson lograda en sus propias fuentes, y quién sabe si de posible utilización e incorporación de sus puntos de vista, en cuanto tengan de acertado, a los de la filosofía clásica, no quizá tan distanciados de aquéllos como pudiera alguno suponer[1246].

Le bergsonisme dans la « régénération » de l'Espagne par l'éducation : un référent philosophique incontournable dans la refonte du paradigme institutionniste de l'École Nouvelle (1900-années 1920)

[1244] « Et dans quelle mesure ce que l'on appelle " vitalisme " pourrait s'harmoniser avec le soi-disant " intellectualisme " de la philosophie traditionnelle ? » (p. 262).

[1245] « L'intelligence et la vie se montrent si pénétrées l'une de l'autre que l'on peut parler d'une " intelligence de la vie , ainsi que d'une " vie de l'intelligence , sans pour autant qu'elles se confondent l'une avec l'autre. En vertu de la première, l'intelligence parvient à s'ériger en rectrice de la vie, devenant la lumière du chemin à suivre, mais rien de plus ; en vertu de la seconde, la vie garde le secret, non de l'orientation, mais de la promotion de l'être vivant vers ses objectifs, même ceux de l'intelligence elle-même, sous la protection elle-même de l'émotion vitale » (p. 315).

[1246] « Tel qu'il est, il peut servir d'initiation pour tout lecteur et, pour les plus curieux, d'instrument pour une assimilation plus complète de la philosophie de Bergson puisée à ses propres sources ; et, qui sait, peut-être pour une possible utilisation et incorporation de ses points de vue, dans tout ce qu'ils ont de pertinents, à ceux de la philosophie classique, probablement pas aussi éloignés de ceux de Bergson que certains pourraient le supposer » (p. 8).

Au moment de la Restauration bourbonienne, au lendemain de l'échec du Sexenio democrático, Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), Nicolás Salmerón (1838-1908) et d'autres universitaires espagnols, sont destitués de leur chaire pour avoir refusé de jurer fidélité au Trône et à l'Église. Ils doivent, selon eux, être libres de professer ce qu'ils veulent sans avoir à se plier à la censure de l'État. C'est dans cet esprit de protestation et pour la liberté d'expression qu'est créée l'Institution Libre d'Enseignement.

À cette époque, l'Espagne connaît un des taux d'alphabétisation les plus bas d'Europe. Giner s'interroge sur les modalités d'intervention pour sortir le pays de cette prostration intellectuelle. Il faut le réformer. Or, pour Giner, le véritable changement ne peut pas être politique *stricto sensu* et venir d'en haut ; il doit être politique, mais dans son acception étymologique. C'est la *polis*, au sens grec de société ou cité, avec les individus qui la composent, qui doivent évoluer pour « régénérer » le pays de l'intérieur, par en bas.

Les fondateurs de la ILE, héritiers des Lumières, menés par Giner, considèrent que l'accès de chaque individu aux lumières de la raison et le renoncement volontaire à être emprisonné dans une hétéronomie, pour reprendre le langage de Kant dans son essai *Was ist Aufklarüng* ?[1247], est la condition de la renaissance nationale. Le pédagogue, selon Giner, doit ainsi occuper une nouvelle place en Espagne ; il doit accompagner la prise d'autonomie des consciences. Giner ne se nourrit pas seulement de la pensée kantienne pour mener sa grande réforme pédagogique ; le philosophe Krause est évidemment une grande source d'inspiration dans sa réflexion sur la modernisation de l'éducation. L'homme doit aspirer, par la médiation de son « éducateur », qui ne le « tient pas sous tutelle » (Kant), à la réalisation de l'harmonie divine (Krause), dans le concret de sa vie. Giner veut déplacer le centre de gravité de la pédagogie et passer d'une pédagogie du dehors, professée par les conservateurs espagnols, attachés à l'école médiévale, intellectualiste et mémoristique, à une « pédagogie du dedans », une « pédagogie de l'immanence ». Pour refondre l'éducation, Giner et ses confrères se mettent en quête de philosophèmes nouveaux. Ils inventent même une science nouvelle, la psychopédagogie.

La ILE et toutes les institutions qui lui sont rattachées comme le Musée Pédagogique National (1882-1941), dirigé par Manuel B. Cossío (1857-1935), La Junta para ampliación de estudios (1907-1939), présidée par le neuroscientifique Santiago Ramón y Cajal (1852-1934), dont José Castillejo (1877-1945) était l'âme[1248], la Résidence des

[1247] « *Qu'est-ce que les Lumières ?* »
[1248] Selon l'expression de l'institutionniste Lorenzo Luzuriaga, dans son livre *Historia de la educación y de la pedagogía*, Buenos Aires, Editorial Losada, [1951], 1980, p. 223.

Étudiants (1910-1936), dirigée notamment par Alberto Jiménez Fraud (1883-1964) , deviennent le lieu d'expérimentation des nouvelles méthodes (psycho)-pédagogiques pour régénérer la nation par le bas. Elles incarnent l'espoir libéral de pouvoir « révolutionner » les consciences, sans violence. Giner n'est, en effet, pas révolutionnaire. Il pense que l'éducation peut potentiellement balayer l'obscurantisme national par l'accès de chacun à la « pensée par soi-même » (Kant). Giner veut en finir avec l'éducation traditionaliste, de conception fixiste et essentialiste, qui considère l'enfant comme une substance non évolutive.

Parallèlement à cette réflexion ginérienne et à celle des réformateurs espagnols sur la nécessité de s'émanciper de cette apathie intellectuelle et de cet archaïsme culturel en Espagne, un nouveau courant de rénovation pédagogique balaye l'Europe. Or, Giner est un des seuls Espagnols qui avait compris le sens des conférences de *Clarín* à l'Athénée, en 1897, car lui-même avait anticipé la révolution pédagogique qui allait parcourir l'Europe. Par conséquent, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, lorsque le pragmatisme, le vitalisme, l'anti-intellectualisme, émergent en France, en Angleterre, en Allemagne, en Italie, aux États-Unis, ils participent à modeler la réflexion de Giner sur la pédagogie immanentiste, dont Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) et Johann Pestalozzi (1746-1827) sont reconnus par tous comme les premiers théoriciens européens. Ainsi, le rousseauisme et la pédagogie pestalozzienne, remis à jour par les pragmatistes américains, allemands et français, notamment, alimentent les sources de réflexion ginérienne sur l'éducation. Comme le disent Rosa María Carda Ros et Helio Carpintero, dans leur livre *Domingo* Barnés *: psicología y educación*[1249], de la fin du XIXe siècle et jusqu'au début de la Guerre Civile, les institutionnistes tentent de passer d'une « pedagogía por la instrucción », initiée par l'intellectualiste Herbart (1776-1841) à une « pedagogía por la acción », inspirée des pragmatistes, précisément de Dewey et son cri de combat du « *learning by doing* ».

Progressivement, dans cette quête ginérienne et institutionniste de nouveaux fondements théoriques pour la pédagogie nouvelle, les philosophèmes bergsoniens participent à contourner le nouveau modèle éducatif. L'intellectualisme est à nouveau au cœur d'un débat socio-politique : ce n'est plus, cette fois, l'intellectualisme thomiste catholique contre l'anti-intellectualisme moderniste et relativiste, mais l'anti-intellectualisme pragmatiste mis au service d'un projet de réforme pédagogique contre la tradition scolaire intellectualiste. En effet, les institutionnistes tendent à dépasser l'intellectualisme conservateur, pour en venir à

[1249] Rosa María Carda Ros et Helio Carpintero, *Domingo Barnés : psicología y educación* Alicante, Instituto de cultura « Juan Gil-Albert », Diputación de Alicante, 1993.

une pédagogie de la liberté, de la spontanéité que le bergsonisme concourt, d'abord de façon latente puis de façon révélée, à définir théoriquement.

Bergson, qui était un référent non revendiqué, devient un fondement conscient des institutionnistes, autour des années 1910-1920 ; son voyage diplomatique en Espagne, en mai 1916, sert ce processus de conscientisation, dans les milieux de la ILE. Dès sa création en 1922, l'importante revue institutionniste *Revista de pedagogía* fait de Bergson l'un des paradigmes philosophiques sur lequel fonder la pédagogie nouvelle. À partir de cette date, bergsonisme et pédagogie nouvelle espagnole sont inséparables. C'est finalement au lendemain de la mort de Giner que les institutionnistes découvrent que Krause, Rousseau, Pestalozzi et les pédagogues pragmatistes américains et allemands, John Dewey (1859-1952), Georg Kerschensteiner (1852-1932), ne sont pas les seules sources de la psychopédagogie nouvelle. Il a fallu attendre la mort du maître pour oser concevoir que la pensée anti-intellectualiste qui fonde la pédagogie nouvelle n'était pas seulement ginérienne et élever Bergson au rang des principaux restaurateurs de l'intuitionnisme de la pédagogie de Rousseau.

L'historiographie pédagogique ou psychopédagogique de l'époque et même actuelle[1250], oublie injustement et de façon, pour ainsi dire, systématique, de citer le bergsonisme comme composante philosophique du nouveau mouvement européen de l'École Nouvelle, appelée aussi École ou Pédagogie Active. L'historiographie psychopédagogique semble souvent incapable de décloisonner les casiers épistémologiques. Or, c'est en compartimentant épistémologiquement les matières qu'on en oublie leurs interactions mutuelles. Bergson, par sa philosophie même, nous aide à comprendre que la pensée est un flux qui dépasse les étiquettes que l'on accole sur les choses pour en faciliter l'analyse. Par conséquent, réaliser que la philosophie contemporaine a déterminé l'évolution de la pédagogie de l'époque, c'est, en un sens, accepter de penser en bergsonien le monde. Si Bergson est philosophe et non pédagogue, sa pensée a nourri et a même participé à fonder le mouvement libéral de contestation éducatif qui prend vraiment de l'ampleur, dans les années 1920 en Espagne, contre l'école traditionaliste, intellectualiste et scolastique.

[1250] Comme le très productif et visible laboratoire de psychologie de la *Universidad Complutense* de Madrid, dirigé par le Pr. Helio Carpintero, qui n'évoque, pour ainsi dire, jamais Bergson comme influence possible dans la marche des idées psychologiques ou psycho-pédagogiques, en Espagne.

Le bergsonisme latent de la pédagogie nouvelle espagnole

Constitution d'une science psychopédagogique

À la fin du XIXe et au début du XXe siècle, Giner a conscience que, pour régénérer la nation espagnole par le bas, il faut repenser l'éducation. Or, pour réformer l'éducation, les institutionnistes doivent mobiliser ou importer des philosophèmes nouveaux, capables de donner des contours à une pédagogie qui veut s'opposer à l'école traditionaliste, aux méthodes médiévales, à ce que Rosa María Carda Ros et Helio Carpintero nomment « la escuela verbalista tradicional »[1251]. Sous l'impulsion de Giner, de nombreux institutionnistes se mettent en quête de fondements théoriques pour consolider et donner une assise intellectuelle à la pédagogie nouvelle. C'est à ce moment-là, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, qu'est créée la psychopédagogie comme science. Les institutionnistes comprennent qu'en s'ouvrant au libéralisme pédagogique européen, ils pourraient offrir une alternative éducative à certains Espagnols[1252]. C'est à travers la presse institutionniste, notamment le *BILE* ou *La Lectura* et les livres publiés par les pédagogues de l'Institution Libre, que l'on saisit l'ampleur de la tâche de théorisation qu'ils entreprennent et dont le disciple de Giner, Domingo Barnés, est un acteur important.

Domingo Barnés (1879-1940), l'un des élèves et des protégés de Giner, est une figure essentielle de la troisième génération du mouvement réformiste institutionniste. Alors qu'il prépare sa thèse qu'il soutiendra en 1904 , Barnès veut concourir à la construction d'une nouvelle Espagne ; pour cela, il participe à l'éboration de l'« École Nouvelle », ce que les partisans de l'École Traditionnelle catholique voient d'un mauvais œil.

Barnés écrit dans toutes les revues les plus modernes, dès 1904 ; c'est, au début des années 1920, qu'il publie le plus. La particularité de son rôle dans l'institutionnisme est surtout celui de compiler les sources théoriques. Barnés est celui qui, parmi les pédagogues institutionnistes espagnols, « donne » à penser. Il est ainsi une sorte de bibliographe de l'institutionnisme. D'ailleurs, il a beaucoup traduit dans *La Lectura*, le *BILE*, *La España Moderna*, la *Revista de Occidente*, la *Revista de Pedagogía*, entre autres, des pédagogues de l'« École Nouvelle » européenne, afin de faire connaître la psychopédagogie nouvelle à ses

[1251] 1993, p. 33.
[1252] La ILE n'a pas éduqué massivement les Espagnols ; elle a été, en effet, de fait, une entreprise élitiste. Très peu d'élèves ont pu en profiter, même si le projet initial se voulait plus ambitieux, idéalement plus démocratique.

confrères institutionnistes. Barnés s'est donc, en un sens, effacé pour devenir un vecteur public, le propagateur espagnol des sources de la pédagogie nouvelle.

Il a, d'autre part, dispensé des cours à la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio sur la psychopédagogie européenne et particulièrement sur la science païdologique qui intègre l'évolutionnisme au cœur de la réflexion sur l'enfant. Ainsi, en consacrant sa vie à compiler des données bibliographiques, l'œuvre personnelle de Barnés, intitulée *La Paidología*, rééditée et corrigée de nombreuses fois, en 1904, 1918, 1924, 1932, s'est progressivement européanisée. Son travail sur la païdologie qu'il définit, dans ses *Fuentes*, comme la science du développement infantil, physique et psychologique[1253], ainsi que la science sur les influences internes, externes, sociales et scolaires qui conditionnent l'évolution « génétique », au sens étymologique de *genesis*, de l'enfant, se précise à la lecture des psychologues, philosophes et pédagogues européens. Il devient ainsi un psychologue génétique au sens où il voit l'enfant non comme une substance fixe, mais comme un « proceso evolutivo, un *devenir* »[1254]. Par conséquent, en hispanisant la psychologie génétique qui prend vraiment son essor avec le médecin neurologue suisse Claparède (1873-1940), Barnés concourt à l'européanisation de la psychopédagogie institutionniste.

Mais il a d'abord joué un rôle considérable dans l'un des grands lieux de constitution de la pédagogie nouvelle, le Musée Pédagogique National, qui n'est pas seulement un espace où sont collectionnés les nouveaux écrits relatifs à ce courant réformateur européen de la pédagogie ; le Musée Pédagogique National est aussi un centre vivant de recherche sur l'éducation, où cours, conférences et séminaires sont exposés, non pas à des enfants mais majoritairement aux enseignants. Il sert à former les pédagogues eux-mêmes. Le Musée est donc un médiateur pour diffuser et vulgariser les théories européennes susceptibles d'alimenter la réflexion sur la pédagogie en régénération. Selon Àngel García Del Dujo :

> El Museo Pedagógico llevó a cabo una importante tarea actuando de puente para introducir en España los principios científicos y metodológicos, los medios y recursos pedagógicos que habían dado ya buenos resultados o se prometían fructíferos en otras latitudes […]. Durante mucho tiempo será el organismo técnico de información y documentación más importante de nuestro país[1255].

[1253] P. 52.
[1254] Barnès, *La Paidología*, 1904, p. 34.
[1255] « Le Musée Pédagogique mena à bien une importante tâche en jouant le rôle de pont pour introduire en Espagne les principes scientifiques et méthodologiques, les moyens et recours pédagogiques qui avaient déjà donné de bons résultats ou qui promettaient d'être fructueux sous d'autres latitudes […]. Pendant longtemps, le Musée sera l'organisme technique d'information et de documentation le plus important de notre pays » (García Del Dujo, *El Museo Pedagógico Nacional (1882-1941): teoría educativa y desarrollo histórico*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Instituto de Ciencias de la educación, 1985, p. 84).

Or, Barnés en est l'un des secrétaires, dès 1902, aux côtés de Rafael Altamira (1866-1951), lorsque Manuel Bartolomé Cossío[1256] (1857-1935) en est le directeur. Barnés reprend le poste de Cossío, en 1929, année du départ à la retraite de ce dernier. Barnés travaille beaucoup pour la bibliothèque du Musée, très importante pour les pédagogues réformateurs, dans la mesure où elle est l'une des fenêtres les plus ouvertes de l'Espagne sur les innovations psychopédagogiques européennes[1257]. De plus, son souci de constitution d'un socle théorique psychopédagogique, visible dans son investissement dans la bibliothèque du MPN, l'amène à s'engager dans le domaine éditorial, notamment dans la section « Ciencia y Educación » de la maison d'édition *La Lectura*.

Plus tard, en 1917, Barnés publie un livre intitulé *Fuentes para el estudio de la paidología*[1258], au titre significatif. Comme le disent Rosa María Carda Ros et Helio Carpintero, au chapitre III « Barnés escritor », de *Domingo Barnés* : « Su libro *Fuente para el estudio de la Paidología*, 1917, representa un gran esfuerzo por la recopilación, recogida y clasificación de la bibliografía más significativa a nivel internacional sobre este tema, cuyo saber estaba todavía sin estructurar. Su propósito fundamental, según nos dice, era "acercar las fuentes al público facilitando su uso" »[1259]. Son but est de pallier le déficit théorique dont souffre son pays dans la conceptualisation sur l'éducation. Barnés le dit lui-même dans ses *Fuentes* : « Si en nuestra patria las fuentes bibliográficas fuesen más abundantes, y las instituciones fueran más numerosas y, sobre todo, si el manejo de las unas y el conocimiento de las actividades de las otras fueran asequibles, este libro no tendría razón de ser »[1260]. Ce livre atteste ainsi le souci de définition d'un socle théorique pour une éducation éclairée : Barnés est un des grands acteurs institutionnistes de la nouvelle science psychopédagogique. M. Rufino Sánchez Rufino Blanco (1861-1936), l'autre grand bibliographe de la pédagogie de cette époque, est son homologue chez les catholiques orthodoxes. Or, dans l'immense travail

---

[1256] Mary-Jo Landeira de Brisson donne, dans sa thèse *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado* (Thèse pour le troisième cycle, présentée devant l'université de la Sorbonne, Paris III, 1977, p. 149) l'information selon laquelle Bergson aurait voulu voir Manuel Cossío en personne au moment de sa visite diplomatique, en mai 1916. Peut-être ces derniers s'étaient-ils déjà rencontrés, lors de congrès internationaux sur la philosophie ou la psychologie ?

[1257] Les livres de Bergson y étaient, par exemple, consultables.

[1258] Madrid, Imp. de la « Rev. de Arch, Bibl. y Museos », 1917.

[1259] « Son livre *Sources pour l'étude de la païdologie*, 1917, représente un grand effort de compilation, de collecte et de classification de la bibliographie la plus significative au niveau international sur ce thème, dont il fallait encore structurer le savoir. Son but fondamental, selon ses mots, était de " rapprocher les sources du public en rendant plus facile leur utilisation " » (p. 58).

[1260] « Si dans notre patrie les sources bibliographiques étaient plus abondantes, et les institutions plus nombreuses et, surtout, si le maniement des unes et la connaissance des activités des autres étaient accessibles, ce livre n'aurait pas de raison d'être » (1917, p. VI).

de compilation bibliographique de M. Rufino Sánchez Blanco[1261], Bergson n'est cité que par l'intermédiaire de deux auteurs : F. Grandjean, *Esquisse d'une pédagogie inspirée du bergsonisme* (Genève, 1917) et M. T. L. Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique*[1262]. Ce sont les deux seules références que le bibliographe conservateur, le plus réputé de l'époque en matière de pédagogie en Espagne, fait à Bergson, ce qui s'explique aisément. Il commence, en effet, son travail de compilation en 1907.

Barnés[1263] cite, au contraire, plusieurs fois Bergson, considérant ainsi qu'il constitue l'un des nombreux fondements théoriques de la pédagogie libérale en régénération. Il n'y fait, toutefois, pas autant référence qu'on pourrait l'imaginer. Et la psychologie quantitative expérimentale occupe une place prédominante dans cette bibliographie. Binet y est, par exemple, beaucoup cité[1264].

Barnés fait référence, dans ses *Fuentes*, à différents articles : « El esfuerzo interior », de Bergson, de février 1902, comme source bibliographique susceptible de participer à la constitution d'une science espagnole païdologique ; l'article de G. Rageot, de juillet 1907, « La evolución creadora según Bergson », et un article de G. Heymans, « Las dos memorias de M. Bergson » (1913), dont il cite un extrait important. Il renvoie aussi plusieurs fois au Congrès de Bologne de 1911, au cours duquel Bergson, nous le disions, a triomphé : par exemple, « "El Congreso International de Filosofía de 1911" por A. Rey, juillet 1911 ». Bergson est, par conséquent, transformé en un terreau philosophique « utilisable » dont peuvent disposer les pédagogues libéraux.

Mais c'est surtout indirectement que le bergsonisme est omniprésent dans cette bibliographie pédagogique de Barnés, à travers les références aux pragmatistes et aux

---

[1261] Sánchez Rufino Blanco, *Bibliografía pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, primer tomo, Madrid, Tip. de la rev. de archivos, bibl. y museos, 1907. *Bibliografia pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*. Cuarto tomo, Madrid, Tip. de la rev. de archivos, bibl. y museos, 1912. *Bibliografia pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*. Tomo quinto, Madrid, Tip. de la rev. de archivos, bibl. y museos, 1912. Índices. *Bibliografia pedagógica del siglo XX*, 1900-1930. Tomo I. Letras A-Li. Madrid, Tip. de la rev. de archivos, bibl. y museos, 1932. *Bibliografia pedagógica del siglo XX, 1900-1930*. Tomo III, Índice alfabético de materias, Madrid, Tip. de la rev. de archivos, bibl. y museos, 1933.

[1262] M. T. L Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique*, Thèse présentée à la faculté des lettres de Fribourg, en Suisse, pour obtenir le grade de docteur, Genève, Université de Fribourg, faculté des lettres, 1918.

[1263] Juan-Vicente Viqueira est aussi l'un des acteurs de la constitution de la psychopédagogie institutionniste, l'un des importateurs de la psychologie pour fonder et structurer la pédagogie nouvelle. C'est lui qui publie, en 1919, la première monographie espagnole spécialisée en science de l'éducation, *Introducción a la psicología pedagógica* (Madrid, Francisco Beltrán, Librería española y extranjera, 1919), dans laquelle il cite plusieurs fois la psychologie bergsonienne, la rendant ainsi « utilisable » pour l'éducation, créant les conditions de l'apparition d'une psycho-pédagogie bergsonienne.

[1264] Toutefois, cela ne doit pas nous étonner car Bergson, nous le disions, fut longtemps considéré par les institutionnistes comme un philosophe un peu radical, se retrouvant mieux dans les théories de psychologie expérimentale de Binet ou de Wundt.

théoriciens de l'École de Genève, de l'Institut Jean-Jacques Rousseau, tels qu'Édouard Claparède (1873-1940) et surtout Adolphe Ferrière (1879-1960)[1265] lequel réutilise le concept bergsonien d'élan vital pour fonder sa pédagogie active. Les membres de l'École de Genève, Claparède, Ferrière, Piaget sont quelques uns des héritiers de la psychologie de l'immanence de J.-J. Rousseau et Pestalozzi, dont Bergson est un grand restaurateur au XXe siècle.

D'autre part, en introduction de ses *Fuentes*, Barnés évoque l'influence de Rousseau et de Pestalozzi[1266] dans la science païdologique naissante, sans pour autant montrer explicitement que le bergsonisme peut signifier la restauration de l'immanentisme romantique rousseauiste, entre autres. Toutefois, Bergson a été l'un des acteurs de cette restauration. C'est donc indirectement que Bergson est présent à travers ces références à Rousseau et Pestalozzi.

Aussi, en faisant allusion à la psychologie introspective, Barnés marque implicitement l'importance du rôle de Bergson dans cette résurgence de l'introspection ; celle-ci devient l'un des nouveaux grands mots d'ordre de la pédagogie institutionniste.

1917 n'est pas l'unique période pendant laquelle Barnés œuvra à la diffusion de la philosophie nouvelle dans la pédagogie institutionniste. Il y a surtout concouru en devenant le premier traducteur en Espagne de la thèse de Bergson : *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, publiée à Madrid par Francisco Beltrán, dans la collection « Biblioteca Moderna de Filosofía y Ciencia Sociales », en 1919, rééditée en 1925, chez Francisco Beltrán, dans la Librería española y extranjera.

D'autre part, il a largement contribué à la diffusion de la philosophe nouvelle dans l'institutionnisme, en s'occupant de la section « Revista de revistas » du *BILE*. Le concept de « Revista de revistas » s'incrit dans une démarche ginérienne, celle d'offrir un modèle théorique à la nouvelle pédagogie. C'est un moyen pour ouvrir l'Espagne au libéralisme pédagogique européen. En traduisant un très grand nombre d'articles d'auteurs allemands, anglais[1267], américains, français, suisses, Barnés se met au service du projet institutionniste de réforme de l'éducation. On ne peut citer ici l'ensemble de ses articles qui tous tendent à imposer, dans les trente-six premières années du XXe siècle espagnol, une pédagogie par l'action, contre une pédagogie par l'instruction, avec une très forte place accordée au

[1265] Barnés connaît personnellement les psychologues suisses avec lesquels il entretient un lien amical, particulièrement avec le médecin neurologue, Claparède. Jean Piaget (1896-1980), qui appartient aussi à l'École de Genève, sera, de même, cité par Barnés dans ses écrits psychopédagogiques, plus tardivement, cependant.
[1266] P. XVIII-XXIII ; P. XXIV-XXVII.
[1267] Il parle bien anglais et connaît très bien la pédagogie nouvelle anglaise dans la mesure où il obtient, en 1908, une bourse de la Junta para ampliación de estudios, pour étudier les « écoles nouvelles » en Angleterre et particulièrement « Las Escuelas al aire libre ».

pragmatisme et à l'activisme de l'École suisse que Rosa María Carda Ros et Helio Carpintero, attestent, dans *Domingo Barnès* :

> Claramente la obra de Barnés se ve fuertemente influenciada por todo lo que significa la Escuela Activa, representada por el activismo de Claparède en que confluyen las ideas teóricas del pragmatismo, el pensamiento de Bergson y la influencia de la escuela del trabajo de Kerschensteiner. De acuerdo con Rousseau, Pestalozzi, Fröbel, Montessori, etc. es la *actividad espontánea personal y productiva* el eje central de esta psicología y pedagogía, dominadas por un respeto al niño, a sus predisposiciones e intereses en una atmósfera de libertad y de actividad espontánea[1268].

Barnés est, en tout cas, un ardent diffuseur des idées de la pédagogie contemporaine, dans les revues espagnoles, dont un certain nombre d'articles a été publié, en 1926-1927, dans son livre *Ensayos de pedagogía y filosofía*[1269]. Selon lui, en effet, comme il le dit dans son article « La pedagogía del pragmatismo »[1270], la pédagogie repose sur le paradigme philosophique prédominant à une époque donnée : « Debe estar, pues, atento el pedagogo a la filosofía de su época, porque, a la larga, en ella y de ella ha de nutrir su ideología profesional »[1271].

Or, dans ses articles, Barnés diffuse les philosophèmes pragmatistes et vitalistes, socles théoriques d'une « école de l'action », contre l'école scolastique, « de l'instruction », de la mémorisation mécaniste, intellectualiste et non-spontanée.

Il contribue à propager, dans la presse, le modèle intuitionniste de Rousseau et de Pestalozzi, construit autour d'une pédagogie de l'immanence. Son article intitulé « Rousseau como precursor de la paidología »[1272], fait du rêveur des promenades solitaires l'une des figures essentielles de la nouvelle science païdologique. Barnés explique que, pour Rousseau, la vie ne nous vient pas des *Lumières*, de la raison ou de l'intellect, « sino del puro sentimiento, del intinto, del fondo original de la naturaleza »[1273]. Exactement comme Bergson le clamera à travers ses livres, influencé par Rousseau, pour qui il avait une immense

---

[1268] « Il est clair que l'œuvre de Barnés est fortement influencée par tout ce que signifie l'École Active, représentée par l'activisme de Claparède chez qui confluent les idées théoriques du pragmatisme, la pensée de Bergson et l'influence de l'école du travail de Kerschensteiner. En accord avec Rousseau, Pestalozzi, Fröbel, Montessori, etc., *l'activité spontanée personnelle et productive* est l'axe central de cette psychologie et de cette pédagogie, dominées par un respect de l'enfant, de ses prédispositions et intérêts dans une atmosphère de liberté et d'activité spontanée » (p. 104).

[1269] D. Barnés, *Ensayos de pedagogía y de filosofía*, Ediciones de *La Lectura*, Ciencia y educación, 1926-27 (?). Tous les chapitres de ce livre ont été publiés dans le *BILE*, *La Lectura*, etc., parfois plus de dix ans avant leur publication, dont la date est encore incertaine.

[1270] *BILE*, XLV, 1921, p. 72-74.

[1271] « Le pédagogue doit donc être attentif à la philosophie de son époque, parce qu'à la longue, son idéologie professionnelle devra s'en nourrir et y puiser » (p. 72).

[1272] *BILE*, XLI, 1917, p. 35-38

[1273] « Mais du sentiment pur, de l'instinct, du fond original de la nature » (p. 36).

considération, le philosophe des *Contemplations* voit dans l'encyclopédisme et l'intellectualisme, un obstacle à l'éclosion du vrai moi ; la source créatrice de vie est immanente à l'individu. Elle est centrifuge et non centripète, imposée de l'extérieur : « Las " letras " y las artes que Rousseau considera perniciosas, son las de su época, y principalmente las de los enciclopedistas, eruditas e inaccesibles para el pueblo, contrarias a la espontaneidad y a la verdadera originalidad, y que vienen al individuo desde fuera y no brotan desde dentro, del fondo de la naturaleza: literatura complicada, envejecida y refinada »[1274]. Rousseau est décrit, dans cet article, comme le pédagogue de la vitalité, de la sincérité et de la spontanéité. Or, Bergson a beaucoup contribué à la résurgence de l'anti-intellectualisme rousseauiste, au début du XXe siècle, bien qu'il ne (se) soit pas directement reconnu comme tel.

De même, dans son article sur « Influjo de Rousseau en la paidología », paru dans ses *Ensayos* et que l'on retrouve de nombreuses fois dans ses écrits, Barnés fait de Rousseau le symbole du romantisme en littérature et du courant sentimentaliste en psychologie opposé à la psychologie intellectualiste de Descartes[1275]. La pédagogie et païdologie d'alors sont rousseauistes, anti-intellectualistes et introspectives et si Bergson en est l'un des restaurateurs, il n'est pas systématiquement posé ainsi.

Plus tard, Barnés fait le lien entre introspection et pragmatisme, car l'introspection apparaît comme la condition de possibilité d'une insertion physique de l'individu dans le monde et comme celle de son action. En effet, dans ses *Ensayos*, au chapitre « La pedagogía del pragmatismo », Barnés insiste sur cette idée pragmatiste que « sobre el hábito, la conciencia permite al hombre el ensayo, el experimento, el avance en lo desconocido que el espíritu anticipa, la proyección en un porvenir que será ya elaborado por el proceso de la experiencia, pasión y acción a la vez »[1276]. Il ajoute plus loin, en intertextualité avec Bergson, qu'il ne cite pas : « Deseos y apetitos insatisfechos y una curiosidad ávida y sostenida, impulsarán a la personalidad a un ensayo y a una experimentación continuos, y puesto que el pensar surge en el hacer, y no es sino un hacer consciente y reflexivo peculiar al hombre, que

[1274] « Les " lettres " et les arts que Rousseau considèrent comme pernicieux, sont ceux de son époque, et principalement ceux des encyclopédistes, érudits et inaccessibles pour le peuple, contraires à la spontanéité et à la véritable originalité, qui viennent à l'individu de l'extérieur, qui ne jaillissent pas de l'intérieur, du fond de la nature : littérature compliquée, vieillie et raffinée » (p. 36).
[1275] 1926-1927, p. 126-127.
[1276] « Avec l'habitude, la conscience permet à l'homme l'essai, l'expérience, une progression dans l'inconnu que l'esprit anticipe, la projection dans l'avenir qui sera déjà élaboré par le processus de l'expérience, de la passion et de l'action à la fois » (p. 35).

éste haga su vida como el artista realiza la obra de arte »[1277]. Sa dernière comparaison est une allusion claire mais implicite à Bergson qui relie toujours la véritable action libre à celle d'un artiste qui plonge dans les entrailles de la durée.

De même, dans un article intitulé « El material de enseñanza », publié notamment dans ses *Ensayos*, Barnés critique les conceptions « mecanicistas e intelectualistas »[1278] ; il utilise ici des termes bergsoniens pour les dénoncer. Il ne fait à nouveau, néanmoins, aucune référence au philosophe :

> Los conceptos mecanicistas e intelectualistas reunidos y triunfantes alejan al niño de la acción y suprimen en él la espontaneidad, presentándole resultados en vez de procesos, […]. Como tales resultados, sin el esfuerzo que los engendrara, es costumbre ofrecer al niño libros, pensamientos cristalizados, cuidar que fecunden el suyo, a máquinas y aparatos que nada dicen a su espíritu, porque para él no tienen vida, puesto que sólo puede ser viva para el niño la máquina si puede recorrer su proceso constructivo[1279].

Le bergsonisme nourrit ce discours, il est omniprésent dans cette peinture des contours de ce que doit être la pédagogie nouvelle institutionniste, en guerre contre la pédagogie conservatrice ; il y est, toutefois, implicite : « La corriente mecanicista e intelectualista tradicional en la enseñanza ha sido tan poderosa, que ha conseguido desvirtuar, ya que no suprimir, los dos esfuerzos más poderosos realizados en la pedagogía para acercar al niño a la acción y a la vida »[1280].

Barnés est, par conséquent, un divulgateur essentiel à l'institutionnisme des théories les plus en vogue, anti-intellectualistes, introspectives et pragmatistes, susceptibles de réformer la pédagogie espagnole.

D'autre part, en 1914, Barnés sélectionne et traduit un article très important d'E. M. White, intitulé « Bergson y la educación », initialement publié dans l'*Educational Review* et édité, en Espagne, dans *La Lectura*, en mai 1914, ainsi que dans le *BILE*, le 31

[1277] « Des désirs et appétits insatisfaits et une curiosité avide et soutenue, pousseront la personnalité à un essai et à une expérimentation continus, et dans la mesure où la pensée surgit du faire, ce n'est rien d'autre qu'un faire conscient et réflexif particulier à l'homme, que celui-ci vive sa vie comme l'artiste réalise l'œuvre d'art ».

[1278] P. 102.

[1279] « Les concepts mécanistes et intellectualistes réunis et triomphants éloignent l'enfant de l'action et suppriment chez lui la spontanéité, en lui présentant des résultats au lieu de lui présenter des processus, […]. De la même façon que l'on offre à l'enfant de tels résultats, sans l'effort qui les a engendrés, on a l'habitude de lui offrir des livres, des pensées cristallisées, de veiller à ce qu'ils fécondent son esprit, des machines et appareils qui ne lui évoquent rien, parce que, pour lui, ils n'ont pas de vie, dans la mesure où la machine ne peut être vivante pour l'enfant que s'il peut suivre son processus constructeur » (p. 103-104).

[1280] « Le courant mécaniste et intellectualiste traditionnel dans l'enseignement a été si puissant qu'il a réussi à dénaturer, à défaut de supprimer, les deux efforts les plus puissants qui aient été réalisés en pédagogie pour rapprocher l'enfant de l'action et de la vie » (p. 104).

décembre 1916, sur lequel on reviendra[1281] ; cet article, médiatisé par Barnés, marque un passage essentiel dans la reconnaissance du bergsonisme comme composante de la pédagogie nouvelle, qui inspire l'institutionnisme.

Barnés, par la multitude de ses articles, dont on ne peut ici rendre compte exhaustivement, participe donc, par failles, à faire de l'intuitionnisme, du pragmatisme et du vitalisme quelques-unes des composantes fondamentales de la nouvelle psychopédagogie espagnole. Ce n'est, toutefois, qu'indirectement que le bergsonisme apparaît comme un paradigme psycho-philosophique de l'École Nouvelle, sans doute parce que les médiateurs de cette pédagogie nouvelle affichent alors une grande difficulté à décloisonner les disciplines ; ils les segmentent, le but de Giner et Barnés étant, pourtant, une approche transversale des disciplines. Leur idéal est de faire tomber les frontières épistémologiques qui se dressent encore, parfois hermétiquement à l'époque, entre science psychologique, philosophique et pédagogique.

Bergson, héritier de la romantique « pédagogie de l'immanence » de J.-J. Rousseau et Pestalozzi

Comment donc Bergson pouvait-il être vu, par les institutionnistes, comme un éducateur ? Quels aspects précis de sa philosophie pouvaient être transférés, dans un domaine « excentré » de la métaphysique pure ? Rose-Marie Mossé-Bastide, dans son livre *Bergson éducateur*[1282], démontre qu'une conception de l'éducation est inhérente aux écrits de Bergson, même si sa pédagogie y est diffuse ; elle est omniprésente, mais souvent latente. On peut, toutefois, relever l'introduction de *La Pensée et le mouvant*, comme exposition patente de la pensée éducative de Bergson, notamment lorsqu'il présente sa conception non encyclopédiste de l'enseignement ; il faut privilégier la spontanéité et l'inventivité chez l'enfant :

> Un savoir tout de suite livresque comprime et supprime des activités qui ne demandaient qu'à prendre leur essor. Exerçons donc l'enfant au travail manuel, et n'abandonnons pas cet enseignement à une manœuvre. Adressons-nous à un vrai maître, pour qu'il perfectionne le toucher au point d'en faire un tact : l'intelligence remontera de la main à la tête. En toute matière, lettres ou sciences, notre enseignement est resté trop verbal. Le temps n'est plus cependant où il suffisait d'être homme du monde et de savoir discourir sur les choses. […]. Cultivons plutôt chez l'enfant un savoir enfantin et gardons-nous d'étouffer sous une accumulation de

[1281] *La Lectura*, año XIV, n°161, p. 223-229 ; *BILE*, n° 681, 31 décembre 1916, p. 353-357.
[1282] Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, Paris, PUF, 1955.

> branches et de feuilles sèches, produit des végétations anciennes, la plante neuve qui ne demande qu'à pousser[1283].

Même si Rose-Marie Mossé-Bastide est sceptique quant à l'influence du bergsonisme sur la théorie de l'École Nouvelle ou pédagogie active, apparue au tournant du siècle, elle souligne que le vitalisme bergsonien a concouru à forger un nouveau modèle pour l'éducation. Ainsi, elle dit tout de même que, pour Bergson, à l'instar de Rousseau, « l'éducation doit combattre l'éducation ; elle doit défaire ce que l'enfant apprend de tout le monde, en s'appuyant sur l'enfant lui-même. Ainsi Bergson défend ce qu'on a appelé depuis Rousseau " l'éducation négative " »[1284]. Le développement, notion qui fascina tant D. Barnés, doit venir de l'enfant lui-même et l'erreur de l'éducation traditionnelle et conservatrice consiste à imposer de façon hétéronome, de l'extérieur, une méthode intellectualiste, mémoristique et verbaliste, afin que l'enfant se dote immédiatement d'une science adulte.

Bergson dénonce avec virulence cette volonté archaïque de former un *homo loquax*, notamment dans son discours de 1895 sur *Le Bon sens* : « C'est ainsi que beaucoup d'entre nous voyagent à travers l'existence, les yeux fixés sur des formules qu'ils lisent dans une espèce de guide intérieur, négligeant de regarder la vie, pour se régler simplement sur ce qu'on en dit et pensant ordinairement à des mots plus qu'à des choses »[1285]. Il faut donc en venir aux méthodes actives.

> Au lieu d'exposés dogmatiques, il faut placer les élèves en présence des choses, et les pousser à faire eux-mêmes les expériences qui les mettront sur le chemin des résultats à trouver. Nous sommes tout près du « learning by doing » des méthodes nouvelles. […]. Bergson insiste sur le rapport entre l'intérêt et l'effort, et entre l'effort et la compréhension, dans le dernier de ses discours de prix : « L'intelligence est ce courant de sympathie qui s'établit entre l'homme et la chose, comme entre deux amis qui se comprennent à demi mot et qui n'ont plus de secret l'un pour l'autre » (*La puissance créatrice de l'effort*, p. 24) »[1286].

Bergson propose de revenir à l'expérience vivante, à l'insertion de l'enfant, de l'homme, dans l'étoffe du monde ; il doit s'y engager par la pleine force de son vouloir. L'éducateur doit favoriser le dépassement de soi et permettre une orientation de l'enfant vers ce qu'il est en puissance. L'éducation négative de Bergson consiste, en revanche, non pas seulement à imprimer un élan, mais à ôter les obstacles opaques de la matière. Cette lutte

---

[1283] Bergson, *Œuvres*, dans la deuxième partie de l'introduction « De la position des problèmes », au sous-chapitre « Philosophie et conversation », p. 1325-1326.
[1284] P. 198.
[1285] P. 12.
[1286] Mossé-Bastide, p. 202.

contre la matière se confond avec celle que « l'éducation doit mener contre le verbalisme, qui enferme l'être dans le cercle des habitudes motrices et des conceptions du milieu social. […]. L'éducation ne peut pas produire la conversion du clos à l'ouvert, qui dépend de l'être lui-même ; mais elle peut tout en restant négative, essayer de briser le cercle, de détruire la fausse quiétude des opinions collectives, de percer à jour les mensonges utiles »[1287]. Tel est le message volontariste et activiste du Bergson de *L'Évolution créatrice*, à la portée potentiellement pédagogique.

Les théoriciens « officiels » de la Pédagogie Active, imprégnés de bergsonisme

Le bergsonisme n'est, toutefois, pas initialement, selon l'historiographie, la doctrine philosophique et psychologique susceptible de nourrir la pédagogie nouvelle (espagnole). Marc-André Bloch, dans son livre sur « les pédagogues de la pédagogie nouvelle », intitulé *La philosophie de l'éducation nouvelle*[1288], alors même qu'il souhaite travailler sur les sources philosophiques de celle-ci, ne le considère pas comme une philosophie essentielle de la pédagogie nouvelle, européenne et mondiale. Or, le bergsonisme me semble sous-jacent chez ceux que Bloch considère comme les trois grands théoriciens dont s'inspire l'École Nouvelle : J. Dewey (1859-1952), G. Kerschensteiner (1852-1932) et enfin A. Ferrière (1879-1960)[1289]. Cette trilogie de noms est constamment reprise par l'historiographie pédagogique, souvent oublieuse du rôle du bergsonisme, héritier de Rousseau et Pestalozzi, dans la réapparition d'une « pédagogie de l'immanence ». Bloch ne cite pas une fois Bergson dans son ouvrage qui vise pourtant à être une étude des sources théoriques et précisément philosophiques de la pédagogie nouvelle, alors même que tous les pédagogues *stricto sensu* de l'époque, qui sont constamment cités dans les bibliographies espagnoles relatives à l'éducation, ont souvent écrit après Bergson, excepté certains pragmatistes comme J. Dewey[1290]. L'oubli par Bloch de l'importance de Bergson, dans la pédagogie nouvelle, me semble symptomatique de la non transversalité des bibliographies pédagogiques, alors même que le bergsonisme constitue l'une des strates sur lesquelles se sont sédimentés ces trois systèmes pédagogiques.

[1287] Mossé-Bastide, p. 217.

[1288] Marc-André Bloch, *La philosophie de l'éducation nouvelle*, Paris, [1948], troisième édition revue et augmentée, PUF, coll. « pédagogie d'aujourd'hui », 1973.

[1289] Ces trois noms sont en permanence cités dans les revues espagnoles de pédagogie, dans le *BILE*, *La Lectura*, *La Revista de la pedagogía*, etc. Ils sont donc trois théoriciens référents qui ont participé à la construction du socle de l'École Nouvelle espagnole.

[1290] J. Dewey, pédagogue pragmatiste américain, connaît le bergsonisme, par l'intermédiaire de W. James, qui était très lié à Bergson.

L'un des plus cités par la presse institutionniste, dans le *BILE*, *La Lectura*, ainsi que dans *La Escuela Moderna*, etc., est le pédagogue allemand, Kerschensteiner. Comme pédagogue, il a offert une pensée technique et spécifique sur l'éducation, donc facilement acclimatable puisque pédagogique et non plus largement philosophique (comme celle de Bergson).

D'autre part, Hermann Röhrs, dans son article « Georg Kerschensteiner », souligne l'enracinement de la pensée de celui-ci dans la philosophie de l'éducation de Pestalozzi : « Aucun auteur n'a donné dans son œuvre une suite plus productive à l'héritage de Pestalozzi que Kerschensteiner. Et aucun éducateur préoccupé essentiellement de la pratique éducative n'a accordé aux idées de Pestalozzi une attention aussi intense dans le souci de les appliquer à une époque ultérieure » [1291].

Or, Kerschensteiner commence à écrire en 1899. Bergson a publié sa thèse dix ans auparavant. En 1912, dans *Le concept d'école active*, l'Allemand théorise sur les fondements de l'École Nouvelle. Bergson est alors à l'apogée de sa gloire en Europe et dans le monde. Et c'est, entre 1921 et 1926, que Kerschensteiner publie ses œuvres capitales sur la pédagogie nouvelle : en 1921, *L'âme de l'éducateur et le problème de la formation des maîtres*, à Munich ; en 1923, *Conception de l'éducation civique*, à Berlin ; en 1924, *L'axiome fondamental du processus éducatif et ses conséquences pour l'organisation scolaire*, à Berlin ; et en 1926, *Théorie de l'éducation*, à Leipzig.

En 1907, par exemple, Kerschensteiner, qui apparaît à tous comme le grand restaurateur de l'immanentisme pédagogique pestalozzien, reprend tout de même quelques uns des philosophèmes majeurs du bergsonisme pour dénoncer le système scolaire d'alors qui est, selon les mots de Bloch,

> Celui de la formation de l'enfant par le dehors, par les *couches du savoir accumulées du dehors*, sans attache à sa sensibilité ni son expérience propre. Et c'est cette formation que critique Kerschensteiner lorsqu'il observe que les idées et notions qui « au lieu de s'élever de l'intérieur et du tréfonds de l'esprit, viennent exclusivement d'en haut et de l'extérieur, sans rencontrer devant elles quelque impression déposée à un niveau plus profond par l'expérience pratique et avec laquelle elles seraient susceptibles de s'amalgamer, ne possèdent pas la moindre vertu formatrice de notre être »[1292].

[1291] Hermann Röhrs, « Georg Kerschensteiner », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée* XXIII (3-4), Paris, Unesco : Bureau international d'éducation, 1993, p. 831-848, p. 835.
[1292] Kerschensteiner, *Grundfragen der Schulorganisation*, Leipzig, B. G. Teubner, 1907, p. 30, cité par Bloch, 1973, p. 14.

En glosant Kerschensteiner, Bloch ne souligne pas l'imprégnation bergsonienne du pédagogue allemand dont la pensée est pourtant imbibée. La terminologie du Français se répand beaucoup à l'époque, au point de former une sorte de *zeitgeist* commune, dont les sources précises sont difficilement identifiables[1293].

Néanmoins, lorsque Kerschensteiner considère que « le centre de gravité doit être placé dans le côté personnel, subjectif et non dans le système objectif de la culture, [et que] si elle ne prend pas appui sur les forces vives de l'enfant, elle ne peut ni " éveiller ces forces ", ni " former des personnalités ", mais est condamnée à demeurer un " dressage " tout superficiel »[1294], il s'inspire de la philosophie pragmatiste et du bergsonisme. Cette pédagogie de l'immanence que Kerschensteiner veut faire régner est celle à laquelle mènent pragmatisme et bergsonisme, héritiers du rousseauisme. La définition que donne l'historiographe Bloch de la nouvelle école dont l'Allemand semble bergsonienne :

> Considéré en profondeur, le mouvement d'éducation nouvelle n'est pas autre chose qu'une pédagogie de l'immanence, puisqu'elle repousse toute idée d'une formation par le dehors et réduit les apports externes au rôle de simples stimulants ou matériaux pour la croissance d'un esprit qui se développe du dedans et suivant sa loi propre. Nous voyons maintenant comment cette pédagogie de l'immanence se prolonge, s'achève et s'épanouit en une morale de l'intériorité et de l'individualisation des valeurs. Ce n'est pas seulement de toute éducation intellectuelle, mais de toute éducation morale qu'il faut dire qu'elle « ne peut que réaliser les possibilités qui se trouvent déjà dans l'individualité »[1295].

L'autre grande référence théorique autour de laquelle le paradigme de l'École Nouvelle se construit, selon Bloch et à la lecture des revues espagnoles institutionnistes de l'époque, est J. Dewey, pour son pragmatisme ; là encore, la parenté est profonde avec Bergson. Dewey oppose une pédagogie molle, reposant sur une « psychologie statique », à une pédagogie de l'action ; selon Dewey, « le moi n'est pas quelque chose de tout fait, mais quelque chose en formation continue »[1296]. Or, ces notions du « tout fait », au participe passé, et du « se faisant », au gérondif, sont omniprésentes dans le bergsonisme, nous le disions, pour dénoncer les mauvaises habitudes de pensée qui s'en tiennent au déjà donné pour ne pas se contraindre à l'effort de vivre le processus, le progrès, le « se faisant ». De même, Dewey,

---

[1293] « Zeitgeist » signifie « atmosphère ».
Bergson n'est pas le seul à avoir participé à la formation d'une mentalité pragmatiste très prégnante à cette époque. Il y a concouru tout autant que certains pragmatistes, américains notamment, comme James. Toutefois, Bergson est l'un des acteurs philosophiques indirects de cette révolution pédagogique que l'historiographie se doit de rappeler surtout lorsqu'elle travaille sur les sources philosophiques de ce courant éducatif nouveau.
[1294] *Grundfragen*, p. 226-227.
[1295] G. Kerschensteiner, *Theorie der Bildung*, Leipzig- Berlin, Teubner, 1931, p. 259; Bloch, p. 97.
[1296] J. Dewey, *Democracy and education*, New York, Mac Millan and Co, 1916, p. 408.

dans *L'École et l'enfant* (1913), reprend la notion de durée, centrale dans la philosophie bergsonienne : « Ce que l'enfant sait, ce qu'il possède est fluide, mobile, essentiellement changeant […]. Son expérience présente […] est un processus inachevé, transitoire, incomplet en soi […]. Cessons de penser à elle comme à quelque chose de rigide et de fini : voyons-en le caractère mobile, évolutif, vivant […]. Elle est un signe, une indication de certaines tendances vitales »[1297]. Enfin, Dewey insiste sur la positivité de la volonté, comme moteur d'éclosion des tendances supérieures de la personnalité, comme faculté de « réalisation de soi-même », ce qui constitue une idée fondamentale dans le bergsonisme.

Il est difficile de dire s'il y a eu une influence directe de Bergson sur Dewey. Ce dernier connaît, toutefois, le philosophe de la durée, d'autant que Bergson a écrit, en 1911, le prologue du livre de James sur *Le Pragmatisme*, intitulé « Vérité et réalité »[1298]. James n'a jamais cessé, de plus, d'attirer l'attention des Américains sur la puissance de la philosophie bergsonienne. Le langage et la pensée de Bergson sont trop connus à l'époque pour qu'on ne voie pas, dans de nombreux écrits de Dewey, une influence de l'immanentisme, du vitalisme et du pragmatisme bergsoniens, même si le pragmatisme américain existe en soi, indépendamment du bergsonisme.

Enfin, le dernier théoricien cité par Bloch et surtout omniprésent dans la presse espagnole, spécialisée ou nationale[1299], est le Suisse A. Ferrière. Fondateur de la Pédagogie Active, Ferrière est, selon J. Husson, dans son article « Théoriciens et pionniers de l'éducation nouvelle », publié le 1er juillet 1946, dans le n°19 de la revue *L'Éducateur*, le « vulgarisateur de toutes les tentatives novatrices en même temps que le théoricien le plus écouté de l'école active. Au centre de sa production, nous mettrons *Le progrès spirituel*, *La pratique de l'école active*, *La liberté de l'enfant à l'école active* ».

Or, Ferrière a publié ses textes sur la pédagogie nouvelle, dans les années 1910 à 1930. Il a ainsi publié *Projet d'école nouvelle*[1300], en 1909 ; *La Loi biogénétique et l'éducation*[1301], en 1910 ; *La Science et la foi*[1302], en 1910 ; *Biogenetik und Arbeitsschule*[1303], en 1912 ; *Les Fondements psychologiques de l'école du travail*[1304], en 1914 ; *La Loi du progrès en biologie*

[1297] J. Dewey, *L'École et l'enfant*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 98-102.
[1298] Ce prologue « Vérité et réalité » a été par la suite publié dans l'essai de Bergson, *La Pensée et le Mouvant* de 1934.
[1299] Les références à ces trois théoriciens sont aussi très importantes dans les journaux nationaux comme *El Imparcial*, *El Sol*, *El Liberal*.
[1300] Neuchâtel, Foyer solidariste, 1909.
[1301] Genève, Kundig, 1910.
[1302] Lugano, Casa editricie del Coenobium, 1910 ; 2e éd. augmentée, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1912.
[1303] Langensalza, Beyer u. Söhne, en 1912.
[1304] Bruxelles, Imprimerie Rossel et fils, 1914.

et en sociologie et la question de l'organisme social[1305], en 1915 ; *Une École nouvelle en Belgique*[1306], en 1915 ; *Transformons l'école*[1307], en 1920, qui fut traduit en suédois, espagnol, italien, portugais, tchèque, espéranto ; *L'Autonomie des écoliers, l'art de former des citoyens pour la nation et pour l'humanité*[1308], en 1921, traduit en italien, espagnol, polonais ; *L'Éducation dans la famille*[1309], en 1921, traduit en espagnol, roumain, allemand, grec, finnolais, turc, hollandais ; *L'Activité spontanée chez l'enfant*[1310], en 1922 ; les deux volumes de *L'École active*[1311], en 1922, traduits en roumain, espagnol, italien, allemand, serbe, japonais, portugais, anglais, urdu et hindi ; *La Pratique de l'école active*[1312], en 1924, traduit en russe, portugais, italien, espagnol ; *La Coéducation des sexes*[1313], en 1926, traduit uniquement en espagnol ; *Le grand cœur maternel de Pestalozzi*[1314], en 1927, traduit à nouveau uniquement en espagnol ; *Le Progrès spirituel*[1315], en 1927, traduit en espagnol, allemand, portugais ; *La liberté de l'enfant à l'école active*[1316], en 1927, traduit en espagnol ; *Trois pionniers de l'éducation nouvelle*[1317], en 1928, traduit en espagnol ; *L'École sur mesure à la mesure du maître*[1318], en 1931, traduit en serbe, italien, espagnol, etc. On ne peut que noter, au passage, l'intérêt soulevé chez les Espagnols et particulièrement chez les institutionnistes pour l'œuvre de Ferrière. En effet, tous les pays n'ont pas vu émerger chez eux une école de résistance contre la sclérose de la pédagogie traditionnelle des conservateurs. Il est, en tout cas, flagrant que les Espagnols progressistes sont les plus fidèles et systématiques traducteurs de Ferrière. Ferrière intéresse beaucoup car, comme le dit Daniel Hameline dans son article « Adolphe Ferrière », il est le « propagandiste », l' « apôtre zélé »[1319] de l'École active et de l'École de Genève, qui est un des laboratoires en Europe de pédagogie active où l'émulation et la recherche sur l'enfant sont les plus fortes, avec l'Institut Jean-Jacques Rousseau, que Claparède (1873-1940) puis Piaget (1896-1980) dirigeront.

[1305] Paris, Giard et Brière, 1915.
[1306] Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1915.
[1307] Bâle, Azed, 1920.
[1308] Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1921.
[1309] Neuchâtel et Genève, Editions Forum, 1921.
[1310] Genève, Éditions internationales populaires, 1922.
[1311] Neuchâtel et Genève, Éditions Forum, 1922.
[1312] Neuchâtel et Genève, Editions Forum, 1924.
[1313] Genève, Imprimerie générale, 1926.
[1314] Paris, Groupe français d'éducation nouvelle, 1927.
[1315] Genève, Éditions Forum, 1927.
[1316] Bruxelles, Lamertin, 1927.
[1317] Paris, Flammarion, 1928.
[1318] Genève, Ateliers Atar, 1931.
[1319] Daniel Hameline, « Adolphe Ferrière », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée* XXIII (1-2), Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, mars-juin 1993, p. 379-406, p. 379.

Or, dans son livre sur *L'École active*, publié en 1922, Ferrière définit ainsi sa nouvelle école, école active de la vie :

> Il s'agit d'un mouvement de réaction contre ce qui subsiste de médiéval dans l'école actuelle, contre son formalisme, contre son habitude de se faire une place en marge de la vie, contre son incompréhension radicale de ce qui fait le fond et l'essence de la nature de l'enfant. L'École active n'est point anti-intellectuelle, mais elle est anti-intellectualiste, s'il est permis de désigner ainsi l'opposition à cette tendance d'accorder à l'intellect une place prépondérante, aux dépens du sentiment et de l'activité. […]. Il ne faut pas seulement réfléchir, il faut vivre. Si la vie sans la réflexion est peu de choses, la réflexion sans la vie n'est rien. Est-ce à dire que l'École active soit pragmatiste ? On a usé et abusé de ce terme. Oui elle l'est, […] si c'est être pragmatiste que d'accroître et d'étendre la puissance de son esprit et de soumettre à cette fin toutes les valeurs de la vie[1320].

Ferrière est sans doute le pédagogue qui a été le plus influencé par la pensée de Bergson et qui, lui, contrairement à Kerschensteiner et à Dewey, le revendique hautement. Sa conception immanentiste de l'éducation, selon laquelle « l'énergie créatrice se manifeste du dedans au dehors » syntagme qui résume toute sa conception de la pédagogie marque son attachement à Bergson. Selon le Suisse, « l'activité spontanée, personnelle et productive, tel est l'idéal de l'École active. Cet idéal n'est point nouveau. C'est celui de Montaigne, de Locke, de J.-J. Rousseau. Pestalozzi, Fichte, […] ils en firent le centre de leur système éducatif. C'est, en somme, celui de tous les pédagogues intuitifs et géniaux du passé, celui des grands précurseurs »[1321].

Ferrière considère, d'autre part, que l'une des grandes conquêtes de la psychologie actuelle de l'enfant est de comprendre que l'homme doit franchir des étapes, au cours de sa vie, afin de s'élever vers le plus haut degré de perception qu'il lui est possible d'atteindre :

> Il ne s'agit pas d'une série d'états statiques, mais d'un dynamisme immanent. Comme l'a justement montré Henri Bergson, l'esprit peu capable de concevoir un mouvement continu, aime à morceler celui-ci en fragments en apparence discontinus. Les arrêts, les angles, les points culminants sont perçus plus facilement que ce qui les relie. Il n'en reste pas moins que la vie est un élan continu, une poussée irrégulière sans doute dans son intensité et dans sa direction, mais permanente. Connaître cet élan vital, connaître son but, […], c'est là la grande tâche de l'humanité ? […] comme [l'École active] cherche à réaliser avant tout l'épanouissement de ce qu'il y a de meilleur dans la nature propre de l'enfant […], elle ne saurait adopter la définition *a priori*, de programme *a priori*, de méthode *a priori*. Elle n'est pas, elle devient. […]. Tenter

[1320] *In L'École active*, Préface par Daniel Hameline, Paris, éditions Fabert, Collection Pédagogues du monde entier, [1946], 2004, au chapitre « Qu'est-ce que l'école active ? », p. 35-50.
[1321] *L'École active*, p. 35.

> d'enserrer [l'enfant] dans un cadre rigide serait méconnaître ce qui, en elle, est essentiel. C'est que les principes qui la dirigent sont […] d'ordre « dynamique » et non pas d'ordre « statique » […]. Il est donc nécessaire de faire vivre l'enfant au sein du concret, de réveiller lentement sa raison par un contact de tous les instants avec les choses, de le faire réagir sans cesse sur des objets visibles et palpables. […]. La vieille école traditionaliste, avec son fondement de routine, ses parois de préjugés et son toit de conformisme social, ne lui résistera pas[1322].

Avec Ferrière, la refonte du paradigme de l'École Nouvelle sur le bergsonisme n'est pas inconsciente, mais déclarée.

Le bergsonisme « révélé » de la pédagogie nouvelle espagnole, vitaliste et anti-intellectualiste

« Bergson y la educación »

Si le bergsonisme est véhiculé d'abord indirectement, en Espagne, par les articles de/sur Kerschensteiner, Dewey, ou Ferrière[1323], comme l'un des fondements du socle de la nouvelle école, un article, celui de E. M. White, intitulé « Bergson y la educación », qui a été publié dans *La Lectura*, en mai 1914, ainsi que dans le *BILE*, le 31 décembre 1916[1324], signe un passage essentiel dans la reconnaissance du bergsonisme comme composante de la pédagogie nouvelle qui inspire l'institutionnisme. Cet article a été sélectionné et traduit par D. Barnés et publié initialement dans l'*Educational Review*[1325]. Comme le souligne White : « La filosofía de Bergson penetra lentamente las ideas del siglo XX y precisamente en el reino de la educación, así como en el de la religión, es donde su influjo parece más eficaz »[1326]. Cet article est majeur, dans la mesure où il marque une étape dans la prise de conscience, chez les institutionnistes notamment, que le bergsonisme « travaille » désormais le domaine de la pédagogie espagnole. Le bergsonisme n'avance alors plus, en Espagne, filtré et masqué, par l'intermédiaire de pédagogues suisses, américains ou allemands. Ce papier est le signe d'une « conscientisation » espagnole.

[1322] P. 36.
[1323] Bien que, nous l'avons vu, Ferrière revendique sa filiation directe au bergsonisme.
[1324] *La Lectura*, año XIV, n°161, p. 223-229 ; *BILE*, n° 681, 31 décembre 1916, p. 353-357.
[1325] Le Musée Pédagogique National était inscrit à cette revue ; tous les enseignants de l'époque pouvaient donc y avoir accès à la bibliothèque du Musée, située à Madrid, la deuxième la plus grande d'Espagne, après la Bibliothèque Nationale Espagnole, qui se trouve elle aussi dans la capitale.
[1326] « La philosophie de Bergson pénètre lentement les idées du XXème siècle et c'est précisément dans le domaine de l'éducation, ainsi que dans celui de la religion, que son influence semble la plus efficace » (*La Lectura*, p. 223).

White marque ainsi la rupture du bergsonisme avec l'école conservatrice intellectualiste : « En el porvenir se dará una educación a la personalidad entera y no tendrá sólo en cuenta la inteligencia y la memoria »[1327]. La philosophie de Bergson s'offre, dans la transparence et non plus de façon latente ou inconsciente, comme un support sur lequel peut s'élaborer la Pédagogie nouvelle. White met en lumière que l'éducation nouvelle et le bergsonisme tendent vers la même chose. En effet, la pédagogie libérale cherche la libération de l'enfant, à stimuler sa spontanéité et l'élan vital qui le meut intérieurement.

Puis White montre en quoi la théorie de la durée de Bergson modèle tout le changement de cap éducatif. Il utilise la notion bergsonienne de durée qualitative et non quantitative pour montrer qu'on ne peut plus évaluer un enfant à l'aide d'examens qui cherchent précisément l'évaluation quantitative. Comme la conscience est durée et n'a donc rien à voir avec le nombre, on ne peut l'évaluer. Elle est, en effet, succession, « continuo desenvolvimiento »[1328]. Par conséquent, un maître qui aura pris conscience de la nature évolutive de notre conscience toujours changeante « no querrá que se compruebe su enseñanza y los efectos de ella mediante exámenes »[1329].

D'autre part, toujours selon White, c'est dans la conception bergsonienne de l'intellect et de l'intuition que « se ofrece más ancho campo para la reforma o el desenvolvimiento de los métodos educativos »[1330]. Pour lui, il faut prendre en compte, dans l'éducation, la limitation que fait Bergson de l'intelligence. Cette dernière, en étant utilisée dans la pédagogie, de façon exclusive, est excessive. L'intuition doit avoir sa place dans l'éducation. Car, actuellement, dit-il, l'intelligence règne en maîtresse dans les classes : « Las prohibiciones, los textos, las listas y los premios sólo indican que la labor del intelecto o de la memoria es el asunto más cultivado en la vida escolar »[1331]. Or, désormais, avec l'impulsion de la révolution bergsonienne, « el sentimiento, la actitud, las aspiraciones, serán consideradas como de tanto valor, al menos, como las adquisiciones intelectuales. El análisis, la clasificación y las fórmulas podrán practicarse todavía, pero en un grado menor, y en cambio, la imaginación y la sensibilidad respecto de un asunto exigirán más tiempo »[1332]. Or, selon

---

[1327] « À l'avenir, on donnera une éducation à la personnalité entière et on ne prendra plus seulement en compte l'intelligence et la mémoire » (p. 223).
[1328] « Développement continu ». Barnés, dans ses multiples éditions sur *La Paidología*, l'avait lui aussi montré.
[1329] « Ne voudra pas qu'on juge son enseignement et les effets qu'il a eus sur l'élève par des examens » (p. 228).
[1330] C'est dans la conception bergsonienne de l'intellect et de l'intuition que « s'offre le champ le plus large pour la réforme ou le développement des méthodes éducatives ».
[1331] « Les interdits, les textes, les listes et les prix indiquent seulement que le travail de l'intellect ou de la mémoire est le sujet le plus mis en pratique dans la vie scolaire » (p. 226).
[1332] « Le sentiment, l'attitude, les aspirations, seront considérés comme ayant autant de valeur au moins que les acquisitions intellectuelles. L'analyse, la classification et les formules pourront encore être pratiquées, mais dans

White, l'intelligence et l'intuition doivent cohabiter : « El intelecto tiende a las afirmaciones y a la convención, mientras que la intuición tiende a la libertad y a la espontaneidad »[1333]. Il souligne que les enseignants devront maîtriser la psychologie immanentiste pour mener l'élève à une forme de libération socratique. Finalement, il relie la philosophie introspective bergsonienne et le « *Gnôthi séauton* » grec (connais-toi toi-même) de Socrate, que la contemporanéité tend à opposer radicalement en les confrontant comme symboles respectifs de l'anti-intellectualisme et de l'intellectualisme :

> Para estimular la espontaneidad y no perturbar la individualidad es para lo que debe aprenderse una psicología más verdadera. Al presente es lamentable nuestra ignorancia respecto al modo de trabajar el espíritu, a los sentimientos innatos y a la motivación real, especialmente de los jóvenes. La admonición *conócete a ti mismo* es hoy tan necesaria como en los tiempos clásicos, y la de *conoce a tus discípulos* es una máxima indispensable en toda educación que sea digna de este nombre[1334].

Ainsi, le but de l'éducation nouvelle est de faciliter l'émergence de la spontanéité, du « goce de la creación »[1335]. L'éducation doit tendre, et White cite Bergson, « al continuo enriquecimiento de la personalidad por elementos que no vienen del exterior, sino por causas que brotan de uno mismo »[1336]. Il poursuit avec Bergson : « Nos estamos creando continuamente…, existir es cambiar, cambiar es madurar, madurar es crearse a sí mismo indefinidamente »[1337]. Or, l'éducation intellectualiste actuelle ne cherche pas à développer cette éclosion de la personnalité dans son intégralité, elle a une conception appauvrissante de l'enfant : « La vida, la conciencia, implican una necesidad de reacción; pero los simples ensayos literarios, el cultivo superficial de la ciencia, las lecciones, la recopilación de muchos hechos, el aprendizaje de memoria y la preocupación de los exámenes, no conducen a la

---

une moindre mesure, et en revanche, l'imagination et la sensibilité sur un sujet donné prendront plus de temps » (p. 226).

[1333] « L'intelligence tend aux affirmations et à la convention, alors que l'intuition tend à la liberté et à la spontanéité » (p. 226).

[1334] « Stimuler la spontanéité et ne pas perturber l'individualité, tel est le but de l'apprentissage d'une psychologie plus véritable. Notre ignorance actuelle concernant le travail de l'esprit, les sentiments innés et la motivation réelle, spécialement chez les jeunes, est lamentable. L'admonition *connais-toi toi-même* est aujourd'hui aussi nécessaire que dans les temps classiques et celle de *connais tes disciples* est une maxime indispensable dans toute éducation digne de ce nom » (p. 227).

[1335] « Plaisir de la création » (p. 227).

[1336] « Au continuel enrichissement de la personnalité par des éléments qui ne viennent pas de l'extérieur, mais par des causes qui jaillissent de l'individu lui-même ».

[1337] « Nous nous créons continuellement…, exister c'est changer, changer c'est mûrir, mûrir c'est se créer soi-même indéfiniment » (p. 227).

expansión de ninguna facultad creadora »[1338]. Selon White, l'éducation doit développer ce que Bergson appelle les innombrables potentialités de la conscience humaine, offrir les conditions « para la vida y su desenvolvimiento »[1339]. Ce terme de « desenvolvimiento » est omniprésent dans ce texte, ainsi que dans toute la littérature espagnole de l'époque relative à la réforme de l'éducation. La pédagogie ne peut plus se baser sur une conception essentialiste et fixiste de l'individu, car la « vida es crecimiento, evolución, transformación incesante, una creación continua de formas innumerables »[1340], considère White qui reprend Bergson.

Pour White, ce qui fait obstacle à cette refonte de l'éducation sur le bergsonisme, c'est « en las escuelas primarias, el excesivo número de alumnos en cada clase ; en la segunda enseñanza, el sistema de los exámenes, y en todas las escuelas, la falta de un nivel elevado de sensibilidad y "personalidad" en la mayoría de los maestros »[1341]. Pour White, le problème de l'éducation d'alors consiste, notamment, dans le manque de connaissance par les maîtres non de l'école, « sino del mundo y de la vida »[1342]. Il faut, enfin, changer méthodes et programmes, afin de plonger l'enfant dans le cœur de la vie et de l'humanité. Ainsi, White termine en mobilisant ce qu'il considère comme le vitalisme et l'anti-intellectualisme de Bergson, même si cela ne serait pas nécessairement du goût de ce dernier qui fut aussi un grand mathématicien : « El niño necesita menos matemáticas y más historia de la humanidad, de sus costumbres, de sus ideales. La ciencia debe enseñarse bellamente y despertando el sentimiento de admiración del mundo »[1343].

Ce qui est frappant dans cet article de White, traduit et publié par Barnés, c'est l'adjonction, dans la presse espagnole, du nom de Bergson à la « révolution copernicienne » qui s'opère en pédagogie, à cette époque. White rend explicite la composante bergsonienne, souvent inconsciemment présente en Espagne, entre 1900 et 1915, du paradigme de l'École nouvelle. Il dépasse et dévoile ce qui n'était qu'en suspens dans les bibliographies pédagogiques du début du siècle. Bergson apparaît manifestement, dans cet article, comme le substrat philosophique du mouvement moderne intuitionniste et anti-intellectualiste et le

---

[1338] « La vie, la conscience, impliquent une nécessité de réaction ; mais les simples essais littéraires, cultiver superficiellement la science ou les leçons, la compilation de nombreux faits, l'apprentissage par cœur et le souci des examens, ne conduisent à l'expansion d'aucune faculté créatrice » (p. 227).

[1339] « Pour la vie et le développement ».

[1340] « La vie est croissance, évolution, transformation incessante, une création continue de formes innombrables » (p. 228).

[1341] « Dans les écoles primaires, le nombre excessif d'élèves par classe ; dans l'enseignement secondaire, le système des examens et, dans toutes les écoles, l'absence d'un niveau élevé de sensibilité et de "personnalité" chez la plupart des maîtres » (p. 229).

[1342] « Mais du monde et de la vie ».

[1343] « L'enfant a besoin de moins de mathématiques et de plus d'histoire de l'humanité, des coutumes, de ses idéaux. La science doit être enseignée avec beauté et en réveillant le sentiment d'admiration du monde » (p. 229).

dénonciateur indirect des failles du système scolastique, intellectualiste et mémoristique. Les théories bergsoniennes de la durée, de l'intuition, de l'effort, de la volonté, qui dessinent les contours d'une philosophie activiste et pragmatiste, servent désormais explicitement l'institutionnisme, comme mouvement de réforme pédagogique. Le bergsonisme précise la pensée éducative de Giner, mort en 1915, qui avait senti, dans les dernières décennies du siècle passé et au début du siècle nouveau, la potentialité de l'intuitionnisme à constituer le paradigme de la modernité psychopédagogique. N'est-ce pas ce que Fernando de Los Ríos (1879-1949) avait exprimé dans le *BILE*, en 1916, dans un article intitulé « *In Memoriam*. La doctrina filosófica de D. Francisco Giner », que nous citions précédemment?[1344]

Le rôle de la Revista de pedagogía

C'est, toutefois, à partir de janvier 1922, au moment de la création de la grande *Revista de pedagogía*, que le bergsonisme apparaît comme constitutif de la pensée pédagogique institutionniste. En effet, on ne peut pas dire, malgré la parution de l'article de White, publié et traduit par Barnés dans les deux revues institutionnistes, *La Lectura* et le *BILE*, que le bergsonisme soit devenu un socle de l'institutionnisme, car même si Barnès a traduit cet article et choisi de le faire paraître, il n'a pas été écrit par un Espagnol. En revanche, les articles qui paraissent dans la *Revista de Pedagogía* et qui sont parallèlement publiés dans les livres édités au même moment par les journalistes institutionnistes qui travaillent pour elle, scellent un lien fondamental entre bergsonisme et institutionnisme espagnol. La *Revista de Pedagogía* marque l'appropriation de l'intérieur du bergsonisme par les institutionnistes, par la pédagogie espagnole réformiste.

[1344] Dans le tome XL du *BILE* de 1916, Fernando de los Ríos souligne *a posteriori* les ressemblances entre la philosophie idéaliste et anti-intellectualiste du krausiste Giner et le bergsonisme : « Se trata de una maravillosa apología de la intuición, de una dignificación del instinto. En la escuela de Krause, la intuición inmediata, no empírica, era el punto de partida del conocimiento, y éste sólo llegaba a la meta mediante un nuevo acto intuitivo de lo absoluto. Aquí la intuición, tendida hacia delante, como dice en algún lugar Bergson, va introduciéndonos en el dominio propio de la vida. La noción de Conciencia se ha enriquecido en Bergson; en ella colabora sordamente nuestro espíritu en su unidad. En esto, en su protesta contra la corriente que reduce la Conciencia a pensamiento […], le acompaña D. Francisco Giner, así como en estimar la vida un perenne fluir y un incesante crear, algo infinitamente rico y continuo » (p. 127). « Il s'agit d'une merveilleuse apologie de l'intuition, d'un ennoblissement de l'instinct. Dans l'école krausiste, l'intuition immédiate, non empirique, était le point de départ de la connaissance, et celle-ci ne touchait au but que par le biais d'un nouvel acte intuitif de l'absolu. Ici l'intuition, tournée vers l'avant, comme le dit quelque part Bergson, nous introduit dans le domaine propre de la vie. La notion de conscience s'est enrichie chez Bergson ; notre esprit collabore de façon sourde à son unité. D. Francisco Giner se situe là à ses côtés, dans cette protestation contre le courant qui réduit la conscience à la pensée [...] ainsi que dans l'appréciation de la vie comme un écoulement perpétuel, une création incessante, quelque chose d'infiniment riche et continu ».

L'article liminaire du premier numéro de la *Revista de Pedagogía*, de janvier 1922, intitulé « La vela en el horizonte. Una pedagogía más moderna »[1345], signé de Luis de Zulueta (1878-1964), qui fut professeur d'histoire de la Pédagogie, en 1910, à la Escuela Superior del Magisterio, puis membre du Partido Republicano Reformista et enfin ministre sous la Seconde République espagnole, entre 1931 et 1933, sous la présidence de Manuel Azaña (1880-1940), montre que le bergsonisme a travaillé et déterminé l'orientation pédagogique de l'institutionnisme espagnol.

Zulueta commence son article par une métaphore sur les idées nouvelles que savent appréhender certains penseurs visionnaires. En effet, certains intuitifs parviennent à voir se profiler à l'horizon ces idées d'avant-garde qu'il rend par l'image de l'apparition de nouvelles voiles de bateau. Ce bateau qui transporte des idées initialement avant-gardistes, en s'approchant de la côte, leur fait perdre leur dimension novatrice : « el cargamento de los nuevos conceptos entró ya en el tráfico; se difundió entre las gentes; se puso de moda, […]; fue conquistando capas sociales cada vez más amplias »[1346]. L'idée qui a « accosté » perd en « fuerza espiritual », « pero gana en extensión » [1347]. Le peuple appelle alors idées nouvelles des idées qui sont déjà presque surannées pour les visionnaires[1348]. Cependant, au même moment, de nouvelles idées émergent à l'horizon : « Cuando una idea nueva se impone y triunfa, otra idea más nueva nace ya en el horizonte »[1349]. C'est en ce sens, selon Zulueta, que l'on peut parler d'une « Pedagogía nueva », « moderna » et d'une « Pedagogía novísima » ou « más moderna »[1350], la pédagogie moderne étant la plus populaire et la pédagogie « toute nouvelle », la pédagogie encore méconnue du grand public. Ainsi, ce que l'on considère comme étant la Pédagogie Moderne, au début de l'année 1922, correspond « a lo que fue el positivismo en Filosofía, el naturalismo en Literatura, el impresionismo en Pintura, el materialismo en la interpretación de la Historia, el predominio del factor económico en Sociología y el realismo en Política »[1351], c'est-à-dire, mais il ne le dit pas encore, tout ce que

---

[1345] « La voile à l'horizon. Une pédagogie plus moderne » (año 1922, núm. 1, p. 1-5). Zulueta ne cesse de développer cette notion de pédagogie « plus moderne ». Il publie, près de deux ans plus tard, en décembre 1923 (año II, núm. 24), un article au titre très similaire à celui-ci : « Para una pedagogía "más moderna". Espontaneidad y educación ».

[1346] « Le chargement de nouveaux concepts a pris place dans le trafic ; il s'est répandu parmi les gens ; il est devenu à la mode, […] ; il a conquis des couches sociales de plus en plus étendues » (p. 1).

[1347] L'idée perd en « force spirituelle », « mais gagne en extension » (p. 1).

[1348] P. 2.

[1349] « Quand une idée nouvelle s'impose et triomphe, une autre idée plus nouvelle encore point déjà à l'horizon ».

[1350] P. 2.

[1351] « À ce que fut le positivisme en Philosophie, le naturalisme en Littérature, l'impressionnisme en Peinture, le matérialisme dans l'interprétation de l'Histoire, la prédominance du facteur économique en Sociologie et le réalisme en Politique » (p. 3).

le bergsonisme tente de dépasser. Selon Zulueta, cet esprit que l'on appelle encore « moderne »[1352], en Espagne, en 1922, est « scientifique », dans la mesure où il recourt au « criterio "científico" »[1353], dans les domaines physique, mais aussi psychologique, moral et éducatif. Cet esprit moderne consiste à donner une « explicación mecánica »[1354] à toute réalité, que l'on considère « mesurable » et donc exprimable en terme quantitatif[1355].

> Por consiguiente no sólo los fenómenos psíquicos habrán de someterse, para su estudio, a la observación y a la experiencia, lo cual es justo, pues que de fenómenos se trata, sino que esa observación y esa experiencia se desenvolverán sobre los mismos principios, con iguales procedimientos, en ambiente semejante y hasta con laboratorios y aparatos del mismo orden que los que emplean las ciencias de los fenómenos físicos[1356].

Cet esprit moderne est incarné par ce que l'on nomme, selon Zulueta, la psychométrie, la Psychologie physiologique et la pédagogie expérimentale, où « se ha tratado de explicar el "mecanismo" de la conciencia »[1357]. Or, Zulueta termine ce paragraphe en montrant que cet esprit moderne qui réduit la conscience et les faits spirituels à une mesure ou à une quantité, doit être dépassé par un esprit plus moderne encore, un esprit avant-gardiste. La psychologie expérimentale qui représentait l'avant-garde épistémologique de la psychologie, à la fin du XIXe- début du XXe siècle, représente alors, malgré la réception populaire qui en est faite en 1922, un positionnement épistémologique moins osé. Pour Zulueta désormais, « la educación no es posible más que cuando un espíritu, en su total unidad, actúa sobre otro espíritu, también en su íntegra plenitud »[1358].

Selon Zulueta, les contours d'une « novísima Psicología » sont ainsi en train de se dessiner à l'horizon[1359] et celle-ci n'a plus rien à voir avec la « novísima Psicología » de Wundt, telle que l'appelaient et surtout la considéraient les Espagnols, à la fin du XIXe siècle et jusque tard, dans les années 1910-1920. Cette toute nouvelle psychologie rend ses droits à

[1352] On peut penser aux positions de Martín Navarro Flores, Barnés ou Juan-Vicente Viqueira qui défendent, même dans les années 1920, la modernité de la psychologie scientifique, expérimentale.
[1353] P. 3.
[1354] P. 3.
[1355] P. 4.
[1356] « Par conséquent, non seulement les phénomènes psychiques devront être soumis, afin d'être étudiés, à l'observation et l'expérience, ce qui est juste puisqu'il s'agit de phénomènes, mais cette observation et cette expérience seront déployées sur les principes eux-mêmes, avec des procédés semblables, dans une ambiance identique et, même, avec des laboratoires et appareils du même type que ceux que les sciences des phénomènes physiques emploient » (p. 4).
[1357] « On est tenté d'expliquer le "mécanisme" de la conscience » (p. 4).
[1358] « L'éducation n'est possible que lorsqu'un esprit, dans sa totale unité, agit sur un autre esprit, qui est aussi dans son entière plénitude » (p. 4).
[1359] P. 4.

l'individu, « emancipándose de los métodos fisiológicos y adaptando las observaciones y los experimentos a la peculiar, genuina y original realidad de la vida espiritual »[1360].

Il consacre la dernière page de son article à la révélation de ce que sont ces « voiles nouvelles » que seuls les véritables novateurs (comme lui et les nouveaux « modernes » de la *Revista de Pedagogía*, entre autres) peuvent entrevoir :

> Por caminos distintos se sigue esta misma orientación. La obra de Henri Bergson y de sus discípulos psicólogos; los trabajos de Theodor Lipps; la nueva edición que acabamos de recibir de la Psicología de Alexander Pfaender; lo que hay de serio y de sutilmente profundo en Freud; […]; algunas de las lecciones admirables de José Ortega y Gasset en nuestra Universidad… Y la Psicología novísima inspira una novísima literatura. Lo que fue, por ejemplo, la psicología fisiológica a las obras de Zola, es hoy esta otra Psicología a las novelas de Marcel Proust. Esas son señales de los tiempos; lejanos silbidos de las sirenas del nuevo navío que se acerca; materiales dispersos con que construir mañana sobre más modernos fundamentos una verdadera ciencia del alma[1361].

Et selon Zulueta, même si l'on continue, en 1922, à appeler pédagogie « moderne », une pédagogie fondée sur une psychologie expérimentale, comme le font encore un certain nombre de « modernes », ce projet éditorial qui commence, en cette année nouvelle, doit permettre à l'institutionnisme, notamment, de dépasser une modernité surannée. Cet article liminaire de la *Revista de Pedagogía* est une sorte de manifeste ; il montre qui sont les nouveaux acteurs de la modernité pédagogique « plus moderne » : Bergson en est un représentant. Et même si la *Revista de Pedagogía* continue à rendre compte de la « Pedagogía moderna » qui doit encore, comme Zulueta le dit, déverser d'utiles marchandises, « ahora, nace el año, nace nuestra REVISTA… Es el instante propicio para levantar la mirada por encima de las escolleras del puerto y dejarla vagar a lo lejos, hacia el confín luminoso donde las velas surgen en el horizonte… »[1362].

[1360] « S'émancipant des méthodes physiologiques et adaptant les observations et les expériences à la réalité particulière, authentique et originale de la vie spirituelle » (p. 4-5).

[1361] « Par des chemins différents, on suit cette même orientation. L'œuvre d'Henri Bergson et de ses disciples psychologues ; les travaux de Theodor Lipps ; la nouvelle édition que nous venons de recevoir de la Psychologie d'Alexander Pfaender ; ce qu'il y a de sérieux et de subtilement profond chez Freud ; […] ; quelques unes des leçons admirables de José Ortega y Gasset dans notre Université… Et la psychologie toute nouvelle inspire une toute nouvelle littérature. Aujourd'hui, cette autre Psychologie est aux romans de Marcel Proust, ce que fut, par exemple, la psychologie physiologique aux œuvres de Zola. Ce sont des signes du temps ; de lointains sifflets des sirènes du nouveau navire qui s'approche ; des matériaux dispersés avec lesquels construire demain, sur des fondements plus modernes, une véritable science de l'âme » (p. 5).

[1362] « Aujourd'hui, avec la naissance du nouvel an, naît notre REVUE… C'est le moment propice pour lever les yeux au-dessus des brise-lames du port et les laisser errer au loin, vers le confin lumineux où les voiles surgissent à l'horizon » (p. 5).

Par conséquent, la *Revista de Pedagogía*, qui se veut « toute moderne », symbolise, dès 1922, l'avant-garde de la pédagogie espagnole, dont l'un des paradigmes philosophiques révélés est le bergsonisme.

De même, dans un article d'octobre 1924[1363], intitulé « Al comenzar el curso. El cuestionario del profesor », Zulueta qui propose à chaque professeur de se faire à lui-même un questionnaire intime auquel il tenterait de répondre, afin d'évaluer s'il parvient à se surpasser dans son enseignement , utilise des philosophèmes bergsoniens pour montrer en quoi consiste l'éducation vraiment novatrice. Tout d'abord, Zulueta se demande si on doit enseigner dans l'amusement. Or, selon lui, l'effort, dont Bergson ne cesse de vanter les mérites son essai sur « L'effort intellectuel » de 1902 l'illustre , est essentiel. Il ne faut évidemment pas le confondre avec la « tortura espiritual ». En effet, selon Zulueta, lorsque l'enseignement répond à une préoccupation personnelle, vivante et intérieure chez l'enfant, et qu'il n'est pas imposé de l'extérieur, ce dernier fournit facilement un effort.

Puis, plus loin dans cet article, Zulueta se demande si l'éducation actuelle, qui est soumise à ce que l'on appelle la psychologie moderne, ne court pas le risque de la mécanisation[1364]. Or, cette tendance à la mécanisation de l'éducation vient sans doute, selon Zulueta, de

> La gran dificultad para el pedagogo, como para el psicólogo, […] en representarse el mundo psíquico en lo que tiene de distinto del mundo físico y fisiológico; en comprender la vida del espíritu en lo que tiene de radicalmente diversa de la vida de la naturaleza. Aun para el estudio de los fenómenos psico-fisiológicos necesita el educador conquistar primero une psicología que no sea una fisiología, como se ha hecho una fisiología que no es una psicología[1365].

Ainsi, aux dires de Zulueta, en 1924, l'Espagne en est encore de fait à une pédagogie matérialiste. Il est étonnant de constater que c'est seulement dans les années 1920, alors que *Clarín* en avait parlé, dès 1897, à son pays, que le bergsonisme fissure la pédagogie de l'époque, encore fondée sur un socle psycho-physique. Le langage que Zulueta emploie dans cet article est, toutefois, une manière de rendre hommage au bergsonisme. Et en parlant comme un bergsonien dans cette nouvelle revue, il atteste le glissement de l'institutionnisme

[1363] Año III, núm. 34.
[1364] P. 363.
[1365] « La grande difficulté pour le pédagogue, comme pour le psychologue, […] à se représenter le monde psychique dans ce qu'il a de différent du monde physique et physiologique ; à comprendre la vie de l'esprit dans ce qu'elle a de radicalement différent de la vie de la nature. Même pour l'étude des phénomènes psycho-physiologiques, l'éducateur a besoin de conquérir d'abord une psychologie qui ne soit pas physiologique, comme on a fait une physiologie qui n'était pas une psychologie » (p. 363).

vers des références théoriques nouvelles : « Nuestra tendencia a materializar los hechos espirituales… Pero advierto ahora que ya la misma palabra *hecho* es una muestra de esa tendencia materializadora; porque lo espiritual no es “cosa hecha”, sino un “proceso activo”… »[1366].

Dans l’éducation actuelle, selon Zulueta, la seule chose qui importe ce n’est pas d’enseigner des doctrines, mais de susciter l’élan. En utilisant des termes qu’il reprend au Bergson de *L’Évolution Créatrice*, il s’interroge : « el *élan*, el impulso, el anhelo, el ímpetu, la vibración interior, la llama viva, la fuente que fluye de lo profundo…, si no se transmite, ¿cómo se suscita, favorece o educa ? »[1367]. Zulueta réutilise le bergsonisme pour formuler une pédagogie « toute moderne ». Pour lui, « educar no es comunicar doctrinas. Lo esencial es la emoción que las engendró »[1368]. Il recourt, ainsi, au bergsonisme pour asseoir sa pédagogie toute nouvelle, qu’il veut immanentiste : « Pero el hombre moral no puede ser cohibido, forzado, manejado de fuera a dentro »[1369]. C’est de l’intérieur qu’émerge l’élan vital.

Il conclut, néanmoins, cet article en disant que c’est à chaque professeur d’établir un questionnaire intime et d’y répondre[1370].

En outre, cette même année 1924, Manuel García Morente publie une série d’articles, intitulée « La vocación del magisterio »[1371]. Il paraît y réutiliser le bergsonisme pour fonder la pédagogie toute nouvelle. Selon lui, ce ne sont plus, en 1924, les valeurs matérielles, mais les valeurs personnelles qui priment dans la pédagogie nouvelle[1372]. Le but du pédagogue ne consiste plus à « llenar [a su discípulo] de datos y verdades »[1373]. Car il existe deux finalités différentes vers lesquelles peut tendre l’éducation : une finalité « formaliste » et une autre « vitale »[1374]. Or, selon García Morente, l’éducation est « valorización de la vida »[1375]. Le but du pédagogue est d’intensifier la vie chez l’individu, de lui offrir une « educación vital »[1376], de « desarrollar en el alma personal del niño los gérmenes valiosos que ésta contenga y

---

[1366] « Notre tendance à matérialiser les faits spirituels… Mais je remarque à présent que le terme même de *fait* est déjà une preuve de cette tendance à la matérialisation ; parce que le spirituel n’est pas une “ chose faite ”, mais un processus actif… » (p. 363).
[1367] « L’*élan*, l’impulsion, le désir, l’impétuosité, la vibration intérieure, la flamme vive, la source qui coule des profondeurs…, si cela ne se transmet pas, comment le susciter, le favoriser ou l’éduquer ? » (p. 363-364).
[1368] « Éduquer, ce n’est pas communiquer des doctrines. L’essentiel est l’émotion qui les a engendrées » (p. 364).
[1369] « Mais l’homme moral ne peut pas être intimidé, forcé, manié de l’extérieur » (p. 364).
[1370] P. 365.
[1371] Año III, núm. 28, avril 1924. Il poursuit cet article dans le mensuel de mai 1924 (año III, núm. 29).
[1372] P. 124.
[1373] « Remplir [son disciple] de données et de vérités » (p. 124).
[1374] P. 124.
[1375] P. 125.
[1376] P. 125 ; p. 126.

respetando profundamente su tendencia vital »[1377]. On assiste donc, avec lui aussi à une bergsonisation de la pédagogie institutionniste espagnole.

De même, dans un article intitulé « Supervivencias intelectualistas » de la *Revista de Pedagogía*[1378], de juillet 1924, un professeur des écoles de la province basque de Guipúzcoa, Teodoro Causí, souligne que la pédagogie condamne avec virulence « el vicio intelectualista de la enseñanza »[1379] qu'il considère être particulièrement enraciné dans la tradition pédagogique espagnole, notamment par le poids de la culture livresque des maîtres dans le pays, du formalisme académique que les enseignants veulent transmettre aux élèves en torturant l'âme infantile, animés par un « viejo espíritu escolástico »[1380]. Or, selon Causí, là où les résidus intellectualistes sont le plus prégnants, en Espagne, et là où ils « perturban el acceso de una pedagogía de mayor contenido vital »[1381], c'est dans le calcul mathématique. L'éducation actuelle lui accorde une place excessive et insensée. Selon Causí, « subordinar toda la cultura de la escuela al cálculo »[1382], c'est risquer, en fin de compte, de stériliser « toda la vitalidad del ser humano »[1383]. L'école ne peut pas être réduite aux mathématiques, car « toda la cultura no puede expresarse matemáticamente »[1384]. Il affirme la suprématie de la vie et du vitalisme sur les mathématiques trop intellectualistes : « La escuela, además, no puede encerrar sus fines en fórmulas algrebraicas, ya porque la vida es superior al sentido matemático de las cosas »[1385]. L'école ne doit pas seulement apprendre à l'élève le calcul mental, il doit « despertar energías latentes »[1386]. Cet article apparaît comme une sorte d'hymne à l'énergétisme et au vitalisme des pragmatistes et particulièrement à Bergson[1387] qui s'est battu pour faire de l'élan vital, intérieur à l'homme, une force propulsive, faisant voler en éclats le moi social, le moi intellectualiste qui use de formules externes, sans authenticité et sans la moindre vitalité.

D'ailleurs, le professeur des écoles de Guipúzcoa ne s'explique pas que l'on ait pu vouloir obliger les enfants à mémoriser tant de choses. Cette « mecanización de la enseñanza de la aritmética », ainsi que la mémorisation à outrance dans tout type de matières, ont

---

[1377] « De développer dans l'âme personnelle de l'enfant les germes précieux que celle-ci est susecptible de contenir, en respectant profondément sa tendance vitale » (p. 126).
[1378] Juillet 1924, año III, núm. 31.
[1379] « Le vice intellectualiste de l'enseignement » (p. 214).
[1380] « Vieil esprit scolastique » (p. 215).
[1381] « Ils perturbent l'accès d'une pédagogie de plus grand contenu vital » (p. 215).
[1382] « Subordonner toute la culture de l'école au calcul ».
[1383] « Toute la vitalité de l'être humain » (p. 216).
[1384] « Toute la culture ne peut pas s'exprimer en termes mathématiques ».
[1385] « De plus, l'école ne peut limiter ses fins à des formules algébriques, dans la mesure où la vie est supérieure au sens mathématique des choses » (p. 216).
[1386] « Réveiller des énergies latentes ».
[1387] Rappelons tout de même que Bergson fut un grand mathématicien.

empêché l'enfant d'avoir accès à toutes les « vibraciones del mundo ». Comme il le dit, en conclusion de son article, cela a participé à « cerrar el paso a toda nueva aspiración que surja del fondo inagotable del alma humana »[1388]. Par conséquent, les résidus intellectualistes présents dans les écoles s'opposent au courant vitaliste qui veut faciliter l'éclosion chez l'enfant de sa spontanéité et de son inventivité. Jamais des propos comme cela n'auraient, sans doute, été possibles sans la révolution vitaliste et activiste enclenchée par le mouvement pragmatiste, dont les institutionnistes se sont faits les grands partisans, dans les années 1920, à travers la *Revista de Pedagogía*.

D'autre part, la *Revista de Pedagogía* a beaucoup œuvré à la diffusion des philosophèmes bergsoniens de la pédagogie institutionniste par la médiatisation qu'elle a faite d'Adolphe Ferrière. En effet, de très nombreuses recensions des livres de l'apôtre de l'École Active y sont publiées.

Or, A. Ferrière, nous le disions, est l'homme qui a le plus manifestement montré que la pédagogie nouvelle s'était nourrie de la philosophie bergsonienne. Ferrière lui reprend spécifiquement son énergétisme : l'élan vital, l'énergie créatrice d'un individu se manifestent du dedans au dehors, pense Bergson. Ferrière en tire une pédagogie, entre autres, bergsonienne. Comme il l'écrit dans son essai « Qu'est-ce que l'École active ? » (1922), « le vrai travail est une activité spontanée et intelligente qui s'exerce du dedans au dehors ». L'École active que défend Ferrière est non pas anti-intellectuelle mais anti-intellectualiste. Il se réclame clairement de Bergson, dans cet essai. Le pédagoge moderne doit, selon Ferrière, savoir que l'homme est dynamisme permanent, doit réconcilier l'enfant avec le concret de la vie et, pour cela, panser les plaies de l'intellectualisme de l'école traditionnelle qui a fait divorcer les choses et l'idée des choses. L'enfant doit se réinsérer dans le monde, coïncider, de nouveau, avec le concret et la vie. Ferrière est ainsi le divulgateur européen et mondial de la composante ou de l'esprit bergsonien de l'École nouvelle. Et la *Revista de Pedagogía* ne cesse de diffuser ce message. À titre d'exemple, on peut citer un résumé de María Luisa Navarro épouse du directeur de cette revue, Lorenzo Luzuriaga , qu'elle publie dans le numéro VIII d'avril 1922, sur le livre de Ferrière de 1922, *L'École Active*. Ainsi, elle glose Ferrière, qu'elle cite :

> La Escuela Activa, dice en aquél, es un movimiento de reacción contra todo lo que subsiste de medieval en la escuela actual, contra su colocación al margen de la vida, su incomprensión radical de lo que es la naturaleza del niño. No es antintelectual, sino

[1388] « Mécanisation de l'enseignement de l'arithmétique ». « Vibration du monde ». « Interdire l'accès à toute nouvelle aspiration qui surgira du fond inépuisable de l'âme humaine » (p. 217).

> antiintelectualista, es decir, que se opone a la tendencia de conceder a la inteligencia un lugar preponderante a expensas del sentimiento y de la actividad[1389].

En soulignant le fait que cette école active n'a pas de définition ni de méthode réellement prédéterminée à l'avance, María Luisa Navarro de Luzuriaga reprend et traduit les propos bergsoniens de Ferrière : « No es, sino que deviene, se transforma. […]. Los principios por que se rige son *dinámicos*, no *estáticos* […] »[1390].

Puis, María Luisa Navarro résume le contenu du second tome de *L'École Active*, dans lequel, selon elle, Ferrière analyse les quatre fondements sur lesquels elle repose, et le premier est clairement bergsonien :

> 1.Comprobación en el hombre de la existencia de un impulso vital espiritual, manifestación del dinamismo que la anima. De este impulso vital nace el interés, el cual origina a su vez el esfuerzo espontáneo que, llevado a la acción, puede llamarse esfuerzo creador o expresión creadora del niño[1391].

Son mari, Lorenzo Luzuriaga (1889-1959), est directeur de la *Revista de Pedagogía*. Il y a fait paraître son œuvre pédagogique sous forme fragmentaire. Il a, en effet, fait paraître des articles annonçant le contenu de ses principaux livres tels que *Las escuelas nuevas* (1923), *Escuelas activas* (1925), *La educación nueva* (1927), *Concepto y desarrollo de la nueva educación* (1928), etc.

Or, Luzuriaga joue un rôle très important pour l'institutionnisme, dans la mesure où son œuvre vise à définir et annoncer à son pays les caractéristiques de l'École Nouvelle telle que l'Europe et le monde la conçoivent. Il est donc un passeur culturel majeur de la Pédagogie active en Espagne.

Ainsi, la *Revista de Pedagogía* publie tous ses essais de conceptualisation, toutes ses tentatives pour hispaniser et, pourrait-on dire, « institutionniser » le courant pédagogique européen et mondial, « tout nouveau ». Par exemple, en décembre 1923, Luzuriaga publie un article intitulé « La educación nueva. II. Las Ideas », qu'il insérera de nouveau, avec plus de précisions, dans son livre *Concepto y desarrollo de la nueva educación*, édité par la « maison

---

[1389] « L'École Active, dit-il dans ce livre, est un mouvement de réaction contre tout ce qui subsiste de médiéval dans l'école actuelle, contre sa position en marge de la vie, son incompréhension radicale de ce qu'est la nature de l'enfant. Elle n'est pas anti-intellectuelle, mais anti-intellectualiste, c'est-à-dire qu'elle s'oppose à la tendance à concéder à l'intelligence une place prépondérante aux dépens du sentiment et de l'activité » (p. 311).

[1390] « Elle n'est pas, mais elle devient, se transforme. […]. Les principes par lesquels elle est régie, sont *dynamiques*, non *statiques* […] » (p. 312).

[1391] « 1. Vérification de l'existence chez l'homme d'un élan vital spirituel, manifestation du dynamisme qui l'anime. L'intérêt naît de cet élan vital et provoque à son tour l'effort spontané qui, porté vers l'action, peut être appelé effort créateur ou expression créatrice de l'enfant » (p. 312).

d'édition » de la *Revista de Pedagogía*, en 1928. Dans ses articles de 1923, comme dans ce dernier livre de 1928, Luzuriaga définit la nouvelle éducation en l'inscrivant dans l'anti-intellectualisme et le vitalisme. Ainsi, après avoir souligné la difficulté de donner une unité à la nouvelle pédagogie, Luzuriaga souligne, tout de même, que « ya hoy pueden vislumbrarse los gérmenes de una nueva educación »[1392]. On peut donc parler d'une unité « que nos permite hablar de una educación nueva, propia de nuestro tiempo »[1393]. Et voilà comment Luzuriaga définit cette « nueva época educativa » : « Si tuviéramos que caracterizar con una frase negativa la esencia de esta educación nueva lo haríamos diciendo que es esencialmente antiintelectualista, y si hubiéramos de hacerlo en forma positiva afirmaríamos que la educación actual es ante todo una educación vitalista »[1394]. Luzuriaga souligne que cette pédagogie anti-intellectualiste et vitaliste s'oppose à la « educación por la instrucción », initiée par le pédagogue intellectualiste Herbart. De la même façon que le bergsonisme a été la réaction la plus significative contre l'intellectualisme et contre l'oubli de l'intériorité de l'homme et de l'élan vital qui le transportait, Luzuriaga voit, dans l'éducation nouvelle, une « reacción "vitalista" o mejor "biologista" » contre ce qu'il nomme la « pedagogía intelectual »[1395]. Selon lui, la réaction anti-intellectualiste que constitue cette pédagogie nouvelle « acentúa el valor de los impulsos y fuerzas inconscientes frente a las puras intelecciones, […] »[1396]. Puis, il cite des propos du philosophe et sociologue allemand Max Scheler (1874-1928) qui commente la place que l'on accorde, dans les années 1920 notamment, au corps, aux instincts, aux sentiments. Ce dernier montre que Nietzsche et Bergson, entre autres, sont des symboles de la victoire de l'anti-intellectualiste, instinctif et vital Dionysos contre l'ascèse intellectuelle apollinienne :

> Si nos fijamos en el formidable movimiento de todos los países; en los movimientos de las juventudes de todas partes, con su nuevo «sentimiento del cuerpo» y su nueva valoración del cuerpo […]; en el gran movimiento del psicoanálisis y la moderna psicología de los instintos; en el furor mundial de la danza; en las nuevas doctrinas panvitalistas surgidas después de Nietzsche y de Bergson; en la bizarra inclinación hacia la oscura mística […]; todas estas cosas y otras mil más revelan una, yo diría sistemática rebelión de los instintos contra la unilateral espiritualidad e intelectualidad

[1392] « On peut aujourd'hui apercevoir les germes d'une nouvelle éducation » (1928, p. 8).
[1393] « Qui nous permet de parler d'une éducation nouvelle, propre à notre temps » (1928, p. 8).
[1394] « Nouvelle époque éducative ». « Si nous devions caractériser d'une phrase négative l'essence de cette nouvelle éducation, nous le ferions en disant qu'elle est essentiellement anti-intellectualiste, et si nous devions le faire sous une forme positive, nous affirmerions que l'éducation actuelle est avant tout une éducation vitaliste » (1928, p. 9).
[1395] 1928, p. 9.
[1396] « Accentue la valeur des élans et des forces inconscientes face aux pures intellections » (1928, p. 9-10).

de nuestros padres, contra el ascetismo durante siglos practicado […]. Dionisos parece subir al poder para unos cuantos siglos…[1397].

Ainsi, Luzuriaga montre, en citant Max Scheler, que leur époque est une époque anti-intellectualiste. Il ne cesse de le rappeler par la suite. Puis, il explique que le célèbre pédagogue nord-américain, Dewey, est celui qui « rompe con la tradición herbartiana »[1398], intellectualiste. Il cite Kerschensteiner, Claparède, Wyneken, Cousinet, Ferrière, Montessori, Decroly, comme les pédagogues qui représentent ce courant anti-intellectualiste.

Plus loin, il précise que l'une des idées majeures de ce nouveau mouvement pédagogique est « la *vitalidad* o *vitalización* de la obra educativa ». Selon Luzuriaga, l'un des buts de ce courant pédagogique vitaliste est de réveiller chez l'enfant son « energía vital ». Il cite, pour l'illustrer, des propos de José Ortega y Gasset qui, nous le verrons, conceptualise sur une pédagogie vitaliste inspirée du bergsonisme : « A mi juicio, pues, no es lo más importante educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. »[1399] Ortega y Gasset ne peut pas être plus bergsonien dans sa définition de l'idéal auquel doit mener l'éducation. L'idée de la vie « toute faite », contre la vie en création, se retrouve littéralement dans l'œuvre de Bergson.

Il érige ici, toutefois, Dewey comme « le » pédagogue de cette éducation nouvelle, dont Bergson apparaît être le socle philosophique.

De même, Luzuriaga, dans son œuvre intitulée *La Educación Nueva*, qui date de 1927, et qui a été éditée précédemment dans la *Revista de Pedagogía*, reprend les définitions que donne Ferrière de l'école active. L'Espagnol rappelle que l'un des grands objetifs de l'éducation, selon Ferrière, est de développer « la *espontaneidad* en el niño » et « el impulso vital »[1400].

À un autre endroit du livre, Luzuriaga reprend les principes que doit suivre l'école active, sur lesquels on ne revient pas. Luzuriaga rappelle, toutefois, que la première des lois de la psychologie que doit considérer un pédagogue est « el *impulso vital*, término empleado

---

[1397] Texte de Max Scheler, publié sous le titre « El porvenir del hombre », paru dans *Revista de Occidente*, août 1927 : « Si nous prêtons attention au formidable mouvement de tous les pays ; aux mouvements des jeunesses de toutes parts, avec leur nouveau " sentiment du corps " et leur nouvelle valorisation du corps […] ; au grand mouvement de psychanalyse et de la psychologie des instincts : à la fureur mondiale de la danse ; aux nouvelles doctrines panvitalistes qui ont surgi après Nietzsche et Bergson ; au fort penchant vers la mystique obscure […] ; toutes ces choses et mille autres encore révèlent ce qui me semble être une rébellion systématique des instincts contre la spiritualité unilatérale et l'intellectualité de nos pères, contre l'ascétisme pratiqué pendant des siècles […]. Dionysos semble accéder au pouvoir pour plusieurs siècles… » (1928, p. 10-11).

[1398] « Rompt avec la tradition herbartienne » (p. 15).

[1399] « À mon avis, en effet, ce n'est pas le plus important d'éduquer pour la vie toute faite, mais pour la vie créatrice » (p. 25-26).

[1400] « La spontanéité chez l'enfant ». « L'élan vital » (1927, p. 98).

por Bergson para los reinos inferiores; pero en el hombre, es el "querer vivir" de Schopenhauer, la "voluntad de poderío" de Nietzsche »[1401]. Luzuriaga précise que le thème de l'un des Congrès auxquels a participé Ferrière était « la expresión creadora del niño »[1402]. Et il rappelle cette idée bergsonienne du Suisse selon laquelle « la espontaneidad es la base de lo que se llama expresión creadora »[1403].

D'ailleurs, en 1942, dans un autre livre, intitulé *La pedagogía contemporánea*[1404], qu'il ne publie pas en Espagne, alors en pleine didacture franquiste, mais en Argentine (où il s'est exilé avec sa femme), Luzuriaga explicite la composante bergsonienne de la pédagogie de Ferrière. Il ne se prive jamais de répéter[1405], dès qu'il évoque Ferrière « el más entusiasta defensor y difundidor de la escuela activa y de la educación nueva en Europa »[1406], que ce dernier a assis sa pédagogie sur le bergsonisme :

> A diferencia de M. Claparède, que se basaba en la psicología, M. Ferrière acude principalmente a las ideas biológicas y filosóficas. Partiendo sobre todo del "élan vital" de Bergson, considera que el impulso vital espiritual es raíz de la vida, la fuente de toda actividad, y que el fin de la educación es conservar y aumentar este impulso de vida que se dirige al fin supremo[1407].

Ainsi, lorsque Ferrière précise que « la escuela activa es la escuela de la espontaneidad; la escuela de la expresión creadora del niño »[1408], la définition qu'il en donne est bergsonienne.

Enfin, dans son livre sur la *Historia de la educación y de la pedagogía*, Luzuriaga fait un point sur les « fuentes para el estudio de la historia de la educación y de la pedagogía »[1409], où il souligne que la pédagogie ne peut pas seulement puiser ses sources dans les théories

---

[1401] « L'*élan vital*, terme employé par Bergson pour les règnes inférieurs ; mais chez l'homme, c'est le "vouloir vivre" de Schopenhauer, la "volonté de puissance" de Nietzsche » (1927, p. 34).
[1402] « L'expression créatrice de l'enfant » (p. 35).
[1403] « La spontanéité est la base de ce que l'on appelle expression créatrice » (p. 35).
[1404] Lorenzo Luzuriaga, *La pedagogía contemporánea*, Buenos Aires, Editorial Losada, [1942], 1963 [7e éd.]. L'ouvrage sera réédité de nombreuses fois.
[1405] On peut le lire dans tous ses écrits et notamment dans son *Historia de la educación y de la pedagogía*, Buenos Aires, Editorial Losada, [1951], 1980. En effet, après avoir souligné la « labor infatigable como escritor, conferenciante y fundador de Asociaciones y revistas » menée par Ferrière, Luzuriaga répète, dans son *Historia de la educación*, que le Suisse est parti de l'élan vital de Bergson pour faire de « el impulso vital espiritual », la racine de la vie que l'éducation doit viser à développer (1980, p. 249).
[1406] « Le plus enthousiaste défenseur et diffuseur de l'école active et de l'éducation nouvelle en Europe » (1980, p. 249).
[1407] « À la différence de M. Claparède, qui se basait sur la psychologie, M. Ferrière recourt principalement aux idées biologiques et philosophiques. En partant surtout de l'" élan vital " de Bergson, il considère que l'élan vital spirituel est la racine de la vie, la source de toute activité, et que le but de l'éducation consiste à conserver et augmenter cet élan de vie qui se destine au but suprême » (1963, p. 63).
[1408] « L'école active est l'école de la spontanéité ; l'école de l'expression créatrice de l'enfant ».
[1409] « Sources pour l'étude de l'histoire de l'éducation et de la pédagogie » (1980, p. 17).

pédagogiques *stricto sensu*. Elle s'inspire d'œuvres maîtresses dans l'histoire de la pensée universelle. Après avoir cité un certain nombre de chef-d'œuvres universels, notamment les œuvres de Platon, saint Augustin, Montaigne, Descartes, Kant ou encore le *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche, il évoque *L'Évolution Créatrice* de Bergson. Il ajoute que ce sont des œuvres qui « sin ser pedagógicas han dejado un rastro profundo en la historia de la cultura y de la educación »[1410]. Ces œuvres ont été, dans l'époque dans laquelle elles se sont inscrites, « los medios o instrumentos necesarios para el estudio de la historia de la educación »[1411]. D'ailleurs, au chapitre XIX de son *Historia de la educación*, intitulé « La educación nueva », Luzuriaga souligne que l'éducation nouvelle a voulu prendre la direction opposée à « la educación tradicional, intelectualista y libresca ». Or, elle a « sus precursores e inspiradores inmediatos fuera de la pedagogía, y entre ellos hay que contar a Nietzsche y Tolstoi, Stanley Hall y William James, Dilthey y Bergson, aunque su inspirador principal hay que buscarlo más lejos, en Juan Jacobo Rousseau, verdadero iniciador de la educación nueva »[1412]. Par conséquent, si Luzuriaga, dans son œuvre globale, érige Dewey en pédagogue par excellence, qui a initié le renouveau de la pédagogie au XXe siècle, il n'oublie pas de faire de Bergson l'un des pères philosophiques nourriciers de son socle anti-intellectualiste et vitaliste.

Il nous reste à analyser la série d'articles de Manuel García Morente, publiée dans la *Revista de Pedagogía*, sur la « Pédagogie et biologie » d'Ortega y Gasset, dans lequel Ortega ne révèle pas le bergsonisme de sa pédagogie mais que Manuel García Morente, lui, met en lumière. Ainsi, en février et mars 1922, au moment de la fondation de la *Revista de Pedagogía*, Manuel García Morente analyse la pédagogie du philosophe Ortega y Gasset, telle qu'il l'a formulée, en 1921, dans *El Espectador*, au tome III, sous le titre « Pedagogía y Biología » et qu'il a dédié à son ami Domingo Barnés. Ainsi, selon García Morente, « Le Spectateur », qu'est Ortega, nous offre dans son essai « Biología y pedagogía », « una nueva perspectiva del problema pedagógico »[1413]. Selon lui, les psychologues et biologistes du siècle passé « han consumido sus esfuerzos en el intento idealista de definir la vida a semejanza de la materia. La psicología asociacionista atomismo del alma , la psicofísica, la teoría biológica de la adaptación y de la selección son las etapas culminantes, en ese grandioso

[1410] « Sans être pédagogiques ont laissé une trace profonde dans l'histoire de la culture et de l'éducation » (1980, p. 17).
[1411] « Les moyens ou instruments nécessaires pour l'étude de l'histoire de l'éducation » (1980, p. 18).
[1412] « L'éducation traditionnelle intellectualiste et livresque ». « Ses précurseurs et ses inspirateurs immédiats en dehors de la pédagogie, et parmi eux il faut citer Nietzsche et Tolstoï, Stanley Hall et William James, Dilthey et Bergson, même s'il faut aller chercher son principal inspirateur plus loin, chez Jean-Jacques Rousseau, véritable initiateur de l'éducation nouvelle » (1980, p. 225-226).
[1413] « Une nouvelle perspective de la question pédagogique » (p. 42).

ensayo de mecanizar el aliento vital »[1414]. Selon García Morente qui commente les propos du Spectateur, on confondait alors, à la fin du XIXe et au début du XXe siècles, le vital et le matériel. Or, le Spectateur vise autre chose. Il ne sait, toutefois, pas à l'avance ce qu'il cherche précisément, parce que, ce qui compte pour Ortega, ce n'est pas de déterminer les formes à travers lesquelles se manifeste la vie, « sino el torrente dinámico que produce esas formas y las llena de realidad »[1415]. La pédagogie ne doit pas s'orienter « hacia una modalidad definida »[1416]. Et García Morente cite cette phrase bergsonienne d'Ortega, extraite de son essai « Biología y pedagogía » : « A mi juicio, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora »[1417].

Ainsi, l'un des grands buts de la pédagogie ortéguienne, pourtant « sin ideal definido », consiste à attiser la « llama vital »[1418]. Actuellement, ce qui intéresse, c'est la vie, mais non plus la vie conçue par des biologistes évolutionnistes qui voient en elle « el conjunto o síntesis de los funcionamientos particulares y cada funcionamiento una adaptación más perfecta y completa del organismo a las condiciones que le son impuestas »[1419]. Désormais, il faut être des biologistes vitalistes et se pencher sur « la fuente de donde toda actividad mana, la fuerza interior que se especifica y mecaniza en esas funciones periféricas, [que] es la esencia misma de la vida »[1420]. Ce qu'Ortega souligne, selon García Morente, est que l'évolutionnisme était plus une « mecánica biológica que biología propiamente »[1421]. Ortega redéfinit l'être vivant qui n'est plus la somme de ses organes en fonctionnement : il devient le créateur et l'origine de son fonctionnement[1422]. On assiste ainsi à une « conversión hacia el centro y el interior »[1423], à un « movimiento de dentro a fuera »[1424], qui rappelle la pédagogie de l'immanence de Ferrière et la révolution copernicienne enclenchée par Bergson à la fin du XIXe siècle, ce que García Morente ne précise, toutefois, pas.

Dans le deuxième article sur « Biología y pedagogía », publié en mars 1922, dans la *Revista de Pedagogía*, García Morente souligne que celui qui a fait une « crítica definitiva de

---

[1414] « Ont consumé leurs efforts dans la tentative idéaliste de définir la vie sur le modèle de la matière. La psychologie associationniste atomisme de l'âme , la psychophysique, la théorie biologique de l'adaptation et de la sélection sont les étapes culminantes, dans ce grandiose essai pour mécaniser le souffle vital » (p. 44).
[1415] « Mais le torrent dynamique qui produit ces formes et les remplit de réalité » (p. 45).
[1416] « Vers une modalité définie ».
[1417] « À mon avis, le plus urgent n'est pas d'éduquer pour la vie toute faite, mais pour la vie créatrice » (p. 45).
[1418] « Sans idéal défini ». « Flamme vitale » (p. 45).
[1419] « L'ensemble ou la synthèse des fonctionnements particuliers et chaque fonctionnement comme une adaptation plus parfaite et complète de l'organisme aux conditions qui lui sont imposées » (p. 46).
[1420] « La source d'où jaillit toute activité, la force intérieure qui se spécialise et se mécanise en des fonctions périphériques, [qui] est l'essence même de la vie » (p. 46).
[1421] « Une mécanique biologique qu'une biologie à proprement parler » (p. 46).
[1422] P. 46.
[1423] « Conversion vers le centre et l'intérieur ».
[1424] « Mouvement de dedans vers le dehors ».

esta concepción » d'une psychologie qui ferait de l'âme un mécanisme est Bergson[1425]. C'est lui qui a le plus clairement et systématiquement réagi contre l'atomisme spirituel : « La concepción bergsoniana, extendida luego por su autor al problema biológico en su integridad, tiene la esencial virtud de anular la falsa visión de la psique, como una resultante de elementos previos »[1426].

Or, García Morente souligne que, selon le Spectateur, il est insuffisant de dire, comme Bergson le fait, que la vie psychique est « fluencia continua »[1427]. Il faut aller plus loin que Bergson et établir des nuances, une « jerarquía entre los estados de conciencia »[1428]. Chaque vécu a une « valor vital » particulière qui contient « una potencialidad creadora superior »[1429]. Or, cette approche du Spectateur de la valeur vitale de la *psychè* humaine lui permet de définir une nouvelle pédagogie qui semble s'enraciner dans le bergsonisme vitaliste de *L'Évolution Créatrice* : « La pedagogía es la técnica de los sentimientos como propulsores de la vitalidad psíquica »[1430]. En voyant dans le pédagogue l'intensificateur « dionysiaque », pour reprendre l'idée de Max Scheler, du ressenti vital de l'enfant, Ortega s'inscrit dans une réflexion pédagogique nietzschéenne et bergsonienne : « la labor del pedagogo deberá consistir en provocar en el niño las reacciones sentimentales de mayor valor vital lado positivo , y en extirpar o impedir las emociones de menor valor vital, las emociones decadentes lado negativo. »[1431] Or, ce qu'Ortega propose et qui lui est propre, pour réveiller chez l'enfant la capacité créatrice, pour provoquer chez lui les émotions ascendantes et propulsives, c'est le mythe. Le mythe, selon le Spectateur, nourrit le « pulso vital », augmente « la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica »[1432]. Ortega érige donc le mythe en moyen pédagogique le plus noble pour vitaliser l'enfant.

García Morente conclut son article en résumant la morale du Spectateur. L'homme doit savoir s'adapter et contraindre su « torrente vital » devant les limites que nous impose la matière environnante. Mais il doit aussi laisser éclater sa spontanéité et sa liberté créatrice. Il reprend exactement la conclusion de Scheler sans le citer. Le nieztschéisme dionysiaque et

---

[1425] P. 96.
[1426] « La conception bergsonienne, étendue ensuite par l'auteur au problème biologique dans son intégralité, a comme principale vertu d'annuler la fausse vision de la *psychè*, comme une résultante d'élements préalables » (p. 96).
[1427] « Flux continu » (p. 96).
[1428] « Hiérarchie entre les états de conscience » (p. 97).
[1429] « Potentialité créatrice supérieure » (p. 97).
[1430] « La pédagogie est la technique des sentiments comme propulseurs de la vitalité psychique » (p. 98).
[1431] « Le travail du pédagogue devra consister à provoquer chez l'enfant les réactions sentimentales de plus grande valeur vitale côté positif , et à éradiquer ou empêcher les émotions de moindre valeur vitale, les émotions décadentes côté négatif » (p. 98).
[1432] « La tension des ressorts biologiques les plus profonds. Le mythe est l'hormone psychique » (p. 98).

l'énergétisme vital bergsonien ont propulsé et marqué toute une époque, en faisant de Dionysos le symbole de la nouvelle pédagogie, renvoyant Apollon au cachot. Ortega ne recourt pas explicitement à l'apollinien et au dionysiaque, que Nietzsche présente dans *La Naissance de la Tragédie*, comme deux sensibilités esthétiques antithétiques. Il semble, cependant, clair qu'il s'en est inspiré, tout comme du vitalisme bergsonien, pour formuler cette apologie du sport, de l'action, de l'élan, de la création, de l'effort :

> « La cultura dice el Espectador no es hija del trabajo, sino del deporte ». La perfección del hombre es, pues, el hombre deportivo, esto es, aquel cuya vida no es una triste y raquítica adaptación, sino una alegre, profusa y exuberante creación de esfuerzos superfluos[1433].

García Morente achève son article en témoignant son admiration à Ortega pour avoir cherché « une rénovation de l'élan vital », avec une « énergique sincérité » contre « la force d'inertie » que représentent les préjugés ancestraux. La terminologie employée par García Morente pour commenter la pédagogie d'Ortega est caractéristique d'une période où nietzschéisme et bergsonisme et leurs notions d'énergie, de force, d'élan, de puissance, étaient omniprésents, dans les écrits pédagogiques des réformateurs espagnols. Or, l'appropriation, en Espagne, par les institutionnistes de l'énergétisme, du vitalisme et de l'activisme qui caractérisent l'École Nouvelle, est aussi politique. C'est une manière, pour eux, de réformer et régénérer leur nation par l'éducation, seul moyen pragmatique pour lutter contre les forces d'inertie politiques conservatrices.

Conclusion générale

Par conséquent, dès 1907 et même quelques mois avant, lorsque les échos de la querelle moderniste commencent à se faire entendre en Espagne, Bergson est identifié par les catholiques espagnols comme un représentant philosophique majeur de ce courant dissident ; il est alors pris pour cible. Il est vite stigmatisé comme spiritualiste dégénéré et décadent, vénéneux pour le catholicisme. La presse quotidienne, les revues, les institutions catholiques, en découvrant le virus bergsonien, se positionnent d'emblée dans une attitude offensive. Le bergsonisme est une des philosophies les plus dangereuses pour eux, car elle n'est pas seulement européenne, elle signifie la stricte antithèse du néothomisme, comme pensée anti-

[1433] « “ La culture dit le Spectateur n'est pas la fille du travail, mais du sport ” ». La perfection de l'homme est donc l'homme sportif, c'est-à-dire celui dont la vie n'est pas une triste et rachitique adaptation, mais une création joyeuse, abondante et exubérante d'efforts superflus » (p. 101).

intellectualiste et mobiliste. Les catholiques construisent donc une opposition au bergsonisme qui n'est pas seulement religieuse, mais politique.

La venue de Bergson, en Espagne, en pleine guerre, renforce encore la politisation de sa figure. Certains libéraux espagnols semblent le découvrir et affichent une sympathie politique presque naturelle pour le philosophe français de la IIIe République. Défendre Bergson, c'est aussi une façon, pour eux, de marquer leur opposition à l'idéologie conservatrice. D'ailleurs, Bergson est reçu dans le creuset du libéralisme espagnol, à l'Athénée de Madrid et, surtout, dans la toute nouvelle création institutionniste, la Résidence des Étudiants qui existe depuis 1910. La réception du bergsonisme dans les années de guerre est donc majoritairement bipolaire, même si certains catholiques libéraux espagnols apprécient sa participation à la résurgence d'un mysticisme moderne.

Bergson incarne finalement pour les conservateurs, non pas seulement un spiritualisme dégénéré, mais tout un système de valeurs opposé au leur. Il se révèle, en ces temps de guerre, comme le monstre tricéphal maurrassien, réformiste-révolutionnaire-romantique. En effet, en tant que moderniste, il est vu comme une sorte de protestataire du catholicisme orthodoxe et, en cela, un héritier possible du protestantisme du XVIe siècle, un révolutionnaire, en ceci qu'il constitue la sève nourricière dans laquelle s'enracinent le syndicalisme révolutionnaire et l'anarchisme. Enfin, il est considéré comme le grand instaurateur du néo-romantisme, en France notamment, en revisitant l'intuitionnisme de Rousseau, dont il a toujours été un lecteur inconditionnel.

Il semble donc que le bergsonisme ne puisse pas être reçu par les conservateurs en Espagne, pour des raisons axiologiques et non liées uniquement à la conjoncture de la guerre. Or, il en va de même du libéralisme espagnol. Le bergsonisme n'est pas seulement accueilli chaleureusement par les libéraux en plein conflit mondial, il a déjà fait son entrée « politique », structurellement, chez les institutionnistes. En effet, l'institutionnisme cherche, depuis la fin du XIXe et début du XXe siècle, la régénération de la société, de la *polis*, par l'éducation. Il veut substituer à l'école herbartienne de l'instruction, c'est-à-dire l'école traditionaliste modèle dominant en Espagne , l'école rousseauiste et pestalozzienne de l'action, refondée par les philosophèmes pragmatistes, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Bergson devient progressivement l'un des acteurs philosophiques indirects de la régénération nationale par l'éducation et, en ce sens, un acteur « politique », au sens étymologique du terme. Et s'il est d'abord un socle inconscient de ce mouvement de rénovation pédagogique, il devient, dans les années 1920, en Espagne, un référent déclaré, notamment grâce à l'importante revue, tenue par des réformateurs : *La Revista de pedagogía*.

UNIVERSITÉ DE PARIS III – SORBONNE NOUVELLE
U.F.R. D'ÉTUDES IBÉRIQUES ET LATINO-AMÉRICAINES

THÈSE

Pour obtenir le grade de :

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS III

Discipline : Espagnol

Présentée et soutenue publiquement
par

Camille LACAU ST GUILY

Le samedi 27 novembre 2010

Titre :

UNE HISTOIRE CONTRARIÉE DU BERGSONISME EN ESPAGNE (1889- années 1920)

TOME II

Directeur de Thèse :

Monsieur le Professeur Serge SALAÜN

JURY :

M. Paul AUBERT
M. François AZOUVI
Mme. Marie FRANCO
M. Yvan LISSORGUES
M. Serge SALAÜN

CHAPITRE III

LES ACTEURS ESPAGNOLS D'UNE « RÉGÉNÉRATION » MÉTAPHYSIQUE BERGSONIENNE (1900-années 1920)

Hormis les pédagogues institutionnistes qui réutilisent le bergsonisme dans le but de la régénération éducative de l'Espagne − et donc dans une sphère « excentrée »[1434] de ce que cette philosophie est en soi, c'est-à-dire de la spéculation pure −, les grands acteurs de la restauration ou « régénération » de la métaphysique sont, en Espagne, semble-t-il, d'abord des littéraires, plus précisément des poètes. Or, la modalité poétique par laquelle l'Espagne importe d'abord le bergsonisme, en le transfigurant, est typiquement espagnole ; ainsi, elle ne révèle pas seulement ce que le bergsonisme peut être en puissance, une philosophie poétique. En effet, l'Espagne elle-même semble penser poétiquement et non de manière systématique. Sa métaphysique est foncièrement poétique.

Or, pourquoi parler de restauration ou « régénération » métaphysique, dans les premières années du XXe siècle, en Espagne, et quelle est sa spécificité ? Au début du XXe siècle, aucun philosophe *stricto sensu* n'est capable de comprendre ni disposé à recevoir la restauration métaphysique structurelle mondiale à laquelle participe le bergsonisme, car l'esprit positiviste prédomine encore. Manuel García Morente nous a laissé un témoignage de l'état de la philosophie à cette époque, contre lequel la thèse de Bergson s'érigea :

> Hacia 1900 decíase de Bergson despectivamente: es un metafísico. El positivismo reinante perseguía con implacable saña todo auténtico esfuerzo para pensar auténticamente; y había logrado sepultar bajo el ridículo y el menosprecio los más venerables vocablos de la vieja y eterna filosofía. La metafísica era considerada como ocupación de soñadores ociosos, una manera no siempre inocente de perder concienzudamente el tiempo. En ese ambiente saturado de hostilidad a todo lo que no fuera meditación, experimento y laboratorio apareció la primera obra de Bergson: *Los datos inmediatos de la conciencia*[1435].

[1434] Mot employé par Azouvi, dans *La gloire de Bergson*, dès l'introduction : « J'ai essayé de restituer l'ampleur [de l'" effet " Bergson] 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. » (p. 18) C'est nous qui soulignons le terme.

[1435] « Vers 1900, on disait de Bergson, avec mépris : c'est un métaphysicien. Le positivisme régnant poursuivait, avec un implacable acharnement, tout effort authentique pour penser avec authenticité ; et il avait réussi à enterrer sous le ridicule et le mépris les mots les plus vénérables de la vieille et éternelle philosophie. La métaphysique était considérée comme l'occupation de rêveurs oisifs, une manière pas toujours innocente de perdre en toute conscience son temps. Dans cette ambiance saturée d'hostilité face à tout ce qui n'était pas

En Espagne, les premiers receveurs du bergsonisme ne sont pas de « purs » philosophes, mais des transfigurateurs, des artisans de la métamorphose, en l'occurrence d'une métaphysique qui s'y exprime poétiquement. Ces artisans espagnols font exploser les philosophèmes bergsoniens dans leurs poèmes ou proses poétiques, appelées notamment « Filosofía poética » − forme mimétique de ce que le bergsonisme est en puissance.

Ils font aussi de Bergson, de façon discursive, donc métapoétique, un référent théorique de la « sensibilité lyrique contemporaine », de la fin du XIXe siècle à la Grande Guerre, dont l'une des caractéristiques majeures est l'exaltation d'un vitalisme intérieur.

Toutefois, cette construction du bergsonisme, par certains poètes espagnols, entre 1900 et la Grande Guerre, comme substrat philosophique de l'« attitude lyrique contemporaine », symboliste, (moderniste) − en rupture avec le naturalisme, rejeton du positivisme[1436] −, n'est pas seulement propre à cette période précise. Près de cinquante ans plus tard, le poète Juan Ramón Jiménez (1881-1958) fait encore de Bergson l'un des penseurs de ce qu'il nomme le « modernisme ». Le modernisme dont parle Juan Ramón Jiménez, notamment dans ses cours de 1953[1437], et auquel il appartient, est avant tout littéraire, même si le poète élargit, par la suite, son sens ; cet élargissement de l'acception du terme de « modernisme » constitue la thèse de ses cours.

Nous nous opposons ainsi à l'un des spécialistes de l'historiographie symboliste, Henri Peyre, qui a longtemps fait autorité en la matière. Peyre considère que la philosophie idéaliste, contemporaine du symbolisme, n'a rien à voir avec ce courant esthétique. Selon lui, symbolisme et idéalisme ont évolué de façon parallèle, sans se nourrir l'un de l'autre.

> Rien ne séduit autant les novices de l'érudition que de supposer et, si possible, d'établir des rapports entre la littérature d'une époque et la philosophie régnante, ou censée après coup avoir été telle. On l'a tenté pour Descartes et le classicisme ; pour Comte ou Taine et le réalisme ou le naturalisme. Mais c'est Bergson surtout qui a été

---

méditation, expérience et laboratoire, la première œuvre de Bergson apparut : *Les Données immédiates de la conscience* » (Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, colección Austral, selección e introducción de Pedro Muro Romero, Espasa-calpe, SA, Madrid, [1917], 1972, p. 145).

[1436] C'est Tancrède de Visan (1878-1945), ce poète néo-symboliste français, disciple de Bergson, dès les premiers cours de ce dernier, au Collège de France, au tout début du XXe siècle, qui utilise l'expression d'« attitude lyrique contemporaine », pour qualifier l'attitude symboliste. On appelle, en Espagne, cette attitude symboliste : le modernisme littéraire.
D'autre part, faire du naturalisme le rejeton du positivisme est un parti-pris, une façon de considérer que l'atmosphère idéologique d'une période donnée, sa « température morale » (Taine), conditionne son orientation littéraire.

[1437] Juan Ramón Jiménez, *El modernismo. Notas de un curso (1953)*, Edición, prólogo y notas de R. Gullón y E. Fernandez Méndez, México, Ensayistas hispánicos Aguilar, 1962.

> la victime de ce jeu savant, et ce sont Claudel, Proust, Valéry entre autres dont on a ainsi « dégagé » le bergsonisme.
> Son premier livre, *Les Données immédiates de la conscience*, a paru en 1889 lorsque le mouvement symboliste était déjà lancé, et victorieux[1438].

Selon Peyre, il est absurde d'établir ne serait-ce qu'un quelconque rapport entre bergsonisme et symbolisme, car le bergsonisme « public » est né après le symbolisme. En effet, si la thèse de Bergson est publiée en 1889, c'est aux alentours de 1900 que le bergsonisme fait véritablement son apparition dans l'espace public français. Le mouvement parnassien, dont Paul Verlaine (1844-1896) est initialement un adepte, dans les années 1860-1870, se prolonge dans le courant symboliste, à la fin des années 1870. Le symbolisme a pour précurseurs Charles Baudelaire (1821-1967) qui publie, en 1857, *Les Fleurs du Mal*, et Arthur Rimbaud (1854-1891). Ses principaux représentants sont, en France, hormis Paul Verlaine, Stéphane Mallarmé (1842-1898), Tristan Corbière (1845-1875) ou encore Jules Laforgue (1860-1887). Jean Moréas (1856-1910) est l'inventeur du terme de « symbolisme ». Il publie, dans *Le Figaro*, le 18 septembre 1886, le manifeste littéraire du symbolisme. Le mouvement culmine, en France, dans les années 1890.

Par conséquent, Peyre n'aurait, sans doute, pas cautionné, comme le fit Azouvi, dans *La gloire de Bergson*, l'écriture d'un chapitre intitulé « Une philosophie décadente, symboliste et impressionniste », Azouvi qualifiant ainsi la philosophie bergsonienne. Ce dernier y montre comment Bergson est progressivement devenu, dès 1892, puis particulièrement dans les années 1905-1906, « le philosophe officiel du symbolisme »[1439]. Les symbolistes se sont « approprié » le bergsonisme, dans une construction *a posteriori*.

Peyre ne nous semble pas considérer la particularité et la réalité de ce qu'est un « moment », une atmosphère idéologique donnée, traversés par une multiplicité de flux, esthétiques, littéraires, philosophiques, etc., qui s'interpénètrent et s'influencent. Le monde n'est pas compartimenté. Il est, comme l'avaient démontré les pythagoriciens puis Platon, avant notre ère, non pas composé d'éléments fixes, étrangers les uns aux autres, mais sillonné de flux, de fluides qui, en circulant, s'entrelacent les uns aux autres. Ainsi, le bergsonisme a nourri, à partir des années 1900, le symbolisme qui existait, certes, depuis plus de vingt ans, mais que toutes les revues françaises du « moment 1900 »[1440] « greffent sur le

---

[1438] Henri Peyre, *Qu'est-ce que le symbolisme ?*, Paris, Puf, Collection Sup, 1974, p. 139.
[1439] Azouvi, 2007, p. 107.
[1440] Le livre de Frédéric Worms, (études réunies sous la direction de), intitulé *Le moment 1900 en philosophie*, (Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004) interroge notamment la notion de « moment », en philosophie. La grande question qui est sous-jacente, dans ce livre, est : Y a-t-il eu un moment philosophique 1900 ?

bergsonisme »[1441]. Le bergsonisme, comme beaucoup des philosophies de l'époque, en rupture avec le positivisme, enrichit les « modernistes » espagnols, au sens strict que leur donne l'historiographie hispaniste ; ils émergent, en effet, clairement au tout début du XXe siècle, contrairement au symbolisme français ou au modernisme hispano-américain du nicaraguayen Rubén Darío (1867-1916), dont ils se nourrissent cependant. En Espagne, ce sont les « modernistes » qui expriment les tout premiers, semble-t-il, sous une modalité poétique donc, la réalité métaphysique européenne de l'époque.

Or, la thèse que je défends qui consiste à faire des modernistes littéraires espagnols les transporteurs de la modernité philosophique qui leur est contemporaine en Europe, notamment le bergsonisme, rend illégitime la tendance la plus explicitement schématisée, par Guillermo Díaz-Plaja, dans *Modernismo frente a Noventa y ocho*[1442]. Dans ce livre, Díaz-Plaja a séparé les intellectuels de l'époque, en rupture avec le système alors prédominant en Espagne, en deux catégories historiographiques très célèbres : d'une part, la « grave, sérieuse, fortement lestée de toutes les philosophies du moment »[1443] et politique « génération de 98 » ; d'autre part, le « modernisme », littéraire, sans souci politique ni idéologique − sorte de réplique du symbolisme français, replié sur le solipsisme de ses névroses, bien trop occupé à tisser des vers de symboles. Notons que cette thèse, que beaucoup ont accusé, par la suite, d'être « dissociatrice », est analogue à celle d'Henri Peyre qui tend à faire de la littérature une sorte de capsule « déshumanisée », pour reprendre l'expression que José Ortega y Gasset utilise pour qualifier les avant-gardes esthétiques[1444], sans lien, selon lui, avec le réel.

A contrario, en Espagne, les modernistes littéraires sont, selon moi, les premiers acteurs et révélateurs de la modernité métaphysique européenne, invitant à repenser l'acception que l'historiographie hispaniste donne généralement au terme de « modernisme ». C'est de la littérature, de la poésie ou de la prose poétique qu'émerge la philosophie, en Espagne. Il faut donc aborder différemment le modernisme littéraire espagnol, cette espèce d'équivalent esthétique du symbolisme français. Je souhaite dépasser la thèse manichéenne de Díaz-Plaja, actuellement considérée comme désuète, ainsi que le positionnement de Ricardo Gullón, lui-même débordé par Gilbert Azam. Ce dernier me semble, à ce jour, avoir le mieux

---

[1441] Azouvi, 2007, p. 102-103.

[1442] Guillermo Díaz-Plaja, *Modernismo frente a noventa y ocho : una introducción a la literatura española del siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, [1951], 1979.

[1443] Yvan Lissorgues et Serge Salaün, au chapitre VIII intitulé « Crise du réalisme », de *1900 en Espagne. Essai d'histoire culturelle*, (Salaün, Serge et Serrano, Carlos), Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1988, p. 129.

[1444] Nous recourons ici au terme ortéguien de « déshumanisation ». Néanmoins, lorsqu'Ortega utilise cette expression, ce n'est pas pour qualifier le modernisme mais les avant-gardes qui, soulignons-le au passage, cherchent le dépassement de l'esthétique moderniste.

abordé la question du « modernisme espagnol ». C'est lui qui, dans son livre *El modernismo desde dentro*[1445], réconcilie toutes les acceptions possibles du modernisme. Le modernisme est une attitude littéraire et plus largement philosophique.

Toutefois, lorsque Gilbert Azam considère que le philosophe, en général, est celui qui a fait vivre le modernisme métaphysique en Espagne, je ne peux que nuancer mon adhésion : « Así pues, España tan sólo podía recibir el modernismo religioso por medio de su tradición filosófica »[1446]. Lorsque Gilbert Azam parle ici de « modernisme religieux », il l'utilise, en réalité, et il le dit lui-même, « en un sentido más amplio, como crisis de la espiritualidad »[1447], autrement dit, dans un sens philosophique. Il l'appelle, plus loin, « modernismo ideológico »[1448]. Or, à mon sens, ce n'est pas philosophiquement mais littérairement que la philosophie, notamment bergsonienne, s'exprime d'abord, en Espagne, sans pour autant réduire le modernisme espagnol à un pur mouvement littéraire[1449]. Le modernisme espagnol est bien une « attitude » générale, entre autres, philosophique, mais les philosophes *stricto sensu* n'en sont pas les premiers récepteurs, en Espagne, d'autant que parler, comme il le fait, de la « tradition philosophique » espagnole comme d'une réalité évidente et déjà constituée dans les années 1900-1910 me semble problématique. La constitution de cette tradition n'est pas allée de soi, dans ce pays ; elle n'émerge que dans les années 1910.

On se demandera également si Bergson est un référent philosophique contradictoire. En effet, s'il a été considéré, surtout *a posteriori* comme le substrat théorique du symbolisme français et, donc, du modernisme espagnol[1450], on verra que les philosophèmes bergsoniens hypervitalistes, véhiculés notamment par son chef-d'œuvre de 1907, *L'Évolution Créatrice*, ont abondamment nourri, directement et indirectement, l'avant-garde littéraire française et espagnole, à partir de cette date précisément.

[1445] Gilbert Azam, *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos-Editorial del Hombre, 1989.

[1446] « Ainsi donc, l'Espagne ne pouvait recevoir le modernisme religieux que par l'intermédiaire de sa tradition philosophique » (Gilbert Azam, 1989, p. 48).

[1447] « Dans un sens plus large, como crise de la spiritualité » (Gilbert Azam, p. 47).

[1448] « Modernisme idéologique » (Gilbert Azam, p. 85).

[1449] Nous ne voulons pas non plus retomber dans ce que Gilbert Azam considère comme une réduction esthétisante du modernisme, comme a pu le faire Ricardo Gullón : « Pero es de lamentar que a pesar de tan perspicaces consideraciones, Ricardo Gullón tienda a definir dicha actitud como un esteticismo y se contente con una instrumentaria literaria cuando se necesitaría una crítica de tipo metafísico o teológico, porque así recae más o menos en los problemas de escuelas y de estilo poético » (p. 77). « Mais il est regrettable que, malgré des considérations si perspicaces, Ricardo Gullón tende à définir cette attitude comme un esthétisme et se contente d'instruments littéraires alors qu'il faudrait recourir à une critique de type métaphysique ou théologique, parce qu'ainsi il retombe plus ou moins dans les problèmes d'école ou de style poétique ».

[1450] Nous employons cette conjonction « donc », dans la mesure où les modernistes espagnols se sont assez vite détournés, au début du XXe siècle, du paradigme moderniste rubendarien, considérant le symbolisme français de Mallarmé ou Verlaine, comme la nouvelle grande source littéraire d'inspiration.

Pour soutenir cette thèse du bergsonisme comme l'un des moteurs théoriques d'où émergent les avant-gardes françaises puis espagnoles, je m'opposerai à la conception de José Ortega y Gasset (1883-1955), dans son essai de 1925, *La Deshumanización del arte*, selon laquelle les avant-gardes tendent à la « déshumanisation ». Au contraire, l'esthétique des avant-gardes est hypervitaliste, malgré leur volonté d'être en rupture avec toute tradition littéraire, entre autres, avec le vitalisme intérieur des modernistes. Car, comme le souligne Juan Ramón Jiménez, dans son cours sur le modernisme de 1953, « en el modernismo hay una tendencia a la expresión total de la vida »[1451]. Les avant-gardes, dans le sens où elles proposent une intensification du vitalisme moderniste, ne sont qu'un dépassement dialectique du symbolisme ou modernisme littéraire et non une rupture totale, surtout en Espagne, où l'avant-garde n'a constitué un mouvement ni puissant ni uni, ni abouti, ni durable, ni révolutionnaire. D'ailleurs, Juan Ramón n'appelait-il pas les avant-gardes une forme de « postmodernismo »[1452] ? Elles progressent dialectiquement, du vitalisme intérieur à l'hypervitalisme explosif, même si, à travers bien d'autres perspectives, les avant-gardes rompent avec l'esthétique alors régnante. Mais elles recherchent bien l'humain nietzschéen, trop humain et donc la vie.

Or, en ce sens, Bergson ne constitue-t-il pas un référent vitaliste pour les modernistes espagnols tout autant qu'une base propulsive et hypervitaliste pour les avant-gardes françaises et espagnoles activistes, énergétiques et dionysiaques ?[1453]

Enfin, on verra qu'à partir de 1910 environ, le bergsonisme germe aussi dans un terreau qui lui est naturel, la métaphysique, dans ce que Julián Marías nomme la « philosophie rigoureuse », ou Manuel García Morente, la « philosophie authentique »[1454]. Ortega y Gasset, après trois siècles d'absence de philosophie en Espagne, rénove le goût pour la systématisation philosophique dans son pays. Il tente de créer les conditions pour refonder une tradition philosophique espagnole, qui exista lors du Siècle d'Or, à travers notamment Baltasar Gracián (1601-1658) ou les mystiques espagnols. C'est la raison pour laquelle, lorsque Gilbert Azam parle, hâtivement, d'une tradition philosophique déjà constituée au

---

[1451] Juan Ramón Jiménez, *El modernismo*, 1953 : « Dans le modernisme, il y a une tendance à l'expression totale de la vie » p. 142.

[1452] Juan Ramón Jiménez, 1953, p. 176.

[1453] C'est aussi l'une des thèses d'Azouvi, notamment au sous-chapitre « Bergson, héros des avant-gardes artistiques » du chapitre 7 intitulé « Le bergsonisme entre nationalisme et antiparlementarisme », qui montre l'attachement des avant-gardes futuristes au bergsonisme (Azouvi, p. 218-234). Il démontrera, plus loin, toutefois, que « l'avant-garde dada puis surréaliste » française, représentée par Tristan Tzara (1896-1963), André Breton (1896-1966) ou Louis Aragon (1897-1982), ne s'identifie plus à lui (Azouvi, p. 304-305), Bergson devenant, après la Grande Guerre, une figure « académique ».

[1454] Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe Argentina, Colección Austral, 1948, p. 12; p. 13.

moment de la crise moderniste, qui éclate en 1907, il ne me semble pas considérer la réalité de la réémergence historique de la philosophie en Espagne, grâce à la figure motrice d'Ortega y Gasset. La philosophie ne constitue pas encore, dans le pays, en 1910, une tradition établie puisqu'elle y est naissante. Plusieurs philosophes, formés à l'étranger, dont beaucoup d'entre eux en Allemagne, vont œuvrer à sa rénovation et vont précisément chercher à constituer, jusqu'à 1936, une tradition philosophique espagnole. C'est Ortega y Gasset qui structure une école philosophique espagnole, comme courant de pensée, émergeant dans une structure institutionnelle particulière : la Faculté de philosophie et de lettres de l'Université de Madrid. Le philosophe José Gaos (1900-1969), qui a assisté à la naissance de cette école, emploiera, pour la première fois, en 1949, le terme d'« École de Madrid » pour qualifier ce courant. Julián Marías (1914-2005) évoquera également cette idée, en 1946, dans son livre, *La filosofía española actual* ; Manuel Granell (1906-1993) s'en fera lui aussi le témoin, en tant que disciple de ce mouvement, quand l'École de Madrid comme institution n'existera plus, dans un essai intitulé « La Escuela de Madrid ». Puis, plus tard, José Luis Abellán, dans *La escuela de Madrid, un ensayo de filosofía*[1455], analysera l'émergence de ce courant philosophique espagnol, dans le cadre d'une institutionnalisation plus claire, lors de la Seconde République espagnole (1931-1939), processus institutionnel que l'éclatement de la guerre civile interrompra en 1936.

Or, ce qui nous intéresse, ce sont les prémisses de l'institutionnalisation de ce courant, le moment de la naissance de cette « tradition » philosophique, en Espagne. C'est, en effet, à ce moment-là que se déterminent quelques unes des grandes orientations et composantes essentielles de cette tradition, même si la phénoménologie allemande lui donnera, plus tard, à la fin des années 1910-début des années 1920, un second souffle et se mêlera au terreau philosophique déjà constitué.

La nomination de José Ortega y Gasset, à la chaire de métaphysique de l'Université de Madrid, en 1910, signe donc le début de cette régénération philosophique espagnole. Or, ce nouveau courant ne naît pas seulement de l'enseignement des néo-kantiens allemands, Paul Natorp (1854-1924) et Hermann Cohen (1842-1918)), reçu par Ortega lors de ses bourses en Allemagne. Il émerge aussi du désir d'Ortega de dépasser l'idéalisme néo-kantien, suivant, en cela, l'exemple de Bergson. Ainsi, le bergsonisme, malgré l'hostilité que lui témoigne parfois Ortega, a été l'un des grands socles sur lequel se sont élaborés les fondements de l'« École de Madrid », et dont s'est nourrie la tradition philosophique naissante, en Espagne. D'ailleurs, les

[1455] José Luis Abellán, *La escuela de Madrid, un ensayo de filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991.

figures qui ont œuvré à la renaissance de la philosophie en Espagne, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, ou qui ont participé à la consolidation de la tradition philosophique espagnole, tels que Xavier Zubirí (1898-1983) Joaquín Xirau (1895-1946) ou José Gaos (1900-1969), par le biais du cadre institutionnel de l'Université de Madrid, étaient tous de grands lecteurs de Bergson, très sensibles à sa philosophie.

Selon moi, la forte composante bergsonienne de la tradition philosophique espagnole lui vient, dans une large mesure, de José Ortega y Gasset ; c'est lui qui a contribué, comme maître incontesté de cette régénération philosophique espagnole, à « transférer » le bergsonisme en Espagne, mais de façon paradoxale en le reniant. Son lien avec le bergsonisme a toujours été empreint de beaucoup de contradictions et d'ambiguïtés. Ainsi, son approche du bergsonisme scellera, semble-t-il, définitivement le rapport contrarié du bergsonisme à l'Espagne, ou plutôt de l'Espagne au bergsonisme, même si d'autres philosophes, comme Manuel García Morente, sans doute moins visibles dans l'espace public, tenteront de l'implanter dans la tradition déclarée et revendiquée par l'Espagne. Telle est la spécificité du lien de la tradition philosophique espagnole renaissante avec le bergsonisme : la paternité biologique bergsonienne de cette école (qui, selon moi, ne fait aucun doute) a-t-elle été pourtant adoptée sans difficultés ?

Bergson : entre modernisme et avant-garde, un référent contradictoire ? (années 1900-début des années 1920)

Bergson, un référent philosophique du modernisme littéraire espagnol (années 1900-1910) ?

Il s'agit, tout d'abord, d'analyser le processus qui a consisté, en France, à faire de Bergson, le philosophe du symbolisme. On examinera, par la suite, comment Bergson est devenu un référent philosophique du modernisme littéraire espagnol, dès les années 1900-1910, la France constituant un modèle culturel et intellectuel pour l'Espagne, tout autant admiré que rejeté.

Alors que le symbolisme existe, en France, depuis les années 1880, et a comme référent philosophique principal, à cette époque, l'existentialiste allemand, Arthur Schopenhauer (1788-1860), la diffusion du bergsonisme dans l'espace public français et la

similitude de sa pensée spéculative avec le mouvement esthétique symboliste vont, progressivement, engendrer un changement de paradigme théorique. Bergson n'a pas engendré le symbolisme. En revanche, Azouvi a raison de parler, dans *La gloire de Bergson*, au chapitre trois intitulé « Une philosophie décadente, symboliste et impressionniste », d'une appropriation du bergsonisme par les néo-symbolistes français[1456]. Ce sont principalement ces jeunes néo-symbolistes français, qui publient leurs poèmes dans les années 1900, qui opèrent la « greffe du symbolisme sur le bergsonisme »[1457], faisant ainsi de Verlaine et des grands poètes symbolistes des poètes qualifiables de « bergsoniens », non parce qu'ils se sont appuyés sur Bergson comme référent philosophique du symbolisme, mais parce que Bergson exprime, en termes philosophiques, ce que le poème symboliste suggère. Et c'est surtout parce que, dès 1900, on construit, en France, de manière discursive ou métapoétique, un symbolisme bergsonien. Bergson est érigé par ces jeunes poètes français − disciples de Verlaine et Mallarmé, et élèves de Bergson lui-même au Collège de France −, en icône du « lyrisme contemporain ».

Toutefois, en France, les néo-symbolistes ne sont pas les seuls à œuvrer à la « bergsonisation » du symbolisme. Azouvi − qui a inspiré une grande partie de ce passage − le montre dans ce chapitre 3. Les sympathisants néo-symbolistes du bergsonisme ont, en effet, été devancés, dans cette construction, par les opposants à l'intuitionnisme. Ainsi, comme le précise Azouvi, Jean Jaurès (1859-1914), qui appartenait à la même promotion que Bergson, à l'École Normale Supérieure, est le premier à avoir « signalé les tendances de la philosophie bergsonienne et les affinités qu'elle entretient avec la littérature contemporaine », en 1892, même si Jaurès les critique l'une et l'autre :

> « Je ne sais pas si je me trompe, mais c'est là la métaphysique de l'art décadent. Lui aussi trouve que ce que les mots ont de plus fâcheux, c'est d'avoir un sens. Aussi réduit-il ses phrases à un concours de sonorités qui rendent d'autant mieux certains états d'âme qu'ils sont inintelligibles »[1458].

De même, comme le souligne Azouvi, en 1897, le philosophe positiviste Frédéric Rauh (1861-1909) publie, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, un article intitulé « La conscience du devenir », dans lequel il « bergsonise », en un sens, la sensibilité contemporaine :

[1456] Azouvi, 2007, p. 103.
[1457] Azouvi, 2007, p. 102-103.
[1458] Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, *in Œuvres* de Jean Jaurès, 9 vol., éd. M. Bonnafous, Paris, Rieder, 1931-39, t. VIII, p. 104, 109, 130, cité par Azouvi, 2007, p. 62.

> La philosophie de Bergson « décrit le tableau d'une conscience où tous les sentiments sont comme fuyants et flous, sans arêtes vives, une conscience toute en pénombre, telle que serait celle de Verlaine. Ce n'est pas à proprement parler une philosophie, c'est l'œuvre d'un « littérateur symboliste »[1459].

De plus, en avril et juillet 1900, Louis Weber, responsable de la section philosophique du *Mercure de France*, publie deux articles sur *Le Rire. Essai sur le comique*, de Bergson. Azouvi commente ainsi le second article de Weber, qui n'est, cette fois, pas hostile à Bergson : « La doctrine bergsonienne de l'individualité de l'art paraît [à Louis Weber] la chose neuve, capitale, et [ce dernier] note qu'elle s'accorde à ce que disent Maeterlinck et les artistes modernes »[1460], Maurice Maeterlinck (1862-1949) étant un grand poète et dramaturge symboliste.

D'autre part, en 1904, Tancrède de Visan, ce poète néo-symboliste, élève de Bergson au Collège de France, publie un « Essai sur le symbolisme », dans un livre intitulé *Paysages introspectifs*[1461]. En 1911, il précise sa pensée qui consiste à faire de Bergson le référent philosophique *a posteriori* du symbolisme, esthétique symboliste que le philosophe concourt à renouveler, dans les années 1900, après le décès des poètes symbolistes « historiques », morts au crépuscule du XIXe siècle, tels que Mallarmé ou Verlaine. On nommera naturellement ce mouvement de renouvellement du symbolisme, comme le fait Azouvi : « néo-symbolisme ». En effet, en 1911, Tancrède de Visan écrit *L'attitude du lyrisme contemporain*[1462], publié au *Mercure de France*, ce qui n'est pas anodin, dès lors que l'on étudie l'histoire culturelle de l'Espagne des années 1900. La revue du *Mercure de France* a été capitale pour les modernistes espagnols, animés, dans les années 1900, par une soif réflexive et un fort désir de s'inventer, de se construire, de se dessiner une identité poétique, à travers notamment cette revue française.

Dans les années 1900-1910, Tancrède de Visan participe à la construction d'un symbolisme bergsonien, symptomatique d'une construction plus vaste, à cette époque, de Bergson comme référent théorique du symbolisme, en France.

Dans son essai de 1904, Tancrède de Visan commence par affirmer que son but consiste à « mettre à nu le cerveau contemporain et le nœud vital de notre poésie française si

---

[1459] Frédéric Rauh, « La conscience du devenir », *Revue de métaphysique et de morale*, 5, 1897, p. 663, cité par Azouvi, p. 60-61.
[1460] Louis Weber, « Revue du mois », *Mercure de France*, juillet 1900, p. 225-227, cité par Azouvi, p. 102.
[1461] Tancrède de Visan, *Paysages introspectifs*, Paris, Henri Jouve, éditeur, 1904.
[1462] Deuxième édition, Paris, *Mercure de France*, 1911.

tendrement aimée »[1463]. Or, selon lui, le poète contemporain doit entendre le murmure de l'être non pas par l'intelligence discursive, mais à l'aide d'une faculté qu'il nomme « intuition »[1464]. C'est là qu'il réutilise l'intuitionnisme bergsonien développé dans l'essai intitulé « Introduction à la métaphysique », publié en janvier 1903, dans la *Revue de métaphysique et de morale*. C'est en 1903, que Bergson affiche clairement, sans pourtant le revendiquer, une philosophie qualifiable de « symboliste », même si, avant cela, son immanentisme ne peut qu'intéresser les symbolistes. En effet, dans cet essai de 1903, et c'est ce que souligne Tancrède de Visan, Bergson différencie deux modalités d'approche du réel, une approche analytique, que le néo-symboliste considère être celle des poètes Parnassiens, et une approche intuitionniste qui est celle, selon lui, des symbolistes. Tancrède de Visan « bergsonise » le symbolisme, lorsqu'il dit des symbolistes qu'ils « s'intériorisent dans l'objet, s'incorporent aux paysages perçus intérieurement. Par un violent effort ils ont voulu se placer au centre même du réel et, par une sorte de sympathie intellectuelle, communier avec la nature »[1465]. Le poète néo-symboliste utilise une pensée et un phrasé bergsoniens pour qualifier le mouvement esthétique auquel il appartient. Tancrède de Visan transfigure la mystique bergsonienne qu'il réutilise en la mettant au service de ce manifeste théorique du symbolisme. Il théorise, ainsi, de façon bergsonienne, sur le symbolisme pour donner à ce mouvement esthétique une assise spéculative orientée. Lorsqu'il considère que « le poète actuel, avec toute son âme, pénètre au-delà des phénomènes, jusqu'au cœur du réel, sans le secours d'une dialectique », que « le monde […] est perçu sans intermédiaire », et surtout que « cette union est *mystique*, non symbolique »[1466], il cherche clairement « la greffe du symbolisme sur le bergsonisme ». Plus loin, après s'être sans cesse référé à l'essai de Bergson de 1903, Tancrède de Visan souligne que les symbolistes cherchent à faire parler, dans leurs œuvres, le second moi de Bergson, celui qu'il évoque, dès sa thèse, au chapitre sur la théorie des deux moi. C'est à ce moi « plus intérieur et inexprimable, que se sont attaqués les symbolistes »[1467]. En fin de cet essai, Tancrède de Visan montre en quel sens Mallarmé est un poète bergsonien. Selon lui, dans les trois ou quatre œuvres que Mallarmé a écrites,

---

[1463] P. II.
[1464] P. XXIII.
[1465] P. XXXI.
[1466] P. XXXVIII. Tancrède de Visan considère que le nom de « symbolisme » est inadéquat pour décrire un mouvement qui, précisément, tente de s'intérioriser dans l'objet, en cherchant à faire fondre la dûreté du symbole, par une coïncidence avec l'objet par intuition. Il ajoute, plus loin, que « le poète symboliste est un mystique. Le mode de perception du mystique et du symboliste est le même » (p. XL).
[1467] P. LIV.

> Il foule ses émotions jusqu'à ce que jaillisse l'huile essentielle, jusqu'à crier le cri ultime de la vie. Le trop plein de ses sentiments il le laisse se répandre sans l'endiguer ; les accords incessants échappés de son moi superficiel au contact des choses, il ne les écoute pas. […]. Ce qu'il nous offre, c'est la dernière pressée, d'où ruisselle, comme en un spasme, l'intuition intellectuelle[1468].

Il termine son essai en faisant fusionner la quête symboliste et le bergsonisme, en recourant à une conceptualité bergsonienne. Car, selon Tancrède de Visan, le but des symbolistes est de « créer un rythme correspondant aux " représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition (Bergson, [1959], 2001, p. 1402) »[1469]. Cet essai du disciple néo-symboliste de Bergson constitue, ainsi, une sorte de manifeste d'un symbolisme bergsonien.

De même, dans son essai publié en 1911, dans la revue du *Mercure de France*, intitulé *L'attitude du lyrisme contemporain*, Tancrède de Visan montre que le symbolisme est « une attitude lyrique générale en conformité avec l'idéalisme contemporain », qui consiste en :

> Un retour aux « données immédiates » de la conscience et de notre moi le plus vivant, une sorte de panthéisme évocateur où chaque objet est moins décrit que chanté, une plus intime et plus vraie compénétration de la pensée et du sentiment, de l'idée manifestée par des images lyriques, sensibilisée, et du cœur[1470].

Or, dans l'un des chapitres de son essai, intitulé « La philosophie de M. Bergson et le lyrisme contemporain », Tancrède de Visan, plus précis sur ce qu'il nomme « l'attitude lyrique générale » et « l'idéalisme contemporain », souligne les analogies entre le symbolisme et le bergsonisme, comme par exemple leur critique semblable des « théories mécanistes », de « l'ancien intellectualisme et l'abstraction ». Selon lui, et il répète en cela ce qu'il a déjà souligné en 1904, tous deux croient en l'existence de « deux sortes de conscience » : « Les symbolistes discernent une vie plus riche, plus intérieure, un moi fondamental, concret et dynamique. » Ils élaborent enfin « une même méthode créatrice : l'intuition »[1471].

Tancrède de Visan parle même de l'influence de Bergson, autrement dit de l'incidence de sa philosophie sur la génération des poètes qu'il a formés[1472]. Il précise bien que cela ne soit pas tout à fait exact : « De mon côté, je fus je crois le premier à signaler l'étroit rapport de

---

[1468] P. LXI.
[1469] P. LXXI.
[1470] P. 7 ; p. 10.
[1471] P. 424.
[1472] P. 424.

la psychologie bergsonienne et de l'esthétique symboliste. (Cf. mon *Essai sur le Symbolisme* en tête de mes *Paysages introspectifs*, Jouve, 1904) »[1473].

> Les gestes les plus essentiels de l'attitude lyrique nommée *Symbolisme* résument avec une telle insistance la physionomie de la pensée bergsonienne, que définir celle-ci c'est parler de ceux-là. Il sera assez intéressant de montrer, à ceux qui considèrent le symbolisme comme une mentalité anarchiste, sans cohésion et privée de racines, que la substance de cette doctrine lyrique est renfermée dans les *Données immédiates de la conscience*, et que, sur ces deux plans parallèles, plan esthétique et plan spéculatif, nous retrouvons la même orientation intellectuelle[1474].

Plus loin, Tancrède de Visan caractérise cette même orientation intellectuelle de la poésie symboliste, de la philosophie de Bergson ainsi que de « la tendance, d'ailleurs générale des esthétiques contemporaines ». Selon lui, celles-ci consistent en « un acheminement à l'*intériorité*, un effort pour tout réduire aux états psychologiques et à la *qualité*, ne considérant pas les faits de conscience qui se succèdent, comme des *quantités* douées de mesure et de grandeur, mais comme des *progrès* »[1475]. Tancrède de Visan est donc l'un des grands constructeurs du bergsonisme de l'esthétique symboliste, en France.

Enfin, comme l'expose Azouvi, un autre article majeur, « La philosophie de M. Bergson et la poésie symboliste », signé par Jean Blum (1883-1915) et paru en 1906, également dans la revue de prédilection des modernistes espagnols, le *Mercure de France*, illustre de nouveau le processus de « bergsonisation » du symbolisme, en France. Selon Azouvi, cet article

> « Fait date […] en raison du fait que, pour la première fois, il est dit que le symbolisme a changé de référent philosophique. Comme tous les lecteurs des écrits symbolistes, Jean Blum se souvient du *Livre des masques* où Remy de Goumont en 1891 faisait encore de Schopenhauer le philosophe du symbolisme. Onze ans après, il est clair pour Blum que Schopenhauer est bien plutôt le philosophe du romantisme, avec sa célébration du pathétique, sa mise au premier plan du conflit entre le héros et le monde, son goût du drame. Rien de tel dans le symbolisme, qui est un « lyrisme contemplatif »[1476].

Or, les Français sont loin d'être les seuls à voir dans le bergsonisme le substrat spéculatif du symbolisme. La presse espagnole libérale, qui croit en la régénération de

---

[1473] P. 430. Cela n'est pas tout à fait exact car Azouvi l'a montré : Jaurès, Rauh et Weber ont fait, avant lui, le lien entre bergsonisme et symbolisme.
[1474] P. 431-432.
[1475] P. 442.
[1476] Azouvi, p. 107.

l'Espagne par l'ouverture à l'Europe, se fait le témoin, non seulement des écrits symbolistes purs (les poèmes) mais de cette construction − qui s'affiche dans la presse française − d'un symbolisme, pour une part, bergsonien. Cette médiatisation, par les revues françaises, de cette « appropriation néo-symboliste »[1477] du bergsonisme, a d'autant plus d'importance que le modernisme poétique espagnol se cherche, au début du siècle. Le modernisme littéraire espagnol naît au moment où, en France, une deuxième vague symboliste, dite néo-symboliste, alimente et redessine, pourrait-on dire, le symbolisme de Mallarmé ou de Verlaine, pour ne citer qu'eux. Il n'est, encore une fois, pas question de faire de Bergson, comme le dit Tancrède de Visan, une « cause efficiente » du symbolisme initial ; toutefois, la définition du symbolisme français, dans les revues des années 1900, est celle à laquelle les modernistes espagnols ont accès. Par conséquent, même si les modernistes espagnols sont obsédés par la première génération des symbolistes français, et par Paul Verlaine plus que tout autre, la définition de leur « attitude » se fait autour des années 1900, au moment donc où le bergsonisme commence à être influent dans toutes les sphères de la pensée et au moment où les poètes eux-mêmes renouvellent leur « symbolisme » à la source Bergson. En 1900, Juan Ramón Jiménez a 19 ans, Antonio Machado en a 25, son frère, Manuel, 26, *Azorín*, 27, Villaespesa, 23. Or, ce sont ces jeunes hommes là qui vont créer la revue *Helios*[1478] qui paraît entre avril 1903 et mai 1904 et qu'ils aimeraient être une réplique exacte du *Mercure de France* et qui vont « faire » le modernisme littéraire espagnol.

Dans la presse espagnole

Dans les années 1900-1910, beaucoup des articles français qui rendent compte de la tendance à la bergsonisation *a posteriori* du symbolisme, sont publiés dans la presse espagnole.

[1477] Azouvi, p. 103.

[1478] Juan Ramón Jiménez explique au poète nicaraguayen Rubén Darío (1867-1916), créateur du modernisme en Amérique latine, avec la publication de son recueil de poèmes, intitulé *Azul*, en 1888, et qui est alors en France, son besoin de créer une revue nouvelle pour le modernisme espagnol et pour sa progression : « Querido maestro: Cinco amigos míos, y yo, vamos a hacer una revista literaria seria y fina: algo como el *Mercure de France*: un tomo mensual de 150 páginas, muy bien editado. [...] Nada de lucro: vamos a hacer una revista que sea alimento espiritual; revista de ensueño; trabajaremos por el gran placer de trabajar. En fin, basta esta afirmación: es una cosa seria. Yo agradecería a usted infinitamente que nos enviara algo de lo que haga o tenga hecho: versos, prosa ». (Carta, sin fecha, en *El archivo de Rubén Darío*, p. 14-15) (Lettre citée par Antonio Campoamor González, dans *Vida y poesía de Juan Ramón Jiménez* (Madrid, Sedmay ediciones, 1976, p. 65)). « Cher Maître. Cinq de mes amis et moi-même allons créer une revue littéraire sérieuse et raffinée, comme le *Mercure de France* : un tome mensuel de 150 pages, très bien édité. Pas de luxe : nous allons faire une revue qui soit une nourriture spirituelle, une revue de rêve, nous travaillerons pour le plaisir suprême de travailler. Enfin, une seule chose à dire : c'est une chose sérieuse. Et je vous remercierais infiniment de nous envoyer un texte que vous écrirez ou qui est déjà écrit : prose ou vers. »

Toutefois, la revue *Helios*, par exemple, qui vise à être une sorte d'équivalent du *Mercure de France* en Espagne, n'évoque pas une fois, semble-t-il, le nom de Bergson, et le thème de la suggestion, largement évoqué dans cette même revue, ne semble pas inspiré de Bergson mais de Mallarmé. Les cinq signatures principales de la revue *Helios* − dont deux d'entre eux, Pedro González-Blanco et Ramón Pérez de Ayala, sont pourtant des élèves de Leopoldo Alas, −, ainsi que Juan Ramón Jiménez, Gregorio Martínez Sierra (1881-1947), Carlos Navarro Lamarca (1868-?), cherchent de préférence à s'aligner *a priori* sur la tradition symboliste *stricto sensu* et originelle. L'absence de références à Bergson, dans la revue qui se veut pourtant mimétique du *Mercure de France*, est ainsi symptomatique du fait que la pénétration du bergsonisme dans les milieux modernistes espagnols n'est pas si transparente. Il circule masqué et n'est pas, au début du XXe siècle, véritablement identifié.

En 1903-1904, il n'y a pas encore d'élèves de Bergson en Espagne, tout simplement parce que la *Junta para ampliación de estudios*, qui permet la circulation des étudiants en Europe, n'a pas encore été créée. Elle n'ouvrira ses portes qu'en 1907, et c'est à ce moment-là que certains pensionnaires de la Junta deviendront des élèves disciples de Bergson. Pour le moment, les poètes néo-symbolistes français s'éprennent de plus en plus du bergsonisme, depuis que Bergson donne ses cours au Collège de France, c'est-à-dire depuis 1900, et les modernistes espagnols n'en perçoivent, semble-t-il, qu'un lointain écho.

Néanmoins, on peut tout de même relever que les publications de Tancrède de Visan sont évoquées dans les sections « Libros », c'est-à-dire bibliographiques, des revues les plus connues, telles que *La España moderna* ou *La Lectura*. Ses deux essais de 1904 et 1911 sont ainsi référencés, dès leur parution. Il est, cependant, difficile de quantifier quelle peut être l'influence d'une référence bibliographique dans une revue, sans un résumé de l'œuvre. De plus, il arrive qu'entre 1900 et 1910, le simple nom de Tancrède de Visan soit évoqué, dans des listes d'auteurs et de poètes symbolistes français. Mais une simple évocation ne participe pas à la pénétration d'une pensée dans un pays, même si elle peut témoigner d'un intérêt naissant.

D'autre part, en septembre 1906, la revue *La Lectura* annonce l'article de Léon Blum, « La filosofía de Mr. Bergson y la poesía simbolista », paru dans le *Mercure de France*.

On peut relever, à partir de 1910, semble-t-il, une augmentation dans la presse espagnole du nombre d'articles relatifs au lien entre le bergsonisme ou la figure de Bergson et le symbolisme français − voire plus généralement ce que l'on pourrait appeler, pour reprendre l'expression de Tancrède de Visan, « l'attitude lyrique contemporaine » (1911). La presse espagnole ne manque pas le processus français, désormais mondial, dans les années 1910, de

bergsonisation de l'esthétique contemporaine par une esthétisation du bergsonisme. Le bergsonisme contient, en effet, une esthétique en puissance et c'est la raison pour laquelle ses philosophèmes peuvent si bien servir la sensibilité contemporaine, celle du symbolisme français ou modernisme espagnol qui expriment poétiquement, l'un, l'autre, le vitalisme intérieur.

Par exemple, le 1er novembre 1911, *La España moderna* publie un article intitulé « El romanticismo alemán y el simbolismo francés ». Dans cet article, le journaliste espagnol présente Jean Thorel (1859-1916) ; celui-ci a publié une étude, en 1891− soit vingt ans avant la publication de cet article dans cette revue espagnole −, dans la collection *Entretiens politiques et littéraires*, en reprenant les conclusions d'un article du critique littéraire Ferdinand Brunetière (1949-1906), « en el que se propuso demostrar la "semejanza sorprendente del movimiento simbolista con el movimiento literario que tanta resonancia tuvo en Alemania a fines del siglo XVIII y principios del XIX" »[1479]. Puis, le journaliste espagnol précise que la « generación poética de 1885 » a été influencée par les romantiques allemands, tels que Novalis (1772-1801) et ses contemporains. En effet, selon le journaliste espagnol qui glose le français Jean Thorel :

> Los románticos alemanes, como los simbolistas modernos, luchan contra el mismo enemigo: el racionalismo estrecho y el positivismo antipoético. La reforma operada por los simbolistas fue, ante todo, una reacción contra el bajo ideal puesto en boga por Zola, como el romanticismo alemán fue una reacción contra el materialismo del siglo XVIII[1480].

Le journaliste espagnol précise encore la pensée de Jean Thorel selon laquelle le lyrisme contemporain, représenté par « la filosofía y la literatura wagnerianas[1481] », ainsi que par les symbolistes Villiers de l'Isle-Adam (1838-1889) et Stéphane Mallarmé, serait influencé par l'idéalisme allemand de Fichte (1762-1814). Toutefois le journaliste ajoute que si, certes, les symbolistes se montrent fichtéens, ils recourent à de nouvelles références spéculatives, qui leur sont contemporaines :

[1479] « Dans lequel il se proposa de démontrer la " ressemblance surprenante du mouvement symboliste avec le mouvement littéraire qui eut tant de résonance en Allemagne à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles » (p. 168).

[1480] « Les romantiques allemands, comme les symbolistes modernes, luttent contre le même ennemi : le rationalisme étroit et le positivisme anti-poétique. La réforme opérée par les symbolistes fut, avant tout, une réaction contre l'idéal vil mis à la mode par Zola, de la même façon que le romantisme allemand fut une réaction contre le matérialisme du XVIIIe siècle » (p. 171).

[1481] La musique de Wagner (1813-1883) a eu des influences sur les dramaturges et peintres symbolistes, plus encore que sur les musiciens eux-mêmes.

> Los poetas contemporáneos admiten al lado de la inteligencia discursiva una facultad lírica con actividad propia, que permite tener del universo una especie de visión central y directa; esta facultad (*einfühlung* para los alemanes, *intuición* para Bergson) permite al poeta pensar de un golpe todo su poema, interiorizarse en el objeto de su canto, hasta que la expresión de este canto sea su alma misma vivida en el tiempo de su conciencia. Por otra parte, el objeto de la poesía para los románticos alemanes, lo mismo que para los simbolistas, es expresar lo inexprimable, todas las relaciones secretas que unen los paisajes a la vida, las correspondancias íntimas entre los objetos que nos rodean y nuestro yo, el ambiente misterioso en que se bañan nuestros sentimientos, el armonioso concierto y las múltiples polifonías que suenan en nosotros mismos[1482].

On constate donc que, finalement, le journaliste espagnol, qui glose Jean Thorel, montre que les poètes contemporains sont les héritiers de l'idéalisme allemand du XVIIIe siècle, renouvelé par l'idéalisme allemand de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, et par l'intuitionnisme bergsonien. Cependant, il ne précise pas explicitement que le bergsonisme est une sorte d'héritier de l'idéalisme fichtéen ou du romantisme de Novalis. Pourtant, lorsqu'au début de l'article, il dit des romantiques allemands de la « génération de 1795 » c'est l'expression qu'il emploie , à laquelle Novalis et Schlegel (1772-1829) appartiennent, qu'ils aspirent à « un lirismo más evocador, más subjetivo, más inspirado, más intuitivo » et qu'ils ont créé un « intuicionismo lírico »[1483], on ne peut que voir en Bergson l'héritier de l'idéalisme allemand. Car, on ne peut pas parler d'« intuitionnisme lyrique », en 1911, sans penser à Bergson. Par conséquent, même si le but de cet article est de montrer l'influence du romantisme allemand sur le symbolisme, le journaliste espagnol, en glosant le critique français Jean Thorel, érige au passage Bergson − devenu, à cette occasion, l'héritier du romantisme allemand − comme l'un des substrats philosophiques contemporains du symbolisme. Toutefois, il n'est pas encore question ici de faire de Bergson le philosophe, non plus du symbolisme, mais des modernistes espagnols, même si l'Espagne médiatise le bergsonisme du symbolisme français et rend ainsi compte d'une première phase de prise de conscience espagnole du lien entre Bergson et l'esthétique contemporaine.

[1482] « Les poètes contemporains admettent, à côté de l'intelligence discursive, une faculté lyrique avec une activité propre, qui permet d'avoir de l'univers une espèce de vision centrale et directe, cette faculté (*einfühlung* pour les Allemands, *intuition* pour Bergson) permet au poète de penser d'un coup tout son poème, de s'intérioriser dans l'objet de son chant, jusqu'à ce que l'expression de son chant soit son âme elle-même vécue dans le temps de sa conscience. D'autre part, l'objet de la poésie pour les romantiques allemands, comme pour les symbolistes, est d'exprimer l'inexprimable, toutes les relations secrètes qui unissent les paysages à la vie, les correspondances intimes entre les objets qui nous entourent et notre moi, l'atmosphère mystérieuse dans laquelle baignent nos sentiments, le concert harmonieux et les multiples polyphonies qui résonnent en nous-mêmes » (p. 172).

[1483] « Un lyrisme plus évocateur, plus subjectif, plus inspiré, plus intuitif » ; « un intuitionnisme lyrique » (p. 169 ; p. 170).

Un autre article, publié en mai 1912, dans *La Lectura*, dans la section « Revistas francesas » et sélectionné par le païdologue et futur traducteur de la thèse de Bergson, en 1919, Domingo Barnés, s'intitule « La sensibilidad en la poesía francesa por la Sra. Dornis » ; il expose ce même type d'idées. Il est signé par J. Bertaut et a été publié en France, dans la *Revue littéraire*.

Tout d'abord, J. Bertaut, traduit en espagnol et arrangé par Barnés, est très élogieux à l'égard du livre d'Élena Goldschmidt-Franchetti − dont le pseudonyme est Jean Dornis : « El libro de la Sra. Dornis es uno de los mejores que se han escrito sobre crítica de la poesía contemporánea. »[1484] En commençant son article ainsi, J. Bertaut et Barnés accordent une légitimité, avalisent, en somme, la thèse du livre de Dornis, publié en 1912, intitulé *La sensibilité dans la poésie française contemporaine*. Or, le but du livre de Dornis a consisté, non seulement à étudier toute la poésie française depuis 1885, mais aussi à analyser « los influjos sufridos por los poetas, con la estética adoptada por ellos, con su concepción de la naturaleza, con el amor tal como ellos lo presentaban, con sus aspiraciones filosóficas y su sentimiento religioso »[1485]. Selon Bertaut, suivi par Barnés, les deux chapitres les plus brillants de ce livre de Dornis, sont ceux consacrés au sentiment religieux et « el que trata de las aspiraciones filosóficas »[1486]. Le chapitre consacré aux influences philosophiques sur la poésie française depuis 1885[1487] traite particulièrement de « el influjo profundo de la filosofía de Bergson [que] ha llamado su atención, como sucede a todos los espíritus atentos a los problemas morales de la hora presente »[1488]. Barnés traduit Dornis en espagnol et révèle ainsi, à ses lecteurs espagnols, que les symbolistes eux-mêmes s'identifient à Bergson, car ils se reconnaissent dans sa philosophie : « Los poetas nuevos reconocen todas sus intuiciones en la pintura que Bergson ha trazado del juego de la conciencia »[1489]. Or, si Bergson n'est pas présenté, une fois de plus, comme la cause efficiente du symbolisme, il donne une nouvelle impulsion, selon Dornis, à la dynamique symboliste :

[1484] « Le livre de Mme Dornis est l'un des meilleurs que l'on ait écrit sur la critique de la poésie contemporaine ».

[1485] « Les influences subies par les poètes, l'esthétique qu'ils adoptent, leur conception de la nature, l'amour tel qu'ils le présentaient, leurs aspirations philosophiques et leur sentiment religieux » (p. 447).

[1486] « Celui qui traite des aspirations religieuses » (p. 447).

[1487] Elle fait débuter son étude, en 1885, au moment où, selon elle, le mouvement symboliste atteint son faîte. Par conséquent, lorsque Dornis parle de « la poésie française », elle parle du symbolisme.

[1488] « L'influence profonde de la philosophie de Bergson [qui] a attiré son attention, comme cela arrive chez tous les esprits attentifs aux problèmes moraux à l'heure actuelle » (p. 448).

[1489] « Les nouveaux poètes reconnaissant toutes leurs intuitions dans la peinture que Bergson a tracée du jeu de la conscience ».

> El gran mérito de la filosofía de Bergson es el de haber llevado la vida a todos los dominios que ha observado. Si no renueva el dominio mismo, hace más lúcida y clara la conciencia de los que viven en él, y acelera sus energías. Sin duda que los simbolistas no habían esperado a Bergson para probar la excelencia de sus ideas realizándolas; pero es singular esta semejanza entre el pensamiento filosófico y la expresión poética de un mismo momento[1490].

Bertaut poursuit sur cette idée que Bergson n'a, certes, aucunement engendré le symbolisme, mais a participé, en un sens, à sa recréation, sur le plan spéculatif, à redonner des contours à une notion centrale dans ce mouvement poétique : l'intuition. Il a contribué, de surcroît, à sa re-naissance: « Llevando más allá el análisis del influjo de Bergson sobre los poetas de hoy, dice el Sr. Bertaut, se observa que el sentimiento de renovación, tan poderoso en ellos, debe parte de su violencia a la idea de intuición renovada y recreada por Bergson. »[1491] Barnés achève cette retranscription de l'article de Bertaut, en citant un passage de Dornis, selon lequel Bergson a participé à la rédéfinition et à la dynamisation du symbolisme de la même façon que Taine a constitué pour l'école poétique parnassienne un référent philosophique incontestable :

> « En el fondo la escuela parnasiana es contemporánea del implacable determinismo de que Taine había hecho una especie de arma de acero perfecionada, pero siempre mecánica y sin flexibilidad. La poesía de Leconte de Lisle, de Heredia, hasta de Sully Prudhomme, se avenía muy bien con el estoicismo sereno, pero glacial, que caracteriza a los filósofos deterministas »[1492].

En achevant cet article ainsi, Barnés/Bertaut montre(nt) comment une philosophie émerge dans une atmosphère idéologique donnée, influençant à son tour la littérature de cette époque. Finalement, tous les mouvements idéologiques s'interpénètrent et s'influencent en flottant dans ce qu'Heidegger (1889-1976) nommera la *zeitgeist*, l'« esprit du temps », le climat culturel et intellectuel d'une époque, *zeitgeist* que Henri Peyre n'a pas pris en compte dans son étude sur le symbolisme.

[1490] « Le grand mérite de la philosophie de Bergson est d'avoir doté de vie tous les domaines qu'il a observés. S'il ne renouvelle pas le domaine en lui-même, il rend plus lucide et claire la conscience de ceux qui vivent en lui, et il accélère leurs énergies. Les symbolistes n'avaient sans doute pas attendu Bergson pour prouver l'excellence de leurs idées en les réalisant ; mais cette ressemblance entre la pensée philosophique et l'expression poétique à un même moment est singulière » (p. 448).

[1491] « En menant plus loin l'analyse de l'influence de Bergson sur les poètes d'aujourd'hui, dit M. Bertaut, on observe que le sentiment de rénovation, si puissant chez eux, doit une part de sa violence à l'idée d'intuition renovée et recréée par Bergson » (p. 448).

[1492] « Dans le fond, l'école parnassienne est contemporaine de l'implacable déterminisme dont Taine avait fait une espèce d'arme en acier perfectionnée, mais toujours mécanique et inflexible. La poésie de Leconte de Lisle, d'Heredia, même celle de Sully-Prudhomme, cadraient très bien avec le stoïcisme serein, mais glacial qui caractérise les philosophes déterministes » (p. 448).

D'autre part, une fois encore dans cet article, la presse espagnole se fait le simple témoin d'un processus français de bergsonisation du symbolisme. L'Espagne n'est donc qu'à mi-chemin dans son parcours d'appropriation par l'esthétique moderniste espagnole du bergsonisme. Pour le moment, certains médiateurs donnent à voir à l'Espagne, par de simples traductions d'articles, la « gloire de Bergson », dans les milieux symbolistes français.

La presse espagnole médiatise aussi la critique de la mise en rapport de l' « idéalisme contemporain » et de la « sensibilité lyrique contemporaine » (Tancrède de Visan). En janvier 1913, *La Lectura* publie un article d'E. Faguet, intitulé « Un historiador del simbolismo », qui traite du livre de Tancrède de Visan sur le « Lirismo contemporáneo ». Selon Visan, explique Faguet, « los simbolistas han sido pensadores, filósofos, metafísicos, discípulos más o menos inmediatos de Fichte y de Hegel y viene de aquí su inmensa superioridad sobre los clásicos, sobre los románticos y sobre los parnasianos »[1493], idée à laquelle n'adhère pas Faguet. Ce dernier reproche à Tancrède de Visan d'être si opposé à une « literatura sin pensamiento » qu'il projette de la philosophie partout. Selon Faguet, « no podía leer un poeta de su tiempo sin decir: "Aquí hay algo de Fichte . »[1494] Faguet critique cette manie de Tancrède de Visan de déceler un ascendant philosophique sur toute œuvre littéraire. C'est aussi ce qu'il fait avec Bergson :

> Lo que lo demuestra es que encuentra el simbolismo explicado por Bergson. No dice que el simbolismo haya nacido del pensamiento de Bergson, sino que éste había pensado intuitivamente todo lo que Bergson ha pensado después y que Bergson es, no la causa eficiente, sino la causa final del simbolismo[1495].

Ainsi, Faguet reproche à Tancrède de Visan, non pas de faire de Bergson le créateur *ex nihilo* du symbolisme, mais de montrer que les symbolistes ont cherché, à un moment donné, à lui ressembler, à tendre vers lui, ce qui correspond à faire de Bergson la « cause finale » du symbolisme.

C'est toujours un peu le même débat qui est mené, de façon analogue, entre les partisans et les opposants de la thèse qui consiste à penser que certains grands auteurs ont pu exercer un magistère culturel à une époque donnée. Je suis partisane de cette idée, sans que

---

[1493] « Les symbolistes ont été des penseurs, des philosophes, des métaphysiciens, des disciples plus ou moins immédiats de Fichte et de Hegel, et de là vient leur immense supériorité sur les classiques, sur les romantiques et sur les parnassiens » (p. 341).

[1494] « Il ne pouvait pas lire un poète de son temps sans dire : "Là il y a quelque chose de Fichte » (p. 342).

[1495] « Ce qui le démontre, c'est qu'il trouve le symbolisme expliqué par Bergson. Il ne dit pas que le symbolisme est né de Bergson, mais qu'il avait pensé intuitivement tout ce que Bergson a pensé ensuite et que Bergson est, non pas la cause efficiente, mais la cause finale du symbolisme » (p. 342).

cela consiste à chercher, de manière systématique et absurde, du Bergson partout. Tous les philosophes n'ont pas exercé d'ascendant sur la culture dans laquelle ils émergeaient, mais certains, même s'ils sont, évidemment, aussi le produit d'une *zeitgeist* précise, exercent à leur tour, par l'adéquation de leur pensée avec le climat culturel d'une époque, une forme d'influence. Ce mot d'« influence » est, néanmoins, à prendre avec précaution et n'est pas le terme le plus adéquat, pour qualifier la modalité par laquelle une grande figure philosophique « travaille », anime une culture, à un moment donné[1496]. L'influence est souvent mal comprise et elle a trop tendance à impliquer une forme de tracé linéaire et nécessaire entre le penseur et le récepteur. Or, la linéarité déterministe n'existe pas dans une étude d'histoire culturelle. On peut, toutefois, constater qu'un grand penseur exerce un ministère intellectuel sur la vie culturelle d'un ou de plusieurs pays, à une époque donnée. Néanmoins, lorsqu'au cours de cette thèse, j'ai employé le terme d'influence, je n'ai jamais voulu dire que Bergson exerçait une sorte d'empire sur des individus et dont ils ne pouvaient se défaire. Face à la puissance de cette pensée, tous les Espagnols sont toujours restés libres de choisir d'adhérer ou de rejeter le bergsonisme. Ils sont toujours restés libres également de remodeler « leur » bergsonisme, selon leurs circonstances propres. Bergson a donc exercé une influence à condition de dire que celle-ci n'est ni linéaire ni déterministe. Le récepteur n'a jamais été, de fait, sous la tutelle de son magistère intellectuel.

L'objet de l'essai de François Azouvi examine ainsi le magistère de Bergson en France : l'auteur étudie « la façon dont une doctrine philosophique [en l'occurrence le bergsonisme] circule dans une certaine culture, ce qu'elle y produit, les philosophèmes qu'elle met en circulation et dont chacun est libre de se servir à sa guise »[1497]. Tous les plus grands philosophes ont coloré le climat culturel dans lequel ils émergeaient. C'est le cas de Nietzsche[1498] et de Bergson, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Ne pas le considérer, c'est préférer une approche fragmentaire et compartimentée à une approche transversale et synoptique.

Quoi qu'il en soit, l'Espagne a, elle aussi, accès à la polémique qui se crée autour de Bergson, dont l'influence est, selon certains, trop systématiquement décelée dans toute œuvre littéraire. Par conséquent, « la gloire de Bergson » et son impact (réel ou discuté) dans les

[1496] Michel Espagne a rejeté fortement ce terme.
[1497] Azouvi, p. 15.
[1498] Cf. à ce propos l'étude de Gonzalo Sobejano, intitulé *Nietzsche en España* (Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1967), à laquelle on ne peut pas légitimement reprocher de voir du Nietzsche partout en Espagne. Comme le montre cette étude, Nietzsche a été, *de facto*, très présent en Espagne, à travers des modalités et dans des milieux radicalement différents.

milieux littéraires symbolistes, sont médiatisés dans les revues espagnoles. L'article paru, en janvier 1913, dans *La Lectura*, le montre.

De même, la revue espagnole *Nuestro tiempo* publie, en novembre 1918, dans sa « revista bibliográfica », les pages littéraires de Cristóbal Rodríguez, parues dans la « Tipografía Moderna », au Panamá, en 1917. Dans le petit volume de C. Rodríguez, évoqué par le journaliste, plusieurs sujets divers sont abordés ; mais le premier intitulé « La filosofía de Henri Bergson y el movimiento de las ideas estéticas y sociales en Francia », semble plus intéressant encore que les autres, selon le journaliste. Or, comme ce dernier le précise, Cristóbal Rodríguez « señala el hecho curioso de que no habiendo escrito Bergson ninguna obra consagrada a la estética pura, haya, sin embargo, un grupo de artistas que le invoquen como su verdadero maestro »[1499]. D'autre part, comme l'aurait remarqué Cristóbal Rodríguez, l'art actualise ce qui est en puissance dans la philosophie bergsonienne, il permet de « descubrir el ritmo de la vida en toda su continuidad e individualidad »[1500]. Selon le critique littéraire, bergsonisme et symbolisme participent au même dépassement intellectuel : « Así continúa exponiendo estas tendencias que, de acuerdo con las doctrinas de Bergson, van encaminadas a reanudar la continuidad de la vida, destruida por la escuela intelectualista en la especulación filosófica, y por los parnasianos en el dominio de la poesía lírica. »[1501] Le journaliste considère « muy acertada esta manera de interpretar el Sr. Rodríguez la influencia de Bergson en las ideas estéticas »[1502]. Par conséquent, cet article médiatise lui aussi l'idée selon laquelle le bergsonisme peut constituer le fondement philosophique sur lequel reposent les idées esthétiques proches du symbolisme.

Manuel García Morente, mais hors de la presse espagnole cette fois, dans *La filosofía de Henri Bergson* (1917) livre qui s'adressait alors, entre autres, à toute la jeune garde de la Résidence des Étudiants , au chapitre 1 sur « La inspiración », relève également que « la influencia del pensamiento bergsoniano se extiende allende los límites de la pura especulación e invade otros terrenos »[1503]. García Morente souligne ainsi que la pensée bergsonienne a eu

[1499] « Souligne ce fait curieux qu'il existe un groupe d'artistes qui l'invoquent comme leur véritable maître, bien que Bergson n'ait jamais écrit d'œuvre consacrée à l'esthétique pure » (*Nuestro tiempo*, n°239, novembre 1918, p. 252).
[1500] « Découvrir le rythme de la vie dans toute sa continuité et son individualité » (p. 252).
[1501] « Il poursuit ainsi, en exposant ces tendances qui, en accord avec les doctrines de Bergson, se proposent de renouer avec la continuité de la vie, détruite par l'école intellectualiste dans le domaine de la spéculation philosophique, et par les parnassiens dans celui de la poésie lyrique ».
[1502] Il considère « très juste cette façon qu'a Monsieur Rodríguez d'interpréter l'influence de Bergson dans les idées esthétiques ».
[1503] « L'influence de la pensée bergsonienne s'étend au-delà des limites de la pure spéculation et envahit d'autres terrains ».

des influences sur la science biologique, sur beaucoup de théories de la propagande sociale, sur le mouvement religieux néocatholique. Puis il ajoute :

> El arte, por último, en sus recientes manifestaciones de simbolismo e impresionismo musical, poético y plástico, conviene a la perfección con una filosofía que eleva la intuición por encima del concepto, y que descubre, en el fondo del alma humana, una esencial movilidad, una continuidad individual, una especie de contaminación sentimental de los estados psíquicos unos por otros. Léanse estas palabras de Augusto Rodin, en su libro *El Arte*: «El artista es el que dice la verdad, y la fotografía miente; porque, en la realidad, el tiempo no se detiene... El pintor o el escultor, al mover sus personajes, figura el tránsito de una posición a otra, e indica como, insensiblemente, la primera pasa a la segunda. En su obra se puede discernir una parte de lo que fue, y se descubre también, en parte, lo que va a ser». Estos pensamientos tienen todo el sello de la inspiración bergsoniana[1504].

Or, il n'est pas le seul Espagnol à faire le lien entre la sensibilité lyrique contemporaine, précisément le symbolisme, et le bergsonisme. L'élève de Leopoldo Alas, Pérez de Ayala, qui a participé, en 1903, à la création de la revue moderniste *Helios* et qui composa une œuvre très symboliste, au moins au théâtre, dans l'appendice « Homo sum... » de ses *Amistades y recuerdos*, le souligne aussi, bien qu'*a posteriori* : « Las ideas de Bergson han influido, acaso más que las de ningún otro pensador contemporáneo, si se exceptúa a Nietzsche, en el pensamiento y en el arte de nuestros días, ya con influencia confesada, ya por elipsis y disimuladamente. »[1505] Son témoignage a le mérite de reconnaître que l'influence de Bergson a souvent été occultée, ce qui ne facilita et ne facilite pas la recherche actuelle dans le travail d'identification de son rôle, en Espagne. Il s'agit donc, Pérez de Ayala à l'appui, de redonner une visibilité à l'action du bergsonisme dans la poésie lyrique contemporaine.

De plus, le journaliste Corpus Barga[1506] (1887-1975), qui rencontra personnellement Bergson à Paris, en mars 1916, dans un article intitulé « Un comentario ante la muerte de

---

[1504] « L'art, enfin, à travers ses manifestations récentes du symbolisme et de l'impressionnisme musical, poétique et plastique, s'accorde à la perfection avec une philosophie qui élève l'intuition au-dessus du concept, et qui découvre, dans le fond de l'âme humaine, une mobilité essentielle, une continuité individuelle, une espèce de contamination sentimentale des états psychiques les uns par les autres. Lisez ces mots d'Auguste Rodin, dans son livre *L'Art* : " L'artiste est celui qui dit la vérité, et la photographie ment ; parce que, dans la réalité, le temps ne s'arrête pas… Le peintre ou le sculpteur, en faisant bouger ses personnages, représente la transition d'une position à une autre, et indique comment, insensiblement, la première passe à la seconde. Dans son œuvre, on peut discerner une partie de ce qui fut, et on découvre aussi, en partie, ce qui va être. » (Manuel García Morente [1917], 1972, p. 23).

[1505] « Les idées de Bergson ont influencé, peut-être plus que celles de n'importe quel autre penseur contemporain, si on excepte Nietzsche, la pensée et l'art de notre époque, que ce soit à travers une influence avouée, ou de manière elliptique et dissimulée » (Ramón Pérez de Ayala, *Amistades y recuerdos*, Editorial Aedos, Barcelona, 1961, p. 110).

[1506] Corpus Barga fut correspondant à Paris, entre 1914 et 1948, pour de nombreuses revues et journaux espagnols et argentins notamment, tels que *La Nación* (Buenos Aires), ou *El Sol*, *La Revista de Occidente*,

Debussy », rend compte de l'appartenance de Bergson, Debussy (1862-1918), Mallarmé, à une même attitude lyrique contemporaine :

> Una de las obras de Debussy más discutidas y más conocidas es la que tituló *Prélude à l'après-midi d'un faune*. [...]. Quizá este triunfo del *Fauno* sea en definitiva el triunfo de la música de Debussy, y de la pintura de Cézanne, y de la filosofía de Bergson, y de la poesía del propio Mallarmé...
> Quiza, considerado más positivamente, sea un triunfo sin frutos el de ese lirismo, y de ese arte, y de esa expresión, y de ese pensamiento, de una época que reaccionaba contra lo romántico y contra lo positivista, contra el sentimiento sin razón y contra la razón sin sentimiento[1507].

Toutefois, ce n'est pas dans la presse espagnole ni dans les livres, que l'on assiste, en Espagne, entre 1900 et 1910, à une bergsonisation, non pas du symbolisme, ce qu'elle fait déjà, mais du modernisme : la médiatisation du phénomène français n'est qu'un premier niveau dans la pénétration d'un bergsonisme esthétique, en Espagne ; l'Espagne ne fait initialement qu'importer et diffuser un processus français. On ne peut donc pas encore parler d'une hispanisation profonde du bergsonisme. Par le biais de la presse, aucun poète « moderniste » ne s'approprie, en effet, le bergsonisme. La médiatisation espagnole de ce phénomène français n'est que l'étape initiale dans une prise de conscience du rôle de Bergson, dans l'esthétique contemporaine. Le bergsonisme « esthétique » ne pénètrera pas seulement en Espagne, de manière consciente, par les médias. Ce n'est pas par la tradition écrite, mais orale, que Bergson fait véritablement son entrée dans les sphères littéraires, modernistes espagnoles, dans les années 1900-1910. On peut parler, après une bergsonisation, en Espagne, du symbolisme, d'une poétisation moderniste de Bergson. C'est la phase d'appropriation esthétique personnelle du bergsonisme. Les poètes modernistes espagnols, en mettant en circulation les philosophèmes bergsoniens[1508], vont transfigurer le bergsonisme poétiquement. En cela, il semble que les poètes modernistes espagnols soient les premiers acteurs de ce que nous pourrions appeler, en allusion à la doctrine régénérationniste de l'homme politique,

---

España, ainsi que pour différents journaux républicains. Il écrivit un long article dans la revue *España*, paru le 16 mars 1916 (n°60, p. 210-212), à la suite d'une entrevue avec Bergson, dans la villa parisienne de ce dernier, à Auteuil. Cet article s'intitule « Los intelectuales de Francia hablan de España. Visita a Bergson, el filósofo ».

[1507] « L'une des œuvres de Debussy les plus discutées et les plus connues est celle qu'il a intitulée *Prélude à l'après-midi d'un faune*. [...]. Ce triomphe du Faune est peut-être, en définitive, le triomphe de la musique de Debussy, et de la peinture de Cézanne, et de la philosophie de Bergson, et de la poésie de Mallarmé lui-même…
Si on le considère d'une manière plus positive, c'est peut-être un triomphe sans profit que celui de ce lyrisme, de cet art, de cette expression, de cette pensée d'une époque qui réagissait contre le romantisme et le positivisme, contre le sentiment dénué de raison et contre la raison dénuée de sentiment » (Corpus Barga, *Entrevistas, semblanzas y crónicas*, pre-textos, 1992, Valencia, p. 248).

[1508] Azouvi parle du fait que certaines doctrines philosophiques parviennent à mettre en circulation, dans une culture donnée, certains philosophèmes réutilisables, nous ajoutons, transfigurables (p. 15).

également économiste et juriste institutionniste, Joaquín Costa (1846-1911) : une « régénération métaphysique » par le modernisme poétique.

La métaphysique européenne réémergerait ainsi, en Espagne, d'une façon, certes, structurelle, mais « biaisée ». Elle se « régénèrerait », en Espagne, initialement, dans un terreau qui ne lui serait *a priori* pas naturel, tout du moins pas proprement philosophique. L'Espagne aurait ainsi la particularité, par rapport à d'autres pays d'Europe, en ce tout début de siècle, de voir émerger, en son sein, des acteurs ou actualisateurs poétiques de la philosophie européenne la plus moderne, plus que des philosophes de formation. La donne change, dès 1910.

Le Madrid moderniste des années 1900-1910

C'est donc par la tradition orale, que les poètes et hommes de lettres deviennent les acteurs d'une régénération métaphysique particulière en Espagne. En effet, les modernistes espagnols prennent connaissance du bergsonisme par une approche peu systématique. C'est dans les milieux littéraires modernistes espagnols, plus particulièrement dans le microcosme littéraire madrilène des années 1900-1910, que le bergsonisme circule tel un fluide, et se diffuse dans un univers « excentré » de ce qu'il est en soi : de la métaphysique pure.

Or, ce Madrid littéraire et vivant des années 1900-1910 n'est pas, comme on pourrait se le représenter parfois, à la lecture de certains écrits de D'Ors sur l'esprit « fin-de-siècle », un Madrid apathique, décadent et dégénéré. C'est, au contraire, un Madrid moderniste actif, qui se cherche. Les jeunes poètes et hommes de lettres qui ont environ vingt ans, en 1900, ont soif de régénérer leur littérature nationale. Ils sont alors en quête de modèles d'identification, qu'ils trouvent souvent en Europe, particulièrement en France. Ainsi, comme le dit G. Palau de Nemes, dans le premier tome de son œuvre *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda* :

> Hacia el 1902 el modernismo español iba saliendo de su estado confuso y los nuevos adeptos tenían el oído más atento al simbolismo francés y a Góngora que al modernismo hispanoamericano. Para entonces, Juan Ramón y los Machado habían leído directamente a Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Samain, Moréas, Laforgue, y habían traído de Francia sus libros. Los Machado eran − decía Juan Ramón − «firmes

sostenes de la “poesía nueva »[1509]. El nuevo ídolo era Verlaine; Juan Ramón tenía su retrato y se lo enseñaba a todos sus visitantes[1510].

Si Rubén Darío, créateur du modernisme poétique en Amérique latine avec son recueil de poèmes, *Azul*, publié en 1888 et les deux grands poètes romantiques d’Espagne, Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870) et Rosalía de Castro (1837-1885), restent des figures essentielles pour le modernisme espagnol des années 1900, les jeunes poètes espagnols se tournent, au début du siècle, vers de nouveaux acteurs de la modernité poétique de l’époque : les symbolistes français. Juan Ramón Jiménez écrit, dans son cours sur le modernisme, qui date de 1953, que « los escritores más importantes estaban en París. Baudelaire [fue] padre [de] tres corrientes: Mallarmé, lo intelectual ; Verlaine, sentimentalismo ; Rimbaud, lo “bizarre »[1511]. Or, les jeunes modernistes espagnols ne lisent pas seulement les poètes symbolistes eux-mêmes ; ils lisent toute la littérature critique qui leur est relative, et particulièrement le *Mercure de France*.

Par conséquent, les réflexions d’Henri Peyre sur l’illégitimité à voir en Bergson, notamment, l’un des référents spéculatifs du symbolisme me paraissent non fondées. Peyre oublie que le symbolisme existe aussi à travers son historiographie. La critique littéraire relative au symbolisme participe également à la construction de l’identité esthétique du symbolisme. Ainsi, le *Mercure de France*, en publiant, non seulement des poèmes de Mallarmé ou Verlaine, mais en éditant une méta-littérature qui modèle les contours du symbolisme, offre à ses lecteurs un symbolisme « impur », reconstruit par ce que les critiques y projettent. C’est à ce symbolisme reconstruit qu’ont accès les modernistes espagnols, lecteurs du *Mercure de France* et de toutes les revues littéraires françaises de l’époque.

Or, à cette époque, les revues circulent dans les *tertulias*[1512] littéraires, très actives à Barcelone et à Madrid notamment. Antonio Espina décrit, dans son livre *Las tertulias de*

[1509] « Recuerdo al primer Villaespesa », *Corriente*, p. 67.

[1510] « Vers 1902, le modernisme espagnol commençait à sortir de son état confus et ses nouveaux adeptes avaient l’oreille plus attentive au symbolisme français et à Góngora qu’au modernisme hispanoaméricain. À cette époque, Juan Ramón et les Machado avaient directement lu Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Samain, Moréas, Laforgue, et avaient rapporté leurs livres de France. Les Machado étaient − disait Juan Ramón − “ de fermes partisans de la “ poésie nouvelle . La nouvelle idole était Verlaine, Juan Ramón avait son portrait et le montrait à tous ses visiteurs » (G. Palau de Nemes, *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, segunda edición completamente renovada, 1974, p. 207). Cf. aussi sur ce sujet l’article d’Adeline Chainais, « Francisco Villaespesa : portrait d’un “ passeur de siècle” », *in Entre l’ancien et le nouveau. Le socle et la lézarde (Espagne XVIIIe-XXe)*, tome I, Paris, CREC, 2010.

[1511] Juan Ramón Jiménez, *El modernismo* : « Les écrivains les plus importants étaient à Paris. Baudelaire [fut] le père [de] trois courants : Mallarmé, l’intellectuel ; Verlaine, sentimentalisme ; Rimbaud, le “ bizarre » (p. 84).

[1512] Le *Diccionario de la Real Academia Española* appelle *tertulia* la « reunión de personas que se juntan habitualmente para discurrir sobre alguna materia, para conversar o para algún pasatiempo honesto » ; « réunion

Madrid[1513], la force de l'activité littéraire et plus largement intellectuelle, dans ces lieux qui ont fait toute la tradition orale de l'Espagne :

> Hubo épocas, en España, en que casi toda la vida nacional se fraguaba en las tertulias. Imaginémonos lo que éstas fueron y significaron en el siglo XIX. Puede decirse que España entera consistía en un vasto sistema de tertulias que lanzaban sus fueros en múltiples direcciones, chocando unas con otras o confluyendo a veces las principales en una sola dirección para arrollarlo todo a su paso torrencialmente, e imponerse como potencia única. Reuniones tertulianas fueron las camarillas palaciegas, los centros políticos, las redacciones, [...], el corrillo al aire libre o en torno a la mesa del café, las conferencias «en la cumbre» y los conciliábulos en el sótano, la «cacharrería» del Ateneo [...] ¡Todo era tertulia y más tertulia! Y a veces ¡qué tertulias![1514]

Ces lieux, qui existent à partir du moment où un groupe de personnes cherche, par le dialogue, à faire progresser et fructifier une idée, sont des vecteurs de transformation, de dilution, de décontextualisation, de dénaturation d'une pensée initialement « intègre ». Malgré leur hétérogénéité et même si elles étaient, par nature, totalement « excentrées » des sources philosophiques ou plus largement théoriques, qui pouvaient alors les intéresser, les *tertulias* modernistes furent particulièrement influentes dans la mise en circulation du « modernisme idéologique ». Elles ont ainsi participé à désagréger une pensée totale et unie comme le bergsonisme, pour n'en retenir que certains philosophèmes. La *tertulia* espagnole exerce donc une forme de pression susceptible de démanteler l'intégrité d'une pensée *stricto sensu*, philosophique en l'occurrence avec le bergsonisme. La pensée se dénature alors, en se fragmentant sous forme de multiples philosophèmes.

Antonio Campoamor González écrit, par exemple, à propos des *tertulias* madrilènes où se rendait à l'époque le moderniste Valle-Incán : « Con Valle-Inclán en las tertulias se discutía, se leía, se gritaba y se seguían repitiendo, de viva voz, las palabras "imbécil" y "admirable". »[1515] On sent, dans ces quelques lignes, l'atmosphère excessive et enthousiaste

---

de personnes qui se retrouvent habituellement pour parler de quelque sujet, pour dialoguer ou qui se retrouvent autour d'un passe-temps honnête »

[1513] Antonio Espina, *Las tertulias de Madrid*, Madrid, Alianza editorial, 1995.

[1514] « Il y eu des époques, en Espagne, durant lesquelles toute la vie nationale se forgeait dans les *tertulias*. Imaginons ce que celles-ci furent et signifièrent au XIXe siècle. On peut dire que l'Espagne toute entière consistait en un vaste système de *tertulias* qui lançaient leurs lois dans de multiples directions, les unes se cognant contre les autres ou les principales confluant en une seule direction pour tout emporter sur leur passage torrentiel, et s'imposer comme unique puissance. Les camarillas courtisanes, les centres politiques, les rédactions, [...], les petits groupes à l'air libre ou autour d'une table dans un café, les conférences " au sommet et les conciliabules dans les sous-sols, le " bazar de l'Athénée [...] étaient des réunions de *tertulias*. Tout était *tertulia*, rien que *tertulia* ! Et parfois quelles *tertulias* ! » (Antonio Espina, 1995, p. 32).

[1515] « Avec Valle-Inclán dans les *tertulias*, on se disputait, on lisait, on criait et on n'arrêtait pas de répéter, à voix haute, les mots " imbécile et " admirable » (Antonio Campoamor González, *Vida y poesía de Juan Ramón Jiménez*, Sedmay ediciones, Madrid, 1976, p. 64). De même, Victoriano García Martí, dans son livre *El*

qui régnait, dans ces « espaces publics », pour reprendre le terme de Jürgen Habermas, dans ces lieux de « transfert culturel », entre la France et l'Espagne notamment, où l'émotion primait sur la raison. Les idées devaient y être véhiculées, méconnaissables et n'étaient pas replacées dans leur filiation réelle. *De facto*, les nouvelles idées étaient déformées, la *tertulia* ne se prêtant pas à l'exposition systématique et rigoureuse de principes ou de systèmes de pensée. Or, il me semble que c'est par ce tissage, cette intégration du nouveau dans un terreau demandeur et donc receveur, par le transfert de pensées qui s'entrelacent avec d'autres flux de pensées qui l'enrichissent, qu'émergent une atmosphère, un « moment », un moment culturel ou philosophique 1900, dont Bergson a, entre autres, été un acteur majeur, même s'il n'a pas toujours été clairement identifié comme tel. En effet, cette modalité particulière de transmission de la pensée, dans la tradition espagnole des *tertulias*, a constitué à la fois un vecteur et un obstacle, moins à la diffusion de la pensée bergsonienne à laquelle elle a participé qu'à son identification. Si certes, les philosophèmes bergsoniens y ont circulé, ils ont été dilués et mal reconnus par beaucoup de leurs participants.

Dans les années 1902-1903, celui qui va devenir l'un des plus grands poètes modernistes espagnols, Juan Ramón Jiménez (1881-1958) vient de passer une année, dans le sud-ouest de la France, pour soigner des problèmes psychologiques. C'est auprès d'un psychiatre français, qui le prend en charge à Bordeaux, le Docteur Lalanne (1862-1924), que Juan Ramón Jiménez découvre et a directement accès au *Mercure de France* :

> En la biblioteca del doctor Lalanne Juan Ramón encontró el *Mercure de France* y se suscribió a él; leyó a los simbolistas, a Baudelaire, Verlaine, Laforgue, Mallarmé después; leyó por primera vez al parnasiano Leconte de Lisle y leyó a los italianos D'Annunzio, Carducci, Pascoli. En esa época se revisaba en Francia la obra de los simbolistas y en particular la de Verlaine, muerto en 1896, y la de Mallarmé, muerto

---

Ateneo de Madrid (1835-1935) (Madrid, Editorial Dossat, 1948), dit des animateurs de la *tertulia* athénéiste, appelée le « bazar » : « Los cacharreros son arrogantes, incisivos, murmuradores, tolerantísimos hasta la anarquía filosófica y hasta la ciencia literaria. El salón está constantemente concurrido, […]. Las conversaciones son batallas, altercados, disputas: no se habla, se perora, no se acciona, se gesticula ; no se razona, se hiere, y en las tormentas diarias que allí se producen y en los motines que estallan, momentos hay en que las miradas provocativas echan fuego, los brazos extendidos amenazan y los ánimos exaltados riñen. Espíritu crítico es el que allí domina, crítico de las faltas, que detalla las imperfecciones y pone los defectos en relieve […].
A lo lejos del cuarto se oían siempre rumores discordes, acentos desatinados, coros de voces roncas, alboroto y estruendo cacharreril. He ahí la razón de su nombre » (p. 130-131). « Ceux qui viennent au " bazar " sont arrogants, incisifs, médisants, particulièrement tolérants envers l'anarchie philosophique et la science littéraire. Le salon est toujours plein de monde […]. Les conversations sont des batailles, des altercations, des disputes : on ne parle pas, on pérore, on n'agit pas, on gesticule ; on ne raisonne pas, on blesse, et dans les orages quotidiens qui s'y produisent et dans les mutineries qui y éclatent, il y a des moments où les regards provocateurs s'embrasent, où les bras tendus menacent et où les cœurs exaltés se fâchent. L'esprit critique y domine, critique des fautes, il détaille les imperfections et met les défauts en avant […].
Au loin, on entendait toujours des rumeurs discordantes, des accents insensés, des choeurs de voix rauques, du vacarme et un tumulte de bruits comme dans un bazar. Voilà la raison de son nom ».

dos años después. Burdeos, ciudad esencialmente vinatera y comerciante, era también amante de las letras y las artes; de Le Bouscat, donde vivía Juan Ramón, se podía ir a la ciudad por tranvía y le fue fácil frecuentar las librerías del lugar y adquirir las obras de los simbolistas[1516].

C'est cette année-là donc, en 1902, que Juan Ramón Jiménez fait la découverte des symbolistes français, du *Mercure de France*, c'est également alors que Verlaine devient son idole et qu'il découvre Bergson ; Bergson, ce « philosophe de système »[1517], à l'égal de Spinoza, dit-il dans son cours sur le modernisme (1953), signifiant sans doute par là que le véritable bergsonisme implique une lecture systématique et n'est pas très accessible en soi, dans des conversations de *tertulia* espagnole, par exemple. C'est dans son cours sur le modernisme que Juan Ramón révèle avoir découvert Bergson à cette époque ; il y redit que Bergson est un « moderniste » : « La palabra Modernismo empieza entonces a propagarse a otras disciplinas científicas y artísticas. Cuando yo tenía 19 años, leí la palabra aplicada a Nietzsche, a Ibsen, a Bergson, por ejemplo, y leí, en casa del doctor Simarro, el libro de Alfred Loisy a los católicos franceses. »[1518] Juan Ramón aurait ainsi découvert un « Bergson moderniste »[1519], en 1900, lors de son séjour en France. Cependant, il est fort improbable que, dès 1900, le terme de « modernisme » ait été adjoint, même dans le *Mercure de France*, à celui de Bergson, car, à cette époque, le modernisme théologique ou plus largement le modernisme philosophique n'émergent qu'à peine. C'est une reconstruction *a posteriori* que Juan Ramón livre en 1953. Il est, toutefois, intéressant d'imaginer que Juan Ramón a pu devenir lui qui a été si central dans le développement du modernisme poétique ou idéologique en Espagne le diffuseur de philosophèmes bergsoniens, à défaut de la

[1516] « Dans la bibliothèque du docteur Lalanne, Juan Ramón trouva le *Mercure de France* et s'y abonna ; il lut les symbolistes, Baudelaire, Verlaine, Laforgue, puis Mallarmé ; il lut, pour la première fois le parnassien Leconte de Lisle et lut les Italiens D'Annunzio, Carducci, Pascoli. À cette époque, on relisait en France l'œuvre des symbolistes et, en particulier, celle de Verlaine, mort en 1896, et celle de Mallarmé, mort deux ans plus tard. Bordeaux, ville essentiellement vinicole et commerçante, était aussi éprise de lettres et d'arts ; on pouvait aller de Le Bouscat, où vivait Juan Ramón, à la ville, en tramway, et il lui était facile de fréquenter les librairies du lieu et d'acquérir les œuvres des symbolistes » (Palau de Nemes, Graciela, *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*. I, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, segunda edición completamente renovada, 1974, p. 168).

[1517] *El modernismo*, cours du vendredi 6 mars 1953, p. 114.

[1518] « Le mot Modernisme commence alors à se propager à d'autres disciplines scientifiques et artistiques. Quand j'avais 19 ans, je lus le mot appliqué à Nietzsche, à Ibsen, à Bergson, par exemple, et je lus, chez le Docteur Simarro, le livre d'Alfred Loisy consacré aux catholiques français » (*El modernismo*. *Notas de un curso (1953)*, au chapitre « El modernismo, segundo renacimiento », p. 53).

[1519] Dans son cours, il précise, à nouveau, le mardi 28 avril 1953 : « Nietzsche, Bergson, etc., modernistas » (p. 175). De même, Juan Ramón dit qu'en France, Bergson est appelé philosophe moderniste : « En Francia los poetas, los escritores, no aceptan ni conocen el nombre modernismo. Los filosófos sí, por ejemplo, Bergson, le llaman modernista, también los teólogos [...]. » « En France, les poètes, les écrivains n'acceptent pas et ne connaissent pas le nom de modernisme. Les philosophes, si (par exemple Bergson est considéré comme un moderniste) et aussi les théologiens » (p. 223).

philosophie pure elle-même. Il est, en effet, à peu près certain que Juan Ramón n'a pas lu les livres de Bergson à cette date. D'après Richard A. Cardwell, Juan Ramón n'acquit deux livres de Bergson que plus tardivement : « He owned copies of Bergson's *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (Paris, 1919), N° 1290 and *L'Énergie spirituelle*, (Paris, 1922), N° 1327. »[1520] En 1900-1901, il n'en avait probablement qu'une approche très lointaine et non systématique. Toutefois, la simple lecture d'un article relatif au bergsonisme peut mettre en circulation, dans l'imaginaire du lecteur, des philosophèmes qui sèment à leur tour des idées pas purement métaphysiques, mais fécondes. La philosophie, pour être porteuse, ne doit-elle être lue que par des philosophes ? N'est-elle-même écrite que pour des philosophes ? Rien n'est moins sûr et je cite à nouveau Azouvi qui légitime l'approche d'histoire culturelle de la philosophie :

> La façon dont une doctrine philosophique circule dans une certaine culture, ce qu'elle y produit, les philosophèmes qu'elle met en circulation et dont chacun est libre de se servir à sa guise, tout cela peut être considéré comme une *dégradation* de cette doctrine eu égard à la rigueur d'un système qu'elle est, mais aussi comme une *mise à l'épreuve* de sa capacité à lire et à interpréter le monde[1521].

Lorsque Juan Ramón revient de France, au début de 1902, il est animé par toutes les nouvelles idées et impressions qu'ont suscitées en lui ces longues heures de lecture, dans le jardin du Docteur Lalanne. Il retourne dans son pays, désireux, par exemple, de créer, avec ses amis modernistes, l'équivalent du *Mercure de France* : *Helios*.

À Madrid, Juan Ramón intègre la clinique psychiatrique du Rosario. Le nouveau groupe moderniste vient lui rendre visite, tous les dimanches après-midi, dans ce que ces intellectuels appelaient le « Sanatorio del retraído »[1522] : « En mi sanatorio, [...] nos reuníamos durante aquellos dos años, Villaespesa otra vez, Rueda, Valle-Inclán, Gregorio Martínez Sierra, Viriato Díaz Pérez, los Machado, ya de vuelta definitiva en Madrid, y algunas muchachas, hermanas, parientes o amigas de algunos de ellos. Los Machado, de más edad que yo, publicaron sus libros *Alma* y *Soledades*, en los que está para mí, lo mejor de la obra de los dos »[1523]. Il oublie ici de citer Julio Pellicer, Cansinos Assens, Jacinto Benavente, Pérez de

---

[1520] Richard A. Cardwell, *Juan R. Jiménez. The modernist Apprenticeship, 1895-1900*, Biblioteca Ibero-Americana, Colloquium Verlag, Berlin, 1977. Richard A. Cardwell nous apprend, dans cette même note de sa conclusion, que Juan Ramón Jiménez a appartenu au comité qui a publié, en 1917, aux éditions de la Residencia de estudiantes, le livre de Manuel García Morente sur *La filosofía de Henri Bergson*.
[1521] Azouvi, p. 15.
[1522] « Clinique (psychiatrique) du reclus ».
[1523] « Nous nous réunissions, dans mon sanatorium, durant ces deux années, avec Villaespesa, une nouvelle fois, Rueda, Valle-Inclán, Gregorio Martínez Sierra, Viriato Díaz Pérez, les Machado, de retour définitif à Madrid, et

Ayala, Pedro González-Blanco, entre autres, qui font aussi partie du nouveau groupe. La dynamique mise en place par ce groupe permet ainsi aux idées de circuler. Elle facilite de nouveaux points de contact entre les lecteurs des revues modernistes françaises, entre des connaisseurs de la France, et les autres modernistes espagnols. Ces nouveaux liens créés entre Espagnols construisent des passerelles entre la France et l'Espagne.

C'est à cette époque précise que Juan Ramón fait la connaissance des frères Machado, eux aussi revenus tout juste de France, précisément de Paris, où ils ont travaillé comme traducteurs à la Maison Garnier. Ce sont donc deux nouvelles sources potentielles de connaissance des philosophèmes bergsoniens, deux immenses figures du modernisme espagnol, qui se rencontrent : Antonio Machado et Juan Ramón Jiménez.

Concernant le lien d'Antonio Machado avec Bergson, on peut imaginer que celui que toute la critique considérera comme le plus fervent disciple espagnol de Bergson, a entendu parler lointainement du philosophe français, lors de son séjour dans le Paris de l'année 1900. Il n'a alors sans doute pas de rapport au bergsonisme comme pensée *stricto sensu*, mais il découvre probablement quelques-uns de ses philosophèmes. D'autre part, le grammairien Eduardo Benot a pu le sensibiliser, avant son départ, au nom de Bergson, lors des discussions auxquelles Antonio et son frère, Manuel, participaient. En effet, ces derniers aimaient se rendre à la *tertulia* du vieux philologue institutionniste, Benot, ennemi du positiviste Simarro sur le sujet du bergsonisme. Il semble, en tout cas, que contrairement à ce que l'on peut lire partout, Antonio Machado ait entendu parler de Bergson avant de partir à Paris, en 1910, pour écouter ses cours sur « La Personnalité » et « L'Espoir », au Collège de France, lui qui obtint une bourse de la Junta para ampliación de estudios, pour le financer dans ce projet universitaire[1524]. Unamuno, qui a eu une grande influence sur le jeune poète, Antonio Machado, a aussi pu l'inciter à lire Bergson ou tout simplement éveiller sa curiosité, au début du XXe siècle. En effet, dans le poème de 1913, « Poema de un día », Antonio Machado s'adresse à Unamuno, comme si ce dernier avait toujours été l'intermédiaire privilégié entre lui et Bergson, comme si les deux Espagnols avaient précédemment nourri une réflexion commune sur le philosophe français. C'est l'une des hypothèses d'Aurora de Albornoz, dans

---

quelques femmes, sœurs, parentes ou amies de certains d'entre eux. Les Machado, plus vieux que moi, publièrent leurs livres *Âme* et *Solitudes*, qui sont pour moi leurs meilleures œuvres à tous deux » (Juan Ramón Jiménez *El trabajo gustoso (Conferencias)*, Selección y prólogo de Francisco Garfias, Madrid, Aguilar, Ensayistas hispánicos, 1961, p. 229-230).

[1524] Initialement, Antonio Machado avait obtenu une bourse de la Junta para ampliación de estudios pour assister aux cours de Bédier ; finalement, il changea ses plans sur place, enthousiaste devant « la gloire de Bergson », pour écouter les cours de ce dernier.

son livre *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*[1525]. Celle-ci considère qu'entre le retour d'Antonio Machado à Madrid et les lendemains de son retour de Paris, à Soria,

> Es muy probable que, o bien en alguna conversación, o bien en alguna carta que desconocemos, se hablase entre ellos de cultura francesa, de filosofía y, posiblemente, de un filósofo: Henri Bergson. Los versos de un conocido poema machadiano pueden inclinarnos a admitir esta conjetura. «Este Bergson es un tuno...»[1526].

Pour prouver le lien probablement noué entre Unamuno et Antonio Machado, autour de la culture française, notamment de Bergson, Aurora de Albornoz ajoute, dans son commentaire du poème de 1913, « Poema de un día » :

> Bergson, que desde los primeros versos había martillado, oculto tras ese incansable tic-tac del reloj, es un puente, un lazo de unión más entre don Miguel y don Antonio: al meditar Machado sobre el tiempo suyo y el tiempo del reloj, hay un intento de revivir o continuar un diálogo que en algún momento − no sabemos cuándo − y en algún lugar − ¿dónde? − iniciaron los dos poetas-filósofos en torno a Bergson. Ya se señaló.
> Sería arriesgado en extremo el afirmar que Antonio Machado llega a Bergson por influencia de Unamuno. Tampoco debemos, sin embargo, descartar esa posibilidad[1527].

Par conséquent, Aurora de Albornoz montre, tout de même, quelque retenue à parler de l'influence bergsonienne directe d'Unamuno sur le poète. Elle cite, néanmoins, en note, S. Serrano Poncela :

> «A mi juicio, conforme antes indiqué, Machado se acerca a Bergson y se siente atraído por su filosofía debido a la preparación unamunista, es decir, a la inquietud filosófica en torno a los temas del tiempo, el "logos poético y la inquietud religiosa que Unamuno había sembrado en él a través de sus ensayos y correspondencia» (*Antonio Machado: su mundo y su obra*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 43). Sin aceptar en

---

[1525] Aurora de Albornoz, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Biblioteca románica hispánica, 1968.

[1526] « Il est très probable, ou bien lors de quelque conversation, ou bien dans quelque lettre que nous ne connaissons pas, qu'ils aient parlé entre eux de culture française, de philosophie et, sans doute, d'un philosophe : Henri Bergson. Les vers d'un poème machadien très connu peuvent nous inviter à admettre cette hypothèse. " Ce Bergson est un filou… " » (Aurora de Albornoz, 1968, p. 69).

[1527] « Bergson, qui depuis les premiers vers avait été omniprésent, caché derrière cet infatigable tic-tac de l'horloge, est un pont, un trait d'union de plus entre don Miguel et don Antonio : Machado, en méditant sur son temps et le temps de l'horloge, montre qu'il y a une tentative de revivre ou de poursuivre un dialogue qu'à un certain moment nous ne savons pas quand et dans un certain lieu où ? , les deux poètes-philosophes entamèrent autour de Bergson. Cela a déjà été souligné.
Il serait extrêmement risqué d'affirmer qu'Antonio Machado est arrivé à Bergson par l'influence d'Unamuno. Nous ne devons, cependant, pas non plus écarter cette possibilité » (Aurora de Albornoz, 1968, p. 77).

> todas sus partes esta afirmación, es posible pensar que la admiración de Unamuno por Bergson pueda haber contribuido a despertar la curiosidad de Machado por el filósofo francés. Podríamos, incluso, llegar a pensar que Unamuno haya contribuido en la decisión de Machado de seguir los cursos de Bergson en el Collège de France. Dos años antes ya había escrito don Miguel sobre el filósofo francés: «Estoy leyendo − ecribe en 1909 − en estos mismo días la última obra del intensísimo pensador francés Henri Bergson, tal vez la primera cabeza filosófica de Francia − y quién sabe si aún más... − hoy» (*OC*., I, p. 487)[1528].

Quoi qu'il en soit, dans le prologue de la deuxième édition de *Soledades, Galerías y otros poemas*, écrit à Tolède, le 12 avril 1919, Antonio Machado rappelle qu'à l'époque où sont parus ces poèmes, c'est-à-dire en 1907, une éternelle polémique se rejouait, à nouveau, sur le terrain poétique, entre les défenseurs du classicisme et les partisans de Protagoras, dont Bergson était, soi-disant, l'un des défenseurs :

> El libro que hoy reedita la Colección Universal se publicó en 1907, y era no más que una segunda edición, con adiciones poco esenciales, del libro *Soledades*, dado a la estampa en 1903, y que contenía rimas escritas y aun publicadas muchas de ella en años anteriores.
> Ningún alma sincera podía entonces aspirar al clasicismo, si por clasicismo ha de entenderse algo más que el dilettantismo helenista de los parnasianos. Nuevos epígonos de Protágoras (nietzscheanos, pragmatistas, humanistas, bergsonianos) militan contra toda labor constructora, coherente, lógica. [...].Yo amé con pasión y gusté hasta el empacho esta nueva sofística, buen antídoto para el culto sin fe de los viejos dioses, representados ya en nuestra patria por una imaginería de cartón piedra[1529].

Par conséquent, Antonio Machado sous-entend que, lorsque les *Soledades* ont été publiées, en 1907, elles prenaient racine dans un terreau philosophique nietzschéen,

---

[1528] « "Selon moi, comme je l'ai déjà indiqué, Machado s'approche de Bergson et se sent attiré par sa philosophie du fait de la préparation unamunienne, c'est-à-dire de l'inquiétude philosophique autour des thèmes du temps, le " logos poétique et l'inquiétude religieuse qu'Unamuno avait semés en lui à travers ses essais et sa correspondance " (*Antonio Machado: su mundo y su obra*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 43). Sans accepter en tout point cette affirmation, il est possible de penser que l'admiration d'Unamuno pour Bergson peut avoir contribué à éveiller la curiosité de Machado pour le philosophe français. Nous pourrions même aller jusqu'à penser qu'Unamuno a contribué à la décision de Machado de suivre les cours de Bergson au Collège de France. Deux années auparavant, don Miguel avait déjà écrit sur le philosophe français : " Je suis en train de lire, écrit-il en 1909, ces derniers jours, la dernière œuvre du très intense penseur français Henri Bergson, peut-être la première tête philosophique en France actuellement, voire plus encore… " » (Aurora de Albornoz, 1968, p. 77).

[1529] « Le livre que réédite la Collection Universal fut publié en 1907, et c'était seulement une seconde édition, avec des ajouts peu essentiels, du livre *Solitudes*, donné à l'impression en 1903, et qui contenait des vers écrits et publiés pour bon nombre d'entre eux des années plus tôt.
Aucune âme sincère ne pouvait alors aspirer au classicisme, si par classicisme on entend quelque chose de plus que le dilettantisme helléniste des parnassiens. De nouvelles épigones de Protagoras (nietzschéennes, pragmatistes, humanistes, bergsoniennes) militent contre tout travail constructeur, cohérent, logique. [...]. J'aimai alors avec passion et goûtai jusqu'à l'indigestion cette nouvelle sophistique, bon antidote pour le culte sans foi des vieux dieux, représentés déjà dans notre patrie par une imagerie en carton-pâte » (Antonio Machado, *Soledades, Galerías y otros poemas*, Colección Universal, [1907], 1919, p. 5).

pragmatiste et bergsonien, que les *tertulias* espagnoles contribuaient à entretenir. Par conséquent, parler du bergsonisme *a priori* d'Antonio Machado, dans ses *Soledades*, est sans doute erroné, comme le fait Antonio Sánchez Barbudo, au chapitre 6 intitulé « Bergsonismo y nostalgia de la razón » de son livre *El pensamiento de Antonio Machado* :

> No es seguro que Machado leyera a Bergson antes de esa fecha. Sin embargo, en *Soledades* hay muchas poesías que parecen tener relación muy directa con lo que escribe el autor de *Materia y Memoria*. Aunque tal vez hay que suponer que fue precisamente el «bergsonismo» a priori de Machado en esos poemas lo que le llevó a interesarse tanto posteriormente por la filosofía de Bergson[1530].

De même, Mary-Jo Landeira de Brisson, qui a écrit une thèse sur *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, expose la pensée du critique Segundo Serrano Poncela qui considère, dans son livre *Antonio Machado, su mundo y su obra*, que « l'influence bergsonienne [qui] commence chez Machado en 1910 ; [elle] supplante celle de Schopenhauer et Nietzsche sous l'influence desquels les autres membres de la " Generación del 98 " restèrent »[1531]. Serrano Poncela considère, ainsi, lui aussi, que Machado prend connaissance de Bergson au moment de sa bourse par la Junta. Plus loin, dans sa thèse, Mary-Jo Landeira de Brisson laisse un autre témoignage, selon lequel Antonio Machado aurait lu Bergson, en 1909 : « En parlant des *Apócrifos* Martín et Mairena, Machado dit : " En los últimos años de su vida nos cuenta Mairena haber leído a Bergson… la época es alrededor de 1909. " »[1532] Or, selon moi, Machado peut très bien s'être mis à la lecture systématique des textes philosophiques purs bergsoniens, en 1909, et avoir lu des articles sur Bergson et le bergsonisme, et donc avoir assimilé des philosophèmes bergsoniens, avant cette date. On peut supposer, au passage, que c'est Unamuno qui a incité le poète Machado à se plonger, en 1909, dans Bergson, Unamuno lisant lui-même *L'Évolution créatrice*, à cette date.

Par conséquent, la rencontre, au début du siècle, de tous ces modernistes qui ne cessent de se voir, pour parler de ce qu'ils sont et de ce qu'ils veulent être, est essentielle à la

---

[1530] « Il n'est pas certain que Machado ait lu Bergson avant cette date. Cependant, dans les *Solitudes*, il y a beaucoup de poèmes qui paraissent avoir une relation très directe avec ce qu'écrit l'auteur de *Matière et Mémoire*. Bien que, peut-être, il faille supposer que c'est précisément le " bergsonisme " *a priori* de Machado dans ces poèmes, ce qui le conduisit à s'intéresser bien plus tard à la philosophie de Bergson » (Antonio Sánchez Barbudo, *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama, 1974, p. 64-65).

[1531] Mary-Jo Landeira de Brisson, *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, Thèse pour le troisième cycle, présentée à l'université de la Sorbonne (sous la dir. de Robert Marrast), Paris III, Paris, 1977, p. 36.

[1532] « Dans les dernières années de sa vie, Mairena nous raconte qu'il a lu Bergson… l'époque se situe autour de 1909 » (Mary-Jo Landeira de Brisson, *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, 1977, p. 38). Juan de Mairena est une sorte de double d'Antonio Machado, l'un de ses personnages apocryphes, dont Abel Martín est son autre grande figure.

régénération métaphysique espagnole. C'est dans cette petite « république des lettres »[1533] que circulent tous les livres rapportés par les uns et les autres de leurs différents voyages. Juan Ramón a acheté de nombreux livres en France et les fait circuler dans son microcosme moderniste :

> Y me aficioné a los nuevos poetas franceses del *Mercure*, cuyos libros yo podía comprar en las librerías vecinas. Francis Jammes vivía allí cerca. […].
> Yo me había traído de Francia muchos libros: Verlaine, Rimbaud, Mallarmé, Laforgue, Corbière, Baudelaire, que me iban alejando más de Rubén Darío y llenando de reflejos más íntimos y latentes el camino particular de mi romance y mi canción[1534].

De même, Juan Ramón, dans *La corriente infinita*, raconte comment il est devenu un « passeur culturel » : « Yo traje de Francia libros y revistas que desaparecieron de mano en mano. Ya considerábamos maestro a Benavente, Valle-Inclán, *Azorín*, Baroja y respetábamos, un poco de lejos, al *sabio* Unamuno. [...]. Aparte de Rubén Darío, en los Machado y en mí la influencia mayor fue la francesa; el simbolismo, no el parnaso[1535]. »

On peut, également, ajouter qu'en 1900, le moderniste, Rubén Darío est à Paris. Il est ami avec Enrique Gómez Carrillo (1873-1927), « gran conocedor de la vida parisina »[1536], selon ses propres termes. Gómez Carrillo travaillait alors, lui aussi, à la maison Garnier ; il intégra plus tard la rédaction du *Mercure de France*, où il écrivait dans la rubrique de littérature espagnole et hispano-américaine. Les publications de Rubén Darío, comme, par exemple, *Los Raros*, seront annoncées par le *Mercure*, prouvant sa proximité avec les milieux modernes du Paris des années 1900-1910. Ainsi, Rubén Darío entend sans doute, à ce moment-là, parler de Bergson, lui qui, en 1909, dira de Bergson, dans *Historia de mis libros*, qu'il est, avec Marc-Aurèle, un des rares philosophes à lui avoir « donné des ailes ». Il reprend en cela l'idée que Charles Péguy ne cessera jamais d'exprimer, selon laquelle

---

[1533] Antonio Campoamor González, 1976, p. 64. L'expression « República de las letras » est le nom d'une revue littéraire, créée en mai 1905, et dont Pedro González-Blanco, ami de Juan Ramón, était l'un des membres du comité de rédaction.

[1534] « Je me suis pris de passion pour les nouveaux poètes français du *Mercure*, dont je pouvais acheter les livres dans les librairies voisines. Francis Jammes ne vivait pas loin de là. […].
J'avais rapporté de France beaucoup de livres : Verlaine, Rimbaud, Mallarmé, Laforgue, Corbière, Baudelaire, qui m'éloignaient de plus en plus de Rubén Darío, et remplissaient de reflets plus intimes et latents le chemin particulier de mon *romance* et de ma chanson » (Juan Ramón Jiménez, 1961, p. 229 ; p. 230).

[1535] « Je rapportai de France des livres et des revues qui disparurent de main en main. Nous considérions déjà Benavente, Valle-Inclán, *Azorín*, Baroja comme des maîtres et nous respections, un peu de loin, le sage Unamuno. [...]. Hormis l'influence de Rubén Darío, chez les Machado et chez moi, l'influence la plus importante fut la française ; le symbolisme, et non le Parnasse » (Juan Ramón Jiménez, « Recuerdo al primer Villaespesa. 1899-1901 », *in La corriente infinita. Crítica y evocación*, Recopilación, selección y prólogo de Francisco Garfias, Madrid, Aguilar, Ensayistas Hispánicos, 1961, p. 67-70).

[1536] « Grand connaisseur de la vie parisienne » (Rubén Darío, *Obras completas*. Tomo I. Crítica y ensayo. Afrodisio Aguado, S.A., Madrid, 1950, p. 52).

Bergson est un libérateur des fers intellectualistes et positivistes dans lesquels l'esprit est emprisonné, au début du XXe siècle[1537]. D'ailleurs, près de dix ans plus tard, le critique littéraire Rafael Cansinos Assens (1882-1964), qui se pose, alors, en animateur du nouveau courant des avant-gardes espagnoles, publiera, le 3 février 1918, dans *La Correspondencia de España*, un article intitulé « Ritmos y matices. Las obras completas de Rubén Darío ». Dans cet article, Cansinos Assens considère que le moderniste Rubén Darío a atteint un nouveau stade de son évolution poétique, qui montre une « divina seriedad de su alma ». Selon le critique,

> En este punto de su evolución lírica, la musa del poeta parece haber asistido a esos misterios antiguos en que se recogían todas las iniciaciones de la tradición espiritual. Sus versos tienen el tono ambiguo de los antiguos oráculos. Indicaciones de la doctrina secreta, de los evangelios apócrifos, tema de Herodias, del intuicionismo de James y de Bergson, encuentran su expresión lírica en esta parte de su obra[1538].

Or, une question se pose face à cette critique de Cansinos Assens. Ce dernier rend-il compte du fait que le bergsonisme − que Rubén Darío a connu très tôt, au tout début du siècle, en vivant à Paris −, a germé en lui et a finalement produit ses fruits, des fruits qui sont le résultat d'une transfiguration de philosophèmes intuitionnistes bergsoniens en vers modernistes ? Ou l'intuitionnisme poétique de Rubén Darío n'est-il que l'interprétation bergsonienne de Cansinos Assens qui, en 1918, ne peut plus ignorer ce qu'est le bergsonisme ? Intuitionnisme poétique rubendarien ou interprétation bergsonienne du lyrisme rubendarien ? Sans doute un peu des deux. Quoi qu'il en soit, en 1918, Rubén Darío connaît l'intuitionnisme bergsonien depuis longtemps. Et il est un des autres passeurs possibles d'un bergsonisme « esthétisé », poétique, en Espagne.

L'un des autres lieux « modernistes » qui a pu contribuer à la diffusion des ouvrages de Bergson ou des philosophèmes bergsoniens est un lieu paradoxal. En effet, Juan Ramón

---

[1537] Rubén Darío, *Obras completas*, Tomo I, p. 223. Gilbert Azam, dans *L'œuvre de Juan Ramón Jiménez. Continuité et renouveau de la poésie lyrique espagnole* (Thèse présentée devant l'université de Toulouse II le 3 février 1978. Atelier de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1980, p. 202), traduit ainsi ce passage de Ruben Darío : « Je me suis empli d'angoisse quand j'ai examiné le fond de mes croyances et je n'ai pas trouvé que ma foi était suffisamment massive et bien fondée quand le conflit de mes idées m'a fait hésiter et que je me suis senti sans un appui constant et sûr. Toutes les philosophies m'ont paru impuissantes et quelques-unes abominables et œuvres de fous ou de personnes malfaisantes. En revanche, de Marc-Aurèle à Bergson, j'ai salué avec gratitude ceux qui nous donnent des ailes, la paix d'un vol tranquille et qui de leur mieux nous aident à comprendre l'énigme de notre séjour sur la terre ».

[1538] « À ce point de son évolution poétique, la muse du poète paraît avoir assisté à ces mystères antiques où se réfugiaient toutes les initiations de la tradition spirituelle. Ses vers ont le ton ambigu des oracles anciens. Les indications de la doctrine secrète, des évangiles apocryphes, le thème d'Herodias, de l'intuitionnisme de James et de Bergson, trouvent leur expression lyrique dans cette partie de son œuvre ».

Jiménez, après sa cure à la clinique psychiatrique du Rosario, s'installe, en 1903, dans la maison du psychiatre positiviste Simarro, qui vient de perdre sa femme. Il est fortement improbable que Simarro ait lu Bergson à Juan Ramón Jiménez, même si le psychiatre positiviste aimait lire au jeune poète moderniste des pages de William James ou encore de Nietzsche. Toutefois, Simarro possédait une bibliothèque parmi les plus riches et avant-gardistes d'Espagne. S'y trouvaient tous les livres les plus à la pointe de la modernité européenne et mondiale de son époque. Tous ceux qui ont pu avoir accès à cette bibliothèque rendent compte de sa diversité et de sa contemporanéité, notamment dans leurs récits bibliographiques postérieurs. Pérez de Ayala écrit, dans un article du *Liberal*, le 21 juin 1921, « era el Doctor Simarro uno de los escasísimos órganos de relación que nos mantenían en contacto con el resto del mundo. Poseía una de las más ricas bibliotecas; leía de continuo... »[1539].

Il est difficile de dire à quelle date précise Simarro a acquis ses premiers livres de/sur Bergson. Néanmoins, il en possédait plusieurs : H. Bergson, *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1896, le livre le plus scientifique de Bergson ; Höffding Harald, *La philosophie de Bergson. Exposé et critique*, Paris, Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1916 ; H. Bergson, *L'énergie spirituelle : essai et conférences*, Paris, Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1919 ; Simarro détenait la deuxième et la sixième éditions de ce dernier livre ; enfin, H. Bergson *et alii*, *Le matérialisme actuel*, Paris, Ernest Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1920. On ne peut, cependant, pas donner une liste définitive des livres de Simarro de/sur Bergson, car il légua beaucoup de ses ouvrages, à des nombreuses bibliothèques espagnoles liées au mouvement institutionniste.

Les opinions « philosophiques » de Simarro n'importent pas tant que cela, dans le rôle paradoxal mais probable qu'il a pu avoir dans la mise en circulation de philosophèmes bergsoniens. Sa maison était, en effet, un haut lieu de rencontre de l'avant-garde littéraire et scientifique espagnole. Tous les scientifiques et les hommes de lettres, de filiation institutionniste, se retrouvaient chez lui. C'est par exemple là, selon le témoignage laissé par Juan Ramón, en 1961, dans *El Trabajo gustoso*, que ce dernier rencontra, non seulement des

[1539] « Le Docteur Simarro était l'une des rares courroies de transmission qui nous maintenaient en contact avec le reste du monde. Il possédait l'une des plus riches bibliothèques ; il lisait continuellement… ».

modernistes castillans, mais aussi catalans : « Veía más a Martínez Sierra, y por él, conocí a Santiago Rusiñol (1861-1931) y a otros modernistas catalanes. »[1540]

Chez le Docteur Simarro, vivait le brillant Nicolás Achúcarro (1880-1918), passionné de lectures, comme son maître. D'après les souvenirs d'Unamuno, Nicolás Achúcarro suivit les cours de latin qu'Unamuno dispensa, durant l'année 1890-1891, à Bilbao. Ce jeune médecin neuropathologiste a sans doute joué un rôle, probablement indirect, dans la diffusion de la modernité philosophique, dans les milieux modernistes que côtoyait, entre autres, Juan Ramón. Ce dernier a laissé des témoignages selon lesquels Nicolás Achúcarro aimait emmener le jeune poète dans les librairies Romo et Fernando Fe de Madrid, pour y déceler avec lui les ultimes nouveautés européennes et mondiales. Or, c'est la maison d'édition Fernando Fe qui publia la première traduction, dans le monde, du livre, *Matière et Mémoire*, faite par l'institutionniste Martín Navarro Flores. *Materia y Memoria*, au moins, se trouvait nécessairement dans la librairie Fernando Fe. De plus, peu de temps après, les Espagnols purent avoir accès, dans ces commerces de la modernité, à *La Evolución creadora*, traduite par Carlos Malagarriga, en 1912, et publiée, en deux volumes, chez *Renacimiento*, maison d'édition au titre significatif marquant la soif régénérationniste, de renouveau, en Espagne ainsi qu'à *La Risa*, traduite en 1914, dans la collection « Biblioteca de cultura contemporánea » pour la maison d'édition *Prometeo*, à Valence, ainsi qu'à l'*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, publié en espagnol, en 1919, puis 1925, ou encore à la *Energía espiritual*[1541], traduite en espagnol, en 1928. Avant ces dates, ils pouvaient aussi y trouver les textes de Bergson, en français. Il était devenu habituel pour les intellectuels de ce groupe d'institutionnistes de fréquenter ces lieux « européanistes », dans la mesure où ils leur donnaient accès à la modernité culturelle, européenne et mondiale la plus polymorphe.

Ce serait, d'autre part, grâce à Achúcarro que Juan Ramón aurait découvert et lu les livres de Nietzsche[1542]. Juan Ramón témoigne, dans *El Trabajo gustoso*, en 1961 : « En aquella casa [del Doctor Simarro], llena de libros de todas clases, leí mucho, y por primera

---

[1540] « Je voyais plus Martínez Sierra, et par lui, je connus Santiago Rusiñol et d'autres modernistes catalans » (Juan Ramón Jiménez, *El trabajo gustoso (Conferencias)*, Selección y prólogo de Francisco Garfias, Madrid, Aguilar, Ensayistas hispánicos, 1961, p. 231).

[1541] Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación con el espíritu*, traducción de M. Navarro Flores, Madrid, s.n., 1900 ; *La Evolución creadora*, trad. Carlos Malagarriga, Madrid, Renacimiento, 1912 ; *La Risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Valencia, Prometeo, Biblioteca de cultura contemporánea, 1914 ; *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnés, Madrid, Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales, 1919 ; *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnès, Madrid, Francisco Beltrán, Librería española y extranjera, [1919], 1925 ; *La energía espiritual*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, Biblioteca científico filosófica, 1928.

[1542] Même si Juan Ramón dit avoir découvert, après le décès de son père, dans la bibliothèque de ce dernier, des livres de Nietzsche, traduits en français.

vez a Nietzsche. »[1543] Par conséquent, lorsque Juan Ramón dit qu'il a lu le terme de « moderniste » accolé aux noms de Bergson et Nietzsche et qu'il a lu les modernistes, notamment le livre d'Alfred Loisy, chez le Docteur Simarro, on peut se demander si le Juan Ramón de 1953 n'a pas commis une imprécision dans les dates ; n'aurait-il pas lu les métaphysiciens de la « modernité », dans ce foyer de « Modernes », que constituait ce réseau d'institutionnistes et modernistes européanistes, plutôt qu'en France, chez le Docteur Lalanne ? En effet, comme le montre Graciela Palau de Nemes :

> Achúcarro y Simarro le mantenían al corriente de las nuevas ideas científicas y filosóficas que quizás en aquella época no entendiera del todo, pero que más tarde le sirvieron para precisar sus creencias y sus teorías literarias, en particular las del modernismo. Viviendo con Simarro y por mediación de Achúcarro, Juan Ramón leyó a Nietzsche y leyó el libro del teólogo francés Alfred Firmin Loisy *L'Évangile et l'église*, que apareció en noviembre de 1902 [...]. En casa de Simarro, Juan Ramón leyó también a los grandes poetas ingleses: Shelley, Browning, Shakespeare. La mayor parte de sus lecturas de autores extranjeros era en francés, ya fuera en el original y en traducciones. Para entonces estudiaba el alemán y el inglés, con la ayuda de los libros de la Institución para aprender lenguas, y ampliaba su cultura en muchas direcciones asistiendo con Simarro a […] conferencias, conciertos, veladas, comidas, tés, exposiciones y excursiones. Allí se cultivaba el intelecto en lo hondo, en las comidas se discutía a Kant y a Goeth, en los tés hablaban Giner y Cossío[1544].

Ces médecins psychiatres sont vraiment des « passeurs » culturels dans la vie de Juan Ramón Jiménez. Ils ont concouru à la mise en circulation de philosophèmes modernes, dans des milieux presque antithétiques au leur, dans le microcosme moderniste du Madrid des années 1900-1910 ; en effet, en faisant découvrir à Juan Ramón les dernières nouveautés européennes, ils permettaient à tous les amis du poète de les découvrir également. Le milieu moderniste est un univers où les idées deviennent des fluides qui s'entrelacent, colorant les esprits d'infinies nuances atmosphériques. Il est, dans ces conditions, impossible de quantifier

---

[1543] « Dans la maison du Docteur Simarro, pleine de livres de tout type, je lus beaucoup, c'est là que pour la première fois je lus Nietzsche » (Juan Ramón Jiménez, *El trabajo gustoso (Conferencias)*, 1961, p. 231).

[1544] « Achúcarro et Simarro le tenaient au courant des nouvelles idées scientifiques et philosophiques qu'il ne comprenait peut-être pas tout à fait, à cette époque, mais qui lui servirent, plus tard, à préciser ses croyances et ses théories littéraires, en particulier celles du modernisme. Alors qu'il vivait avec Simarro et par l'intermédiaire d'Achúcarro, Juan Ramón lut Nietzsche et lut le livre du théologien français Alfred Loisy, *L'Évangile et l'église*, qui parut en novembre 1902 [...]. Chez Simarro, Juan Ramón lut aussi les grands poètes anglais : Shelley, Browning, Shakespeare. La plupart de ses lectures d'auteurs étrangers, il les fit en français, que ce soit dans le texte original ou dans des traductions. À cette époque, il étudiait l'allemand et l'anglais, à l'aide de livres de l'Institution, faits pour apprendre les langues, et il élargissait sa culture dans de nombreuses directions en assistant avec Simarro […] à des conférences, des concerts, des veillées, des déjeuners, des thés, des expositions et des excursions. On y cultivait profondément son intelligence ; lors des déjeuners, on discutait de Kant et Goethe, à l'heure du thé, Giner et Cossío parlaient » (Graciela Palau de Nemes, *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*. I, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, segunda edición completamente renovada, 1974, p. 313-314).

à quel point le bergsonisme a influencé les esprits modernistes. Il est, néanmoins, certain qu'à cette période et dans ces « foyers de fermentation intellectuelle », les philosophèmes bergsoniens se sont entremêlés aux autres flux d'influences, certes, totalement méconnaissables et difficilement identifiables, mais ils se sont diffusés.

C'est, enfin, surtout au moment de l'ouverture, en 1910, d'une nouvelle institution de la *Institución Libre de Enseñanza*, de la Résidence des Étudiants par la Junta para ampliación de estudios, à Madrid, que tous les philosophèmes de la modernité métaphysique, généralement, et bergsoniens, précisément, ont le plus clairement été mis en circulation par les hommes de lettres, les poètes et les philosophes espagnols. Certain d'entre eux fréquentent la maison du Docteur Simarro. Mais, tous les « intellectuels » ou la jeune garde de l'époque, hormis les catholiques ultramontains, se croisent et se rencontrent, à la Résidence des Étudiants. L'esprit que s'évertuent à faire régner les institutionnistes, dans ce nouveau vivier de penseurs, est un esprit de convivialité et de dialogue. La Résidence se veut une sorte de « college » à l'anglaise, où les résidents les plus âgés deviennent des modèles de vie pour les jeunes pensionnaires. Dans la mesure où l'institutionnisme vise à l'éducation intégrale et vitale des élèves, les résidents doivent échanger. Tel est l'idéal et « l'esprit de la maison ». Ainsi, comme le dit Álvaro Ribagorda, dans l'exposition de son projet de séminaire, intitulé « La Residencia de estudiantes. Pedagogía, cultura y proyecto social », « en la modesta biblioteca de la Residencia los visitantes empezaron a ofrecer a los residentes una serie de charlas íntimas, que pronto se convirtieron en pequeñas conferencias, y se alternaron con lecturas literarias y conciertos de cámara, con los que Jiménez Fraud pretendía ofrecerlos un complemento educativo así como una alternativa de ocio inteligente »[1545]. C'est ainsi qu'Álvaro Ribagorda a pu parler de la Résidence comme de « el espacio cultural más brillante de la Edad de Plata de la cultura española » ou encore d'un « destacado espacio de sociabilidad intelectual »[1546].

C'est donc dans ce microcosme actif où la pensée circule entre les hommes, par la mise en place des conditions les plus propices au partage, sous toutes ses formes de

[1545] « Dans la modeste bibliothèque de la Résidence, les visiteurs commencèrent à proposer aux résidents une série de discussions en petit comité, qui se transformèrent très vite en petites conférences, qui alternaient avec des lectures littéraires et de la musique de chambre, grâce auxquels Jiménez Fraud prétendait leur offrir un complément éducatif ainsi qu'un passe-temps différent et intelligent » (Álvaro Ribagorda, « La Residencia de estudiantes. Pedagogía, cultura y proyecto social », Seminario de Investigacíon del Departamento de Historia Contemporánea (UCM), Curso 2007-2008 (6ª sesión: 3/4/2008), p. 7).
Alberto Jiménez Fraud (1883-1964) fut d'abord secrétaire de la Junta para ampliación de estudios. Il dirigea ensuite la Résidence des Étudiants.

[1546] « L'espace culturel le plus brillant de cet Âge d'Argent de la culture espagnole » ; « un espace de sociabilité intellectuelle remarquable » (« La Residencia de estudiantes. Pedagogía, cultura y proyecto social », p. 1).

conversations intimes à des exposés plus dogmatiques , que tous les pensionnaires de la Junta para ampliación de estudios et les intellectuels les plus importants de la péninsule se retrouvent. En effet, les pensionnaires de la *Junta*, qui ont bénéficié de bourses d'études pour aller effectuer des séjours dans les universités étrangères, depuis 1907, se retrouvent, à leur retour, à la Résidence.

Les rapports des boursiers de la *Junta para ampliación de estudios* témoignent du transfert qui a eu lieu d'un terreau philosophique anti-intellectualiste bergsonien, à l'univers institutionniste. Ces boursiers constituent donc un chaînon majeur qui a pu relayer le bergsonisme. Teresa Marín Eced, dans *La renovación pedagógica en España (1907-1936). Los pensionados en pedagogía por la junta para ampliación de estudios*[1547] dresse la liste des Institutions et des professeurs auxquels on rendait le plus visite. Selon elle, c'est en France que les boursiers se rendent dans leur grande majorité, entre 1908 et 1936, particulièrement à la Sorbonne, « centro de cultura francesa por antonomasia »[1548], où, nous le disions, Bergson, toutefois, n'enseigna jamais. Néanmoins, en se rendant à la Sorbonne, les boursiers espagnols entendaient nécessairement parler de Bergson et des querelles philosophiques que ce dernier suscitait, malgré lui. Le quartier latin représentait, en effet, un microcosme géographique et intellectuel. Ainsi, même si ces jeunes espagnols allaient majoritairement à la Sorbonne, les rapports des boursiers espagnols portaient aussi sur les méthodes pédagogiques de l'École Normale Supérieure et du Collège de France, deux établissements dans lesquels Bergson est professeur. Par exemple, le rapport de l'un des pensionnaires de la Junta à Paris, Lorenzo Luzuriaga, témoigne de l'« anti-intelectualismo » de l'École Normale Supérieure.

Au retour de leur séjour, les boursiers de la *JAE* exerce une « influence diffuse ». Teresa Marín Eced note la difficulté de quantifier cette influence des boursiers. Cependant, même si cette influence est diffuse, elle n'en est pas moins bien réelle. Au chapitre 4 « Influencia de los becados en la pedagogía española », au sous-chapitre « Influencia difusa », T. Marín Eced en rend compte :

> La Pedagogía europea se introdujo en España de forma masiva a través de las ideas que trajeron los pensionados de sus viajes. Esta influencia directa, inmediata, "de boca a oído" y difícilmente reducible a números, creemos que fue uno de los sistemas más eficaces. […] Muchos de ellos no publicaron nada, pero a través de las conversaciones con los colegas, en cursillos y reuniones profesionales, intercambiaron ideas sobre la política educativa de otros países […]. A través de esta transmisión oral, casi

[1547] Teresa Marín Eced, *La renovación pedagógica en España (1907-1936). Los pensionados en pedagogía por la junta para ampliación de estudios*, Madrid, CSIC, 1990.
[1548] Teresa Marín Eced, 1990, p. 176.

> inconscientemente, fueron calando en el profesorado español las ideas de la nueva educación y la necesidad de reforma que Europa estaba viviendo. Los pensionados, y así puede comprobarse en su correspondancia con la JAE, organizaron a su vuelta cursillos, encuentros, conferencias y reuniones de todo tipo para hablar de lo que habían visto y oído[1549].

Les « idées » européennes, au sens le plus large, et non pas seulement celles relatives à la « politique éducative des autres pays », ou à leur pédagogie, circulent donc. Dans son épilogue, T. Marín Eced considère que la politique des bourses de la JAE est d'ailleurs le premier vecteur d'européisation de l'institutionnisme. « El acercamiento a Europa, sueño dorado de tantos intelectuales españoles, se hizo realidad, de forma casi masiva, con el sistema de becas de la JAE »[1550].

Ainsi, les étudiants qui ont été au Collège de France, de retour en Espagne, diffusent les idées qu'ils ont developpées en eux, à l'écoute des cours et conférences de Bergson et conversations plus intimes relatives au maître et à sa philosophie.

Or, c'est à la Résidence des Étudiants que se croiseront certains des Espagnols qui furent, durant quelques mois ou quelques années, les élèves de Bergson au Collège de France : Antonio Machado, Juan-Vicente Viqueira, Lorenzo Luzuriaga, Eugenio D'Ors, Manuel García Morente, Victoriano García Martí (1881-1966), l'un des meilleurs amis du moderniste Valle-Inclán, etc. La Résidence des Étudiants devient ainsi le lieu d'accueil des importateurs de la philosophie européenne et mondiale, la plus moderne, son lieu de « fermentation ». Grâce à ces Espagnols, le bergsonisme n'est plus la philosophie des seuls Français ; ils créent les conditions du développement d'un bergsonisme espagnol.

Par exemple, c'est à la Résidence que revient le philosophe Manuel García Morente, après ses études en France. Il a été l'élève de Bergson, entre 1905 et 1907, après avoir déjà suivi les cours de philosophie à la Sorbonne, entre 1903 et 1905, deux ans durant lesquels il a sans doute déjà traversé la rue Saint Jacques pour se rendre au Collège de France. De plus, comme García Morente le dit lui-même, il a noué un lien direct avec Bergson. García Morente en témoigne, en effet, au chapitre V intitulé « Necrología » de *La filosofía de Henri*

[1549] « La Pédagogie européenne fut introduite en Espagne de façon massive à travers les idées que rapportèrent les pensionnaires de leurs voyages. Cette influence directe, immédiate, " de bouche à oreille et difficilement réductible à des chiffres, nous semble avoir été l'un des systèmes les plus efficaces. […]. Beaucoup d'entre eux ne publièrent rien, mais à travers les conversations qu'ils eurent avec des collègues, lors de cours et lors de réunions professionnelles, ils échangèrent des idées sur la politique éducative des autres pays. […]. À travers cette transmission orale, presque inconsciemment, les idées de la nouvelle éducation et la nécessité de réforme que l'Europe vivait se répandaient parmi le professorat espagnol. Les pensionnaires, et cela peut se vérifier dans la correspondance de la JAE, organisèrent à leur retour des cours, des rencontres, des conférences et réunions de tout type pour parler de ce qu'ils avaient vu et entendu » (Teresa Marín Eced, 1990, p. 267).

[1550] « Le rapprochement avec l'Europe, le rêve de tant d'Espagnols, devint réalité, de façon presque massive, grâce au système des bourses de la JAE » (Teresa Marín Eced, 1990, p. 352).

Bergson[1551] : « Hace muchos años − fue entre 1905 y 1907 − tuve trato personal frecuente con el gran filósofo. Era un hombre encantador y con sus discípulos desplegaba un poder singular de seducción, que mantenía sujetos en las redes de su palabra a cuantos se acercaban a su despacho-biblioteca. »[1552] Or, García Morente, à son retour, enseigne directement à la *ILE*. Dès 1907, García Morente a donc parlé, lors de conversations intimes (*tertulias*) ou de façon plus systématique, dans ses cours, de Bergson et du bergsonisme.

On sait, de plus, que García Morente rencontra le philosophe José Ortega y Gasset, au début de l'année universitaire 1908-1909. Ils ont pu échanger sur le philosophe français, dès cette date, Ortega y Gasset connaissant Bergson, selon moi, depuis 1905 au moins, je le démontrerai.

De même, hormis ces deux figures qui ont pu dialoguer sur Bergson, à la Résidence notamment, l'institutionniste Juan-Vicente Viqueira, qui a déjà pu écouter les cours de Bergson au Collège de France, en 1902, alors qu'il était à Paris en raison de problèmes de santé, rentre à la Résidence, après avoir bénéficié, entre 1908 et 1909, d'une bourse de la *Junta* qui l'a financé pour suivre les cours de Bergson.

En outre, Antonio Machado revient à la Résidence, après être allé un an, entre 1910 et 1911, écouter les cours du philosophe sur « La Personnalité » et « L'Espoir », comme il le précise dans son carnet de notes, *Los Complementarios*, financé lui aussi par la *Junta*.

D'Ors, qui considère encore, au début de la décennie 1910, que les pragmatistes, James et Bergson, en particulier, sont ses maîtres, vient souvent passer des séjours à la Résidence.

Unamuno, qui connaît Bergson depuis, au moins, 1897, loge également à la Résidence.

Enfin, l'un des plus fidèles disciples espagnols de Bergson, le galicien « philosophe poète » Victoriano García Martí, revient à Madrid, en 1912.

La Résidence constitue donc un point de convergence de tous les élèves espagnols de Bergson, qui ont eu accès de façon non médiate au bergsonisme. Álvaro Ribagorda, dans son article sur la Résidence, souligne d'ailleurs l'entremêlement de pensées que ce vivier intellectuel a permis :

[1551] Ce chapitre, rédigé à l'occasion de la mort de Bergson, en 1941, a été ajouté, dans la nouvelle édition de 1972, à la fin du livre que García Morente publia initialement, en 1917.

[1552] « Il y a de nombreuses années c'était entre 1905 et 1907 , j'ai fréquenté personnellement et régulièrement le grand philosophe. C'était un homme charmant et il déployait, auprès de ses disciples, un pouvoir singulier de séduction qui embarquait dans les filets de ses paroles toux ceux qui s'approchaient de son bureau bibliothèque » (Manuel García Morente, 1972, p. 146-147). La bibliothèque Jacques Doucet de Paris a reconstitué le bureau-bibliothèque de Bergson.

> Personas como Manuel García Morente, Luis de Zulueta, Eugenio D'Ors − que vivió varias temporadas en la Residencia −, el Marqués de Palomares, Unamuno − que solía alojarse allí en sus frecuentes visitas a Madrid −, *Azorín* y Ortega, en sus continuas visitas, sus charlas amistosas y sus conferencias, fueron imprimiendo el carácter que definía el ambiente cultural de la Residencia, y fueron haciendo de ella un importante núcleo cultural, al mismo tiempo que proyectaban sobre aquellos selectos estudiantes sus aspiraciones para la transformación de España[1553].

Ce retour des pensionnaires de la *Junta* ou plus largement des élèves espagnols de Bergson marque non un terme mais un véritable commencement dans le développement du bergsonisme en Espagne. Quelques hommes, d'une importance majeure dans l'histoire des idées espagnoles, sont devenus des récepteurs puis des importateurs d'un bergsonisme, propre à chacun d'entre eux ; ils ont ainsi créé les conditions de l'apparition d'un bergsonisme espagnol, de l'hispanisation d'un bergsonisme philosophique, et non pas celles du transfert linéaire d'un bergsonisme français. Mais un autre avant eux, Unamuno, a eu très tôt accès aux livres de Bergson, de manière directe, bien avant que la presse ne médiatise, de façon publique et massive, le phénomène Bergson.

Unamuno et le modernisme bergsonien

Unamuno est un des grands acteurs de l'introduction du bergsonisme dans le modernisme, mais aussi de la transfiguration poétique moderniste du bergsonisme, et en ce sens notamment, de la régénération métaphysique singulière de l'Espagne. Unamuno est peut-être celui, à l'instar du Galicien Victoriano García Martí, qui permet de mieux comprendre l'interprétation particulière faite par les Espagnols du bergsonisme. Ils font de cette forme de modernisme philosophique, un modernisme poétique. Ils révèlent, en cela, ce que le modernisme métaphysique est en puissance, une réflexion sur le langage et, en un sens, un mouvement philosophique *a priori* paradoxal : le modernisme est, en effet, dépassement des abstractions et de la lourde conceptualité intellectualiste et, en cela, un mouvement presque « esthétique ». Les Espagnols répondent au modernisme philosophique, de deux manières : ils

[1553] « Des personnes comme Manuel García Morente, Luis de Zulueta, Eugenio D'Ors − qui fit plusieurs séjours à la Résidence −, le Marquis de Palomares, Unamuno − qui avait l'habitude d'y loger lors de ses fréquentes visites à Madrid −, *Azorín* et Ortega, au cours de leurs visites continuelles, de leurs conversations amicales et de leurs conférences, imprimèrent le caractère qui définissait l'ambiance culturelle de la Résidence, et ils en firent un important nœud culturel, en même temps qu'ils projetaient sur certains étudiants choisis leurs rêves de la transformation de l'Espagne » (Álvaro Ribagorda, p. 7).

élaborent un genre qui leur est propre, le genre de la « philosophie poétique », ou bien ils relèvent le défi de l'actualisation poétique du modernisme, dans leurs propres vers.

Del Sentimiento trágico de la vida

C'est particulièrement dans son chef-d'œuvre de « philosophie poétique », *Del Sentimiento trágico de la vida*, de 1915, qu'Unamuno s'essaye à une première phase d'actualisation poétique du modernisme philosophique de Bergson, notamment.

Il avait déjà fait la critique de l'idéocratie, en 1900, dans d'autres essais métaphysiques et poétiques. Dans « La Ideocracia », Unamuno procédait à la dénonciation de la tyrannie des idées, à la critique de l'intellectualisme qui tua, en un sens, le langage vivant. Il cherchait à définir, d'autre part, une nouvelle méthode d'approche du réel. De même, dans « Adentro », Unamuno faisait l'éloge de l'intériorité. C'est l'essence même de notre prise de possession du monde que de s'y intérioriser. Ainsi, ces essais philosophiques étaient déjà de facture moderniste. Unamuno cherchait, en effet, à y définir une « philosophie du sentir », contre une philosophie intellectualiste, débouchant sur une espèce de poétique du sentir, non abstraite, mais métaphysique.

Puis, le chef-d'œuvre d'Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*[1554], expose une pensée poétique, une pensée « moderniste » qui relève le défi d'être à la fois philosophique et poétique[1555]. Il construit une poétique moderniste, même s'il le fait métaphysiquement. Or, dans ce livre, même s'il ne cite que deux fois Bergson, Unamuno se montre bergsonien, notamment dans sa tentative moderniste de réconciliation de la philosophie et de la poésie. Il est assez inexplicable qu'Unamuno cite si peu ses sources − *Clarín* le lui avait déjà reproché auparavant. Quiconque ne connaît pas préalablement Bergson, ne peut pas soupçonner à quel point le bergsonisme a forgé la pensée poétique métaphysique d'Unamuno. Toutefois, lorsque l'on a lu les œuvres majeures de Bergson, la lecture *Du Sentiment tragique* met presque mal à l'aise le lecteur qui n'y trouve que si peu le nom de l'un de ses grands inspirateurs.

De là je souhaite me démarquer de tous ces critiques qui ont vu, dans le bergsonisme et l'« unamunisme », des pensées qui se sont construites de façon parallèle. Cette volonté de systématiser et de dire, sans le prouver, que ces deux pensées ont évolué parallèlement,

[1554] On analysera particulièrement *Del Sentimiento trágico de la vida* qui est tardif. Il est publié en 1915. Néanmoins, cette œuvre reflète le parcours moderniste d'Unamuno, durant la toute fin du XIXe et le début du XXe siècle.

[1555] On nommera « poésie » toute tentative en prose ou en vers qui propose une alternative à la pensée intellectualiste, abstraite, conceptualisante et systématique.

provient d'une tendance à trop idéaliser l'envergure et la transcendentalité du philosophe espagnol. L'écrivain Pío Baroja (1872-1956) le révèle également mais en se montrant, lui, cruel envers Unamuno. Dans ses *Mémoires*, Pío Baroja écrit : « Yo creo que el bagaje [de Unamuno] no era grande. Así lo pienso sin entusiasmo y sin odio. Sus novelas me parecen medianas y su obra filosófica no creo que tenga solidez ni importancia. No llega en sus lucubraciones a esas fantasías a lo Spengler o Keyserling, y mucho menos a esa penetración aguda de los Bergson y de los Simmel. »[1556]

Aux antipodes de ce mépris par Pío Baroja de la force philosophique d'Unamuno, se trouve le religieux, professeur de philosophie à l'Université Pontificale de Salamanque et spécialiste de saint François d'Assise, Enrique Rivera de Ventosa (1913-2000). Il fait partie, à mon sens, de ces critiques qui ont contribué à idéaliser (sans doute trop) la profondeur philosophique d'Unamuno. Rivera de Ventosa cherche à démontrer que l'Espagne a eu, elle aussi, son philosophe. Le critique semble vouloir pallier à tout prix l'absence de figures philosophiques dans son pays. Pour démontrer l'existence d'une philosophie espagnole originale et véritablement contemporaine, à travers l'unamunisme, Rivera de Ventosa écrit un article qui fit date dans l'étude du lien entre Unamuno et Bergson, intitulé « Henri Bergson y M. de Unamuno. Dos filósofos de la vida ». Dans cette publication, le critique se désintéresse de la chronologie. Son but est de chercher à prouver qu'Unamuno ne doit rien à Bergson, qu'il est un philosophe aussi digne que Bergson et que sa pensée est absolument singulière. En reniant finalement une approche d'histoire culturelle et en étudiant les convergences et divergences dans les pensées unamunienne et bergsonienne, d'un point de vue pourtant bien peu unamunien, puisque uniquement abstrait, Rivera de Ventosa manque la réalité historique de leur rencontre spirituelle : « Nos desentendemos en esta ocasión del mutuo influjo porque lo creemos muy discutible. Las convergencias dependen más bien de la atmósfera ideológica que los envuelve y de una cierta afinidad de mente entre ambos maestros de la vida espiritual. »[1557] Il conclut ainsi son article : « Han filosofado con total independencia, en distinto contexto mental y social. Pero sus reflexiones coinciden en muchos puntos

[1556] « Je crois que le bagage [d'Unamuno] n'était pas grand. Je pense cela sans enthousiasme et sans haine. Ses romans me paraissent médiocres et je ne crois pas que son œuvre philosophique ait quelque solidité ou importance. Il ne parvient pas dans ses élucubrations à la fantaisie à la manière de Spengler ou Keyserling, et beaucoup moins encore à la pénétration fine d'un Bergson et d'un Simmel » (Pío Baroja, *Memorias*, II, p. 17, cité par Nemesio González Caminero, *in Unamuno y Ortega. Estudios* (Edición preparada por F. Díaz de Cerio, S. J. y Eusebio Gil, Roma, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Università Gregoriana, 1987), p. 47).

[1557] « Nous nous désintéressons à cette occasion de leur influence mutuelle parce que nous la croyons très discutable. Les convergences dépendent plutôt de l'atmosphère idéologique dans laquelle ils baignent et d'une certaine affinité d'esprit entre ces deux maîtres de la vie spirituelle » (Enrique Rivera de Ventosa, « Henri Bergson y M. de Unamuno. Dos filósofos de la vida », *in Cuadernos de la catedra Miguel de Unamuno*, XXII, Salamanca, Facultad de filosofía y letras, Universidad de Salamanca, 1972, p. 99-125, p. 107).

importantes que la historia de las ideas debe recoger. »[1558] Si M. Rivera de Ventosa tient à faire de « l'histoire des idées », il ne peut pas faire l'économie d'une approche d'histoire culturelle. S'il avait opté pour l'étude des idées philosophiques en soi, il n'aurait pas nécessairement dû avoir recours à une contextualisation historique. Mais, dans la mesure où son approche est comparatiste, renier la réalité historique n'est-ce pas non scientifique ? Il est, de surcroît, illégitime de parler de deux contextes parfaitement distincts d'élaboration de la pensée. Unamuno le dit lui-même, dans une lettre adressée à Federico Urales (1864-1942) qu'il publie, dans la revue anarchiste *La Revista Blanca*. Il s'est nourri de nombreuses sources européennes qu'il ne cite, cependant, pas exhaustivement, ici :

> « Me creo, no sé si con razón, un espíritu bastante complejo; pero podría señalar a Hegel, Spencer, Schopenhauer, Carlyle, Leopardi, Tolstoi, como mis mejores maestros, uniendo a ellos los pensadores de dirección religiosa y los líricos ingleses. Pero le repito que en el torrente de mis lecturas no es muy difícil señalar las influencias. De españoles, desde luego, le afirmo, ninguno. Apenas he recibido influencia de escritor español alguno. Mi alma es muy poco española. »[1559]

Bergson n'est pas cité ici dans les sources de pensée qui ont fait grandir Unamuno. Or, plusieurs éléments peuvent expliquer cette modalité si particulière et paradoxale de la présence de Bergson dans la pensée unamunienne, que l'on pourrait appeler « omniprésence latente » de Bergson, ou présence contrariée.

Tout d'abord, Unamuno il le dit dans le prologue qu'il a lui-même écrit et qui a été ajouté dans les éditions *Del Sentimiento trágico de la vida*, postérieures à celle de 1937 , rejette avec force le cosmopolitisme à la française et tout ce qui est « à la mode », dans les années 1900-1910 ; or, on le disait, Bergson est l'archétype du philosophe français à la mode. Unamuno, qui était d'un narcissicisme pathologique Pío Baroja, entre autres, ne cesse de le souligner dans ses *Mémoires*[1560] ne devait pas supporter « la gloire de Bergson ». Mais ce

---

[1558] « Ils ont philosophé dans une totale indépendance, dans un contexte mental et social différent. Mais leurs réflexions coïncident sur de nombreux points importants que l'histoire des idées doit recueillir » (Enrique Rivera de Ventosa, p. 125).

[1559] « Je crois, je ne sais pas si j'ai raison, avoir un esprit assez complexe ; mais je pourrais désigner Hegel, Spencer, Schopenhauer, Carlyle, Leopardi, Tolstoï, comme étant mes meilleurs maîtres, et y ajouter les penseurs d'orientation religieuse et les lyriques anglais. Mais je vous répète que, dans le torrent de mes lectures, il n'est pas difficile de signaler des influences. Mais des influences espagnoles, je vous l'affirme, vraiment aucune. J'ai à peine reçu l'influence de quelque écrivain espagnol. Mon âme est très peu espagnole » (*In La Revista blanca*, n° 106, 15 novembre 1902, p. 289-293 ; cité par Guillermo de Fraile, *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, 1972, p. 196).

[1560] Pío Baroja, *Memorias*, Madrid, Ediciones Minotauro, 1955, p. 429: « Creo que Unamuno tenía mucho de patológico en la cabeza, sobre todo un egotismo tan enorme que lo aislaba del mundo, a pesar de que él creía lo contrario. » « Je crois qu'Unamuno était très pathologique, il était d'un narcissisme extrême qi l'éloignait du monde, même si lui croyait le contraire » (p. 616 et suivantes). Pío Baroja écrit, de plus : « Unamuno era la

qui devait aussi irriter Unamuno, c'était l'optimisme inhérent à la philosophie bergsonienne. En effet, comme l'a montré François Meyer, dans son livre *L'ontologie de Miguel de Unamuno*[1561], la pensée unamunienne est une pensée essentiellement tragique ; elle s'élabore à partir d'un « sentiment tragique de la vie ». Le chapitre VI du *Sentimiento trágico*, au titre éloquent « En el fondo del abismo »[1562], est symptomatique du « " tragicisme unamunien »[1563], assez peu compatible avec l'élan vital et la « joie spacieuse »[1564] qui se dédagent des écrits de Bergson, avec cette « philosophie du plein », selon l'expression de François Meyer[1565]. Unamuno se retrouve, en effet, mieux dans l'existentialisme dépressif de Kierkegaard que dans l'optimisme inaltérable de Bergson, Unamuno considérant que la douleur révèle la conscience d'être à l'homme. Unamuno cite, dans son premier chapitre, « Marc Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard »[1566], comme les exemples que représentent, à ses yeux, ces hommes en chair et en os, qui ont éprouvé comme lui le sentiment tragique de la vie. Mais cela ne modifie pourtant en rien qu'Unamuno ait forgé une large part de sa pensée au contact des écrits « optimistes » bergsoniens.

Del Sentimiento trágico de la vida, qu'il a terminé d'écrire, à Salamanque, en 1912, a quelque chose du manifeste moderniste, aux accents bergsoniens, dans sa tentative de réconcilier philosophie et poésie. Le terme de « manifeste » est, je le reconnais, osé, car, lorsque vers 1900, Unamuno est appelé « el tío modernista » (« le type moderniste »), cela lui déplaît souverainement. Toutefois, en rejetant cette étiquette de « moderniste », il montre qu'il a de ce terme une vision appauvrie ; il entend ce substantif dans son sens de poète de la décadence « fin-de-siècle », apolitique. Ainsi, lorsque j'emploie le terme de « modernisme » pour qualifier la proposition unamunienne qu'il offre dans cet essai *Del Sentimiento trágico de la vida*, je le considère dans sa dimension large. Le modernisme d'Unamuno est un modernisme philosophique, immanentiste, vitaliste, et qui s'exprime à travers une modalité quelque peu paradoxale, puisque poétique.

---

quinta esencia del egotismo. Era español; no había nada como España; vasco, nada como ser vasco; [...] » « Unamuno était la quintessence de l'égotisme. Il était Espagnol ; il n'y avait rien comme l'Espagne ; il était basque ; il n'y avait rien de mieux que d'être basque ; [...] ».

[1561] François Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris, Puf, 1955.

[1562] Unamuno, *Del sentimiento*, 1938, p. 104-127.

[1563] Expression utilisée par P. Mesnard et R. Ricard, dans leur article « Aspects nouveaux d'Unamuno », *in La vie intellectuelle*, 14e année, 2, 1946, p. 112-139 ; p. 129, citée par François Meyer, 1955, p. 115.

[1564] Nous empruntons cette expression au titre du livre de Jean-Louis Chrétien, intitulé *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation.*

[1565] François Meyer, *Pour connaître la pensée de Bergson*, Paris, Bordas, 1964, p. 119.

[1566] Unamuno, p. 21.

D'autre part, mon but n'est pas de procéder à une étude exhaustive du texte, ni d'étudier toutes les sources extérieures qui l'ont nourri.

D'abord, dès le premier chapitre, Unamuno se montre, en un sens[1567], bergsonien. Dans sa critique de l'idéalisme allemand, hégélien précisément, contre lequel s'élève le premier chapitre intitulé « El hombre de carne y hueso », Unamuno affiche sa volonté de dépasser le langage abstrait, sclérosant et intellectualiste. Pour lui, l'homme n'est pas celui décrit par les « intellectuels » Aristote, Rousseau ou encore Linné, pour ne citer qu'eux ; l'homme que veut décrire Unamuno, est « el de carne y hueso »[1568]. Le défi (« poétique ») est lancé : parler, dans cet essai pourtant philosophique, le langage vital et concret des hommes. D'entrée, il y a quelque chose d'analogue entre cette forme de défi moderniste espagnol et le mouvement de dépassement, voire de « révolution », que veut engendrer le bergsonisme : tous deux veulent en revenir au concret des choses du monde, au concret de l'homme, ils veulent parler d'un homme réel, qui n'existe pas véritablement par les mots, ces étiquettes immobilisantes, qui durcissent sa réalité. Déjà en 1889, Bergson écrivait : « Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. » Selon Bergson, le langage est un voile que nous « interposons entre notre conscience et nous », et qui nous empêche d'être « en présence de nous-mêmes » [1569], dans la mesure où il nous laisse dans une extériorité abtraite, homogène et spatiale.

Le modernisme espagnol lance ce même défi au langage. Le langage doit défier l'intellectualisme, pour parler le langage « poétique » du monde réel et concret. La poésie ne cherche donc pas nécessairement à parader par un signifiant visible, trop visible. La poésie moderniste cherche à coïncider avec le concret du monde, pour que le signifié explose par sa présence réelle dans le signe. Unamuno se présente comme l'un des critiques de l'intellectualisme hégélien et redéfinit un réel anti-hégélien et, pourrait-on croire, qui s'inspire en cela du dépassement par Bergson des abstractions dialectiques : « Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional ; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es

[1567] Il faut insister sur cette idée qu'Unamuno se montre ici, « en un sens », bergsonien, car de nombreuses lectures, autres que celles de Bergson, on le disait, ont alimenté sa pensée. On ne veut donc pas proposer une interprétation exclusive et appauvrissante des sources unamuniennes. Toutefois, il semble clair que le bergsonisme a beaucoup travaillé Unamuno, bien plus qu'il ne le laisse supposer, et son livre *Del Sentimiento trágico de la vida* en est l'illustration même.
[1568] « Celui en chair et en os » (Unamuno, *Del Sentimiento*, 1938, p. 5).
[1569] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 88-89.

irracional. »[1570] Peut-être pense-t-il d'ailleurs à Bergson lorsqu'il évoque les nombreuses personnes qui alors participaient à un courant d'idées irrationaliste et anti-intellectualiste. Unamuno adresse la même critique que Bergson au langage, ce langage considéré par Hegel comme la médiation la plus adéquate pour signifier le rationnel : « Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el Universo con definiciones, como aquel sargento de artillería decía que se construyen los cañones tomando un agujero y recubriéndole de hierro. »[1571] Ainsi, à travers cette pensée métaphysique, Unamuno semble inviter à penser que la philosophie doit se réinventer. Elle doit être, en un sens, une quête poétique et parvenir à réduire toute distance entre signifiant et signifié. Or, l'une des grandes critiques que Bergson adresse au langage est qu'il passe à côté de l'objet, en cela, le falsifie, d'où la nécessité de définir un nouveau langage, celui de l'intuition, pour arriver à dire réellement les choses. Pour Bergson, « si la science a besoin de symboles dans son développement analytique, la principale raison d'être de la métaphysique est une rupture avec les symboles »[1572]. La métaphysique de Bergson comme celle d'Unamuno chercheront à être le moins « symboliques » possible, au sens où Bergson l'entend, même si toutes deux se font substrat du mouvement « symboliste » (moderniste) ; on peut même dire de ces deux métaphysiques qu'elles sont en soi symbolistes, ou plus largement, poétiques. En effet, comme le dit Bergson, en 1903, « la métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles »[1573]. La quête du symbolisme/modernisme est non analytique ; elle est intuitionniste. Elle cherche à faire fondre, dans la recherche poétique, la distance entre le mot et la chose, pour que la chose coïncide érotiquement avec la parole qui doit, pour cela, être poétique : telle est la recherche du modernisme qui, en cela, est une « philosophie poétique ».

D'ailleurs, selon Unamuno, « la filosofía se acerca más a la poesía que a la ciencia »[1574]. Il le répète plus loin. En effet, il critique la psychologie positiviste qui eut, selon lui, une action délétère et qui, à force d'analyser des états de conscience, fit disparaître la conscience. Il s'approprie, en ce sens, la critique bergsonienne, formulée, dès 1889, selon laquelle la psychologie positiviste était oublieuse de la réalité de la conscience. Sans citer Bergson, il considère que la psychologie positiviste passe à côté de la réalité humaine de

---

[1570] « Hegel rendit célèbre son aphorisme selon lequel tout ce qui est rationnel est réel et tout le réel est rationnel ; mais nous sommes nombreux à continuer à croire, pas convaincus par Hegel, que le réel, le véritablement réel, est irrationnel ».

[1571] « Hegel, grand définisseur, prétendit reconstruire l'Univers avec des définitions, comme ce sergent d'artillerie qui disait qu'on construit des canons en prenant un trou et en le recouvrant de fer » (Unamuno, p. 9).

[1572] Bergson, « Introduction à la métaphysique », *La Pensée et le mouvant*, *Œuvres*, p. 1426.

[1573] *Id.*, p. 1396.

[1574] « La philosophie s'approche plus de la poésie que de la science » (Unamuno, p. 6).

l'homme qui est un : il est « un principio de unidad y un principio de continuidad. »[1575] Or, cette définition de l'homme comme continuité et non comme réalité fragmentaire est une des exigences du symbolisme, théorisé initialement par Bergson. Unamuno, en exposant ce que signifie la réalité humaine, comme principe de continuité dans le temps, reprend presque les mots des *Données immédiates* et *Matière et Mémoire* : « Si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. »[1576] Puis il s'approprie l'idée de Bergson selon laquelle ce qui fait l'unité de notre conscience dans la durée est notre mémoire : « La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir. »[1577] Unamuno définit à nouveau, une page plus loin, la mémoire comme « base de la conciencia »[1578]. Or, la mémoire, on le verra avec Antonio Machado, occupe une place centrale dans le symbolisme ou modernisme poétique − influencé, en cela, par les écrits de Bergson −, en tant qu'elle reconstruit le passé, qui devient le passé singulier relatif à la conscience d'un individu. Unamuno le répète encore : l'unité de l'individu, la continuité de sa vie, sont la condition de son harmonie[1579].

Dans le deuxième chapitre intitulé « Punto de partida », Unamuno révèle, entre autres, comment il arrive à faire de l'une des critiques bergsoniennes qui consiste à dire que la philosophie trop rationnelle est oublieuse de la vie , le point de départ du sentiment tragique de sa vie. Ce sentiment tragique est précisément ce qui fait que l'on dit du modernisme littéraire qu'il est une « crise ». Federico de Onís (1885-1966), en 1934, dans l'introduction de son *Antología de la poesía española e hispanoamericana*[1580], définit, en effet, ainsi le modernisme :

[1575] « Un principe d'unité et un principe de continuité » (Unamuno, p. 12).

[1576] « Si je suis ou non celui que j'étais il y a vingt ans, il est indiscutable, à mon sens, que celui que je suis aujourd'hui provient, par une série continue d'états de conscience, de celui qui était en mon corps il y a vingt ans ».

[1577] « La mémoire est la base de la personnalité individuelle, de la même façon que la tradition est celle de la personnalité collective d'un peuple. On vit dans le souvenir et par le souvenir, et notre vie spirituelle n'est, dans le fond, que l'effort de notre souvenir pour demeurer, pour devenir espoir, l'effort de notre passé pour se faire avenir » (Unamuno, p. 12).

[1578] Unamuno, p. 13.

[1579] Unamuno, p. 14.

[1580] Federico de Onís, *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, New York, Las Americas Publishing Company, [1934], 1961.

> Forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico[1581].

On dit, tout du moins, que le symbolisme/modernisme est une réaction aux excès de positivisme et d'intellectualisme. Il est le symptôme que l'humanité a soif de vie et veut en revenir au concret des choses. Selon Unamuno, « vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida »[1582]. On peut dire que, dans ce chapitre, Unamuno s'affiche comme un philosophe vitaliste, tout comme sont vitalistes le symbolisme en général et le modernisme littéraire espagnol, en particulier : « Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo »[1583]. Il tente de construire une connaissance, en un sens, « sentimentale », « émotive », vitale ou vitaliste : « ¿Será posible acaso un pensamiento puro sin sentimiento, sin conciencia de sí, sin personalidad ? ¿Cabe acaso conocimiento puro sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta ? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? »[1584]. Unamuno tente ainsi de construire une philosophie plus sentimentale, plus poétique, plus proche de la réalité humaine. En montrant, inspiré de Bergson, que la philosophie moderniste doit être poétique, il suggère aussi que le modernisme poétique doit être métaphysique. C'est en réalité la poésie qui évoque la réalité métaphysique qui n'a rien d'abstrait, *a contrario*, qui dit le concret du monde. Tel est le défi lancé par Unamuno qui apparaît ici comme le penseur des modernistes espagnols, hispanisant ainsi, sans trop le dire, la philosophie bergsonienne.

Dans le troisième chapitre, Unamuno se révèle à demi-mots comme le philosophe des symbolistes et des modernistes, aux airs quelque peu bergsoniens. En effet, il exprime, sur un mode discursif, et à travers cet essai de nature philosophique mais poétique, la crise

---

[1581] « Forme hispanique de la crise universelle des lettres et de l'esprit qui enclencha vers 1885 la dissolution du XIXe siècle et qui devait se manifester dans l'art, la science, la religion, la politique et progressivement dans les autres domaines de la vie toute entière avec tous les caractères, par conséquent, d'un profond changement historique ».

[1582] « Vivre est une chose et connaître en est une autre, et comme nous le verrons, il y a, semble-t-il, entre elles deux une telle opposition que nous pouvons dire que tout le vital est antirationnel, et non plus seulement irrationnel, et que tout le rationnel est anti-vital. Voici la base du sentiment tragique de la vie » (Unamuno, p. 36).

[1583] « Et ce qu'il y a de primitif, ce n'est pas que je pense, mais que je vive ».

[1584] « Une pensée pure sans sentiment, sans conscience de soi, sans personnalité, pourrait-elle être possible ? Pourrait-il exister une connaissance pure sans sentiment, sans cette espèce de matérialité que le sentiment lui prête ? Ne sent-on pas plutôt la pensée, et ne se sent-on pas soi-même en même temps qu'on se connaît et qu'on s'aime ? » (Unamuno, p. 37).

existentialiste du précurseur du symbolisme, Baudelaire, lui qui, dans ses poèmes du « Spleen » des *Fleurs du Mal*, se cognait la tête à des plafonds pourris : « El Universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, me es como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar »[1585]. Unamuno veut se faire le substrat philosophique des symbolistes, des hommes modernistes espagnols, qui agonisent dans ce monde asséché par l'intellectualisme. Mais plus que substrat philosophique, il se fait le porte-parole, en poète-métaphysicien, de la crise métaphysique des poètes, inspiré de la conceptualité bergsonienne.

Dans le cinquième chapitre intitulé « La disolución racional », Unamuno précise sa critique « moderniste » de l'intelligence. Or, il est impensable que, dans ces lignes, les écrits bergsoniens n'aient pas apporté des contours philosophiques plus fermes à la pensée anti-intellectualiste unamunienne. Une fois encore, Unamuno se fait le philosophe de la crise moderniste, celui qui a su retranscrire, discursivement et dans une prose qui se veut métaphysique, bien que d'un expressionnisme mortifère, les angoisses symbolistes, leur soif vitaliste :

[1585] « L'Univers visible, celui qui est fils de l'instinct de conservation, me semble étroit, il est comme une cage qui est trop petite pour moi, contre les barreaux de laquelle mon âme se cogne en volant ; je manque dans cet univers d'air pour respirer ». Unamuno intègre le cri baudelairien dans sa prose philosophique poétique, comme s'il était porteur philosophiquement de la douleur des symbolistes. Ne peut-on pas, en effet, reconnaître, dans la prose unamunienne, le poème « Speen » des *Fleurs du mal* ?

Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle
Sur l'esprit gémissant en proie aux longs ennuis,
Et que de l'horizon embrassant tout le cercle
Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits ;

Quand la terre est changée en un cachot humide,
Où l'Espérance, comme une chauve-souris,
S'en va battant les murs de son aile timide
Et se cognant la tête à des plafonds pourris ;

Quand la pluie étalant ses immenses traînées
D'une vaste prison imite les barreaux,
Et qu'un peuple muet d'infâmes araignées
Vient tendre ses filets au fond de nos cerveaux,

Des cloches tout à coup sautent avec furie
Et lancent vers le ciel un affreux hurlement,
Ainsi que des esprits errants et sans patrie
Qui se mettent à geindre opiniâtrement.

Et de longs corbillards, sans tambours ni musique,
Défilent lentement dans mon âme ; l'Espoir,
Vaincu, pleure, et l'Angoisse atroce, despotique,
Sur mon crâne incliné plante son drapeau noir.

> Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. [...]. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo, hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón[1586].

Unamuno critique, dans ce passage, l'intelligence reductrice, homogénéisante. Or, il fait très étrangement écho à la conception bergsonienne de l'intelligence. En effet, Bergson considère lui aussi que « c'est de l'immobilité que l'intelligence part ». « Quand [l'intelligence] veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose ». « Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité »[1587]. De plus, selon Bergson, « l'intelligence n'est pas faite pour penser l'évolution, au sens propre du mot, c'est-à-dire la continuité d'un changement qui serait mobilité pure ». « Disons seulement que l'intelligence se représente le devenir comme une série d'états dont chacun est homogène avec lui-même et par conséquent ne change pas ». L'intelligence, pour Bergson, « n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création ». Elle est, en cela, incapable de saisir le jaillissement de la vie. C'est ainsi que, pour Bergson comme pour Unamuno, le vivant n'est pas intelligible, car il s'intuitionne. Unamuno reprend à Bergson la dénonciation de la logique qui ne permet pas à chaque moment de s'individualiser dans sa particularité. La science analytique est en cela destructrice.

[1586] « L'intelligence est une chose terrible. Elle tend à la mort comme la mémoire à la stabilité. Le vivant, ce qui est absolument instable, l'individuel, est, en toute rigueur, inintelligible. La logique tend à tout réduire en identités et en espèces, à ce que chaque représentation n'ait qu'un seul et même contenu, n'importe où, n'importe quand, et dans n'importe quelles conditions de relation. Et il n'y a rien qui soit identique à deux moments successifs de son être […]. L'identité qui est la mort, est l'aspiration de l'intellect. Il cherche la mort puisque la vie lui échappe ; il veut solidifier, congeler le torrent fugitif, pour le fixer. Pour analyser un corps, il faut l'altérer ou le détruire. Pour comprendre quelque chose, il faut le tuer ou le raidir dans l'esprit. La science est un cimetière d'idées mortes, bien qu'il en sorte de la vie. Les vers, eux aussi, se nourrissent de cadavres. Mes propres pensées, tumultueuses et agitées au fond de mon âme, une fois arrachées de leurs racines dans le cœur, transportées sur ce papier et dans celui-ci figées en formes inaltérables, sont des cadavres de pensées. Comment, dans ces conditions, la raison va-t-elle s'ouvrir à la révélation de la vie ? C'est un combat tragique, c'est le fond de la tragédie, le combat de la vie contre la raison » (Unamuno, p. 88-89) (Unamuno, Miguel (de), *Le sentiment tragique de la vie*, traduction de l'espagnol par Marcel Faure-Beaulieu, Paris, NRF, éditions Gallimard, [1912], 1997, p. 99).

[1587] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 626-627.

Toutefois, l'esthétique philosophique d'Unamuno n'est pas la même que Bergson qui n'a rien de morbide. Ce dernier ne voit pas le conflit de l'intellectualisme et du vital comme tragique. Sa philosophe constitue, avant tout une solution positive, pour dépasser l'intellectualisme desséchant. La recherche bergsonienne de l'intuition est une recherche « poétique », même s'il ne le dit pas dans son œuvre, qui tente de réfléchir sur les moyens pour coïncider par l'intermédiaire du langage de l'intuition, avec la chose en soi. Néanmoins, Bergson lui aussi critique l'intelligence, incapable de rendre l'hétérogénéité du réel. Unamuno reprend ainsi à Bergson cette critique qu'il adresse à l'esprit humain de préférer fixer spatialement le réel, pour l'analyser plus simplement. Unamuno cherche donc encore à se faire substrat philosophique, théoricien du modernisme espagnol, et même actualisateur poétique du modernisme philosophique, sans reconnaître sa dette envers Bergson.

On comprend, d'autre part, à la lumière de ce texte, dans quelle mesure Bergson ne peut pas constituer un modèle avoué pour Unamuno. Ce dernier a faim de tragique, il recherche, au moyen de son écriture, à rendre, dans un expressionnisme parfois mortifère même si mystique, son sentiment pathologique de la vie. Il cherche à imposer à son lecteur des visions purulentes, un peu à la façon de Baudelaire qui fait fourmiller, dans ses poèmes, des images répugnantes, où pullulent les vers dans les cadavres et d'où s'échappe l'odeur nauséabonde de la putréfaction. Unamuno répond donc aux modernistes par une philosophie existentialiste tragique. Le modernisme est une crise, pour Unamuno, oubliant qu'il est, chez Bergson, « dépassement », expression de la « libération » des chaînes de l'intellectualisme et du positivisme.

Dans le huitième chapitre intitulé « De Dios a Dios », Unamuno poursuit sa critique contre une raison déshumanisante, toujours inspirée par ses lectures de Bergson. Selon lui, « la razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, [...]; cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparencial, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora »[1588]. En cela, Unamuno reprend les conclusions de Bergson sur la raison qui, dès lors qu'elle cherche à analyser la vie, la conscience des hommes, la tue. Il faut laisser à la philosophie (poétique), à l'intuition, le soin de coïncider avec la vie. C'est elle qui en parle le mieux. Selon Unamuno, l'homme est mû par un vitalisme qu'il ne peut contraindre, telle est la réalité de l'homme, telle est aussi, mais il ne le précise pas, la revendication du courant symboliste/moderniste :

[1588] « La raison est une force analytique, c'est-à-dire dissolvante [...] ; mais quand son analyse s'exerce sur la réalité des perceptions elles-mêmes, elle nous les dissout et nous emmène dans un monde d'apparences, d'ombres sans consistance, car la raison en dehors du domaine formel est nihiliste, anéantissante ». (Unamuno, p. 170) (traduction, 1992, p. 172).

« Y tan de las entrañas del hombre arranca esta necesidad vital de vivir un mundo ilógico, irracional, personal o divino. »[1589] L'homme a besoin de ne plus être contraint par le poids de l'abstraction et de la logique et de laisser parler sa conscience qui, en soi, n'est pas une construction intellectualiste.

Dans sa conclusion, intitulée « Don Quijote en la tragi-comedia europea contemporánea », Unamuno avoue vouloir faire de la réflexion qu'il vient de mener sur le sentiment tragique de la vie, le paradigme philosophique espagnol même : « Y en cuanto a mi otra pretensión, y es la de que esto sea filosofía española, tal vez la filosofía española. »[1590] Don Quichotte apparaît, selon lui, comme la première victime de l'intellectualisme et du sentimentalisme à outrance : « Quiere el pobre racionalizar lo irracional e irracionalizar lo racional. »[1591] Il dit, à cette occasion, de la philosophie bergsonienne, de façon laudative : la « restauración espiritualista, en el fondo mística, medieval, quijotesca »[1592].

Par conséquent, le bergsonisme, sans jamais apparaître comme tel dans cet essai, m'apparaît être l'un des socles philosophiques sur lequel repose cet essai poétique consacré au sentiment tragique de la vie. Cet essai traduit l'expression discursive et philosophique du modernisme littéraire espagnol, qui n'est pas absolument littéraire, dans la mesure où il est l'expression, sur un mode, certes, poétique, d'une volonté métaphysique de dépasser le positivisme et l'intellectualisme restrictif. Cette tension métaphysique du modernisme vise, par un « acheminement à l'intériorité » humaine (Tancrède de Visan), le concret et ce qu'il y a de vital en l'homme. Unamuno s'en est fait le porte-parole, dans sa prose philosophique.

Unamuno fait un pas supplémentaire vers le modernisme philosophique lorsqu'il le « réalise » dans sa poésie métaphysique moderniste. D'ailleurs, chez et selon Unamuno, l'expression d'un sentiment « se refleja mejor que en un sistema filosófico o que en una novela realista, en un poema, en prosa o en verso, en una leyenda, en una novela »[1593]. C'est, ainsi, dans la poésie qu'Unamuno actualise le mieux ce que le modernisme philosophique (en l'occurrence le bergsonisme) est en puissance, une métaphysique poétique.

Un credo poétique moderniste, bergsonien ?

[1589] « Cette nécéssité vitale de vivre un monde illogique, irrationnel, personnel ou divin s'enracine dans les entrailles de l'homme » (Unamuno, p. 170-171).

[1590] « Et quand à mon autre prétension, elle consiste à ce que cela soit de la philosophie espagnole, peut-être la philosophie espagnole » (Unamuno, p. 296).

[1591] « Il veut, le pauvre, rationaliser l'irrationnel et irrationaliser le rationnel » (Unamuno, p. 303).

[1592] « Restauration spiritualiste, au fond mystique, médiévale, donquichottesque » (Unamuno, p. 303).

[1593] « Se reflète, mieux que dans un système philosophique ou que dans un roman réaliste, dans un poème, en prose ou en vers, dans une légende, dans un roman » (Unamuno, cité par José Ferrater Mora, *Unamuno, bosquejo…*, 1957, p. 105).

Dès 1899, Unamuno écrit des poèmes en vers. Il y affiche un modernisme tout autant poétique que philosophique. C'est, en effet, par la poésie qu'Unamuno semble exprimer le mieux son modernisme métaphysique. Ses vers semblent offrir une réflexion métaphysique, de type bergsonien. Par exemple, son poème intitulé « Nubes de misterio», qui date de 1899, est de facture moderniste ; il a, de surcroît, quelque chose de bergsonien. Ce poème est l'illustration même de la coloration par les philosophèmes bergsoniens, entre autres, de la poésie moderniste unamunienne. Dans les vers qui suivent, Unamuno construit une poétique moderniste, remoulée par le bergsonisme, semble-t-il :

> Entonces me rodean los misterios
> Haciéndome soñar nubes fantásticas,
> Quimeras sin contornos definidos
> De ondulante perfil, figuras vagas,
> Visiones fugitivas de otros mundos
> Que se hacen u deshacen sin parada,
> Sin dejarme su imagen, ni me queda
> Estela o nimbo alguno de su marcha[1594].

Dans ces quelques vers, si on reconnaît distinctement l'esthétique moderniste espagnole et symboliste, plus généralement, à travers la présence des « mystères », des « visions fugitives », l'isotopie des « nuages », les schèmes de l'ondulatoire, de la discontinuité à travers ces mondes qui se font et se défont, qui ne se fixent ni ne s'immobilisent, des traces du bergsonisme se laissent deviner. De même, lorsque, par la suite, Unamuno évoque la procession de nuages, la forme et les nuances qu'ils revêtent, l'hymne silencieux qu'ils jouent et qui réveille en lui un désir de se replier dans un espace illogique « sin conceptos ni ideas », dans lequel circulent les ondes spirituelles, on peut, certes, imaginer les lectures symbolistes qui ont alimenté Unamuno, mais aussi la lecture de la « prose poétique » bergsonienne. Unamuno a eu accès, avant d'écrire ses poèmes, à la critique bergsonienne d'un langage trop sclérosant, aux visions de fluides et de flux que nous offre Bergson, dans ses écrits, lorsque celui-ci décrit la conscience humaine qui n'a rien de commun avec les « distinctions tranchées, qui s'expriment sans peine avec des mots »[1595] :

[1594] « Puis les mystères m'entourent/ me faisant rêver de nuages fantastiques,/ De Chimères sans contours définis/ Au profil ondulant, figures vagues,/ Visions fugitives d'autres mondes/ Qui se font et défont sans arrêt,/ Sans me laisser leur image,/ ni de traînée ou quelque nimbe de leur départ » (Miguel de Unamuno, *Poesías*, Edición Manuel Alvar, Barcelona, Textos hispánicos modernos, Editorial Labor, 1975, p. 190).
[1595] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 10.

La procesión de vaporosas nubes,
Del largo en la tersura sosegada
Sucédese cual números melódicos
De alguna sinfonía honda y callada
En suave ritmo de ondulantes líneas,
De tornasoles y matices, aria
De cambiantes sutiles, himno alado
Que en silencio profundo la luz alza.
Y el himno silencioso me despierta
Inextinguibles y entrañables ansias
De una vida mental pura y sencilla,
Sin conceptos ni ideas, abismática;
De espirituales linfas que circulen
Sin cuajarones, en fluida savia,
Que vivífica fluya, en libre jugo
Antes de que en celdillas se reparta
Y en la prisión de vasos y brotes
Pierda su libertad el protoplasma;
De etéreo concebir que se difunde
Por los celestes ámbitos del alma,
Pensamiento no esclavo de discurso
Que a la raíz de la vida ávido abraza
Con tan íntimo abrazo y tal deseo
Que a confundirse llegan[1596].

Dans ces vers, Unamuno « suggère », tel l'artiste décrit par Bergson « qui vise à imprimer en nous des sentiments plutôt qu'à les exprimer ; il nous suggère »[1597]. Comme Bergson qui dit des « mouvements saccadés qu'ils manquent de grâce, parce que chacun d'eux se suffit à lui-même et n'annonce pas ceux qui vont lui suivre » et qui considère que « la grâce préfère les courbes aux lignes brisées »[1598], Unamuno décrit une procession de nuages qui ressemble, dans sa symphonie silencieuse, à la mélodie que déploie la conscience, selon Bergson, sur un mode, qu'on pourrait appeler « présymbolique » (au sens de prélangagier). L'isotopie des flux, des fluides, de la circulation, rappelle la description que donne Bergson, dans sa thèse notamment, « des états de conscience [qui] cessent de se juxtaposer, pour se pénétrer, se fondre ensemble, et se teindre chacun de la coloration de tous

[1596] « La procession de vaporeux nuages,/ dans la calme pureté du large/ défile comme des nombres mélodiques/ de quelque symphonie profonde et silencieuse/ en un rythme suave de lignes ondulantes,/ de tournesols et de nuances, aria/ de chatoiements subtils, hymne ailé/ que la lumière élève, dans un silence profond./ Et l'hymne silencieux éveille en moi/ d'inextinguibles et de terribles désirs/ d'une vie mentale pure et simple,/ sans concepts ni idées, impénétrable;/ De lymphes spirituelles qui circulent/ sans coagulation, en une sève fluide,/ qui vivante coule, en un libre suc/ avant qu'il ne se répartisse dans des cellules/ et que dans la prison de vaisseaux et de bourgeons,/ le protoplasme perde sa liberté ;/ conçu dans l'éther il se diffuse/ à travers les célestes domaines de l'âme, pensée non esclave du discours/ qui embrasse avide la racine de la vie/ dans une étreinte si intime et dans un désir tel / qu'on arrive à les confondre » (Miguel de Unamuno, *Poesías*, 1975, p. 190-191).
[1597] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 14.
[1598] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 12.

les autres »[1599] ; ils sont progrès, dynamiques, et non statiques, et sont, en cela, le contraire des « cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle »[1600] dont parle Bergson, qui flottent à l'extérieur de notre conscience.

Dans ces derniers vers, Unamuno expose, d'autre part, une métaphysique, un appétit d'idéalité face à la restriction de la vision positiviste. Il exprime surtout la possibilité, par la poésie moderniste, d'accéder à la « vie mentale pure et simple, sans concepts ni idées », où circulent les idées, « de façon bergsonienne ».

Le poème se termine sur un hymne au vitalisme, à ce qui peut faire à nouveau jaillir les sources de vie. Les isotopies de la vie, de la source jaillissante, le montrent :

Rendidas al amor las nubes leves,
En suave lluvia entonces se desatan,
Y al pobre corazón riegan, sediento,
Que se entreabre a beber sus vivas aguas,
Las que me nutren del pensar el lago,
Las que forman la fuente sosegada
De que fluye mi eterno y mi infinito
Manantial de que excelsa vida mana,
Vida de eternidad y de misterio
Que jamás empezó y que nunca acaba[1601].

Les exemples de ce genre de poèmes, de facture littéraire moderniste, abondent chez Unamuno, à la fin du XIXe-début du XXe siècle. On peut aussi citer l'un de ses poèmes composé en mai 1899, intitulé « Alborada espiritual », qui lui aussi semble « poétiser » certains « flux » de pensée bergsoniens.

Mais, c'est finalement peut-être son poème, plus tardif, de 1907, intitulé, « Credo poético » qui marque sa profession de foi dans une poésie de l'intériorité qui défend une métaphysique immanentiste revisitant, sur plusieurs points, le bergsonisme. Or, là s'affirme la spécifité espagnole : elle réintègre poétiquement (par les vers) le modernisme philosophique.

Unamuno commence ce poème de 1907 par un vers qui montre son désir de réincorporer le sentiment, que l'on oppose trop systématiquement à la pensée rationnelle, à la raison. Le sentiment ne peut plus, comme dans la pensée hyperrationaliste et dialectique d'Hegel, être considéré comme antithétique au règne de la pensée. De même, la pensée ne

[1599] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 108.
[1600] Bergson, « Introduction à la métaphysique », *La pensée et le mouvant*, *Œuvres*, p. 1397.
[1601] « Les légers nuages soumis à l'amour,/ se défont alors en une douce pluie,/ ils arrosent le pauvre cœur assoiffé,/ qui s'entrouvre pour boire leurs eaux vives,/ celles qui nourrisent le lac de ma pensée/ celles qui forment la source apaisée/ d'où coule mon éternelle et infinie/ source d'où l'éminente vie jaillit,/ vie d'éternité et de mystère/ qui ne commença jamais et qui ne finit pas » (Unamuno, p. 191).

doit plus être analytique. Cela signifie que la métaphysique doit désormais non plus être rationaliste, mais sentie ou « sentimentale »[1602]. Et en philosophant, dans ce poème, Unamuno signifie, de surcroît, que la métaphysique doit être poétique. La poésie est un bon biais pour adoucir la raison et faire accéder le sens, le sensoriel, les sens au rang de pensée. Unamuno commence, ainsi, son credo poétique : « Piensa el sentimiento, siente el pensamiento. »[1603] Plus loin, il reformule sa conception métaphysique, par ce vers : « Lo pensado es, no lo dudes, lo sentido. » Puis Unamuno évoque un moi plus profond : « la vida y honda vena » [1604], sorte de moi fondamental bergsonien. Par la suite, il souligne, exactement comme Bergson, la nécessité de dépasser la superficialité extérieure. Unamuno parle de l'idée qui doit être dénuée de toute l'artillerie qui l'enveloppe. Il semble reprendre, en cela, la critique du langage de Bergson, qui lui reproche de s'en tenir à l'extériorité et dont il doit se défaire pour mieux exprimer le réel :

> No te cuides en exceso del ropaje;
> De escultor y no de sastre es tu tarea,
> No te olvides de que nunca más hermosa
> Que desnuda está la idea[1605].

Puis, Unamuno « poétise », dans un autre quatrain, la conception de Bergson, selon laquelle la science, analytique, s'en tient à des formules et ne peut dévoiler le réel. Il dit, ainsi, dans les deux premiers vers : « De las fórmulas la broza es lo que hace/ Que nos vele la verdad, torpe, la ciencia. »[1606] Bergson n'a jamais vraiment dit quel langage pouvait transcender les formules, l'extériorité et la superficialité et parler la langue de l'intuition. Il semble qu'Unamuno cherche l'actualisation de ce langage de l'intériorité et de l'intuition, en révélant que ce langage intuitionniste est le langage poétique : un langage à la fois métaphysique et poétique. Le modernisme philosophique bergsonien se transfigure ici en poésie moderniste métaphysique unamunienne.

Unamuno termine ce poème par un quatrain, qui marque la nécessité pour le poète de suggérer, en un sens, le transitoire, ce qui « dure ». La poétique métaphysique unamunienne consiste à donner des mots à ce qui échappe, à ce qui fuit, à ce qui s'oppose à la dureté et la

---

[1602] Nous employons ce terme de sentiment, parce qu'en philosophie, les termes de raison et de sentiment fonctionnent en binôme antithétique.
[1603] « Le sentiment pense, la pensée sent » (Unamuno, *Poesía Completa* I, Prólogo de Ana Suárez Miramón, Madrid, Alianza Tres, 1987, p. 53).
[1604] « Ce qui est pensé est, n'en doute pas, ce qui est senti » ; « la vie, la veine profonde ».
[1605] « Ne prête pas trop d'attention à la tenue;/ ton travail est celui d'un scuplteur et non d'un tailleur,/ n'oublie pas que jamais/ l'idée n'est plus belle que nue » (Unamuno, *Poesía Completa*, p. 53).
[1606] « Le verbiage des formules est ce qui fait/ que la science, maladroite, nous voile la vérité ».

sclérose, symbolisés par un élément archétypique du symbolisme ou modernisme poétique : le brouillard, la « niebla ».

> Sujetemos en verdades del espíritu
> Las entrañas de las formas pasajeras,
> Que la Idea reine en todo soberana;
> Esculpamos, pues, la niebla[1607].

Par conséquent, il semble qu'à la lumière de ce « Credo poétique », sorte de profession de foi moderniste, ainsi que dans sa prose poétique et métaphysique, Unamuno ait œuvré à une forme de poétisation moderniste de certains philosophèmes bergsoniens, à faire émerger, en Espagne, une philosophie poétique, d'inspiration, entre autres, bergsonienne.

Hispanisation esthétique du bergsonisme par Antonio Machado

Antonio Machado est l'une des autres grandes figures du milieu institutionniste du début du XXe siècle, dont la branche littéraire, plus encore que scientifique, a pu se transformer en un espace récepteur et transfigurateur d'un bergsonisme importé. Or, ce poète moderniste a pu entendre parler de Bergson et du bergsonisme, nous le disions, à travers de multiples foyers littéraires : les philologues, Benot, Unamuno et toutes les *tertulias* modernistes qu'il fréquentait souvent avec son frère, Manuel. C'est à son retour de Paris, où il a tenu un journal, que le poète se met à exprimer sa connaissance du bergsonisme. Il devient l'un des médiateurs espagnols du lien, que les Français ont déjà construit, entre symbolisme et bergsonisme, se faisant ainsi l'un des grands artisans de la « greffe du symbolisme sur le bergsonisme ».

Néanmoins, Antonio Machado ne construit pas cela uniquement de façon discursive. Il n'a pas seulement « bergsonisé » le symbolisme et, par conséquent, le modernisme espagnol. Si la critique le considère, de façon unanime, comme le poète bergsonien espagnol par excellence, c'est parce qu'il a œuvré à une poétisation personnelle moderniste du bergsonisme. Mais cette actualisation poétique de la philosophie bergsonienne à laquelle a concouru Machado ne fut pas si simple. La critique oublie trop souvent de rappeler le lien contrarié de Machado avec l'intuitionnisme et l'anti-intellectualisme bergsoniens.

[1607] « Soumettons aux vérités de l'esprit/ Les entrailles des formes passagères,/ Que l'Idée règne sur tout en souveraine,/ Sculptons, donc, le brouillard » (Unamuno, *Poesía Completa* I, p. 54).

Le carnet de notes d'Antonio Machado

Les réflexions discursives d'Antonio Machado sont fondamentales pour montrer qu'au début du XXe siècle, même en Espagne, on assiste à une bergsonisation du symbolisme puis du modernisme poétique espagnol, favorisant, dans un deuxième temps, l'éclosion d'une poétisation moderniste de Bergson, phase qui marque l'appropriation espagnole plus personnelle d'une partie de la conceptualité bergsonienne. C'est alors que peut naître un bergsonisme poétique espagnol *sui generis*.

Dans son carnet de notes, intitulé *Los Complementarios*, qu'il commence à tenir, semble-t-il, dès 1912 et jusqu'à juin 1925, Antonio Machado participe, en effet, mais avec un étonnant et certain mépris du bergsonisme, à sa construction comme substrat philosophique du siècle passé : « Henri Bergson es el filósofo definitivo del siglo XIX »[1608]. Selon Machado, « Henri Bergson será el herbario de la flor simbolista. *De la musique avant toute chose*... Suena a música vieja. Verlaine fue el poeta bergsoniano. Mallarmé fue un conceptista imaginativo »[1609]. Antonio Machado fait de Bergson une sorte de fleur desséchée, l'« herbier » du symbolisme et de la littérature « fin-de-siècle » ; c'est ce qu'il écrit à Baeza, le 20 septembre 1917. Sa façon de faire de Bergson l'icône du symbolisme est, pour le moins, paradoxale ; il en fait, néanmoins, le socle de la poésie du XIXe siècle, autrement dit, pour lui, du symbolisme. Dans ces notes de septembre 1917, et ce n'est pas toujours le cas chez Antonio Machado, on se retrouve aux antipodes de la pensée de Juan Ramón Jiménez qui fait, au contraire, du modernisme l'« attitude » du XXe siècle : c'est l'une des thèses principales du cours de Juan Ramón sur le modernisme.

Dans ses notes, Antonio Machado réutilise, en effet, le début de l'*Art poétique* de Verlaine, écrit en 1874, publié dix ans plus tard, dans *Jadis et Naguère*, comme pour montrer que Bergson est bien l'emblème du symbolisme français de Verlaine et de Mallarmé − une icône, toutefois, un peu « racornie », selon le moderniste espagnol.

L'explication de cette projection négative d'Antonio Machado sur la philosophie de son maître ainsi que sur le symbolisme originel vient, selon moi, d'une rancœur de la part du poète envers une attitude anti-intellectualiste qu'il perçoit avec ambivalence. Il la considérera, tout au long de sa vie, tantôt comme une attitude instinctive et obscure, tantôt comme

[1608] « Henri Bergson est le philosophe définitif du XXe siècle » (Antonio Machado, *Los Complementarios*, edición crítica por Domingo Ynduráin, II Transcripción, Salamanca, Taurus, 1971, p. 23).
[1609] « La philosophie de Bergson sera l'herbier de la fleur symboliste. *De la musique avant toute chose*… Cela sonne comme de la vieille musique. Verlaine fut le poète bergsonien. Mallarmé fut un conceptiste imaginatif » (Antonio Machado, 1971, p. 56).

l'attitude des symbolistes, dont il est, comme moderniste, l'un des plus grands acteurs en Espagne, aux côtés de Juan Ramón Jiménez. Ainsi, cette ambiguïté de Machado à l'égard de Bergson vient sans doute de son attachement paradoxal à deux philosophies contradictoires et, ce, dès la rencontre du poète avec la philosophie de Bergson : l'anti-intellectualisme et l'intellectualisme, l'essentialisme des Éléates et la durée bergsonienne. Cela expliquerait, en effet, le mépris empreint d'une certaine violence avec lequel Machado parle de Bergson, notamment dans ses carnets de notes. D'ailleurs, si Machado fait de Bergson le philosophe du XIXe siècle, c'est précisément pour ce qui a, sans doute, le plus attiré l'attention du poète espagnol : le dépassement par Bergson des essentialistes éléates et la découverte par ce dernier de la notion fondamentale de durée. Ainsi, Machado écrit, dans son carnet de notes : « Lo característico de su obra es su antieleatismo, el motivo heraclitano de su pensamiento. El péndulo del pensamiento filosófico marca con Bergson la extrema posición heraclitana. Así termina, en filosofía, el siglo XIX, que ha sido, todo él, una reacción ante el eleatismo cartesiano. »[1610]

Selon Machado, le bergsonisme offre une réponse à l'appétence de tout un siècle, le « siècle symboliste », pour le mobilisme universel, pour la durée, dépassée au XXe par le retour à l'essentialisme de Parménide d'Élée. En cela, Machado semble, dans ce carnet de notes, corroborer la thèse d'Eugenio D'Ors, antithétique donc à celle de Juan Ramón Jiménez, thèse dorsienne selon laquelle le XXe siècle est le siècle du noucentisme. Le mouvement noucentiste signerait la résurgence de l'essentialisme et de l'intellectualisme, alors que le XIXe serait le siècle du symbolisme et des puissances obscures. Le poète écrit, en effet, à Baeza, en 1914 :

> Cogito, ergo non sum (siglo XIX).
> Siglo XX. Vuelve el péndulo filosófico a Parménides de Elea[1611].

On peut souligner, au passage, que Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, tout comme Eugenio D'Ors montrent une tendance, à cette époque, à faire d'une période de vingt ou quarante ans un siècle entier, car tous veulent affirmer l'ascendant de leur mouvement de pensée sur le siècle, témoigner de son insertion systématique et structurelle dans une époque

[1610] « La caractéristique de son œuvre est son anti-éléatisme, le motif héraclitéen de sa pensée. Le pendule de la pensée philosophique marque Bergson comme la position héraclitéenne extrême. Ainsi, se termine en philosophie le XIXème siècle, qui a été, dans sa globalité, une réaction devant l'éléatisme cartésien » (Antonio Machado, 1971, p. 23-24).
[1611] « Je pense, donc je ne suis pas (XIXe siècle)./ XXe siècle. Le pendule philosophique revient sur Parménide d'Élée » (Antonio Machado, 1971, p. 24).

aussi longue qu'un siècle. Le siècle devient ainsi la temporalité archétypique de la puissance d'un mouvement.

Quoi qu'il en soit, selon Machado, l'intuitionnisme bergsonien rappelle l'« obscurantisme » « fin-de-siècle » du symbolisme, en référence à D'Ors : « *La intuición*. Con la intuición Bergsoniana se sigue rindiendo el culto a las potencias tenebrosas y místicas del siglo XIX. De ella se pretende extraer la luz que alumbra lo esencial. »[1612] Machado ne semble manifestement pas disposé, en ce moment précis de 1917, à voir, dans la philosophie bergsonienne, une philosophie libératrice, comme le pense Charles Péguy. Antonio Machado écrit, en effet, dans ce même carnet, le 20 septembre 1917, à Baeza : « La intuición bergsoniana, derivada del instinto, no será nunca un instrumento de libertad, por ella seríamos esclavos de la ciega corriente vital. Sólo la inteligencia teórica es un principio de libertad (de libertad y de dominio). »[1613]

Malgré l'hostilité envers Bergson dont témoigne le Machado intellectualiste et « noucentiste » de septembre 1917 (qui n'est pas donc si clairement l'antonomase du poète symboliste bergsonien comme on peut le lire partout, en cette période tout du moins), le poète des *Soledades. Galerías y otros poemas* (1907) ou encore des *Campos de Castilla* (1912) fait incontestablement de Bergson l'emblème du symbolisme : d'après ses notes, le bergsonisme est la philosophie du symbolisme, par son « antiéléatisme » − et sa foi dans le « devenir, el fluir constante » −, son « anti-intellectualisme » et son « mysticisme », entre autres. Il précise même que les symbolistes actuels « bergsonisent » : « Pero los poetas están todavía bergsonizando, mientras Bergson poetiza. »[1614] D'ailleurs, dans ce même carnet de notes, Machado peut tout aussi bien se montrer à la fois symboliste et bergsonien. Il dit notamment de sa propre esthétique de l'année 1902, *a posteriori*, le 15 juin 1914 : « Se trataba sencillamente de poner la lírica dentro del tiempo y, en lo posible, fuera de lo espacial. » Or, selon Bergson, la véritable temporalité, qu'est la durée, est temporelle et non spatiale. Il ajoute, plus loin, une note écrite, à Ségovie, le 1er août 1924, selon laquelle « la lírica [...] debe

[1612] « *L'intuition*. Avec l'intuition bergsonienne, on continue à rendre hommage aux puissances ténébreuses et mystiques du XIXe siècle. C'est d'elle qu'on prétend extraire la lumière qui éclaire l'essentiel » (Antonio Machado, 1971, p. 54-55).
[1613] « L'intuition bergsonienne, dérivée de l'instinct, ne sera jamais un instrument de liberté, par elle, nous serions esclaves de l'aveugle courant vital. Seule l'intelligence théorique est un principe de liberté (de liberté et de maîtrise) » (p. 56).
[1614] « Mais les poètes continuent de bergsoniser, pendant que Bergson poétise » (p. 56).

darnos la sensación estética del fluir del tiempo »[1615], même si, précise-t-il, elle cherche une forme d'intemporalité.

Malgré ce rejet « noucentiste » mais circonstancié[1616] de Machado d'un bergsonisme symboliste tout autant que d'un symbolisme bergsonien, qu'il appelle avec un certain dédain, « vieille musique », le poète a été, sa vie durant, fasciné par le bergsonisme, avec lequel il n'a jamais cessé d'être en dialogue, fût-ce sur un mode polémique. Comme le précise Mary-Jo Landeira de Brisson, dans sa thèse, Antonio Machado aurait voulu écrire son doctorat sur la philosophie bergsonienne. C'est un de ses anciens collègues à Segovie, Mariano Quintanilla (1896-1969) qui en témoigne, dans un article intitulé « El pensamiento de Antonio Machado »[1617]. Les cours de Bergson auxquels l'institutionniste moderniste a assisté, entre 1910 et 1911, l'ont beaucoup marqué. Antonio Machado en parle dans ses notes. Il dit, en effet, avoir assisté à ses cours sur « La Personnalité » et « L'Espoir », en 1911[1618]. De même, plus loin, il écrit :

> Durante el curso de 1910 a 1911 asistí a las Lecciones de Henri Bergson. El aula donde daba su clase era la mayor del Colegio de Francia y estaba siempre rebosante de oyentes […]. Bergson es un hombre frío, de ojos muy vivos. Su cráneo es muy bello. Su palabra es perfecta, pero no añade nada a su obra escrita. Entre los oyentes hay muchas mujeres[1619].

Ce carnet de notes n'est pas le meilleur témoignage sur le bergsonisme du poète moderniste, Antonio Machado. Il révèle, toutefois, bien la greffe à laquelle a procédé le poète espagnol du symbolisme sur le bergsoisme. De nombreux écrits machadiens, et pas seulement ses vers, montrent, de façon moins contrariée, l'impact de cette philosophie symboliste par excellence sur sa pensée et sa poésie. Les écrits apocryphes de Machado mériteraient à eux seuls une thèse sur les influences philosophiques qui travaillent ces textes : Bergson y est

---

[1615] « Il s'agissait simplement de situer la poésie à l'intérieur du temps et, si possible, hors de l'espace ». « La poésie […] doit nous donner la sensation esthétique du flux du temps » (Antonio Machado, *Los Complementarios*, edición de Manuel Alvar, tercera ed., Cátedra Letras hispánicas, 1987, p. 158-159).

[1616] Le rejet de Bergson par Machado n'est pas systématique, au contraire. Il réémerge sans doute à des moments où Machado, assez cyclothymique, expérimente ce qu'Antonio Sánchez Barbudo nomme, dans *El pensamiento de Antonio Machado* (Madrid, Guadarrama, 1974), la « nostalgia de la razón », à des moments donc où le poète rappelle la raison, l'intellectualisme, l'essentialisme pour le secourir de ses vertiges existentialistes que contribuent à provoquer en lui la durée et l'anti-intellectualisme bergsoniens.

[1617] Mary-Jo Landeira de Brisson, 1977, p. 36 ; Mariano Quintanilla, « El pensamiento de Antonio Machado », *in Estudios segovianos*, IV, 1952, p. 369-382.

[1618] P. 23.

[1619] « Au cours de l'année 1910-1911, j'assistai aux Leçons d'Henri Bergson. La salle où il donnait cours était la plus grande du Collège de France et elle était toujours pleine à craquer d'auditeurs […]. Bergson est un homme froid, aux yeux très vifs. Son crâne est très beau. Son discours est parfait, mais il n'ajoute rien à son œuvre écrite. Parmi les auditeurs, il y a beaucoup de femmes » (p. 24).

omniprésent. Toutefois, la publication de son texte *Juan Mareina* est de 1936 et déborde les bornes chronologiques de notre étude. Il est, en tout cas, certain que les questionnements posés par la philosophie bergsonienne animeront le poète jusqu'à la fin de sa vie. Sa poésie et sa pensée le révèlent comme l'a, maintes fois et unanimement, démontré la critique.

Le bergsonisme de la poésie moderniste d'A. Machado

La thèse de Mary-Jo Landeira de Brisson démontrant la présence de Bergson dans la vie et l'œuvre d'Antonio Machado énumère et c'est l'un de ses mérites (pour ne pas dire juxtapose) les études relatives au lien du poète espagnol avec le philosophe français. Ces études ont commencé, en 1945, par l'intermédiaire du critique Carlos Clavería qui démontre, dans ses « Notas sobre la poética de Antonio Machado »[1620], l'importance des concepts bergsoniens d'intuition et de temporalité dans la poétique machadienne, qui est essentiellement « palabra en el tiempo »[1621], selon les mots qu'utilise A. Machado lui-même pour qualifier le modernisme littéraire, dans l'anthologie poétique de Gerardo Diego (1896-1987), parue en 1931, intitulée *Poesía española contemporánea (1915-1931).* A. Machado y écrit des paroles très connues qui scellent le bergsonisme de sa poétique moderniste : « Las ideas de un poeta no son categorías formales ni cápsulas lógicas, sino intuiciones de su propio existir, elementos temporales por excelencia »[1622]. Carlos Clavería montre que cette volonté machadienne de dépasser le formalisme du langage et son immobilité logique pour trouver la poésie de la véritable temporalité a été, en effet, largement impulsée par Bergson tout comme par Unamuno, même si cette soif de Machado d'écrire dans une langue temporelle et de retranscrire poétiquement la durée du moi véritable lui était, sans doute, initialement propre. En cela, Machado s'oppose à la poésie baroque de Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) et à la poésie nouvelle, trop intellectualiste et conceptualisante, comme il le souligne lui-même, dans son article « Reflexión sobre la lírica ». J'ajoute qu'en cela, Machado bergsonise son modernisme. Il ne tend pas seulement à une intellectualisation sur le bergsonisme ; il l'actualise, le fait exister poétiquement. C'est en ce sens, notamment, qu'il s'approprie le bergsonisme qui, lui, n'est pas une poétique, mais une philosophie.

[1620] Carlos Clavería, *Cinco estudios de literatura española moderna*, Tesis y estudios salmantinos, 11, Salamanca, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1945.
[1621] Carlos Clavería, 1945, p. 96.
[1622] « Les idées d'un poète ne sont pas des catégories formelles ni des capsules logiques, mais des intuitions de sa propre existence, des éléments temporels par excellence » (Carlos Clavería, 1945, citant Antonio Machado dans l'anthologie *Poesía española*... de Gerardo Diego, p. 106).

En effet, dans son *Introduction à la métaphysique* (1903), Bergson considère qu'un homme de lettres il cite l'exemple d'un romancier peut fournir des points de vue, des traductions symboliques spatialisantes sur les figures qu'il décrit ; néanmoins, « symboles et points de vue me placent en dehors d'elle. » On ne peut donc pas parler d'une personne de façon analytique et extérieure, si l'on veut vraiment signifier ce qu'elle est intérieurement. Bergson ajoute : « Mais ce qui est proprement elle, ce qui constitue son essence, ne saurait s'apercevoir du dehors, étant intérieur par définition, ni s'exprimer par des symboles, étant incommensurable avec toute autre chose. Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu. »[1623] Ainsi, Bergson écrit philosophiquement ce que la poésie machadienne réalise. Elle transfigure la philosophie bergsonienne en poésie, même si Antonio Machado ne se privera jamais de réfléchir et de « théoriser » sur cette transfiguration poétique du bergsonisme. Le but de la poésie machadienne n'est-il pas de suggérer par intuition, et non par analyse, « l'écoulement d'une personne à travers le temps », « notre moi qui dure », « au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement »[1624] ?

De même, on peut citer les premiers travaux d'Eugenio Frutos, auxquels fait aussi référence Mary-Jo Landeira, dans sa thèse, qui démontre également le bergsonisme de la poétique machadienne : d'une part, « La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado », d'autre part, « El primer Bergson en Antonio Machado »[1625]. Dans ce dernier article, Eugenio Frutos explique que seul Antonio Sánchez Barbudo s'est arrêté, dans son article « El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía » et dans *Estudios sobre Unamuno y Machado*[1626] sur les influences du bergsonisme sur Machado. Sánchez Barbudo lui-même revient sur l'étude primordiale de Carlos Clavería. Le but de l'article d'Eugenio Frutos est de compléter celui de Sánchez Barbudo, de 1953. L'un de ses objectifs est de montrer, notamment, en quoi le « Poema de un día » (Meditaciones rurales) de Machado, paru en 1913, et dans la revue *La Lectura*, en mai 1914, est bergsonien. En montrant que la poésie des « méditations rurales » de Machado est « palabra esencial en el

[1623] Bergson, *Introduction à la métaphysique*, *Œuvres*, p. 1394.
[1624] Bergson, *Introduction à la métaphysique*, *Œuvres*, p. 1396-1397.
[1625] Eugenio Frutos, « La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado », *in Revista de filosofía*, XVIII, n° 69-70, 1959, p. 271-292 ; « El primer Bergson en Antonio Machado », *in Revista de filosofia*, tomo XIX, año 1960 (enero-marzo), Madrid, núm. 72, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Luis Vives de filosofía.
[1626] Antonio Sánchez Barbudo, *El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía*, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, n° 351, juillet-septembre 1953 ; n° 352, octobre-décembre 1953 ; *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Colección Guadarrama de crítica y ensayo, 19, ediciones Guadarrama, 1959.

tiempo »[1627] et donc moderniste, E. Frutos démontre, en même temps, son inspiration bergsonienne. Machado transfigure les philosophèmes bergsoniens dans les vers de ce poème : Machado évoque, en effet, le « yo fundamental » bergsonien, les notions de « contingencia y libertad del yo », le caractère « creativo, original, a ratos libre » du moi véritable, que Machado emprunte à la thèse de Bergson[1628]. Il ne les évoque pas sur un mode discursif mais poétique. Puis, Frutos montre que, près de dix ans plus tard, en 1924, dans le proverbe XXXVI des « Proverbios y cantares » qui se trouvent dans *Las Nuevas Canciones*, Machado continue à utiliser l'expression de « yo fundamental »[1629]. Frutos expose ensuite comment le Machado des « Apocryphes » se montre fermement bergsonien, cette fois dans sa conception de la connaissance comme intuitionnisme, de la réalité de l'homme comme « real cualitativo »[1630] et à travers sa foi dans la notion centrale du bergsonisme, la durée.

Plus tard, Antonio Sánchez Barbudo, dans son livre *El pensamiento de Antonio Machado*[1631], de 1974, notamment au chapitre 6, intitulé « Bergsonismo y nostalgia de la razón », étudie le lien, que je qualifie de « contrarié », mais très fort, entre la poétique et la pensée machadienne et le bergsonisme. Sánchez Barbudo rappelle lui aussi une idée démontrée par Carlos Clavería, selon laquelle « casi todas las ideas de Machado en lo que se refiere a la poesía lírica son "como reminiscencias de lo que el bergsonismo tiene de *philosophie de changement* »[1632]. Selon Sánchez Barbudo, Antonio Machado se montre alternativement pro-bergsonien, en accord avec son anti-kantisme et sa pensée sur la durée, qu'il réalise dans sa poésie, ou insatisfait devant « el puro intuicionismo bergsoniano »[1633]. Cette insatisfaction de Machado se voit précisément, selon Sánchez Barbudo, dans le fameux « Poema de un día ». Il dit, en effet, de Bergson qu'il « ha hallado el libre albedrío/ dentro de su mechinal »[1634]. En revanche, selon le critique, « en 1925, en las "Reflexiones sobre la lírica , publicadas en la *Revista de Occidente*, se muestra Machado muy bergsoniano, en efecto, con su distinción entre imágenes conceptuales y otras intuitivas, que son las

[1627] « Mo essentiel dans le temps » (Eugenio Frutos, 1960, p. 121).
[1628] « Le moi fondamental » ; « contingence et liberté du moi » ; « créatif, original, pafois libre ». Concernant cette thèse bergsonienne du « moi fondamental », libre, voir, entre autres multiples exemples, le chapitre des *Données immédiates* sur « La durée réelle » ou « Les deux aspects du moi », *Œuvres*, p. 83-92.
[1629] Eugenio Frutos, 1960, p. 134.
[1630] Eugenio Frutos, 1960, p. 148.
[1631] Antonio Sánchez Barburdo, *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama, 1974.
[1632] « Presque toutes les idées de Machado où il fait référence à la poésie lyrique sont " comme des réminiscences de ce que le bergsonisme a de *philosophie de changement* " » (p. 62).
[1633] « Le pur intuitionnisme bergsonien » (Sánchez Barbudo, p. 62).
[1634] « Il a trouvé le libre arbitre/ dans son réduit » (Sánchez Barbudo, p. 65).

“específicamente líricas »[1635]. Sánchez Barbudo considère que, dans ce dernier essai, Machado se montre particulièrement ambivalent envers le bergsonisme. En effet, Machado y réitère ce qu’il avait déjà écrit, dans son carnet de notes, sur le bergsonisme comme philosophie emblématique du siècle passé : « Volverá a ser lo humano definido por lo racional […], el intuicionismo moderno, más que una filosofía inicial parece el término [...] del antiintelectualismo del pasado siglo [...]. Para refutarlo habrá que volver de algún modo a Platón. »[1636] Ainsi, selon Sánchez Barbudo, dans ses « Réflexions », Machado se montre ambigu et de plus en plus attiré par la philosophie de Husserl (1859-1938) et sa restauration de la raison hellénique. Toutefois, comme le souligne Sánchez Barbudo, Machado, dans l’« Apéndice » publié, dans la *Revista de Occidente*, en 1926, dit cette fois des idées platoniciennes qu’elles ne sont qu’une pâle copie des essences véritables[1637]. Machado cherchera toujours à concilier un double impératif de temporalité et d’essentialité, à faire cohabiter dans son esprit Platon, Bergson et Husserl.

Enfin, Pedro Cerezo Galán a été l’un de ceux qui ont travaillé sur le lien indiscutable entre la métaphysique poétique de Machado et le bergsonisme[1638]. Dans son premier chapitre intitulé « Poesía y filosofía », Cerezo Galán commence par dire que : « Está fuera de toda duda que la obra de Machado, lejos de ser un fenómeno típico y extraño, se fragua en la matriz estético-cultural del simbolismo. »[1639] Puis il expose en quoi la poétique symboliste de Machado s’accorde avec le bergsonisme, reprenant en cela les conclusions de J.-M. Aguirre :

> El carácter simbólico-sugestivo de la palabra, el estado musical del alma, a partir de un vago sentimiento de raíces subconscientes, el primado de la intuición, y la polisemia o textura abierta del sentido, sin univocación posible, constituyen, como ha mostrado de modo irrefutable J. M. Aguirre, otros tantos rasgos del simbolismo, directamente

---

[1635] « En 1925, dans les “ Réflexions sur la poésie ”, publiées dans la *Revue d’Occident*, Machado se montre, en effet, très bergsonien, dans sa distinction entre images conceptuelles et les autres, intuitives, que sont les images “ spécifiquements lyriques ” » (Sánchez Barbudo, p. 65).

[1636] « L’humain sera de nouveau défini par la raison […], l’intuitionnisme moderne, plus qu’une philosophie initiale paraît le terme […] de l’anti-intellectualisme du siècle passé […]. Pour le réfuter, il faudra en revenir, par quelque moyen que ce soit, à Platon » (Sánchez Barbudo, p. 66).

[1637] Sánchez Barbudo, p. 70. L’appendice est composé de deux parties : *De un cancionero apócrifo (Abel Martín)* y *Cancionero apócrifo. Juan de Mairena*. La première partie a été publiée, dans les numéros 35-36, de mai-juin 1926 de la *Revista de Occidente* (t. XII, p. 189-203 et p. 284-300). En revanche, l’œuvre intitulée *Juan de Mairena* sera publiée, dix ans plus tard, en 1936. Elle a été publiée, sous forme d’articles entre 1934 et 1936, dans les journaux *Diario de Madrid* et *El Sol*. Le second volume, qui est composé par les articles que Machado avait publiés dans la revue *Hora de España*, à Valence et à Barcelone, a été publié après la mort de Machado. Toutes ces informations précises se trouvent dans la première note de Sánchez Barbudo, p. 121.

[1638] Pedro Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1975.

[1639] « Il ne fait aucun doute que l’œuvre de Machado, loin d’être un phénomène spécifique et étrange, se forge dans la matrice esthético-culturelle du symbolisme » (Pedro Cerezo Galán, 1975, p. 17).

emparentado, por otra parte, con la metafísica bergsoniana, en cuyas fuentes, como es sabido, bebió el propio Machado[1640].

La quête métaphysique de la poétique machadienne consiste, notamment, dans la recherche de la « palabra integral »[1641], selon Cerezo Galán. Pour ce dernier, il est incorrect de schématiser le trajet de Machado en disant qu'il fut d'abord poète avant d'être métaphysicien. Pour Cerezo Galán, Machado ne cessa jamais d'être un philosophe et c'est cette quête philosophique qui l'animait déjà dans l'écriture de ses premiers vers. Cerezo Galán le souligne, en effet : « Muy joven, en la voz estremecida y melancólica de *Soledades*, se sentía ya "metafisicamente cercado por el tiempo" »[1642]. De même, dans toute son étude, Cerezo Galán souligne l'impact qu'a eu le bergsonisme sur les écrits apocryphes, notamment dans *Juan de Mairena*. Il éclaire l'étude de tous les poèmes de Machado par le métadiscours que ce dernier tient sur sa propre poésie, tel qu'on peut le trouver dans *Juan de Mairena*. Dans ce livre tardif de 1936, Machado semble révéler le bergsonisme de sa prose philosophique qui dévoile à son tour la métaphysique bergsonienne à l'œuvre dans sa poésie. Cerezo Galán parlera ainsi d'une « concordancia entre la aguda poética de Machado y la antropología de Martín y Mairena »[1643].

Par exemple, Cerezo Galán se livre à l'analyse du fameux poème « Poema de un día », de 1913. Selon lui, dans ce « Poema de un día » il s'accorde en cela avec l'analyse de Ricardo Gullón[1644], Machado reprend la conception bergsonienne de la double temporalité, le temps homogène, spatial, celui que mesurent les horloges, et le temps hétérogène, intérieur, propre à chaque individu[1645]. Je parlerai d'une actualisation lyrique ou poétisation machadienne de la théorie bergsonienne de la double temporalité que Bergson expose, déjà dans sa thèse, en 1889.

Selon Cerezo Galán, lorsque Machado reproduit poétiquement le bruit de l'horloge, c'est une façon pour le poète de transfigurer la métaphysique bergsonienne à travers une

---

[1640] « Le caractère symbolico-suggestif de la parole, l'état musical de l'âme, à partir d'un vague sentiment aux racines inconscientes, le primat de l'intuition, et la polysémie ou la texture ouverte du sens, sans univocité possible, constituent, comme l'a montré de manière irréfutable J.-M. Aguirre, autant de traits du symbolisme, directement apparenté, d'autre part, à la métaphysique bergsonienne, que Machado lui-même a bue à la source, comme on le sait » (Pedro Cerezo Galán, 1975, p. 17).

[1641] Cerezo Galán, p. 20.

[1642] « Très jeune, dans la voix tremblante et mélancolique de *Solitudes*, il se sentait déjà " métaphysiquement encerclé par le temps " » (Cerezo Galán, p. 49).

[1643] « Concordance entre la subtile poétique de Machado et l'anthropologie de Martín et Mairena » (Cerezo Galán, p. 281).

[1644] Ricardo Gullón, *Una poética para Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1970.

[1645] Cerezo Galán, p. 171. Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates*, *Œuvres*, p. 67-78. Bergson ne cessera jamais d'évoquer cette distinction, dans toute son œuvre.

forme poétique, en d'autres mots, de « poétiser » le temps mécanique et homogène des horloges dont parle Bergson dans sa thèse, particulièrement au sous-chapitre « Temps homogène et durée concrète »[1646] :

> .....Clarea
> el reloj arrinconado
> y su tic-tic, olvidado
> por repetido, golpea.
> Tic-tic, tic-tic... Ya te he oído.
> Tic-tic, tic-tic... siempre igual,
> Monótono y aburrido.
> Tic-tic, tic-tic, el latido
> De un corazón de metal[1647].

Or, Cerezo Galán considère que si Machado a bergsonisé sa poésie je dirais a poétisé le bergsonisme , c'est parce qu'il a toujours été obsédé par le temps. Il montre, en utilisant des textes de *Juan de Mairena*, que cette « vivencia angustiosa del tiempo medido »[1648] ne l'a jamais quitté. Machado écrira ainsi, dans *Juan de Mairena*, reprenant les idées de Bergson exposées dans sa thèse[1649], nous dit Cerezo Galán :

> El reloj, invención del *homo faber*, [es] para espacializar el tiempo y medirlo. De todas las máquinas que ha construido el hombre, la más interesante es, a mi juicio, el reloj, artefacto específicamente humano, que la mera animalidad no hubiera inventado nunca. El llamado *homo faber* no sería realmente *homo* si no hubiera fabricado relojes. [...]. Porque el hombre es el animal que mide su tiempo[1650].

Machado reprend aussi, dans ce paragraphe, certains éléments exposés par Bergson dans *L'Évolution Créatrice*, notamment l'idée selon laquelle l'homme est un *homo faber* plutôt qu'un *homo sapiens*. L'intelligence de l'homme réside dans « la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils », écrit Bergson au sous-chapitre « L'intelligence et l'instinct » de *L'Évolution Créatrice*[1651] et, selon Machado, la force de cet

---

[1646] Entres autres, *Œuvres*, p. 72.
[1647] « L'horloge du coin se réveille/ Et son tic-tac, oublié,/ À force d'avoir été tant répété frappe/ Tic-tac, tic-tac… Je t'ai déjà entendu./ Tic-tac, tic-tac… toujours pareil, monotone et ennuyeux./ Tic-tac, tic-tac, le battement/ D'un cœur en métal ».
[1648] « Cette expérience du temps mesuré ».
[1649] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Œuvres, 2001, p. 67-74.
[1650] « L'horloge, invention de l'*homo faber*, sert à spatialiser le temps et à le mesurer. Parmi toutes les machines contruites par l'homme, la plus intéressante est à mon avis, l'horloge, artefact spécifiquement humain, que la simple animalité n'aurait jamais inventé. Celui que l'on appelle *homo faber* ne serait pas véritablement *homo* s'il n'avait pas fabriqué d'horloges. [...]. Parce que l'homme est l'animal qui mesure son temps » (*Juan de Mairena*., II, cap. XL, 9 y III, 102, cité par Cerezo Galán, p. 176).
[1651] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 613.

homo faber consiste à fabriquer des horloges. Il actualise cette idée philosophique, dans ses poèmes.

Ce que Cerezo Galán considère comme magistral dans le « Poema de un día », c'est la coexistence au sein d'un même poème de « dos cadencias temporales distintas y contrapuestas. De un lado, la cadencia incesante, interminable, del tiempo homogéneo, casi cósmico, el de las faenas agrícolas, acompasadas rítmicamente a las estaciones y pendientes como ellas de la lluvia o del sol »[1652]. Cette temporalité correspond à la temporalité homogène, « cette grandeur mesurable » dont parle Bergson, dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, que les machines délivrent mécaniquement aux hommes : « Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas la durée, comme on paraît le croire, je me borne à compter des simultanéités, ce qui est bien différent. »[1653] D'un autre côté, dans ce même poème, analyse Cerezo Galán, Antonio Machado transfigure poétiquement l'autre théorie bergsonienne du temps, qui est centrale dans le bergsonisme, selon laquelle l'homme est aussi animé par une temporalité qui lui est propre, hétérogène, et que Bergson nomme « durée » : « Au-dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie. »[1654] Dans ce poème, Machado lutte contre un temps mécanique, destructeur, homogène, qui avance, compact, irrémédiablement. Face à ce temps impersonnel, Machado, en se demandant s'il existe un autre temps que le temps interchangeable des horloges, fait exister une temporalité personnelle et hétérogène.

En estos pueblos se lucha
Sin tregua con el reloj,
Con esa monotonía
Que mide un tiempo vacío.
Pero ¿ tu hora es la mía?
¿Tu tiempo, reloj, el mío?
(Tic-tic, tic-tic)... Era un día
(tic-tic, tic-tic) que pasó,
y lo que yo más quería
la muerte se lo llevó[1655].

[1652] « Deux cadences temporelles distinctes et opposées. D'un côté, la cadence incessante, interminable, du temps homogène, presque cosmique, celui des travaux agricoles, qui suivent rythmiquement les saisons et qui dépendent comme elles de la pluie et du soleil. […] ».
[1653] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 72.
[1654] Ibid.
[1655] « Dans ces villages on lutte/ sans trêve contre l'horloge,/ Avec cette monotonie/ Qui mesure un temps vide./ Mais ton heure est-elle la mienne ?/ Ton temps, horloge, est-il le mien ?/ (Tic-tac, tic-tac)… Il était une fois un jour/ (Tic-tac, tic-tac) qui passa,/ Et ce que j'aimais le plus/ La mort l'emporta ».

Selon Cerezo Galán,

> He aquí el tiempo heterogéneo, internamente diversificado con los contenidos cambiantes y agudos de la vida, el tiempo de la reminiscencia y de la inminencia, del recuerdo dolorido y de la esperanza contra toda esperanza, de los afanes existenciales y las luchas íntimas. Éste es el tiempo que coincide con el latido de la conciencia[1656].

Cerezo Galán interprète avec clarté l'expérience poétisée du temps, vécue par Machado, comme bergsonienne ; il évoque notamment le philosophème du « temps hétérogène » et l'idée d'un temps personnel, ressenti intimement dans la conscience.

Cerezo Galán poursuit son étude sur ce que j'appelle, notamment dans le cas, précédemment étudié, de « Poema de un día », la transfiguration poétique machadienne des théories philosophiques bergsoniennes sur le temps, en particulier sur la mémoire. Ainsi, pour Cerezo Galán, la poésie machadienne ne retranscrit pas « el pasado en su literalidad », mais comme vécu, dont la mémoire, qui reconstruit personnellement le passé, se souvient[1657] : Le monde machadien de la mémoire consiste dans le fait non de « acumular sino producir, no exhumar sino renacer »[1658]. Cela rappelle les propos de Jankélévitch, dans son livre *Henri Bergson*, selon lequel la mémoire bergsonienne n'est pas « thésaurisation ou capitalisation de souvenir ; […] la mémoire est plutôt l'exercice d'un pouvoir que l'accroissement d'un avoir, et plutôt la " recréation " ou réalisation active du passé que l'enregistrement de ce passé »[1659]. Ainsi, Machado procède à l'actualisation poétique de philosophèmes bergsoniens, notamment de ceux que Bergson expose dans *Matière et Mémoire*, mais qu'il énonçait déjà dans sa thèse. Car comme le dit Bergson, dans les *Données immédiates*, le moi profond et fondamental implique « fusion et organisation »[1660] ; en cela, la conscience est traversée par une mélodie évolutive « dont les phrases continues s'entrepénètrent par une espèce de croissance intérieure »[1661], et que la mémoire rend possible. Bergson reviendra très souvent, Machado le sait, sur le thème de la conscience comme mémoire. Bergson le dit, par exemple, dans son « Introduction à la métaphysique », vivre « c'est tout aussi bien un enroulement continuel

---

[1656] « Voici le temps hétérogène, diversifié intérieurement par les contenus changeants et graves de la vie, le temps de la réminiscence et de l'imminence, du souvenir douloureux et de l'espérance contre toute espérance, des désirs existentiels et des luttes intimes. C'est le temps qui coïncide avec la palpitation de la conscience » (Cerezo Galán, p. 179).
[1657] « Le passé dans sa littéralité » (Cerezo Galán, p. 207).
[1658] « Non d'accumuler mais de produire, non d'exhumer mais de renaître » (Cerezo Galán, p. 207-208).
[1659] Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 7.
[1660] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 85.
[1661] Introduction de *La Pensée et le mouvant*, *Œuvres*, p. 1261.

comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire »[1662]. Il le répète, dans sa conférence faite à « Foi et Vie », le 28 avril 1912, publiée sous le titre « L'âme et le corps » dans *L'Énergie spirituelle* : « La conscience signifie avant tout mémoire »[1663].

Cerezo Galán continue sa démontration selon laquelle Machado a toujours cherché, dans sa poétique, à montrer que « recordar es reactualizar el estado creativo del alma »[1664].

Puis, durant de nombreuses pages, Cerezo Galán démontre que Machado a hérité de Bergson et Unamuno, dans son attachement à l'intuitionnisme « como método de acceso al ser, frente a la razón analítica y, en toda su caracterización del pensamiento poético cualificador »[1665].

Cerezo Galán conclut ce livre, en rappelant notamment que :

> La producción originaria de Machado (me refiero a *Soledades. Galerías y otros poemas*) se fragua en la matriz ideológica del simbolismo, y por consiguiente, se inscribe en las coordenadas estético-culturales del individualismo neorromántico. El doble valor del símbolo, como representación emocional y como intuición metafísica de lo arcano, la apelación a un sentimiento subconsciente, la acentuación de la temporalidad y, en general, del medio de la sensibilidad interior, la rehumanización del arte, etc., son otros tantos caracteres que definen, según la minuciosa e irrefutable investigación de J. M. Aguirre, los principios fundamentales del simbolismo[1666].

Ainsi, la poétique de Machado s'enracine dans un terreau symboliste, tout autant fichtéen, schopenhauerien, que bergsonien, même s'il a métamorphosé ces influences par une poésie *sui generis* moderniste.

Par conséquent, les critiques, dans leur ensemble, s'accordent à dire que le bergsonisme s'est profondément enraciné dans l'esprit et le cœur d'Antonio Machado ; il se l'est approprié ; la philosophie bergsonienne y est apparue transfigurée dans ses vers. Je ne suis pas revenue, personnellement, sur la thèse admise par tous et déjà largement démontrée

---

[1662] Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *Œuvres*, p. 1397.
[1663] Bergson, *L'Énergie spirituelle*, *Œuvres*, p. 857.
[1664] « Se souvenir, c'est réactualiser l'état créatif de l'âme » (Cerezo Galán, p. 213).
[1665] « Comme méthode d'accès à l'être, face à la raison analytique et dans toute sa caractérisation de la pensée poétique qualificatrice » (Cerezo Galán, p. 456). Cf. *Introduction à la métaphysique* de Bergson (paru initialement dans la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1903), *Œuvres*, p. 1392-1432.
[1666] « Les premières œuvres de Machado (je me réfère à *Solitudes. Galeries et autres poèmes*) se forgent dans la matrice idéologique du symbolisme et, par conséquent, elles s'inscrivent dans le contexte esthético-culturel de l'individualisme néo-romantique. La double valeur du symbole, comme représentation émotionnelle et comme intuition métaphysique de ce qui est secret, l'appel à un sentiment inconscient, l'accentuation de la temporalité et, en général, du moyen de la sensibilité intérieure, la réhumanisation de l'art, etc., sont autant de caractères qui définissent, selon la minutieuse et irréfutable argumentation de J.-M. Aguirre, les principes fondamentaux du symbolisme » (Cerezo Galán, p. 567).

par d'éminents critiques, selon laquelle le bergsonisme a influencé la poétique et pensée poétique machadienne.

Soledades (1907) bergsoniennes?

Je voudrais, toutefois, interroger le bergsonisme des *Soledades. Galerías y otros poemas* écrits par Antonio Machado, entre 1899 et 1907 ; J.-M. Aguirre a été le premier, semble-t-il, à poser cette question. C'est lui qui, dans son livre *Antonio Machado, poeta simbolista*[1667], se demande si certaines *Soledades* sont bergsoniennes.

Je souhaiterais y répondre à la lumière de la « méthode des vies croisées », dont parle Álvaro Ribagorda, dans son article sur la Résidence des Étudiants, méthode à laquelle j'ai aussi eu recours, et qui permet d'apporter des éléments de réponse, plutôt positifs, à la question de J.-M. Aguirre. Álvaro Ribagorda définit ainsi la méthode qu'il a employée, pour écrire ses cours sur la Résidence :

> La metodología aplicada al desarrollo de esta investigación responde a una combinación de varios de los modelos epistemológicos que se suelen aplicar a la historia de la cultura, con los que se plantea un análisis del microcosmos que supuso la Residencia. Se utilizan para ello diversos elementos de la historia intelectual y de la historia social de la cultura, así como de una sociología, una historia sociocultural y una historia de la vida cotidiana de los intelectuales, incorporando además una particular atención a los sujetos.
> Uno de los elementos fundamentales ha sido la elaboración de una serie de reconstrucciones biográficas, en las que he prestado especial atención a la percepción de los propios protagonistas, tomando como referencia el método biográfico y las historias de vidas cruzadas, derivados de la sociología y la antropología social, adaptados a los enfoques y niveles de análisis propios de la historiografía, tratando de superar la subjetividad de estas mediante su contextualización en una explicación de conjunto, como demandaba Bourdieu »[1668].

[1667] J.-M. Aguirre, *Antonio Machado, poeta simbolista*, Madrid, Taurus, 1973.

[1668] « La méthodologie appliquée au développement de cette recherche répond à une combinaison de plusieurs des modèles épistémologiques qui s'appliquent habituellement à l'histoire de la culture, grâce auxquels on se propose d'analyser le microcosme que constitua la Résidence. On utilise, pour cela, différents éléments de l'histoire intellectuelle et de l'histoire sociale de la culture, ainsi que de la sociologie, d'une histoire socioculturelle et d'une histoire de la vie quotidienne des intellectuels, en accordant de plus une attention particulière aux sujets.
L'un des éléments fondamentaux a été l'élaboration d'une série de biographies, dans lesquelles j'ai prêté une attention spéciale à la perception des protagonistes eux-mêmes, en prenant comme référence la méthode biographique et les histoires de vies croisées, dérivées de la sociologie et de l'anthropologie sociale, adaptées aux points de vue et niveaux d'analyse propres à l'historiographie, en essayant de dépasser la subjectivité de celles-ci, par la contextualisation dans une explication d'ensemble, comme le demandait Bourdieu » (Álvaro Ribagorda, p. 2).

Álvaro Ribagorda cite en note, hormis le sociologue Pierre Bourdieu (1930-2002), Joan Pujadas et son livre *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales* ainsi qu'Emilio López-Barajas Zayas, qui a coordonné l'ouvrage intitulé *Las historias de vida y la investigación biográfica. Fundamentos y metodología*[1669]. Tous définissent la spécificité d'une méthode d'histoire culturelle. C'est en se penchant sur les vies de tous les acteurs d'un milieu que l'on parvient à se représenter les « tranferts culturels » qui ont lieu d'un pays à un autre, d'un esprit à un autre et que l'on parvient à connaître quelles sont les « particules atmosphériques » qui ont pu influencer l'esprit de tel ou tel auteur, à un moment donné.

Il est, néanmoins, délicat d'analyser un poème comme s'il était la retranscription linéaire d'une philosophie « influente ». Une influence, je le disais, ne peut se penser de manière linéaire et continue[1670] ; elle peut apparaître sous forme de traces, à certains moments. C'est pour cette raison que la méthode que se propose de suivre Álvaro Ribagorda, dans son étude sur « la Résidence des Étudiants », est une méthode adéquate pour comprendre si un auteur a pu « travailler » l'esprit d'un autre auteur. Il me semble très périlleux de rechercher les influences systématiques de Bergson dans certains poèmes symbolistes/modernistes, où quelques philosophèmes bergsoniens semblent à l'œuvre. On peut, toutefois, relever des éléments qui permettent de reconnaître certains traits bergsoniens,

[1669] Joan J. Pujadas, *El método biográfico : el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992. Emilio López-Barajas Zayas (coord.), *Las historias de vida y la investigación biográfica. Fundamentos y metodología*, Madrid, UNED, 1996.

[1670] C'est d'ailleurs ce que répondit à Antonio Machado le poète ultraïste José Moreno Villa (1887-1955), l'un des auteurs qui assista au discours de Bergson à la Résidence des Étudiants, dans un article intitulé « Memorias revueltas. También sobre filosofía », publié le 31 août 1952 : « Antonio Machado deja entrever que la ideología implícita en mi obra poética obedece a la de mi tiempo, especialmente a la de Bergson. No diré que sí ni que no de una manera rotunda. Diré la verdad. ». « Antonio Machado laisse sous-entendre que l'idéologie implicite dans mon oeuvre poétique obéit à celle de mon temps, spécialement à celle de Bergson. Je ne dirai ni oui ni non de manière catégorique. Je dirai la vérité ». Il raconte que lorsqu'il parlait, Manuel García Morente l'interrompait toujours pour dire « Cela est de tel auteur, cela est de tel autre ». Ainsi, lorsque dans son travail émergeaient des bribes de l'« Intuitionnisme » bergsonien, Moreno Villa rapporte qu'il l'employait « sin malicia ni propósito determinado, como cosas asimiladas y olvidadas ». « Sans malice ni idée derrière la tête, comme des choses assimilées et oubliées ». Selon lui, le bergsonisme a coloré sa poésie, parce qu'il « aspira los pensamientos del ambiente, los que flotan en el aire ». Il « aspire les pensées ambiantes, celles qui flottent dans l'air ». Moreno Villa considère : « Aunque no nos penetren clasificados, ordenados según técnicas rigurosamente filosóficas, van tiñendo de cierto color la cinta de nuestro pensamiento. Sólo así puedo ser bergsoniano, si es lo que soy. » « Bien qu'elles ne pénètrent pas en nous de façon structurée, ni ordonnée selon des techniques rigoureusement philosophiques, elles colorent d'une certaine teinte le ruban de notre esprit. C'est seulement de cette façon que je suis bergsonien, si je le suis ». Par conséquent, si l'on cherche la présence de Bergson chez un poète, c'est en imaginant qu'il a aspiré les particules atmosphériques qu'ont rapportées de France des importateurs du bergsonisme. D'autre part, on ne peut pas chercher la présence systématique d'une philosophie dans de la poésie, car cette dernière transforme la systématicité en forme libre.

notamment comme se le demande Aguirre, au sujet du poème XI des *Soledades. Galerías y otros poemas* : « ¿ Un poema bergsoniano de Antonio Machado? »[1671].

Ainsi, après avoir étudié le contexte dans lequel la pensée poétique d'Antonio Machado s'est élaborée, dans le Paris des années 1900 et le Madrid moderniste, on peut imaginer sans exagérer que le bergsonisme qu'Antonio Machado connaissait, dès le début du XXe siècle, a pu « travailler », en un sens, sa poétique. Néanmoins, l'étude du bergsonisme des *Soledades* est rendue délicate par la multiplicité des sources symbolistes à l'œuvre dans ces poèmes. Tous les symbolistes *stricto sensu* ainsi que les métalangages symbolistes (ceux des critiques littéraires) animent, au sens étymologique, la poétique machadienne, en ces années 1900-1910. Cependant, je me risque à dire que le bergsonisme y est présent, sous forme de traces.

Par exemple, le poème V des *Soledades*, intitulé « Recuerdo infantil », imite le temps mécanique, homogène et monotone des horloges et montre, pourtant, que cette monotonie est vécue par une mémoire personnalisante et qui fait de ce temps reconstruit par la mémoire du poète, un temps personnel. Ainsi, Machado reprend, en refrain, le quatrain qui reproduit l'ennui des élèves, en cette après-midi d'hiver. Ils vivent une double temporalité, le temps mécanique et répétitif des horloges, et un temps personnel, dans la mesure où Machado, en médiatisant ce temps à travers une conscience qui se fait mémoire d'un passé hétérogène, transforme ce temps homogène en temps vécu et intime :

> Una tarde parda y fría
> De invierno. Los colegiales
> Estudian. Monotonía
> De lluvia tras los cristales[1672].
> […].
> Y todo un coro infantil
> Va cantando la lección:
> Mil veces ciento, cien mil;
> Mil veces mil, un millón[1673].

Dans cette répétition, le temps apparaît, d'abord, monolithique. Le vers suggère l'impression d'un temps de sclérose et d'ennui, d'un temps perçu comme répétitif et mécanique, aussi mécanique que la mémorisation à laquelle procèdent les élèves. Et pourtant, dans cette perception d'un temps monotone et infini, le poète offre la sensation intime qu'il

[1671] J.-M. Aguirre, 1973, p. 127.
[1672] « Une après-midi grise et froide/ D'hiver. Les élèves/ Étudient. Monotonie/ De pluie derrière les carreaux » (Manuel et Antonio Machado, *Obras Completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1978, p. 664-665).
[1673] « Et tout un chœur d'enfants/ Récite la leçon./ Mille fois cent, cent mille,/ Mille fois mille, un million ».

ressent en faisant l'expérience de ce temps homogène. L'hétérogénéité du vécu vient se superposer habilement à l'homogénéité d'un temps ressenti comme monotone. Faut-il voir, dans la présence de cette double temporalité, transfigurée poétiquement, dans ce poème « Recuerdo infantil », une présence bergsonienne ? On ne peut pas y répondre catégoriquement. Toutefois, il est possible que la lecture d'articles relatifs au bergsonisme en cette période ait agi sur Machado qui, dans ce poème, donne à la mémoire qualitative et à la double temporalité, une place incontestable.

On pourrait poser la même question sur la présence de traces bergsoniennes, dans les poèmes suivants, les numéros VI, VII, VIII ou encore XI, poème XI sur lequel s'interroge précisément J.-M. Aguirre : « ¿Un poema bergsoniano de Antonio Machado, [el poema XI de *Soledades, galerías y otros poemas*]? »[1674] Une fois de plus, il semble assez périlleux de faire une analyse systématique de ce poème en supposant que tel effet est la conséquence directe d'une influence bergsonienne, comme si un auteur agissait sur un autre auteur, de façon linéaire. Je ne pense pas, en effet, que Machado puisse répercuter dans une sorte de continuité d'influences, ce qu'il a pu lire ou entendre sur le bergsonisme, d'autant qu'à cette période, les modernistes espagnols n'entendent pas parler du bergsonisme, de manière systématique, mais dans les *tertulias*, de façon informelle.

On peut, néanmoins, se demander si les formes progressives employées par Machado dans le poème, et qui retranscrivent, selon Bergson, de manière plus adéquate, la véritable durée du vécu individuel, ne sont pas liées aux lectures relatives à Bergson qu'il a pu faire, dans les revues de l'époque, qu'il a pu entendre dans les *tertulias* ou encore par la médiation d'Unamuno : « Yo voy soñando caminos/ de la tarde. […]/ Yo voy cantando, viajero/ a lo largo del sendero…/ La tarde cayendo está./[…]./ Y todo el campo un momento/ se queda, mudo y sombrío,/ meditando. »[1675] Le participe présent, par opposition au tout fait, le « se-faisant », représentent, comme le dit Jankélévicth, le « mystère et l'ipséité même de la liberté » pour Bergson[1676]. De la même façon que les « états de conscience sont des progrès et non pas des choses »[1677], seul le gérondif (ou ici la forme progressive espagnole) peuvent rendre compte de leur durée. De même, on peut s'interroger sur la présence des points de suspension, dans ce poème, qui sont comme une façon de signifier la suggestion, notion bergsonienne, mais plus largement symboliste, déjà présente dans les poèmes de Bécquer,

[1674] Aguirre, 1973, p. 127.
[1675] « Je rêve des chemins/ de l'après-midi. […]/ Je chante voyageur/ Le long du sentier…/ La nuit tombe déjà/[…]./ Et toute la campagne un moment/ Reste, muette et sombre,/ Méditant » (Manuel y Antonio Machado, *OC*, 1978, p. 671).
[1676] Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 68.
[1677] Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 129.

puis dans ceux de Maeterlinck et de Juan Ramón Jiménez : « […]. ¡Las colinas/ doradas, los verdes pinos,/ las polvorientas encinas!.../ ¿Adónde el camino irá? Yo voy cantando, viajero/ a lo largo del sendero... »[1678]

En outre, Machado reconstruit le moment vécu par le rêve, donnant à ce moment une épaisseur et une singularité particulières : « Yo voy soñando […]. » Aussi, le temps semble, cette fois, non plus le temps monotone des horloges, mais un temps vécu par une conscience qui lui confère une durée personnelle. Dans ce poème, le temps est ressenti comme flux inexorable. Ce motif est ancestral, certes. Les présocratiques en parlaient déjà, Héraclite en particulier, dont Bergson représente l'héritier, au XXe siècle. Machado évoque un temps qu'il expérimente intimement comme ne pouvant suspendre son vol : « La tarde cayendo está »/ « La tarde más se oscurece ; y el camino que serpea/ y débilmente blanquea/ se enturbia y desaparece »[1679]. Mais le temps n'est pas seulement rapide. Il est décrit, dans sa dimension hétérogène, car la conscience qui le perçoit peut aussi le ressentir comme plus lent : « Y todo el campo un momento/ se queda, mudo y sombrío,/ meditando. Suena el viento/ en los álamos del río. »[1680] Cette distorsion que la conscience machadienne fait subir au temps, qui n'est donc pas répétitif, mécanique et homogène, mais hétérogène puisque reconstruit par une conscience traversée par la durée, a peut-être quelque chose de lointainement bergsonien. Il est impossible d'y répondre de façon définitive si ce n'est lorsque l'on se replonge, par la « méthode des vies croisées », dans la durée particulière de l'époque, en repensant à toutes les particules atmosphériques qu'ont pu percevoir et transfigurer, par l'écriture poétique, les artisans espagnols de la poésie moderniste de l'époque.

Rôle oublié du bergsonien, Victoriano García Martí

Victoriano García Martí (1881-1966) est un autre acteur, d'une part, du transfert du bergsonisme en Espagne et, d'autre part, d'une transfiguration poétique de la philosophie moderniste de Bergson. Il a œuvré à alimenter la pensée (littéraire) moderniste espagnole, par les philosophèmes bergsoniens. Avec lui, le modernisme métaphysique bergsonien se réalise dans ce qu'il apelle lui-même une « Philosophie poétique », qu'il élabore en héritier proclamé d'un bergsonisme spiritualiste, anti-positiviste et poétique. C'est la raison pour laquelle on

[1678] « […]. Les collines/ Dorées, les pins verts,/ Les chênes poussiéreux !.../ Où le chemin peut-il aller ? Je chante, voyageur/ Le long du sentier… » (Manuel y Antonio Machado, *OC*, 1978, p. 671).
[1679] « La nuit tombe déjà »/ « L'après-midi s'obscurcit de plus en plus ; et le chemin qui serpente/ Et qui blanchit faiblement/ Se trouble et disparaît ».
[1680] « Et toute la campagne un moment/ Reste, muette et sombre./ Méditant. Le vent résonne/ Dans les peupliers du fleuve ».

peut dire de García Martí qu'il a contribué à la régénération métaphysique de l'Espagne, en transfigurant, en un certain sens, poétiquement, la philosophie bergsonienne. Mais, avant de parvenir à cette appropriation singulière du bergsonisme, à travers une philosophie poétique qui lui est propre, voyons comment ce Galicien fit la rencontre de Bergson et du bergsonisme et comment il rendit publique sa prise de contact avec le spiritualisme bergsonien. Ces premiers travaux universitaires, rendant compte du bergsonisme, préparent son travail artisanal, de transfiguration poétique et originale, typiquement hispanique, des philosophèmes bergsoniens.

García Martí a été l'un des élèves espagnols de Bergson, au Collège de France, un an après Antonio Machado, entre 1911 et 1912. Il obtient, lui aussi, une bourse de la *Junta para ampliación de estudios*, pour commencer ses recherches de doctorat, en sociologie. Deux ouvrages seront le fruit de son séjour universitaire à Paris : « La sociologie en France » (1912), qui constitue le rapport qu'il a fourni à son retour, à la Junta, ainsi que « La prévision en sociologie », publié plus tardivement, en 1923.

Victoriano García Martí, alors qu'il est à Paris, devient rapidement le disciple enthousiaste de Bergson. Or, dans la capitale française, il rencontre bon nombre des intellectuels expatriés espagnols et hispanoaméricains − tels que Rubén Darío, Enrique Gómez Carrillo, Rufino Blanco Fombona (1874-1944), Daniel Vázquez Díaz (1882-1969), Julio Camba (1882-1962)[1681] , établissant ainsi des réseaux susceptibles de faire circuler le bergsonisme ; il continue, d'autre part, de correspondre avec ses amis espagnols, restés en Espagne. Ce Galicien, que l'on considère souvent comme un « mineur » dans l'histoire des idées en Espagne, a trouvé une place au cœur de l'intellectualité espagnole. Très vite, il devient un nouveau passeur important du bergsonisme dans l'univers moderniste espagnol. García Martí est, en effet, un grand ami du moderniste espagnol, Ramón del Valle-Inclán (1866-1936), ainsi que de l'écrivain galicien, Ramón Otero Pedrayo (1888-1976).

Rosario Mascato Rey a consacré un article intitulé « Tiempo y modernidad: Bergson, Valle-Inclán y García Martí »[1682], montrant que le Valle-Inclán de *La Lámpara Maravillosa*, publiée en 1916, n'ignorait pas le courant idéaliste et moderniste, dans lequel il s'inscrivait. Elle entend par « modernisme », un courant tout autant religieux, philosophique que littéraire.

[1681] Tous ces expatriés feront paraître, dans la presse espagnole, des articles relatifs à Bergson, dans les années 1910-1920. Victoriano García Martí rend compte de toutes ces rencontres, dans son livre autobiographique, *La vida de un español, del siglo XIX al XX* (Madrid, Espasa-Calpe, 1941), p. 67-72.

[1682] Rosario Mascato Rey, « Tiempo y modernidad: Bergson, Valle-Inclán y García Martí », *in Cuadrante*, Congreso nacional La Galicia de Valle-Inclán, Pontevedra, Vilanova de Arousa, n°16, décembre 2007, p. 149-159. C'est l'un des seuls articles que nous ayons trouvé sur le lien entre Victoriano García Martí, Valle-Inclán et Bergson. D'autre part, d'après nos recherches, aucun critique ne semble s'être penché sur le bergsonisme de García Martí.

Rosario Mascato Rey reprend, en cela, la thèse de Luisa Capecchi − « la primera en señalar que la teoría valleinclana del *quietismo estético*, formulada por el escritor de *La Lámpara maravillosa* (1916) se adscribe a la corriente idealista propia de los primeros años del siglo XX »[1683]. Selon Rosario Mascato Rey, les écrits théoriques de Valle-Inclán, relatifs, par exemple, à la peinture, de 1908, jusqu'aux chroniques du conflit européen de 1917, ainsi que sa poétique, ses romans et sa dramaturgie, « se adentraron en los presupuestos filosóficos del bergsonismo para intentar dar respuesta a la problemática moderna de confrontación entre el tiempo público, social, y el privado, subjetivo; entre el intelecto y la intuición, entre el tiempo de la historia y el de la memoria »[1684]. Ainsi, Rosario Mascato Rey s'interroge : « Cabe, con todo, preguntarse si Valle-Inclán tuvo acceso a la doctrina filosófica del pensador francés. Es obvio que pudo haber leído sus obras, pronto publicadas en España. »[1685] Or, son hypothèse est que Valle-Inclán a eu accès aux théories bergsoniennes par son ami Victoriano García Martí. Antón Vilar Ponte dira à ce dernier, en 1911 : « Tenemos como usted sabe, un gran panteísta literario, un gran narrador del mundo externo, que se llama Valle-Inclán. Pero nos hace falta el artista del mundo interno, del panteísmo psíquico, si así puede decirse. Usted se encuentra en camino de serlo. »[1686] Vilar Ponte signifie, en cela, que García Martí est l'artisan d'un bergsonisme poétique hispanique, Bergson étant construit comme l'icône mondiale, à cette époque, du panthéisme psychique, véritable artiste du monde interne.

García Martí envoie ainsi de Paris à ses amis espagnols des lettres attestant son attachement à Bergson. Tout d'abord, il témoigne de la « gloire de Bergson », à cette époque, notamment dans une lettre envoyée à Ramón Otero Pedrayo, que Rosario Mascato Rey retranscrit :

> Aquí me tienes en pleno barrio latino, volviendo a mi tiempo académico. Asisto a diversos cursos y conferencias en la Escuela de Altos Estudios Sociales, en la Sorbonne y en el Colegio de Francia. Pero, en realidad, sólo dos espíritus me atraen,

---

[1683] « La première à signaler que la théorie de Valle-Inclán du *quiétisme esthétique*, formulée par l'écrivain de la *Lampe merveilleuse* s'inscrit dans le courant idéaliste propre aux premières années du XXe siècle » (Rosario Mascato Rey, 2007, p. 151).

[1684] « S'enracinèrent dans les présupposés philosophiques du bergsonisme pour tenter d'apporter une réponse à la problématique moderne de confrontation entre le temps public, social, et le privé, subjectif ; entre l'intellect et l'intuition, entre le temps de l'histoire et celui de la mémoire ».

[1685] « Il faut, malgré tout, se demander si Valle-Inclán a eu accès à la doctrine philosophique du penseur français. Il est clair qu'il a pu lire ses œuvres, publiées en Espagne très tôt » (Rosario Mascato Rey, 2007, p. 153).

[1686] « Nous avons, comme vous le savez déjà, un grand panthéiste littéraire, un grand narrateur du monde externe, qui se nomme Valle-Inclán. Mais il nous manque l'artiste du monde interne, du panthéisme psychique, si on peut dire. Vous êtes en voie de le devenir » (Cité par Fernando Casanova Fernández, dans *Victoriano García Martí. Paisajes literarios de una vida*, Coruña, A Pobra do Caramiñal, Fundación Ruta Xacobea do Mar de Arousa e Ulla, Concello A Pobra do Caramiñal, 2003. Nous ne pouvons citer la page, car cet ouvrage n'a pas de pagination).

> los únicos que en mi terreno y en tantos posee la Francia y aún mejor, uno. Hablo de Bergson y Durkheim y consigno mi preferencia por el primero. Bergson llena hoy el mundo[1687].

Dès 1911, Victoriano García Martí aurait replacé le bergsonisme dans l'avancée structurelle qu'il permet, notamment le dépassement du positivisme et la restauration de la métaphysique. Relativement tôt, il fait connaître à l'Espagne ce que signifie le bergsonisme, en l'occurrence par l'intermédiaire d'Otero Pedrayo. Il en fait même une description messianique. Il aurait écrit, dans cette même lettre, à son ami Otero Pedrayo :

> ¿Has leído sus obras? Yo tengo una grande, una sincera simpatía por este filósofo que vino a salvarnos y redimirnos del ambiente cargado de positivismo. Bergson es un idealista. Reconoce una gran fuerza en la intuición, acaso más grande que en la inteligencia. Es un golpe de muerte para los filósofos alemanes que siguiendo a Kant auguran que no hay otro medio de conocer que el conocimiento científico no otro medio que el intelecto[1688].

Il termine cette lettre, en témoignant de l'hétérogénéité du public qui assiste aux conférences de Bergson, au Collège de France : « La gran dama que habita en *L'Étoile*, la modesta estudiante del quartier, el polaco atormentado, el inglés sereno, todos escuchan religiosamente la palabra diáfana de este filósofo judío »[1689]. Subliminalement, García Martí en fait le nouveau sauveur, ce juif qui va convertir l'humanité, dans sa plus grande diversité, à une nouvelle forme d'idéalité, à une forme de « religion » bergsonienne.

À son retour en Espagne, García Martí devient l'apôtre espagnol de la « religion nouvelle », dans des articles, lors de conférences, ainsi que dans les nombreuses *tertulias* qu'il fréquente, aussi bien à Madrid qu'en Galice. Sa dimension mondaine et sociale n'est pas sans importance dans la question de la diffusion du message bergsonien, en Espagne. Il est l'ami de beaucoup d'intellectuels espagnols. Comme le précise Fernando Casanova Fernández, « entre los que recordamos los nombres de la Pardo Bazán, *Azorín*, Benavente, Menéndez

---

[1687] « Je me trouve en plein Quartier Latin, de retour à mon époque universitaire. J'assiste à divers cours et conférences à l'École des Hautes Études Sociales, à la Sorbonne et au Collège de France. Mais, en réalité, seuls deux esprits m'attirent, les seuls que, dans mon domaine et dans bien d'autres encore, la France possède et l'un d'eux, meilleur encore que l'autre. Je parle de Bergson et de Durkheim et j'ai une préférence pour le premier. Bergson remplit aujourd'hui le monde » (Rosario Mascato Rey, 2007, p. 157).

[1688] « As-tu lu ses œuvres ? J'ai une grande et sincère sympathie pour ce philosophe qui vint nous sauver et nous libérer de l'ambiance chargée de positivisme. Bergson est un idéaliste. Il reconnaît dans l'intuition une grande force, peut-être plus grande que dans l'intelligence. C'est un arrêt de mort pour les philosophes allemands qui, en suivant Kant, prédisent qu'il n'y a aucun autre moyen de connaître que la connaissance scientifique, aucun autre moyen que l'intellect » (Rosario Mascato Rey, 2007, p. 158).

[1689] « La grande dame qui habite à *L'Étoile*, la modeste étudiante du quartier, le Polonais tourmenté, l'Anglais serein, tous écoutent religieusement la parole diaphane de ce philosophe juif » (Rosario Mascato Rey, 2007, p. 158).

Pidal, Unamuno, Valle-Inclán, Marañón, Ortega y Gasset, D'Ors, Maragall, Pérez de Ayala, Dámaso Alonso, Gómez Aparicio, Ramiro de Maeztu, Blanco Fombona, Cossío, etc. »[1690].

Il sera l'un de ceux qui, avant la venue de Bergson, à Madrid, en mai 1916, connaît déjà sa philosophie. Il aura un rôle didactique en Espagne, à ce moment-là : il sera, en effet, l'un des rares spécialistes du bergsonisme, dans son pays. À l'instar du philosophe Manuel García Morente, García Martí écrira dans la presse quelques articles importants, exposant les principes fondamentaux du bergsonisme. Ainsi, *El Liberal* publie, le 1er mai 1916, son hymne vitaliste et péguyste : « N'oubliez pas de respirer ! ». Cet article, déjà analysé, sonne comme une célébration de la révolution spiritualiste et vitaliste de Bergson. Ce dernier répondra à son ancien élève espagnol, dans une lettre retranscrite fragmentairement par Rosario Mascato Rey et que l'on peut aussi trouver, traduite en espagnol par García Martí lui-même, dans son livre autobiographique, *La vida de un español del siglo XIX al siglo XX*[1691] :

> Monsieur, je tiens à vous remercier pour cet article si pénétrant, où vous indiquez, avec une élégante concision, l'essentiel de ce que j'ai fait, ou de ce que j'aurais voulu faire. L'article est trop bienveillant pour moi. Laissez-moi voir dans cette bienveillance extrême une marque de sympathie donnée à la France, et croyez, je vous prie, à mes sentiments les plus distingués. Henri Bergson.

Quelque temps après son retour, il entre à l'Athénée de Madrid dont il sera le secrétaire, pendant la présidence de Menéndez Pidal, entre 1919 et 1920, pendant celle du Conde de Romanones, entre 1921 et 1922, et enfin lors de la Présidence de son ami intime, Ramón del Valle-Inclán, en 1932. Son livre sur *El Ateneo de Madrid (1835-1935)*[1692], est un témoignage du rôle qu'il a tenu à l'Athénée ; il atteste surtout la possibilité qu'ont eue les philosophèmes bergsoniens, qu'il maîtrisait, de circuler par sa médiation, car il était très présent dans l'Athénée et aux *tertulias* athénéistes. Il va faire à Madrid ce qu'il a fait, dès son retour de France, dans différentes régions espagnoles, comme il le dit, dans *La vida de un español*, au chapitre XII, intitulé « Las nuevas ideas en España » :

> Poco tiempo después de regresar de París fui invitado como mantenedor de una fiesta de tono intelectual celebrada en el teatro de una capital de provincia. Era para mí un acto importante por tratarse de una de mis primeras actuaciones públicas, que yo, de otra parte, deseaba aprovechar para hacer una exposición del estado de cosas en el

[1690] Fernando Casanova Fernández, 2003.
[1691] Victoriano García Martí, *La vida de un español, del siglo XIX al XX*, 1941, p. 91 ; Rosario Mascato Rey, 2007, p. 158.
[1692] Victoriano García Martí, *El Ateneo de Madrid (1835-1935)*, Madrid, Editorial Dossat, 1948.

> mundo y de la evolución de las ideas. Fui acaso uno de los primeros que en España habló en público de las nuevas doctrinas bergsonianas[1693].

Il revient donc en Espagne pour témoigner, à différentes tribunes, de cette voie salvatrice et alternative au positivisme restrictif qu'est le bergsonisme.

Il se fera, ainsi, le porte-parole espagnol de Bergson après avoir assisté, durant son séjour à Paris, à la grande querelle française entre le spiritualiste Bergson et le positiviste Durkheim. Il se fait, dans un premier temps, le divulgateur fidèle de la philosophie bergsonienne, plus que l'artisan de la métamorphose poétique du bergsonisme, dans son pays. Car, García Martí a bien conscience de l'importance, pour l'Espagne, de se régénérer par la culture. Il devient, ainsi, l'importateur et l'exposant métaphysicien du bergsonisme.

Victoriano García Martí est parti à Paris mener des recherches doctorales sur la sociologie. Il s'y retrouve donc dans un cadre universitaire et scientifique. Il publie, en 1935, à Madrid, un livre, au ton universitaire et non poétique, intitulé *Notas de sociología*[1694], qu'il a écrit, entre 1912 et 1923, et qui expose son parti-pris dans la polémique française qui a eu lieu entre Durkheim (1858-1917) et Bergson, dans les années 1910. La question alors posée par les deux penseurs est fondamentale et reprend finalement tout le questionnement de l'époque moderniste : Une science sociale est-elle possible ?

Dans son livre autobiographique, publié plus tard, en 1941, intitulé *La vida de un español del siglo XIX al XX*, Victoriano García Martí, au chapitre XI, intitulé « Mis profesores », rend compte du dualisme idéologique qui sévit sur le terrain de la sociologie. En écrivant cela en 1941, il montre qu'il ne renoncera jamais à son rôle de diffuseur didactique du sens du combat du bergsonisme contre le positivisme :

> En Francia misma, donde nos encontrábamos, en la misma Sorbona, aparecían frente a frente las dos corrientes: la de un mundo que se agotaba y la de un mundo que nacía. De un mundo que apuraba las posibilidades científicas llevándolas al extremo de pretender constituir ciencia positiva en los territorios de la vida moral con la sociología de M. Durkheim, y de un mundo que nacía con una nueva concepción, que ponía su fe en el espíritu creador, de la filosofía un poco mística representada por M. Bergson[1695].

[1693] « Peu de temps après être rentré de Paris, je fus invité à animer une soirée intellectuelle célébrée dans le théâtre d'une capitale de province. C'était pour moi un événement important car il s'agissait de l'une de mes premières interventions publiques, dont je désirais, d'autre part, profiter pour présenter un exposé sur la situation dans le monde et sur l'évolution des idées. Je fus peut-être l'un des premiers en Espagne à parler en public des nouvelles doctrines bergsoniennes » (1941, p. 93).

[1694] Victoriano García Martí, *Notas de sociología. La previsión en sociología, Sociólogos franceses, Posibilidades de la sociología*, Madrid, Editorial Yagües, 1935.

[1695] « En France, où nous nous trouvions, à la Sorbonne même, deux courants se faisaient face : celui d'un monde qui s'épuisait et celui d'un monde qui naissait. D'un monde qui poussait à bout les possibilités

D'ailleurs, García Martí publie, à nouveau, dans ce livre, un résumé de la philosophie de Bergson, qui lui valut « una felicitación del insigne profesor », et dans lequel il reprend des éléments de son article de mai 1916, publié dans *El Liberal*. Il rappelle notamment que l'intuitionnisme bergsonien cherche à s'éloigner des « représentations » du monde, de ces « moldes, esas etiquetas, esos disfraces »[1696] que le discours place sur les choses. « Bergson, vuelto hacia la vida interior, busca el espíritu tras de la letra, la libertad más que el automatismo, el esfuerzo por vivir más que la vida misma »[1697]. García Martí multipliera ainsi, toute sa vie, les moyens de faire connaître, à son pays, un bergsonisme « non transformé ».

Mais c'est le livre antérieur, intitulé *Notas de sociología* qui témoigne le premier du rôle qu'a eu García Martí dans la diffusion universitaire du bergsonisme, dans une sphère « non excentrée de la métaphysique pure » (Azouvi). Il y développe en espagnol une thèse accessible, pour les Espagnols non francophones, qui prend la défense de la position bergsonienne contre le positivisme de Durkheim. Il est, de surcroît, le premier sociologue espagnol à prendre la défense paradoxale du bergsonisme. En prenant partie contre Durkheim, il renonce, en un sens, à être sociologue, même si la question de la sociologie le travaillera toute sa vie.

Notas de sociología contient trois grands ensembles : le premier s'intitule « La previsión en sociología », le deuxième, « Sociólogos franceses » et le troisième, « Posibilidad de sociología », tous écrits entre 1912 et 1923.

Dans son œuvre « La previsión en sociología », qui lui a valu son diplôme à l'École des Hautes Études Sociales de Paris, et qui sera publiée en français en 1923, García Martí commence par poser le problème. La sociologie est en cours de formation. Or, selon lui, inspiré par Bergson, il est nécessaire de s'interroger sur la possibilité d'une science appliquée à tout ce qui touche à l'humain. Le problème est que, et García Martí cite Bergson :

> «Como el conocimiento usual, la ciencia no retiene de las cosas más que el aspecto de repetición». [...]. Lo que hay de irreductible e irreversible en los momentos sucesivos de una historia se le escapa. Y aun «Es preciso, para representarse esta irreductibilidad

---

scientifiques jusqu'à prétendre constituer une science positive dans les territoires de la vie morale avec la sociologie de M. Durkheim ; et d'un monde qui naissait avec une nouvelle conception, qui mettait sa foi dans l'esprit créateur, de la philosophie un peu mystique représentée par M. Bergson » (Victoriano García Martí, *La vida de un español*, 1941, p. 83).

[1696] « Ces moules, ces étiquettes ; ces déguisements ».

[1697] « Bergson, tourné vers la vie intérieure, cherche l'esprit derrière la lettre, la liberté plus que l'automatisme, l'effort pour vivre plus que la vie même » (Victoriano García Martí, *La vida de un español*, 1941, p. 87-88).

y esta irreversibilidad, romper con las costumbres científicas, violentar el espíritu, remontar la pendiente natural de la inteligencia»[1698].

Selon García Martí, un certain nombre de philosophes dont Bergson est, à son avis, le plus grand représentant , ont réagi contre « la invasión [...] de la ciencia positiva y experimental »[1699]. Selon lui, les sciences physiques se sont aventurées au-delà du terrain qui leur correspond, c'est-à-dire la matière. Elles ont voulu analyser la vie humaine. Or, selon García Martí, « la psicología no ha sabido defenderse y ha sufrido su acción »[1700]. Face à cette invasion positiviste, dont la sociologie est un symptôme, García Martí parle d'une « reacción », de « la nueva tendencia de ciertos filósofos que ponen en valor las fuerzas humanas demasiado desdeñadas, tales como la intuición, el sentimiento. Ello sin duda para llamar la atención de aquellos que marchaban demasiado hacia fuera, por lo que estos filósofos han gritado: "Es menester retornar hacia dentro y poner en valor toda la vida interior" »[1701]. Puis, García Martí relie Bergson à cette réaction immanentiste.

D'entrée, dans « La previsión en sociología », de 1923, García Martí considère que le problème de la prévision est un enjeu central de la sociologie. Si on peut prévoir les agissements et le fonctionnement de l'homme, une sociologie est alors possible. García Martí s'interroge, en tant que disciple de Bergson : « ¿Es igualmente posible la previsión en todos los órdenes de la vida? ¿Lo es en el mundo moral tanto como en el orden físico? [...]. Prever, saber de antemano, lo que va a pasar, supone una serie de fenómenos que se repiten, una cierta cantidad de hechos observados y de leyes que de ello se derivan. »[1702] Il reformule certains passages de Bergson, notamment l'un de ceux de sa thèse de 1889[1703].

[1698] « "Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect de la répétition". [...]. Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. Et même, "il est nécessaire, pour se représenter cette irréductibilité et cette irréversibilité, de rompre avec les coutumes scientifiques, de violenter l'esprit, de remonter la pente naturelle de l'intelligence » (Victoriano García Martí, *Notas de sociología*, 1935, p. 12-13).

[1699] « L'invasion de la science positive et expérimentale » (Victoriano García Martí, *Notas de sociología*, 1935, p. 13-14).

[1700] « La psychologie n'a pas su se défendre et son action a souffert » (*Notas de sociología*, 1935, p. 14).

[1701] « La nouvelle tendance de certains philosophes qui mettent en valeur les forces humaines trop dédaignées, comme l'intuition, le sentiment. Cela sans doute pour attirer l'attention de ceux qui marchaient trop vers l'extérieur, raison pour laquelle ces philosophes ont crié : " Il est nécessaire de revenir à l'intériorité et de mettre en valeur toute la vie intérieure " ».

[1702] «La prévision est-elle également possible dans tous les domaines de la vie ? L'est-elle dans le monde moral comme dans l'ordre physique [...]. Prévoir, savoir à l'avance ce qui va se passer, suppose une série de phénomènes qui se répètent, une certaine quantité de faits observés et de lois qui en découlent » (*Notas de sociología*, 1935, p. 15-16).

[1703] « La science paraît fournir des exemples indiscutés d'une prévision de l'avenir. Ne détermine-t-on pas à l'avance les conjonctions d'astre, les éclipses de soleil et de lune, et le plus grande nombre des phénomènes astronomiques ? L'intelligence humaine n'embrasse-t-elle pas alors, dans le moment présent, une portion aussi grande qu'on voudra de la durée à venir ? Nous le reconnaissons sans peine ; mais une prévision de ce genre n'a pas la moindre ressemblance avec celle d'un acte volontaire. Même, comme nous allons voir, les raisons qui font

Le problème, selon García Martí, qui reprend l'argumentation de Bergson, qu'il ne cite pas ici, est que prévoir des faits humains, c'est les réduire à des « quantités » ; c'est donc réduire le monde moral au monde physique. C'est faire abstraction d'un élément essentiel, dont García Martí ne cessera de parler, dans toutes ses œuvres et conférences : « la contingencia, la libertad » de l'homme[1704] Or, ce problème de la prévision est, selon García Martí, « el principal en sociología, porque es la piedra de toque para saber si la sociología es o no una ciencia »[1705].

García Martí évoque ensuite la conférence sur « La Contingence » de M. Chauffard, secrétaire de la *Revue Internationale de Sociologie*, à laquelle il a assisté, le 8 mai 1912. Dans cette conférence donnée à la Société de Sociologie de Paris, M. Chauffard se demande si une science « en el dominio social o puramente humano », telle que la psychologie ou la sociologie, est possible, dans la mesure où « ellas trabajan sobre materia inestable, en perpetuo llegar a ser, en perpetua mudanza »[1706]. Selon García Martí, M. Chauffard conclut en disant : « No hay ciencia del individuo. »[1707] Pour l'Espagnol, la thèse de M. Chauffard, selon laquelle il ne peut y avoir de science sociologique, car il ne peut y avoir de science de l'individu, de sciences humaines, en tant que la conscience ne peut être analysée scientifiquement, est inspirée de Bergson : « En las ideas de M. Chauffard se puede observar la influencia de las doctrinas de Bergson, y nosotros somos también partidarios de este gran filósofo en su concepción de la vida. »[1708]

Dans le deuxième chapitre de « La previsión en sociología », publié en français en 1923, intitulé « La previsión según algunas autoridades », García Martí consacre un sous-chapitre à Bergson. Pour García Martí, « discípulo de Boutroux, su doctrina idealista [la de Bergson] no puede estar de acuerdo con los científicos, que no ven más que determinismos por todas partes »[1709]. Dans cette partie consacrée à Bergson, García Martí montre que le bergsonisme s'oppose à la prévision sociologique, car la vie humaine n'a rien de commun

---

que la prédiction d'un phénomène astronomique est possible sont précisément les mêmes qui nous empêchent de déterminer à l'avance un fait émanant de l'activité libre. C'est que l'avenir de l'univers matériel, quoique contemporain de l'avenir d'un être conscient, n'a aucune analogie avec lui » (Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 126-127).

[1704] *Notas de sociología*, 1935, p. 17.

[1705] « Le principal problème en sociologie, parce que c'est la pierre de touche pour savoir si la sociologie est ou non une science » (*Notas de sociología*, 1935, p. 20-21).

[1706] « Elles travaillent sur la matière instable, en perpétuel advenir, en perpétuel changement » (*Notas de sociología*, 1935, p. 28-29).

[1707] « Il n'y a pas de science de l'individu » (*Notas de sociología*, 1935, p. 29).

[1708] « Dans les idées de M. Chauffard, on peut observer l'influence des doctrines de Bergson, et nous sommes nous aussi des partisans de ce grand philosophe dans sa conception de la vie » (*Notas de sociología*, 1935, p. 30).

[1709] « Disciple de Boutroux, sa doctrine idéaliste [celle de Bergson] ne peut pas s'accorder avec les scientifiques, qui ne voient que des déterminismes de toutes parts » (*Notas de sociología*, 1935, p. 58).

avec les faits astronomiques, physiques et chimiques. Il cite Bergson : « La vida, como la conciencia, a cada instante crea alguna cosa. »[1710]

Face aux deux conceptions qui s'affrontent, positivisme et spiritualisme, García Martí se montre, comme l'appela D. Ramiro Ledesma Ramos (1905-1936), dans *La Gaceta literaria*, du 1er juillet 1928, dans un article relatif à une toute autre œuvre de García Martí, la pièce de théâtre, *La tragedia de todos* : « un bergsoniano ortodoxo, que venera la intuición y la conciencia. »[1711]

Dans son autre essai intitulé « La previsión según la sociedad de sociología de Paris », García Martí évoque à nouveau « la imposibilidad de la previsión sociológica »[1712]. Selon lui, tout ce qui s'est fait de grand dans l'humanité ne s'est pas fait dans la répétition. Il reprend, en cela, à nouveau ce que dit Bergson dans *L'Évolution Créatrice* : « on pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose. » « La invención es la actividad que sale de las profundidades de nuestro ser íntimo, en todo lo que hay de más humano »[1713]. García Martí considère que l'intuitionnisme des génies a permis à l'humanité d'éclairer le chemin non prévisible et « obscuro del porvenir ». Or, de nombreux obstacles empêchent de comprendre que la richesse et la puissance de l'homme sont, non pas sa prévisibilité, mais son originalité. García Martí répond ainsi à la critique adressée par Bergson à la science réductrice, qui a oublié que l'homme est fondamentalement liberté[1714].

En vantant le génie de ceux qui ont su écouter la « création continue d'imprévisible forme » dont ils sont les producteurs, García Martí affiche son appartenance à l'intuitionnisme bergsonien contre le positivisme de Durkheim : « En los obras maestras de los filósofos, poetas, artistas de toda clase y de todas las edades, se admira siempre las maravillosas

---

[1710] « La vie, comme la conscience, à chaque instant, crée quelque chose » (*Notas de sociología*, 1935, p. 60).

[1711] « Un bergsonien orthodoxe qui vénère l'intuition et la conscience ». Cette critique se trouve dans *La vida de un español*, 1941, p. 199-201.

[1712] *Notas de sociología*, 1935, p. 63.

[1713] « L'invention est l'activité qui sort des profondeurs de notre être intime, dans tout ce qu'il y a de plus humain » (*Notas de sociología*, 1935, p. 73).

[1714] « Contre cette idée de l'originalité et de l'imprévisibilité absolues des formes toute notre intelligence s'insurge. Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses ; de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables et défavorables qui pourront s'ensuivre. […]. Elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que « le même produit le même ». En cela consiste la prévision de l'avenir par le sens commun. La science porte cette opération au plus haut degré possible d'exactitude et de précision, mais elle n'en altère pas le caractère essentiel. Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect *répétition*. […]. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. Il faut, pour se représenter cette irréductibilité et cette irréversibilité, rompre avec des habitudes scientifiques qui répondent aux exigences fondamentales de la pensée, faire violence à l'esprit, remonter la pente naturelle de l'intelligence. Mais là est précisément le rôle de la philosophie » (Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 519).

intuiciones, verdaderos resplandores de su genio, que tomaban su fuente en lo más profundo de su espíritu, por consecuencia, de la naturaleza humana. »[1715] Selon García Martí, tant que les hommes vivront dans l'extériorité de leur conscience, leur fonctionnement sera prévisible. Si, en revanche, ils deviennent les acteurs d'une révolution de l'intériorité, s'ils se forcent à « interiorizarse », à « internarse dentro del dominio más íntimo »[1716], ils deviendront les vrais acteurs imprévisibles de leur existence. C'est par ailleurs ce qu'il souligne dans sa conclusion, toute bergsonienne :

> Hay también en toda sociedad un lado cambiante, el que tiene relación con la libertad de los individuos, que constituye la fisonomía particular de cada sociedad, la historia, en fin. Pues bien, esta historia, no pudiendo ser predeterminada, será el lado social que escapa a la ciencia sociológica[1717].

Dans son dernier essai, intitulé « Sociólogos franceses », des *Notas de Sociología*, notamment dans son chapitre « La sociología en Francia », García Martí approfondit sa représentation bipolaire de l'intellectualité française[1718]. On peut noter, au passage, la manie qu'ont les Espagnols, à cette époque, de se répéter, à l'instar de García Martí. L'Espagne souffre, à cette époque, d'un immense « déficit doctrinal » (Serge Salaün) et théorique que tous les intellectuels, qui ont obtenu des bourses de mobilité par la Junta para amplicación,

---

[1715] « Dans les chef-d'œuvres des philosophes, poètes, artistes de toute sorte et de tous les âges, on admire toujours les merveilleuses intuitions, les véritables éclats de leur génie, qui prennent leur source dans le plus profond de leur esprit, par conséquent, de la nature humaine » (*Notas de sociología*, 1935, p. 74).

[1716] « Pénétrer dans le domaine le plus intime » (*Notas de sociología*, 1935, p. 75-75).

[1717] « Il y a aussi dans toute société un côté changeant, celui qui a un rapport avec la liberté des individus, qui constitue la physionomie particulière de chaque société, l'histoire, enfin. Par conséquent, cette histoire, ne pouvant pas être prédéterminée, sera l'aspect social qui échappe à la science sociologique » (*Notas de sociología*, 1935, p. 89).

[1718] « He aquí una corriente muy notable en la intelectualidad francesa de hoy, contraria a la corriente impuesta por los procedimientos severos de la enseñanza de la Sorbona. De esta intelectualidad de comienzo de siglo en Francia, Bergson y Durkheim son los dos faros más luminosos ». « Voici un courant remarquable dans l'intellectualité française d'aujourd'hui, opposé au courant imposé par les procédés sévères de l'enseignement de la Sorbonne. De cette intellectualité du début du siècle en France, Bergson et Durkheim sont les deux phares les plus lumineux » (*Notas de sociología*, 1935, p. 168). García Martí évoque la même soif idéaliste que celle décrite par Rose-Marie Mossé-Bastide, dans son livre *Bergson éducateur*, selon laquelle les élèves français de Bergson traversaient la rue Saint Jacques, heureux de quitter l'austère et intellectualiste Sorbonne pour aller se ressourcer à la clairière bergsonienne : « Il faut rappeler ici quelques-uns des multiples témoignages qui nous ont été laissés sur ces cours. Au début, ils furent surtout fréquentés par les étudiants, et beaucoup d'entre eux ont dit avec quel sentiment de joyeux défi ils traversaient la rue Saint-Jacques pour aller au Collège de France, écouter le message nouveau. " Clairière , écrit M. Gabriel Marcel, " c'est l'image qui traduit le plus exactement l'impression tout ensemble d'aération et de luminosité qui s'emparait de nous, tandis que nous écoutions M. Bergson le vendredi soir au Collège de France, au sortir du fourré de l'existence sorbonnarde (G. Marcel, Clairière, *Nouvelles littéraires*, 15 décembre 1928). Mêmes images à peu de chose près, chez les frères Tharaud, qui parlent de " la fraîcheur des sources qu'on trouve dans le Bergsonisme, alors qu'à la Sorbonne, c'est " le règne du bois mort, le magasin du tout fait, une Belle Jardinière de la pensée . " C'est un sourcier, dit Péguy en me parlant de Bergson. De l'autre côté, vois-tu, ce ne sont que des desséchés qui vous parlent toujours de sources. Mais lui, il sent tout, il devine, la baguette de coudrier, ça lui tourne dans les doigts (J. et J. Tharaud, *Notre cher Péguy*, p 267) » (Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, 1955, p. 68).

tentent de pallier. Cela passe, entre autres, par des présentations didactiques parfois pesantes : la répétition de certains arguments n'a pas seulement une visée pédagogique, mais aussi une visée politique. Une logique de régénération nationale par l'éducation sous-tend cette manie.

Ainsi, dans le sous-chapitre suivant, intitulé « Bergson y Durkheim », García Martí reformule sa profession de foi moderniste dans le bergsonisme, contre le positivisme sociologique de Durkheim[1719].

Enfin[1720], il considère qu'aucune science sociale n'est possible dès lors qu'elle se donne pour objet l'analyse du changeant, de la liberté, de l'histoire ; seule l'intuition peut parvenir à les saisir dans leur imprévisibilité. Il reprend, en cela, Bergson qui critique l'intelligence scientifique dans la mesure où elle considère que « forme, imprévisibilité et continuité sont de pures apparences, où se reflètent autant d'ignorances »[1721].

Puis, García Martí révèle le grand intérêt que réveille en lui « todos los procedimientos filosóficos, aún los más intuitivos, aquellos que más se aproximan a la forma del artista »[1722].

Le bergsonisme de García Martí ne se révèle pas seulement dans des écrits et des interventions publics, relatifs à la sociologie. C'est de façon plus originale et personnelle qu'il œuvre à la régénération métaphysique de son pays. En effet, à son retour de Paris, García Martí publie aussi des œuvres qui semblent reforger la philosophie bergsonienne. Comme Unamuno, mais cette fois clairement éclairé par le bergsonisme, García Martí tente de relever le défi moderniste d'une prose philosophique qui serait la plus intuitive possible, qui « s'approcherait » le plus d'une forme esthétique. García Martí a vécu le bergsonisme comme une philosophie poétique, qui défiait la philosophie et le langage. C'est ce qu'il tente, selon moi, de relever dans plusieurs de ses essais de philosophie poétique, dont son œuvre *Del vivir heroico*, en actualisant la proposition poétique en puissance dans les écrits de Bergson.

[1719] « No podemos disimular nuestra preferencia por el punto de vista opuesto al de M. Durkheim, aún reconociendo su gran valor y el mérito extraordinario de su esfuerzo; pero la simpatía que tenemos por los espíritus independientes, que se han atrevido a formar concepciones filosóficas de conjunto, no es solamente una fuerza inconsciente, que encuentra su razón de ser en nuestra raza, sino que es más bien une simpatía reflexiva y consciente, podemos decirlo así, porque no podemos reconocer como incontestable la base de la cual habla M. Durkheim ». « Nous ne pouvons dissimuler notre préférence pour le point de vue opposé à celui de Durkheim, même si nous reconnaissons sa grande valeur et le mérite extraordinaire de son effort ; mais la sympathie que nous avons pour les esprits indépendants, qui se sont risqués à élaborer des conceptions scientifiques d'ensemble, n'est pas seulement une force inconsciente, qui trouve sa raison d'être dans notre race, mais est plutôt une sympathie réflexive et consciente, nous pouvons le dire ainsi, parce que nous ne pouvons reconnaître comme incontestable la base dont parle M. Durkheim » (*Notas de sociología*, 1935, p. 174-175).

[1720] Les *Notas de Sociología* de Victoriano García Martí sont composées d'un dernier essai, intitulé « La posibilidad de la sociología », qui reprend les mêmes problématiques que dans les essais précédents, relatifs à la sociologie.

[1721] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 519.

[1722] « Tous les procédés philosophiques, même les plus intuitifs, ceux qui s'approchent le plus de la forme de l'artiste » (*Notas de sociología*, 1935, p. 176).

Comment parler le langage de l'intuition, un langage non analytique, qui parviendrait à suggérer le réel, sans déperdition dans le passage entre le signifié et le signifiant ?

La grande force de l'œuvre de Victoriano García Martí, particulièrement celle qu'il a fini d'écrire en novembre 1914 et qu'il publie au début de l'année 1915, intitulée *Del vivir heroico*, consiste dans la transfiguration du bergsonisme de son auteur en « philosophie poétique ». D'autre part, García Martí opère une seconde action : il bergsonise, en un sens, le modernisme espagnol. En effet, cet essai est moderniste, et il montre que le modernisme n'est pas strictement littéraire. Il semble réconcilier philosophie et littérature. Le modernisme espagnol s'ouvre, sous la plume de García Martí, porté par la réflexion bergsonienne ; il devient une philosophie poétique tout autant qu'une poésie philosophique. Comme il le dit, dans son autobiographie de 1941 : « Enfocado mi pensamiento hacia las doctrinas referidas [las de Bergson] después de regresar de Francia, entre los años 1912 a 1919, aparte de otras actividades, yo hice las siguientes publicaciones: *Del vivir heroico* y *Verdades sentimentales*, libros ambos que caían dentro de la línea fundamental iniciada en el *Mundo interior*. »[1723]

Mais avant de montrer en quoi la « régénération » métaphysique espagnole passe par une prose poétique, entre autres, bergsonienne, celle de Victoriano García Martí, il est intéressant de constater que la critique elle-même de la prose moderniste se bergsonise. En effet, le critique littéraire Rafael Cansinos Assens publie, dans *La Correspondencia de España*. Semana literaria[1724], un article intitulé « Victoriano García Martí », le 10 avril 1917. Cansinos Assens montre que le bergsonisme constitue la référence théorique de la prose philosophique ou philosophie poétique de Victoriano García Martí, principalement du deuxième volet de sa trilogie. Ce dernier a d'abord publié, en 1911, l'œuvre, au titre très symboliste/moderniste, *Del mundo interior*, puis en 1915, *Del vivir heroico* et enfin *Mi intelectualismo*, en 1916. Le deuxième, selon Cansinos Assens, s'il forme une continuité avec le premier, en propose tout de même une « ampliación »[1725]. À travers *Del vivir heroico*, selon Cansinos Assens, le modernisme de la prose philosophique de García Martí se colore du vitalisme pragmatiste bergsonien. La soif pragmatiste et vitaliste qu'ont suscitée chez García Martí les cours de Bergson, au Collège de France, qui avait publié quelques années auparavant, sa vitale et « nietzschéenne » *Évolution Créatrice*, a probablement dû le travailler et grandir progressivement en lui :

[1723] « Mon esprit étant orienté vers les doctrines auxquelles j'ai fait allusion [celles de Bergson], après être rentré de France, entre les années 1912 et 1919, en plus d'autres activités, je publiai les ouvrages suivants : *Du vivre héroïque* et *Vérités sentimentales*, deux livres qui rentraient dans la ligne fondamentale initiée dans le *Monde intérieur* » (1941, p. 93-94).

[1724] N°21607.

[1725] « Prolongation/ Développement ».

> Mientras el primero se asemejaba a veces a un manual del pesimismo filosófico, este segundo libro tiende a un suelto y alegre pragmatismo, y es como un evangelio de las intuiciones. Este segundo libro representa las obras de la fe que nos anunciaba en el primero. Todas estas páginas están llenas de intuiciones bergsonianas. El pragmatismo del místico fundador del reino interior responde por un lado, al *vivir plenamente* y a la filosofía de los intentos de Nietzsche, y por otra al intuicionismo de Bergson. La gran realidad que aquí se exalta es la vida. En esta gran fuente oscura y perenne deben bañarse todas nuestras acciones. Es preciso teñir las cosas y las palabras de vida, para que tengan algún valor[1726].

Ainsi, ce texte de García Martí, *Del vivir heroico*[1727], apparaît, selon le critique Cansinos Assens, comme une sorte de manifeste du nietzschéisme et du bergsonisme du philosophe poète moderniste, García Martí. C'est bien ce dernier qui a concouru, en Espagne, le plus ouvertement, à « bergsoniser » la prose moderniste et vitaliste espagnole, dans la mesure où il l'a rendue plus philosophique. Toutefois, la philosophie immanentiste mais aussi énergétique que défend García Martí, dans son ouvrage au titre nietzschéen, *Del vivir heroico*, n'est pas « systématique ». C'est une fois de plus poétiquement que la métaphysique semble se régénérer en Espagne. Dans ce pays, la véritable philosophie apparaît essentiellement poétique, et Bergson, tout autant que Nietzsche, participent à sa définition, dans les années 1910.

Dès le prologue de son essai de 1915, García Martí semble révéler mais de façon indirecte le modernisme ou le caractère symboliste de sa philosophie et construit un discours métaphysique bergsonien. Toutefois, il ne recourt pas au terme de modernisme. C'est moi qui *a posteriori* reconstruis la pensée qui sous-tend son œuvre de 1915. Son écrit autobiographique de 1941 montre également, toujours sans utiliser le terme, que García Martí est très attaché au modernisme bergsonien.

La lecture de son essai de 1941 éclaire le bergsonisme à l'œuvre dans celui de 1915. Par exemple, selon García Martí, comme il l'écrit en 1915, sans citer Bergson, la vie bouillonnante prime sur l'intelligence stigmatisante : « Antes que la labor de la inteligencia,

---

[1726] « Tandis que le premier ressemblait parfois à un manuel de pessimisme philosophique, ce second livre tend vers un pragmatisme agile et joyeux, et c'est comme un évangile des intuitions. Ce second livre représente les œuvres de la foi qu'il nous annonçait dans le premier. Toutes ces pages sont remplies d'intuitions bergsoniennes. Le pragmatisme du mystique fondateur du règne intérieur répond, pour une part, au *vivre pleinement* et à la philosophie des tentatives de Nietzsche, et d'autre part, à l'intuitionnisme de Bergson. La grande réalité qui est célébrée ici est la vie. Dans cette grande source obscure et pérenne, toutes nos actions doivent tremper. Il est nécessaire de teindre les choses et les paroles de vie, pour qu'elles aient quelque valeur ». Cet article de Cansinos Assens est aussi reproduit dans les premières pages du livre de Victoriano García Martí, intitulé *Verdades sentimentales. Con un estudio crítico de Cansinos Assens*, Madrid, Editorial « Mundo latino », 1925, p. 14-15.

[1727] Victoriano García Martí, *Del vivir heroico*, Segunda serie de meditaciones del « Mundo interior », Madrid, Impr. Artística de Sáez Hermanos, 1915.

clasificando y separando, nos seduce acaso este hervir de la vida. »[1728] Et c'est l'essai de 1941 qui révèle que les philosophèmes bergsoniens travaillaient déjà l'essai de 1915. Dans *La vida de un español*, la philosophie bergsonienne repose sur une « tendencia a liberarnos de los velos que el hábito, las necesidades prácticas del discurso, tienden entre nosotros y la "realidad »[1729]. Puis, García Martí y poursuit son résumé de la philosophie bergsonienne et le travail de déconstruction des moules intellectualistes ou positivistes préconstruits à laquelle elle procède :

> Esos encasillados o moldes lógicos que fuimos creando para delimitar [...], esos procedimientos de conocer mediato y relativo, deben ser sustituidos en filosofía por la intuición directa o íntima de lo real. Este método directo e inmediato atañe más al propio contenido que a las redes o aparato lógico que habíamos construido para cazar las cosas contentándonos con catalogarlas[1730].

De même, dans ce résumé *a posteriori* des idées auxquelles il a pu être confronté de près, en assistant aux cours de Bergson au Collège de France, et qu'il a actualisé dans ses essais de « Philosophie poétique », García Martí montre que le bergsonisme cherche à dépasser la réalité « classifiée » et « ordonnée », les visions « parciales y exteriores incapaces de dar una impresión de lo íntimo y del conjunto »[1731]. Dans ce résumé de 1941, il se déclare être un disciple du bergsonisme, dans le sens d'un retour « hacia la vida interior », et évoque sa « fe bergsoniana »[1732]. En 1941, García Martí donne les clés de sa quête moderniste bergsonienne. Il y construit un discours moderniste (poétique) et métaphysique bergsonien, dans la mesure où il reprend toute la critique bergsonienne de l'intellectualisme et du positivisme, oublieux de la vie et du monde intérieur. C'est comme si García Martí cherchait à résoudre poétiquement une problématique métaphysique qui, elle-même, pose un défi au langage[1733].

[1728] « Plutôt que la tâche de l'intelligence, qui classifie et sépare, c'est le bouillonnement de la vie qui nous séduit» (García Martí, 1915, p. 11).

[1729] « Tendance à nous libérer des voiles que l'habitude, les nécessités pratiques du discours, tendent entre nous et la " réalité " ».

[1730] « Ces cases ou moules logiques que nous avons créés pour délimiter [...], ces procédés de connaissance médiate et relative, doivent être remplacés en philosophie par l'intuition directe ou intime du réel. Cette méthode directe et immédiate touche plus au contenu propre qu'aux réseaux ou appareil logique que nous avons construits pour chasser les choses que nous nous sommes contentés de cataloguer » (García Martí, 1941, p. 86-87).

[1731] « Partiales et extérieures incapables de donner une impression de l'intime et de l'ensemble » (1941, p. 87).

[1732] « Retour vers la vie intérieure » ; « foi bergsonienne » (1941, p. 90).

[1733] « El conocimiento científico no alcanza sino las repeticiones; por eso se basa sobre la posibilidad de prever. Pero en los dominios de la vida y de la conciencia la previsión es imposible, porque a cada instante se crea algo nuevo. Del error de emplear en este mundo interior e íntimo los procedimientos del discurso, valederos para actuar en las realidades externas, nace el traducir el tiempo en términos de espacio y de cantidad. […]. El intelecto y la ciencia tienden, aspiran, a traducir e interpretar el mundo en un orden matemático de inmovilidad,

En 1941, García Martí reprend la critique faite par le philosophe d'un langage incapable de traduire la réalité fluctuante de la vie et de la conscience. Or, si García Martí exprime cette critique *a posteriori*, il n'a jamais cessé de rechercher les moyens poétiques pour traduire cette quête métaphysique. Avec quel langage traduire le flux incessant et nouveau de la vie ?

> Cierto que nosotros vivimos de ordinario en la superficie, en una dispersión espacial, y las mismas palabras se convierten en símbolos rutinarios; así inmovilizamos en cierto modo la vida y la conciencia, traduciéndola en hábitos y en conceptos petrificados; pero esta corteza es la que hay necesidad de romper para llegar por medios directos e inmediatos hasta el fondo donde corre pura la corriente inagotable[1734].

Dans son essai *Del vivir heroico*, García Martí tente de de développer une écriture de philosophie poétique qui consiste à faire exister, « respirer » (Charles Péguy) et vivre, dans la corporéité des mots, la réalité du monde. La chair des mots ne doit plus être, comme ce que Bergson reproche au langage, déformante, dénaturante et spatialisante ; elle doit faire entrer l'individu en contact sensitif avec le monde, avec sa réalité durative. Rendre cette respiration vitale de l'univers, tel est le but à la fois métaphysique et poétique de Victoriano García Martí.

Dans le premier chapitre, intitulé « Del vivir heroico… », de son essai du même nom, García Martí expose sa doctrine philosophique et poétique, une doctrine vitale, inspirée du pragmatisme et du vitalisme de *L'Évolution Créatrice*, ainsi que du nietzschéisme.

> Vivir es una labor de esfuerzo […] un continuo esfuerzo. De condensar nuestras doctrinas en una sola palabra, la reduciríamos a ésta: heroísmo. La constante inquietud

---

descomponiendo la realidad y clasificándola en términos de una acción posible; mas he aquí que el flujo incesante y constantemente nuevo de la vida y del espíritu no es reductible en lo que tiene de cualitativo y de creación, porque la cualidad […] no es susceptible de cálculo ». « La connaissance scientifique ne parvient qu'aux répétitions ; c'est pour cela qu'elle se base sur la possibilité de prévoir. Mais dans les domaines de la vie et de la conscience, la prévision est impossible, parce qu'à chaque instant quelque chose de nouveau se crée. De l'erreur d'employer dans ce monde intérieur et intime les procédés du discours, valables pour agir sur les réalités externes, naît la traduction d'un temps en des termes d'espace et de quantité. […]. L'intellect et la science tendent, aspirent à traduire et interpréter le monde selon un ordre mathématique d'immobilité, en décomposant la réalité et en la classifiant dans les termes d'une action possible ; mais voici, le flux incessant et constamment renouvelé de la vie et de l'esprit n'est pas réductible à ce qu'il a de qualitatif et de création, parce que la qualité […] n'est pas susceptible d'être quantifiée » (1941, p. 88-89).

[1734] « Il est certain que nous vivons d'ordinaire à la superficie, dans une dispersion spatiale, et les mêmes paroles se transforment en symboles routiniers ; ainsi, nous immobilisons, en un sens, la vie et la conscience, en la traduisant en habitudes et en concepts pétrifiés ; mais cette croûte, c'est celle qu'il faut nécessairement rompre pour parvenir par des moyens directs et immédiats jusqu'au fond où coule le pur courant inépuisable » (1941, p. 90).

de la vida, cuando no descansa un momento para ahuyentar la sombra de la muerte, constituye la gracia del vivir[1735].

D'entrée, García Martí se montre à la fois métaphysicien et poète. Sa doctrine épique consiste à dire que vivre est une prise de risque héroïque. On ne peut rester extérieur à sa propre vie. Les isotopies poétiques qu'il emploie, dès ses premières pages, du « flux », de la « cristalisation », de l'extériorité, témoignent d'une appropriation de la conceptualité bergsonienne : « Es, en resumen, lo que da la dignidad a la persona y le impide cristalizar, resolviendo nuestras actitudes en posiciones indeclinables y externas. »[1736] En rejetant une doctrine externaliste et intellectualiste, García Martí se fait l'artisan d'une poésie intimiste : « Este continuo esfuerzo por traer la vida interior, la más honda y lejana, a las cosas para inundarlas de aquella luz infinita y eterna, es nuestra doctrina. »[1737] Son effort poétique consiste à montrer que le langage, même métaphysique, ne doit pas être systématique, abstrait ou intellectualiste. Son langage est poétique, au sens où il fait parler la vie, dans sa réalité temporelle et concrète, dans le corps ondulant et sensible du mot. Il donne une définition de la vie comme une réalité mouvante et dynamique, antithétique à l'immobilisme, à ce qui s'arrête. Au-delà du fait que García Martí tente d'actualiser poétiquement la métaphysique bergsonienne, en la faisant « respirer », dans la sensualité des mots, il expose la pensée qu'il reprend à Bergson et qu'Ortega y Gasset lui emprunte aussi, selon laquelle l'homme est l'artisan, le créateur, le « poète » de sa propre existence. Il ne peut se laisser vivre, passivement, extérieur à lui-même[1738]. Se mêlent ainsi réflexions métaphysiques et réflexions poétiques.

García Martí poursuit en procédant à une « bergsonisation du " adentro unamunien », en restaurant l'invitation immanentiste unamunienne. Il en révèle, cette fois, l'ascendant bergsonien. Si donc Unamuno ne révéla jamais clairement l'ascendant bergsonien de sa pensée, le jeune métaphysicien poète García Martí le fit pour lui, indirectement. Ainsi, selon García Martí, la vie est un mouvement centrifuge : « Existe una categoría de valores; pero no de arriba abajo, sino de dentro a fuera[1739]; cuanto más adentro más valor, porque es

[1735] « Vivre est un travail qui requiert un effort, un effort continu […]. Si nous condensions nos doctrines en un seul mot, nous la réduirions à celui-ci : héroïsme. L'inquiétude constante de la vie, lorsqu'elle ne se repose pas un moment pour fuir l'ombre de la mort, constitue la grâce de la vie » (García Martí, 1915, p. 15).
[1736] « C'est, en somme, ce qui donne sa dignité à la personne et l'empêche de cristalliser, en réduisant nos attitudes à des des positions indéclinables et externes » (García Martí, 1915, p. 15).
[1737] « Ce continuel effort pour mener la vie intérieure, la plus profonde et la plus lointaine, aux choses pour les inonder de cette lumière infinie et éternelle, telle est notre doctrine » (García Martí, 1915, p. 16).
[1738] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 500.
[1739] Ce syntagme « de dentro a fuera » est fondamental à l'époque, il marque la révolution de l'intériorité à laquelle a beaucoup contribué Bergson. Nous avons déjà vu, dans notre deuxième grand chapitre, le théoricien

más la vida. » De plus, « el esfuerzo del brote nuevo viene de muy hondo y tiene la nota sagrada del parto »[1740]. Il recourt à la théorie des deux moi que Bergson élabore, dès les *Données immédiates*, théorie qui fit de Bergson le théoricien des symbolistes. Mais, contrairement à Bergson qui est un philosophe *stricto sensu*, García Martí est un artisan poétique. Il n'est pas un artisan de métadiscours ou de théories sur le modernisme poétique. Il œuvre à la conversion de sa doctrine métaphysique en prose poétique. Telle est la spécificité de García Martí par rapport à Bergson. Telle est donc l'originalité de la régénération métaphysique de l'Espagne. La philosophie y est « agie », poétiquement.

Ainsi, García Martí recherche l'actualisation poétique des philosophèmes bergsoniens. En philosophant, il poétise. Il n'analyse pas la théorie bergsonienne des deux moi, il la fait exister poétiquement, dans une prose poétique et philosophique :

> No se trata de ser intelectual ni de saber. [...]. Eso constituye una segunda naturaleza que se yuxtapone a la primera. Se trata de que ésta ilumine nuestro paso por el mundo. Más que a la cultura se alude al heroísmo. Heroísmo de todos los instantes. Como si el vivir fuera una tensión continua; un esfuerzo inacabable[1741].

Dans cette deuxième partie de citation, García Martí poétise certains philosophèmes de *L'Évolution Créatrice* : la vie est une évolution créatrice, dont chaque individu doit se faire l'acteur continuel et courageux. L'homme doit oser inventer sa vie, oser s'en faire le poète. Pour prouver cela, il use, par la suite, d'images et d'isotopies vitalistes, d'une emphase adjectivale, de phrases nominatives, d'exclamatives, qui marquent sa volonté de traduire poétiquement la métaphysique bergsonienne, vitale.

D'autre part, « l'influence » d'Unamuno a sans doute été déterminante dans l'élaboration du modernisme philosophique de García Martí, notamment dans sa perception de la vie comme un effort épuisant, un déchirement incessant entre intelligence et sentiment ; toutefois, l'« unamunisme » de García Martí semble, en même temps, bergsonien. Par exemple, il se montre à la fois unamunien et attentif lecteur de la thèse de Bergson,

---

suisse de la pédagogie, Adolphe Ferrière, réutiliser ce « philosophème » bergsonien à des fins pédagogiques, pour imposer la pédagogie immanentiste comme nouvel idéal éducatif contre la pédagogie intellectualiste, qui s'impose « de haut en bas », ou « de l'extérieur à l'intérieur ».

[1740] « Il existe une catégorie de valeurs, non pas de haut en bas, mais de l'intérieur vers l'extérieur. Plus on va à l'intérieur et plus cela a de valeur, car la vie y est plus grande » ; « L'effort du jaillissement nouveau vient de très profond et a la note sacré de l'accouchement ».

[1741] « Il ne s'agit pas d'être intellectuel ni de savoir. [...]. Cela constitue une seconde nature qui se juxtapose à la première. Il s'agit que celle-ci illumine notre passage dans le monde. Plus que de culture, il s'agit d'héroïsme. Héroïsme de tous les instants. Comme si la vie était une tension continue, un effort interminable » (García Martí, 1915, p. 18). Cf. Bergson, *Essai sur les données…*, *Œuvres*, p. 83-92.

notamment de l'avant-propos des *Données immédiates*, lorsqu'il procède à la critique, moderniste, toujours dans son premier chapitre, du langage immobilisateur et sclérosant :

> En vez de aceptar la vida en símbolos, e interpretarla según el trabajo y las traducciones hechas por cuantos nos han precedido, preferimos reconstruirla según nuestro sistema y enterarnos de ella en su lengua original. Claro que la labor es incompleta; pero, al menos, será nuestra y nos pondremos en comunicación con el texto vivo sin intermediarios ni colaboradores[1742].

Or, ce qui me fait dire de la prose poétique de García Martí qu'elle est de facture symboliste/moderniste, c'est, entre autres, grâce à cette profession de foi dans les synesthésies ou correspondances baudelairiennes, qui utilise pour cela, la conceptualité bergsonienne :

> La zona que abarquemos será intensa y tendrá color, sabor y perfume. Cuando digamos odio o digamos amor, resaltará la verdad de nuestro odio o de nuestro amor. Los sentimientos no serán los nominales sentimientos que los hombres recogen y catalogan como cosas muertas; por el contrario, significarán cosas vivas y cálidas. [...]. En fuerza de símbolos y traducciones la vida ha perdido la substancia que la alienta y la distingue de la muerte[1743].

Ici, García Martí semble exposer une forme de Poétique. Il expose comment les mots doivent traduire un message (méta-)physique. Il montre que sa pensée est poétique, parce qu'elle n'est pas rationnelle. Les mots par lesquels sa pensée est exprimée cherchent à suggérer le sensoriel. Par eux, « les parfums, les couleurs et les sons se répondent » [1744]. Dans ce passage métapoétique, dans cette exposition de ce qu'est sa Poétique, il proclame que le langage doit dire la vie, le vécu, la chaleur et la particularité humaines, et ne pas tomber dans la facilité de l'automatisme et du mécanisme. Ainsi, nombre d'individus ne cherchent pas la coïncidence de leur moi avec eux-mêmes[1745]. Beaucoup existent, en effet, de manière interchangeable, en dehors d'eux-mêmes, indifférents à leur singularité propre : « Se dan la mano las categorías extremas; las más rudas, aquellas gentes que viven de un modo mecánico con los sabios, los puramente intelectuales, cuyas construcciones no llevan el sello de nadie,

---

[1742] « Au lieu d'accepter la vie en symboles et de l'interpréter selon le travail et les traductions faites pour tous ceux qui nous ont précédés, nous préférons la reconstruire selon notre système et la connaître dans sa langue originale. Il est clair que la tâche est incomplète ; mais, au moins, ce sera la nôtre et nous entrerons en relation avec le texte vivant sans intermédiaires ni collaborateurs » (García Martí, 1915, p. 20-21).

[1743] « La zone que nous embrasserons sera intense et aura couleur, saveur et parfum. Quand nous dirons haine ou nous dirons amour, la vérité de notre haine ou de notre amour ressortira. Les sentiments ne seront pas les sentiments nominaux que les hommes recueillent et cataloguent comme des choses mortes ; au contraire, ils signifieront des choses vivantes et chaudes. [...]. À force de symboles et de traductions, la vie a perdu la substance qui lui donne vie et la distingue de la mort » (García Martí, 1915, p. 21).

[1744] « Les correspondances », *Les Fleurs du Mal*, Baudelaire.

[1745] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 665.

como si se objetivase la vida en prácticas en un caso y en fórmulas en el otro. »[1746] Mais, tout en bergsonisant son discours moderniste, García Martí semble s'inspirer du *Sentimiento trágico de la vida* unamunien, notamment son premier chapitre anti-hégélien sur l'homme en chair et en os : « Claro que es muy difícil un pensar sin amor; pero los hombres tienen sed de ídolos que fuera del plano de A B y C, sirvan sólo para el Hombre en abstracto. [...]. No se nos ocurre dispersarnos y consultar cada uno sus impulsos y trazar itinerarios particulares. Se tienen por perniciosos estos brotes espontáneos y por arbitrarios. »[1747] Si l'unamunisme, tout autant que le bergsonisme, sert ici la réflexion philosophique et poétique sur la manie intellectualiste des hommes, Bergson montre comment y remédier : par l'écoute des jaillissements d'imprévisibles nouveautés, initialement intérieures à l'homme.

Dans le manifeste intimiste bergsonien et unamunien exposé ici par García Martí, il se montre également explosif, tourné vers l'extérieur. García Martí se tourne, certes, vers la source intime de vie et invite au « adentro » unamunien. Toutefois, la source de vie qu'il trouve dans cette plongée bergsonienne au cœur du moi véritable se révèle dans un jaillissement imprévisible de nouveautés et nourrit, en cela, l'esthétique « vitaliste » de García Martí. Ce dernier s'affirme, dans cet essai, à la fois moderniste intimiste et, à la fois, vitaliste, s'inspirant des derniers philosophèmes de *L'Évolution Créatrice*. Ces accents vitalistes se retrouvent en permanence, dans ce texte, et ce, dès le premier chapitre. Ainsi, « no son la pasividad ni el desfallecimiento, los símbolos del espíritu; son, por el contrario, la victoria y el triunfo constantes »[1748]. Il se révèle ainsi être un digne héritier du vitalisme nietzschéen et bergsonien. À la manière de Bergson, il faut, selon García Martí, briser la croûte du moi social, pour plonger dans un moi vivant et bouillonnant, le moi authentique : « Yo ya sé que da un cierto miedo de vivir hondamente, de alejarse de la superficie, donde la carne palpita y tiene voluptuosidades de caricia. »[1749] À nouveau, García Martí se montre être le poète, au sens étymologique d'« artisan », d'une métaphysique symboliste et moderniste espagnole. Les

[1746] « Les catégories extrêmes se donnent la main ; les plus rudes, ces gens qui vivent d'une manière mécanique, avec les sages, les individus purement intellectuels, dont les constructions ne portent le sceau de personne, comme si la vie s'objectivait en pratiques dans un cas et en formules dans l'autre » (García Martí, 1915, p. 22-23).

[1747] « Il est clair qu'il est très difficile de concevoir une pensée sans amour ; mais les hommes ont soif d'idoles qui, hors du plan d'A, B et C, servent seulement à l'Homme de façon abstraite. [...]. Il ne nous vient pas à l'idée de nous disperser et de consulter chacun ses impulsions et des tracer des itinéraires particuliers. On considère que ces jaillissements spontanés sont pernicieux et arbitraires » (García Martí, 1915, p. 23).

[1748] « La passivité et la faiblesse ne sont pas les symboles de l'esprit ; ce sont, au contraire, la victoire et le triomphe constants » (García Martí, 1915, p. 24).

[1749] « Je sais que cela procure une certaine peur de vivre profondément, de s'éloigner de la surface, où la chair palpite et a des voluptés de caresse » (García Martí, 1915, p. 25).

isotopies de la vie, le souffle qui traverse ses phrases veulent traduire la métaphysique vitaliste de Bergson pour en faire une sorte de « physique poétique » espagnole.

Dans un autre chapitre, intitulé « La ofensa », García Martí reprend la distinction bergsonienne du temps et de l'espace. Bergson reproche, en effet, à certains, dès sa thèse, de confondre temps et espace. Beaucoup vivent dans un temps spatialisé, alors que le temps est fondamentalement « durée ». Or, García Martí expose, dans une prose poétique, cette idée :

> Unos hombres viven en función de espacio; los otros viven en función de tiempo. Aquellos presentan superficies y planos de resistencia. Son estáticos. Los otros se producen en intensidad y se recogen en el sentido de una dimensión. Son dinámicos. Cuando vivir significa dinamismo, movimiento constante, la ofensa no alcanza jamás a los hombres[1750].

La thèse défendue ici par García Martí est qu'aucun homme qui vit « en durée » ne connaît l'offense. L'attitude dynamique est celle qui garantit à l'homme la noblesse spirituelle. Ainsi, en reprenant certains schèmes bergsoniens, García Martí considère que « definirse por moldes y fórmulas de colectividad es quedarse en la superficie. Sólo en la profundidad se está seguro. No hay casillero posible para lo imprevisto y la verdadera vida está en lo imprevisto »[1751]. Cette notion d'imprévisibilité de la vie, on le disait, est une autre notion centrale du bergsonisme. La vie n'est pas déterminée à l'avance, déroulant un plan préétabli, elle est création continue, invention perpétuelle d'elle-même dans la durée. García Martí tente de rendre ce souffle continu dans l'écriture. Cette idée même est poétique, en soi. Elle ne souffre pas d'être exprimée de façon intellectualiste et abstraite, car ce serait spatialiser la vie et donc la dénaturer. D'autre part, cette idée est poétique, car elle est une réflexion sur le langage. Elle évoque la difficulté de définir, de mettre des mots sur ce que l'on est. Comment dire le monde ? Comment parvenir à rendre compte d'une création continue, de l'imprévisible jaillissement de nouveautés en l'homme par le mot spatilisant et immobile ? Le poète n'est-il pas le seul capable de concilier le caractère substantiel du mot et la durée universelle ? Le langage poétique ne cherche-t-il justement pas à traduire la réalité durative, fluante et ondulante du monde.

[1750] « Certains hommes vivent en fonction de l'espace ; les autres vivent en fonction du temps. Certains présentent des superficies et des plans de résistance. Ils sont statiques. Les autres se produisent en intensité et se recueillent dans le sens d'une dimension. Ils sont dynamiques. Quand vivre signifie dynamisme, mouvement constant, l'offense n'attend jamais les hommes » (García Martí, 1915, p. 36).

[1751] « Se définir par des moules et des formules collectives c'est en rester à la superficie. On n'est à l'abri qu'en profondeur. Il n'y a pas de case possible pour l'imprévu et la véritable vie se trouve dans l'imprévu » (García Martí, 1915, p. 37).

Dans son chapitre intitulé « Armonías », García Martí se montre, à nouveau, très bergsonien, dans sa critique de l'intelligence, incapable de parler de la vie, dans son imprévisibilité et dans son intériorité. Une pensée et un langage intellectualistes ne pourront jamais rendre, de manière adéquate, la réalité de la vie. C'est, une nouvelle fois, une poétique métaphysique ou métaphysique poétique que García Martí exprime ici[1752].

García Martí réitère donc son invitation symboliste/moderniste à un « acheminement à l'intériorité », selon l'expression du néo-symboliste Tancrède de Visan. Il chante un hymne à la vie. Il répète ce terme dans une phrase nominale d'où les verbes sont absents, comme pour montrer que la vie progresse, malgré les freins qu'elle peut rencontrer. Les images, l'emphase des mots, traduisent la conviction vitaliste de l'Espagnol.

Le deuxième chapitre est consacré à José Ortega y Gasset et porte un titre clairement symboliste/moderniste : « Del mundo interior. »

Dès la deuxième page de ce deuxième chapitre, García Martí semble en quête de la parole capable d'exprimer le moi non pas social et superficiel, mais authentique et intérieur. Or, selon García Martí, « lo cierto es que la palabra fue hasta ahora un instrumento de expresión externa ; mas, en realidad, queda por descubrir la palabra que exprese el yo profundo »[1753]. Or, n'est-ce pas le défi symboliste/moderniste qu'il exprime ici, celui de trouver l'expression poétique qui sache rendre les ondulations, la fluidité, l'authenticité du moi profond, la durée de l'intériorité ? La recherche métaphysique symboliste/moderniste consiste, en effet, à trouver une *poesis* qui ne soit plus instrument d'expression extérieure et où le signifiant coïncide avec l'objet visé, « intuitionné ». C'est ce que tente de découvrir García Martí en artisan poétique et métaphysicien.

Plus loin, García Martí se montre, à nouveau, symboliste/moderniste, mais sous un autre angle, dans sa façon de rejeter l'inauthenticité du monde et de faire de cet essai un

---

[1752] « De la vida que empieza justamente donde el imperio de lo externo acaba.
La inteligencia que opera en su propia zona cae con frecuencia en el peligro de construir moradas inhabitables. En cuanto establece relaciones y leyes entre las cosas da un motivo de orgullo al hombre, pero no consuelos a sus anhelos ni a sus inquietudes. La vida, la vida siempre y ante todo, espiritualizándola cuanto sea posible para convertirla en una expresión constante, transparente y luminosa del alma.
Si advertimos en el fondo de nuestra vida, una fuerza misteriosa, cultivar esa fuerza y hacer que florezca constituye el más alto sentido del vivir ». « De la vie qui commence justement là où l'empire de l'externe s'achève.
L'intelligence qui opère dans sa propre zone tombe fréquemment dans le danger de construire des demeures inhabitables. Dès qu'elle établit des relations et des lois entre les choses, elle donne un motif de fierté à l'homme, mais ne console pas ses aspirations ni ses inquiétudes. La vie, la vie toujours et avant tout, en la spiritualisant autant que cela est possible pour la convertir en une expression constante, transparente et lumineuse de l'âme. Si nous remarquons, dans le fond de notre vie, une force mystérieuse, cultiver cette force et la faire fleurir constitue le plus haut sens de la vie » (García Martí, 1915, p. 48).

[1753] « Ce qui est sûr, c'est que la parole fut jusqu'à présent un instrument d'expression externe ; mais, en réalité, il reste à découvrir la parole qui exprime le moi profond » (García Martí, 1915, p. 52).

hymne au monde intérieur et à l'approche poétique et métaphysique immanentiste : « Ved sin embargo cómo los hombres en sus conquistas tienden a la exterioridad y a la superficie. Y lo que yo reclamo es más interioridad y más hondura. »[1754] Il reprend, en cela, l'appel bergsonien à l'intériorité. On peut, par exemple, lire dans *L'Évolution Créatrice* :

> Concontrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. […]. Mais, plus le sentiment est profond et la coïncidence complète, plus la vie où ils nous replacent absorde l'intellectualité qui se répètent[1755].

Dans son troisième chapitre, consacré à son ami, Valle-Inclán, au sous-chapitre « Las grandes palabras », García Martí formule à nouveau une plainte symboliste/moderniste. L'humanité recourt à des mots trop souvent vides de sens. La phrase exclamative (mode auquel il recourt sans arrêt, dans ses essais de « philosophie poétique ») le montre :

> Ciertamente tiene la vida momentos y aspectos que hemos subrayado con palabras excelsas, como si significaran la aparición milagrosa del espíritu. Sin embargo, no olvidemos que aquellos estados y fases, donde un día pudo mostrar el alma sus encantos, en la mayoría de las veces sólo son grandes palabras. ¡Tales son la amistad, el amor… en cuántos pocos casos tienen un contenido! Responden a requisitos externos, pero huérfanos de realidad espiritual[1756].

Dans le cinquième chapitre, intitulé « Valores espirituales » et consacré à Enrique Gómez Carrillo, García Martí commence par une épigraphe du *Sentimiento trágico de la vida*. Puis, il érige l'intuitionnisme en méthode suprême pour capter la réalité vitale de l'homme : « Cuando se quiere penetrar el sentido de la vida, hay que despejar la maleza del yo superficial, y el oído percibe la corriente que los ojos no ven. »[1757] Or, l'intuitionnisme n'est-il pas en soi une interrogation poétique ?

[1754] « Voyez, cependant, comment les hommes dans leurs conquêtes, tendent à l'extériorité et à la surface. Et ce que je réclame c'est plus d'intériorité et plus de profondeur » (García Martí, 1915, p. 89).
[1755] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 664-665.
[1756] « La vie connaît certainement des moments et des aspects que nous avons soulignés avec d'éminentes paroles, comme si elles signifiaient l'apparition miraculeuse de l'esprit. Cependant, n'oublions pas que ces stades et ces phases, où un jour l'âme put montrer ses charmes, la plupart du temps, ne sont que de grandes paroles. Tel est le cas de l'amitié, l'amour… parmi lesquels, peu ont un véritable contenu ! Elles répondent à des demandes externes, mais elles sont dépourvues d'une réalité spirituelle » (García Martí, 1915, p. 107).
[1757] « Quand on veut pénétrer le sens de la vie, il faut débarrasser les broussailles qui recouvre le moi superficiel et l'oreille perçoit le courant que les yeux ne voient pas » (García Martí, 1915, p. 141-142).

C'est, enfin, dans le sous-chapitre qui suit, intitulé « Potencias del espíritu » que García Martí révèle, dans ce livre, sa connaissance et sa filiation avec le bergsonisme[1758]. C'est, toutefois, dans le sous-chapitre intitulé « Filosofía poética », que le sens de cet essai de 1915, à l'aspect fragmenté, en cela, très unamunien, s'éclaircit. Selon García Martí, Bergson est celui qui a légitimé la « filosofía poética » :

> En realidad, las doctrinas de Bergson han venido a consagrar los ensayos de la filosofía poética. El intento desordenado o insistemático de considerar cada uno por y para sí mismo − sin finalidad didáctica − los aspectos fundamentales de la vida, es una sana y dulce labor que tiene tanto de filosófica como de artística. No hay en ella el propósito previo, que responde a una confianza vana, de «encontrar» la verdad. El objeto que ha de enfocarse no tiene fronteras delimitadas de problema, y cuanto al sujeto, no es la inteligencia, con la lógica formal, el único instrumento de cultivo; es todo el espíritu, y aún podríamos añadir, son todos los nervios y la sangre. De esta suerte, más que de estudiar, se trata de sentir. Hay una manifiesta actitud subjetiva de enamorado…[1759]

García Martí donne une interprétation très espagnole de Bergson, il colore ce dernier de sa propre typicité. Il semble, ici encore, que García Martí donne une dimension unamunienne à la philosophie bergsonienne. Il considère la philosophie bergsonienne à travers le prisme hispanisé par lequel Unamuno a approché puis transformé le bergsonisme. Il parle, en effet, du bergsonisme comme d'une philosophie qu'on pourrait qualifier de « viscérale », qui vient des « entrailles ». Mais, la philosophie bergsonienne n'est pas si physique ; ce sont les Espagnols, particulièrement Unamuno, qui se sont appropriés cette (méta-)physique, en en faisant une poétique métaphysique des « entrailles ». Toutefois, en hispanisant le bergsonisme, en lui donnant une dimension sensitive et charnelle, les Espagnols et notamment García Martí, dans cet essai, verbalisent et font ainsi naître la métaphysique

[1758] Il commence par noter en épigraphe la citation d'un autre anti-positiviste, l'Italien Benedetto Croce (1866-1952) : « L intuicione e ciega: l'intellecto le presta gli occi. » Puis, il explique que « el tema de los valores que representan la inteligencia y la intuición ha sido examinado por el notable profesor del Colegio de Francia, quien dice a tal propósito: se trata de dos zonas concéntricas, la interna, que es realmente un centro luminoso, y la externa rodeando a la primera, es una franja de luz más apagada ». « La question des valeurs que représentent l'intelligence et l'intuition a été examinée par l'éminent professeur du Collège de France, qui dit à ce propos : il s'agit de deux zones concentriques, l'interne, qui est véritablement un centre lumineux, et l'externe, qui entoure la première, est une frange de lumière plus éteinte » (García Martí, 1915, p. 146). C'est sa première référence explicite à Bergson.

[1759] « En réalité, les doctrines de Bergson sont venues consacrer les essais de philosophie poétique. La tentative désordonnée ou non systématique de considérer, chacun pour et par soi-même, sans finalité didactique, les aspects fondamentaux de la vie est une saine et douce tâche qui est aussi philosophique qu'artistique. Il n'y a pas en elle le but préalable, qui répond à une confiance vaine, de " trouver " la vérité. L'objet qu'il faut viser n'a pas les frontières délimitées d'un problème, et quant au sujet, l'intelligence n'est pas, avec sa logique formelle, le seul instrument de culture, c'est tout l'esprit, et nous pourrions encore ajouter, ce sont tous les nerfs et le sang. De cette façon, plus que d'étudier, il s'agit de sentir. Il y a une attitude subjective manifeste d'amoureux… » (García Martí, 1915, p. 152).

espagnole de cette époque : une métaphysique paradoxale, très physique, qui passe par un défi poétique lancé au langage, qui doit se rapprocher au plus près de la réalité vitale et viscérale de l'homme. La métaphysique de García Martí, très proche de celle de son maître, Unamuno, est une métaphysique biologique, que Bergson contribue à révéler. Or, les Espagnols n'ont pas attendu Bergson pour poétiser métaphysiquement sur le charnel et le viscéral. C'est une caractéristique de leur pensée : une pensée plus émotive, sensitive et physique, qu'intellectualiste.

Bergson est érigé en modèle, dans ce sous-chapitre : « Filosofía poética ». « Mirar los objetos con simpatía y con amor, es ya comenzar a conocerlos. »[1760] Bergson est celui qui est parvenu à allier poésie et philosophie, parce que sa philosophie crée les conditions d'une expérience physique. Il reprend ainsi une idée du disciple le plus connu de Bergson : « Bergson ha recomendado este acuerdo amistoso con el ritmo fundamental de las cosas "viviéndolas" como dice Le Roy. »[1761] Puis, quand García Martí parle de la philosophie poétique bergsonienne, le lecteur a l'impression qu'il évoque la sentimentalité de sa recherche (méta-)physique :

> Tal es el principal atractivo de esta dulce manera de filosofar, haber encontrado una senda suave y alegre para llegar hasta el mundo que nos rodea. Las especulaciones de pura razón suelen dejar la frialdad en el ánimo, pues se advierte el abismo que nos separa de las realidades externas. En cambio cuando se camina por las vías del sentimiento, renace una ciega confianza en las almas[1762].

Par conséquent, García Martí, sans pour autant se revendiquer « moderniste » ou « symboliste », paraît montrer en quoi Bergson est le symbole de la philosophie non intellectualiste, d'une philosophie nouvelle et *a priori* paradoxale : une philosophie sentimentale[1763], dont il est un disciple.

García Martí semble aller plus loin dans l'actualisation poétique de la réflexion philosophique moderniste. Car la lecture attentive des œuvres de Bergson peut être parfois

---

[1760] « Regarder les objets avec sympathie et avec amour, c'est déjà commencer à les connaître » (García Martí, 1915, p. 153).

[1761] « Bergson a recommandé cet accord amical avec le rythme fondamental des choses " en les vivant", comme dit Le Roy » (García Martí, 1915, p. 153).

[1762] « Tel est le principal attrait de cette douce manière de philosopher, d'avoir trouvé un chemin doux et joyeux pour parvenir au monde qui nous entoure. Les spéculations de la raison pure laissent habituellement de la froideur dans l'âme, car on mesure l'abîme qui nous sépare des réalités externes. En revanche, lorsque l'on chemine par les voies du sentiment, une confiance aveugle renaît dans les âmes » (García Martí, 1915, p. 153).

[1763] Cette idée de « philosophie sentimentale » ne correspond pas à ce qu'est vraiment le bergsonisme. Toutefois, il ne s'agit pas ici de travailler sur l'en soi de la philosophie bergsonienne, mais sur la modalité particulière à travers laquelle les Espagnols, en l'occurrence Victoriano García Martí, récupèrent et reconstruisent le bergsonisme.

aride. Ses exposés, contrairement à ce que l'on peut lire souvent sur lui, nécessitent de solides connaissances scientifiques, afin d'en suivre le cheminement. Avec García Martí, sa métaphysique ne se perd jamais dans la grande abstraction, elle veut dire la réalité, créer finalement chez le lecteur une expérience lyrique, charnelle et vitale, occasion pour le lecteur de « respirer ».

Il reprend exactement cette même préoccupation bergsonienne, à la fois métaphysique et poétique, dans son sixième chapitre, dédié à Eugenio D'Ors, qu'il intitule « Elogio del corazón ». Il exprime, à nouveau, la difficulté qu'il rencontre, en tant que poète (bergsonien), à parler de cette vie :

> Para la vida, para el alma, no hay reglas posibles. Es un continuo renovarse y un constante crear. [...]. Como que encerrarse en una fórmula, en una regla, equivale a renunciar a vivir y a tomar una posición espacial.
> Y el corazón golpea inútilmente en estas vidas estéticas y superficiales. Renuncian a caminar. He aquí el sentido de la ciencia. Fotografías de actitudes parciales, frías y sin alma. ¡Qué difícil sorprender la vida en su íntimo desenvolvimiento, en el instante de brotar ![1764]

Dans cette protestation contre la science qui ne peut saisir les palpitations de la chair et de l'âme humaine, qui ne peut s'en tenir qu'à une approche analytique de l'homme, García Martí apparaît encore clairement moderniste. Comme Bergson, il veut dépasser l'intellectualisation à outrance d'une science oublieuse de la vie. Cet essai *Del vivir heroico* est, ainsi, un hymne à la vie, un manifeste qui « bergsonise » le modernisme dont il se fait le héraut.

Son dernier et septième chapitre est consacré à Gabriel Alomar, sur lequel on reviendra pour son rôle dans la bergsonisation du futurisme poétique. Ce chapitre est composé d'extraits d'une conférence de Victoriano García Martí, donnée en plusieurs fois à l'Athénée de Madrid, entre 1912 − date de son retour de Paris à Madrid − et 1914 − date de la fin de la rédaction de l'essai *Del mundo heroico*. Il s'y montre, à nouveau, transfigurateur lyrique de la philosophie bergsonienne. Selon la note, qui est sans doute de García Martí, ces « párrafos de una conferencia » « completa(n) el sentido total de esta obra »[1765]. Dans cette conférence à

[1764] « Pour la vie, pour l'âme, il n'y a pas de règles possibles. C'est une continuelle rénovation et une constante création. [...]. Comme le fait de s'enfermer dans une formule, dans une règle, équivaut à renoncer à vivre et à prendre une position spatiale.
Et le cœur bat inutilement dans ces vies esthétiques et superficielles. Ils renoncent à cheminer. Voici le sens de la science. Des photographies d'attitudes partielles, froides et sans âme. Qu'il est difficile de surprendre la vie dans son développement intime, à l'instant où elle jaillit » (García Martí, 1915, p. 168).
[1765] « Ces paragraphes d'une conférence » « complètent le sens global de cette œuvre ».

l'Athénée de Madrid, reproduite fragmentairement dans ce chapitre, aussi bien dans la partie de cette conférence consacrée à la question « El mal » qu'à la question « La moral », García Martí esthétise à nouveau certains schèmes philosophiques bergsoniens.

Par conséquent, l'essai de philosophie poétique que constitue *Del vivir heroico* contribue à montrer que la régénération métaphysique se fait, initialement, en Espagne, par la prose poétique. L'interrogation linguistique et poétique représente un enjeu majeur de la philosophie espagnole et Bergson contribue à préciser le questionnement de philosophie poétique espagnole.

Dans son autre essai de philosophie poétique, publié en 1925, intitulé *Verdades sentimentales*, García Martí se montre tout autant poète métaphysicien bergsonien. Cet essai recourt aux mêmes thématiques. Dans le premier chapitre intitulé « antiintellectualismo », García Martí reprend à nouveau son hymne vitaliste bergsonien et chante la nécessité de s'intérioriser dans la vie, pour mieux agir héroïquement.

Il consacre son deuxième chapitre au « problema social », notamment aux « dificultades de una ciencia sociológica ».

Il intitule un autre chapitre « Filosofía de Bergson », où il publie, pour une seconde fois, son article de 1916, paru dans *El Liberal*. Cette multiplication des foyers de publication du bergsonisme, par García Martí, accroît la possibilité de la diffusion de cette philosophie. Il offre un nouveau support espagnol d'expression de l'intuitionnisme bergsonien. En cela, García Martí confirme son rôle de passeur du bergsonisme, en Espagne.

Dans le chapitre « El tesoro de los humildes », García Martí commence par ces mots de l'écrivain belge symboliste, Maurice Maeterlinck (1862-1949) : « Il ne faut pas perdre de vue que votre âme est souvent à nos pauvres yeux, une puissance très folle et qu'il y a en l'homme bien des régions plus fécondes, plus profondes et plus intéressantes que celles de la raison ou de l'intelligence. »[1766] Ce qu'il est intéressant de noter au sujet de cette idée d'une reconstruction espagnole poétique de la philosophie bergsonienne, c'est la bergsonisation de cette expression symboliste par excellence de Maeterlinck à laquelle García Martí procède[1767]. García Martí commente, en effet, ces phrases : « Estas admirables frases con que Maeterlinck termina su ensayo *Lo trágico cotidiano*, podría suscribirlas M. Bergson, el ilustre filósofo francés. Y gracias a esta locura del alma, a esa sonrisa divina que nos alumbra, la vida tiene un encanto y una gracia que desborda los límites de las frías y secas inflexibilidades de la

[1766] García Martí, *Verdades sentimentales*, p. 127.
[1767] García Martí reprend, en cela, une idée qu'avait déjà exprimée Louis Weber, dans « La Revue du mois » du *Mercure de France*, en juillet 1900.

razón y de la lógica »[1768]. Ici, García Martí fait clairement de Bergson le métaphysicien du symbolisme. Dans ce court chapitre, García Martí philosophe comme un bergsonien sur la poésie de Maeterlinck. Le poète est celui qui réveille notre âme et nous fait atteindre la véritable sagesse. Toutefois, il ne s'agit pas de se laisser aller, comme il le dit lui-même, à « un misticismo pasivo ». Il promeut, sous une nouvelle forme, la vie intérieure, qui apparaît ici tout autant maeterlinckienne que bergsonienne : « Si carecemos de influencia sobre las cosas exteriores, la tenemos sobre nosotros para cambiar lo que esas mismas cosas sean en nuestro espíritu. Se precisa una ascensión que domine lo circunstancial y externo, llegando así a poseer lo único que nadie puede arrebatarnos: una ascensión hacia las más altas claridades, a la suprema luz del alma. »[1769] Maeterlinck et Bergson semblent inviter à rechercher ce « tesoro interior» que chaque homme porte en lui. Maeterlinck n'est ainsi, selon García Martí, ni le poète de l'extériorité, ni le poète des gens qui entrent dans leur esprit « por las puertas heladas de las normas lógicas »[1770]. Comme poète de l'intériorité et de l'anti-intellectualisme, le poète symboliste Maeterlinck est reconstruit sous la plume de García Martí comme le versant poétique de l'attitude symboliste philosophique bergsonienne, à laquelle l'Espagnol adhère et dont il se fait le promoteur.

Enfin, les derniers chapitres des *Verdades sentimentales* reprennent les derniers chapitres *Del vivir heroico*, c'est-à-dire qu'ils sont l'expression fragmentaire des propos qu'a certainement tenus García Martí, lors de ses conférences dans les Athénées ou à toutes les tribunes où il s'est exprimé. Est notamment publié, à nouveau, dans les *Verdades sentimentales*, le chapitre bergsonien intitulé « Filosofía poética »[1771].

Enfin, García Martí publie, la même année que les *Verdades Sentimentales*, en 1925, un essai intitulé *De la felicidad (Eternas inquietudes)*[1772], dans lequel il reprend un certain nombre d'idées bergsoniennes, déjà développées dans les essais précédents. Dans cet essai de philosophie poétique, García Martí se montre à nouveau le constructeur d'un discours moderniste bergsonien, plus précisément d'une poétique métaphysique bergsonienne, et celui

---

[1768] « Ces phrases admirables par lesquelles Maeterlinck termine son essai *Le tragique quotidien*, Bergson, l'illustre philosophe français, pourrait y souscrire. Et grâce à cette folie de l'âme, à ce sourire divin qui nous éclaire, la vie a un charme et une grâce qui débordent les limites des froides et sèches infléxibilités de la raison et de la logique » (García Martí, *Verdades sentimentales*, p. 127).

[1769] « Si nous manquons d'influence sur les choses extérieures, nous en avons sur nous-mêmes pour changer ce que ces mêmes choses peuvent être dans notre esprit. Une ascension qui domine le circonstantiel et l'externe est nécessaire, pour parvenir ainsi à posséder l'unique chose que personne ne peut nous arracher : une ascension vers les clartés les plus hautes, vers la lumière suprême de l'âme » (García Martí, *Verdades sentimentales*, p. 128-129).

[1770] « Trésor intime » ; « par les portes gelées des normes logiques » (García Martí, *Verdades sentimentales*, p. 129).

[1771] García Martí, *Verdades sentimentales*, p. 187.

[1772] García Martí, *De la felicidad*, Madrid, Editorial Mundo Latino, 1925.

qui met en pratique l'alliance de la poésie et de la métaphysique. Par exemple, lorsque García Martí écrit les mots qui suivent, il incarne le métaphysicien poétique espagnol, que le bergsonisme a porté. Comme le dit d'ailleurs D. Ramiro Ledesma Ramos, dans *La Gaceta literaria*, du 1er juillet 1928, dans un article relatif à la pièce de théâtre de García Martí, *La tragedia de todos*, Bergson a été son « principal animador »[1773].

> El mundo interior antes nos ciñe que nos desaloja de la existencia; una existencia más noble y elevada. La vida interior refresca las raíces del contacto nuestro con las cosas, busca las relaciones más permanentes y eternas. El que lleva su vida a las interioridades del espíritu se afinca también y se centra en su propia personalidad por el camino más firme del sentimiento y de la virtud[1774].

Toutefois, l'optimisme n'est pas vraiment ce qui définit le mieux la philosophie poétique de García Martí qui, en cela, reste attaché au tragique unamunien, Unamuno pour qui la douleur révèle la conscience d'être. Il semble que les Espagnols ne parviennent pas à se retrouver, absolument, dans une philosophie pleine et optimiste comme celle de Bergson. Quelque chose les ramène toujours au sentiment tragique qu'ils expérimentent face à la vie, d'où ce rapport fondamentalement contrarié des Espagnols avec le bergsonisme, qui occupa, cependant, une place centrale, mais peu visible dans l'histoire de leurs idées.

Par conséquent, certains modernistes espagnols, tels qu'Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Victoriano García Martí, ont œuvré à une forme de bergsonisation de leur modernisme, que ce soit un modernisme poétique (en vers ou en prose) ou un modernisme philosophique. Ils ont participé à une poétisation du bergsonisme, et c'est là la modalité particulière par laquelle l'Espagne philosophe. Sa métaphysique est essentiellement poétique ; c'est par sa poésie en vers ou en prose que le modernisme philosophique de Bergson s'est le mieux exprimé dans ce pays, même s'il le fit de façon transfigurée. Bergson devient ainsi un référent important pour l'esthétique espagnole, bien que certains modernistes n'aient pas pris pleinement conscience qu'il était l'un des grands substrats théoriques d'une esthétique qui puise ses ressources dans une forme de vitalisme intérieur[1775].

[1773] Cette critique se trouve dans *La vida de un español*, 1941, p. 199-201.

[1774] « Le monde intérieur nous entoure plutôt qu'il nous déloge de l'existence ; une existence plus noble et plus élevée. La vie intérieure rafraîchit les racines de notre contact avec les choses, elle recherche des relations plus permanentes et éternelles. Celui qui mène sa vie vers les intériorités de l'esprit s'installe aussi et se recentre sur sa propre personnalité par le chemin plus ferme du sentiment et de la vertu » (García Martí, *De la felicidad*, p. 126-127).

[1775] Cette non prise de conscience est sans doute liée au manque d'exposition doctrinal de ce qu'il était.

Vers 1907, avant même que le modernisme espagnol poétique et philosophique ne décline, des soubressauts « avant-gardistes »[1776] se font sentir, en Espagne. Le mouvement d'avant-garde européen, qui émerge au début du XXe siècle, qui veut rompre avec toute tradition académique, se cherche de nouveaux référents théoriques. Comme Nietzsche, Bergson devient une sorte d'icône contradictoire, capable d'alimenter le vitalisme intérieur de l'esthétique moderniste et ce que l'on appelera « l'hypervitalisme » de l'art nouveau. En effet, comme le souligne Vladimir Jankélévitch, dans son *Henri Bergson*, « le culte de la vie intérieure qui remplissait l'*Essai* fait place à l'héroïsme. Le progressisme activiste et futuriste de 1930 a supplanté le solipsisme passéiste et l'introspection intimiste de 1890. Dans la *Perception du changement* (1911), Bergson nous invite encore à nous laisser " bercer " par la mélodie de la vie intérieure »[1777]. Bergson nourrit le mouvement esthétique anti-positiviste, anti-intellectualiste, mû par un vitalisme intérieur que furent les mouvements symboliste, en France ou en Belgique, et moderniste, en Espagne. Il a aussi été l'une des bases de propulsion d'un courant de rébellion esthétique comme le futurisme. Toutefois, on peut corriger la chronologie que propose ici Jankélévitch. Car, c'est dès la parution de son ouvrage pragmatiste et hypervitaliste, *L'Évolution créatrice*, en 1907, que Bergson peut intéresser le nouvel esprit avant-gardiste. Il affiche donc, bien avant 1930, une forme de « progressisme activiste et futuriste ». Et, au contraire, en 1930, Bergson n'apparaît plus comme une source d'inspiration pour la jeune garde frondeuse, puisqu'il devient une figure « académique », dès la fin de la Grande Guerre. Bergson se révèle ainsi, dès 1907, comme une icône paradoxale, aussi bien celle des immanentistes modernistes que celle des avant-gardes soulevées par une énergie et un dynamisme vital. Bergson est érigé par les avant-gardes, comme l'un des emblèmes des valeurs « ultra-romantiques » (Cansinos Assens), humaines, hypervitalistes, héroïques de l'épopée esthétique avant-gardiste.

En Espagne, plusieurs facteurs expliquent les raisons pour lesquelles Bergson n'a jamais encore été cité par l'historiographie récente ou actuelle comme ayant pu constituer une source d'inspiration pour les avant-gardes espagnoles dont la préhistoire commence, vers 1907, avec le futurisme. Dix ans plus tard, « sous la férule dynamique et quelque peu illuminée de Rafael Cansinos Assens » (1883-1964) qui fréquentait, au début du siècle, les *tertulias* modernistes, comme celle de Juan Ramón Jiménez, le « Sanatorio del Retraído » apparaît l'ultraïsme, qui se veut « le réceptacle de toutes les manifestations nationales de la

[1776] On emploie ici le terme d'avant-garde dans le sens reconnu par l'historiographie hispaniste, notamment, et non dans son sens large comme on a pu le faire, entre autres, dans le premier grand chapitre sur les avant-gardes de la psychologie, en Espagne.
[1777] Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, [1930], [1959], 2008, p. 198-199.

modernité » et qui « n'est ni une école, ni un dogme, surtout pas une théorie fermée »[1778]. En 1918, le poète chilien, Vicente Huidobro (1893-1948), débarque à Madrid et tente d'y implanter les germes d'« " une théorie estétique générale " »[1779], les fondations d'une école, celle du Créationnisme, autre proposition avant-gardiste, en Espagne.

Toutefois, certaines figures ont été des passeurs indirects d'un bergsonisme réutilisable par les hommes qui cherchaient le renouveau esthétique. D'autres ont, tout de même, clairement révélé à leur pays, l'importance du bergsonisme dans la constitution de l'identité des avant-gardes européennes et espagnoles.

Henri Bergson et les avant-gardes espagnoles (1907-début des années 1920)

Une contradiction historiographique

L'une des raisons majeures pour lesquelles Bergson n'a pas été considéré par l'historiographie comme pouvant avoir constitué un référent théorique des avant-gardes esthétiques, à l'instar de Nietzsche, est, selon moi, l'interprétation qu'a donnée José Ortega y Gasset, de ce qu'il a appelé l'art nouveau. Or, Ortega a pendant longtemps occupé la scène, de manière presque exclusive, en matière d'historiographie de l'avant-garde, précisément de l'avant-garde espagnole.

En effet, il publie, en 1925, son essai *La deshumanización del arte*, à un moment où le modernisme littéraire comme esthétique d'une forme de vitalisme intérieur , rime avec une forme d'arrière-garde, où le futurisme est un mouvement dépassé en Espagne, où les avant-gardes espagnoles *stricto sensu* n'existent presque plus (elles ne durent pas plus de quatre ou cinq ans), même si les Ultras du mouvement ultraïste continuer de publier leurs œuvres jusqu'au début des années 1930[1780]. Cet essai s'est imposé et s'impose encore aujourd'hui comme la grande référence historiographique sur l'art nouveau. Cependant, on ne peut que critiquer le schématisme auquel nous conduit la conception qu'en propose Ortega, privant le bergsonisme de visibilité quant à son incidence sur les avant-gardes.

[1778] Serge Salaün, « Les avant-gardes poétiques espagnoles (années 20 et 30) : Mimétisme et originalité », p. 486.
[1779] Serge Salaün, « Les avant-gardes poétiques espagnoles (années 20 et 30) : Mimétisme et originalité », p. 487.
[1780] Le futurisme espagnol est un mouvement de protestation contre l'esthétique alors prédominante. Les voix commencent à s'élever, en Espagne, dans les années 1907. Dès 1909, Ramón Gómez de la Serna devient le protestataire futuriste et la première grande figure (préhistorique) de l'avant-garde espagnole. L'ultraïsme naît à peine une décennie plus tard et correspond à la montée en France des mouvements cubistes et dadaïstes. Il émerge, en 1918-1919, en Espagne, sous la conduite de Rafael Cansinos Assens, marquant le désir de certains Espagnols d'une rénovation esthétique radicale.

Tout d'abord, Ortega y Gasset établit, dans cet essai de 1925, la solution de continuité qui sépare l'art naturaliste, réaliste ou romantique, de l'art d'avant-garde, dans leur traitement de la thématique vitaliste. On passe d'une conception mimétique, où la vie, la nature et l'humain sont objets et sujets de l'œuvre, à une conception avant-gardiste, considérée par Ortega comme déshumanisante, inhumaine, formaliste, pure. L'art nouveau ne serait donc pas le dépassement dialectique de l'art « mimétique », mais en rupture totale avec lui.

> Aunque sea imposible un arte puro, no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Esta tendencia llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista[1781].

En utilisant l'expression nietzschéenne d'« humain trop humain », du nom d'un livre de Nietzsche publié, en 1878, Ortega signifie que le nietzschéisme est la référence de mouvements désormais « extemporains ».

Puis, après avoir montré que les peintres, dans les années 1860, reproduisent avec mimétisme le réel, Ortega souligne, par antithèse et avec manichéisme, le lien archétypique de l'« artiste nouveau » au monde : « Lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla. »[1782] De même, il ajoute plus loin que « el arte de que hablamos no es sólo inhumano por no contener cosas humanas, sino que consiste activamente en esa operación de deshumanizar »[1783]. Cet essai a pour but d'illustrer la tendance anti-vitaliste et anti-nietzschéenne de l'avant-garde. La vision binaire d'Ortega d'une esthétique extemporaine vitale et humaine et de l'art contemporain, nouveau, inhumain, ne me semble pas rendre compte de la réalité esthétique de l'époque.

La vie, l'énergie humaine, son dynamisme, en bref tout ce qui est « humain trop humain » sont, au contraire, au cœur des préoccupations de l'avant-garde, notamment littéraire, européenne et espagnole. En effet, il suffit de lire les métadiscours de l'art nouveau, ses manifestes, pour comprendre qu'il n'y a pas, d'une part, l'art humain trop humain, l'art

---

[1781] « Bien qu'un art pur soit impossible, il n'y a aucun doute qu'il existe une tendance à la purification de l'art. Cette tendance mènera à l'élimination progressive des éléments humains, trop humains, qui dominaient la production romantique et naturaliste » (Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, [1925], *in Obras Completas*, Tomo III, 1917-1925, Taurus, 2005, p. 852).

[1782] « On voit que, loin d'aller plus ou moins maladroitement vers la réalité, le peintre est allé contre elle. Il s'est proposé de la déformer avec fougue, de briser son aspect humain, de la déshumaniser » (Ortega y Gasset, 2005, p. 857).

[1783] « L'art dont nous parlons n'est pas seulement inhumain parce qu'il ne contient pas de choses humaines, mais surtout parce qu'il consiste en une opération active de déshumanisation » (Ortega y Gasset, 2005, p. 859).

réaliste outrepassé, extemporain, et d'autre part, l'art pur, coupé de l'objet naturel et réel, « anti-vital ». Certains historiographes contemporains au mouvement de l'art nouveau parlent plutôt de la tendance de l'avant-garde à l'« hyper-vitalisme », comme Guillermo de Torre (1900-1971)[1784], et évoquent l'élan « ultra-romantique » (Cansinos Assens), qui lui serait caractéristique. Si les poètes avant-gardistes rêvent d'une radicale et absolue nouveauté esthétique, s'ils fantasment l'invention d'un microcosme esthétique presque intemporel, sans filiation avec le passé, et donc sa création *ex nihilo*, l'impulsion qui les pousse à « créer » est vitale, vitaliste, voire « hyper-vitaliste ». Ce terme d'« hypervitalisme » marque ainsi l'intensification, chez les avant-gardes, du vitalisme qui était déjà l'un des traits caractéristiques du mouvement moderniste espagnol, expliquant ainsi pourquoi on parle du mouvement des avant-gardes comme d'un dépassement dialectique du modernisme plutôt que d'une rupture totale avec lui.

Or, la philosophie bergsonienne apparaît, parfois sous-jacente, parfois littéralement exprimée, comme le substrat philosophique de l'art nouveau, de l'avant-garde esthétique naissante, celle qui naît dans la France d'avant-guerre et qui explose, en Espagne, à la fin des années 1910. On ne peut donc pas parler légitimement de l'avant-garde comme d'un art déshumanisé, si l'on évalue et considère l'impact qu'ont eu les philosophèmes bergsoniens[1785], hyper-vitalistes, sur l'esthétique « nouvelle ».

L'objet de ce chapitre consiste donc, en partie, à lever les *a priori* et à fluidifier la conception sclérosée, construite par l'historiographie affiliée à Ortega, d'une avant-garde, notamment espagnole, « inhumaine, trop inhumaine ». Les philosophèmes vitalistes fondent l'art nouveau et en constituent le ressort, ils participent et encouragent l'impulsion de ce mouvement de régénération esthétique. Alors, comment ne pas aussi critiquer la vision réductrice et souvent injuste qu'en a donnée Antonio Machado, dans son carnet de notes, *Los Complementarios*, et qui a fait autorité en Espagne, pendant des années, celle qui fait de Bergson et du bergsonisme l'épigone bien terne du XIXe siècle ? Henri Bergson n'est-il pas *a contrario* l'un des référents philosophiques de « la modernité littéraire » du début du XXe siècle, en France et en Europe, malgré les contradictions apparentes que cela renferme[1786] ?

[1784] Guillermo de Torre est un des membres fondateurs de l'Ultraïsme. Il signe, en effet, le manifeste de l'Utraïsme, en 1919. Il élabore, en 1920, un « manifiesto vertical » ultraïste. Tristan Tzara (1889-1963), l'un des grands fondateurs du mouvement Dada, le considère comme l'un des « Présidents » Dada.

[1785] Le bergsonisme n'est pas le seul courant philosophique dont se nourrissent les avant-gardes. Le nietzschéisme alimente aussi beaucoup leur tendance hypervitaliste.

[1786] La modernité esthétique du début du siècle a, en effet, des physionomies très différentes, voire parfois antithétiques, l'avant-garde se voulut, en effet, sans lien avec le passé. Pour autant, Bergson constitua l'un des référents d'esthétiques très différentes. Sur la thématique vitaliste, l'avant-garde espagnole n'a été qu'en rupture apparente avec le modernisme.

« Henri Bergson […] philosophe du XIXe siècle » (A. Machado) ?

La manie que l'on a, en Espagne, encore aujourd'hui, d'accoler le nom d'Henri Bergson à celui d'Antonio Machado, empêche aussi la lisibilité de Bergson, qui n'a pas qu'influencé le modernisme littéraire espagnol. C'est sans doute l'une des autres explications du lien qui n'a jamais été fait, en Espagne, entre le nom de Bergson et les avant-gardes espagnoles. Si Bergson constitue le référent théorique, très souvent latent, du « modernisme » espagnol, il est aussi l'un des moteurs de la rénovation ou révolution littéraire que constitue l'avant-garde. Toutefois, on semble retenir aujourd'hui exclusivement l'idée que Bergson est l'un des grands inspirateurs du modernisme poétique d'Antonio Machado et l'idée machadienne, extraite de ses *Complementarios*, selon laquelle « Henri Bergson est définitivement le philosophe du XIXe siècle ». Le poète moderniste espagnol exclut le philosophe de la durée de la modernité métaphysique et littéraire, en faisant de lui la fleur desséchée, l'« herbier » du symbolisme et de la littérature « fin-de-siècle » : « La philosophie de Bergson sera l'herbier de la fleur symboliste. *De la musique avant toute chose*… Cela sonne comme de la vieille musique. Verlaine fut le poète bergsonien. (Baeza, 20 septembre 1917). »

D'autre part, Juan Ramón Jiménez, dans ses cours sur le modernisme, participe lui aussi à la stigmatisation du bergsonisme comme référent philosophique de la fin du XIXe-début du XXe siècle, notamment lorsqu'il répète de nombreuses fois cette isotopie d'un « Bergson moderniste », reprenant la définition que Federico de Onís donne au modernisme, comme « la forme hispanique de la crise universelle des lettres et de l'esprit qui commence vers 1885 la dissolution du XIXe siècle »[1787]. Juan Ramón Jiménez contribue ainsi à relayer le vitalisme et le mobilisme bergsoniens à la mouvance d'un siècle passé.

Par conséquent, lorsque José Ortega y Gasset, Antonio Machado et Juan Ramón Jiménez excluent le grand philosophe de la IIIe République française de la modernité avant-gardiste, quelle visibilité reste-t-il pour discerner en Bergson le substrat théorique potentiel de l'art nouveau ? Comment, après avoir lu *La deshumanización del arte*, peut-on penser que la philosophie du pragmatisme, de l'élan vital et de l'évolution créatrice, pourrait constituer le référent dont se réclame une partie des avant-gardes esthétiques ? Ortega y Gasset ne perd-t-il

[1787] Juan Ramón Jiménez, 1962, p. 273.

pas de vue que l'art nouveau cherche aussi un « corps à corps furieux »[1788] avec le réel, qu'il veut le tordre, l'enfoncer, l'outrager, le dynamiser, le vivre ? Si Bergson est « définitivement le philosophe du XIXe siècle », et si l'on connaît le penchant monomaniaque des avant-gardes pour la nouveauté, la répulsion dont elles témoignent à l'égard du passé, comment pourrait-il, de façon cohérente, être récupéré par ce qu'Ortega voit comme l'art pur, nouveau, inhumain et anti-vital ?

« […] L'injonction du retour à la vie. Pas de mot d'ordre plus répandu que celui-là, autour de 1910 »[1789]

Le manifeste futuriste de Gabriel Alomar

Vers 1907, alors que le modernisme espagnol est toujours considéré comme un mouvement de la modernité esthétique par l'Espagne, le pays commence à être très légèrement secoué par des soubresauts avant-gardistes. On peut lire, dans la presse, des textes qui manifestent un appétit de changement, le souhait de dépasser progressivement le repli immanentiste moderniste, qui fut nécessaire, à la fin du XIXe siècle, après les excès de l'extériorité intellectualiste et la froideur analytique du positivisme. Lentement, certaines figures espagnoles expriment un désir d'extériorisation, un besoin presque existentialiste de vivre comme « projet », comme « pour soi » ou « être-dans-le-monde »[1790] et non plus intériorisé dans sa conscience profonde. Elles témoignent d'une volonté de régénérer les valeurs de la modernité esthétique espagnole d'alors. Cette même année 1907, Bergson publie sa grande œuvre pragmatiste, *L'Évolution Créatrice*, qui marque le passage d'un vitalisme intérieur à une forme d'hypervitalisme. *L'Évolution Créatrice* est, en effet, un appel à la vie, à l'héroïsme, à l'action. On assiste à une inversion du mouvement inhérent qui travaillait

[1788] Expression employée par Auguste Joly, dans un article intitulé « Sur le futurisme », publié dans *La Belgique artistique et littéraire*, n°82, en juillet 1912, à Bruxelles, et diffusé sous forme de manifeste bilingue par Marinetti. Ce texte se trouve dans le livre de Giovanni Lista, intitulé *Futurisme. Manifestes. Proclamations. Documents* (Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, p. 415-419). Dans cet article, Auguste Joly parle de « la merveilleuse concordance » du nouveau mouvement futuriste et des « programmes de pensée que nous proposent les philosophies nouvelles dont celle de Bergson » : « L'idée lui apparaît [à la philosophie nouvelle] comme une conception trop arrêtée, trop définie, trop isolée de la vérité immédiate qu'elle devrait présenter à l'esprit d'une façon continue et comme vivante… N'est-ce pas exactement l'équivalence de la leçon futuriste, nous engageant à n'instruire notre âme que par une sorte de corps-à-corps furieux avec l'existence ? » (p. 417).

[1789] Azouvi, 2007, p. 230.

[1790] Nous utilisons ici des termes existentialistes et phénoménologiques, qui ont été inventés *a posteriori* ; à cette époque, en effet, ni Jean-Paul Sartre (1905-1980) ni Heidegger n'ont théorisé. Le « pour soi », dans la philosophie existentialiste, est l'homme défini comme projet, en tant qu'il sort de lui-même, qu'il est conscience du monde, tourné vers l'extérieur, par opposition à l'« en soi » que constitue la matière inerte et opaque. Ce mouvement de sortie de soi-même se dessine toutefois déjà au moment de l'émergence du futurisme.

l'esprit bergsonien : de réflexion centripète, il apparaît comme une invitation à nourrir une vie spirituelle plus centrifuge, à agir.

Ainsi, dès 1907, alors que le grand paradigme littéraire en Espagne est encore le modernisme, cette esthétique du vitalisme intérieur, incarnée par la poésie introspective et sensible de Juan Ramón Jiménez, d'Antonio Machado, d'Unamuno et de bien d'autres encore, un désir de régénération esthétique commence à se faire sentir, notamment par le biais des revues. L'Espagne se met alors au diapason avec le bouillonnement européen et expérimente aussi la soif de plus en plus pressante de renouveau esthétique. Toute la réaction contre le positivisme et l'intellectualisme, représentée par les philosophies vitalistes comme le nietzschéisme ou le bergsonisme ou par le symbolisme, existe déjà, en Europe, depuis parfois plus de quarante ans. L'Europe exprime donc son désir de changement et quelques rares Espagnols s'approprient cette réaction européenne qui ne retrouve plus vraiment, dans le symbolisme, la force de résistance et d'opposition qu'elle lui prêtait.

Ainsi, en septembre 1907, le Catalan Gabriel Alomar (1873-1941) publie, dans la revue nouvellement créée par l'éditeur moderniste Martínez Sierra, *Renacimiento*[1791], le premier manifeste futuriste espagnol, intitulé « Futurismo ». Si cette revue est fondée dans un esprit moderniste, sa facture me semble, cependant, hybride, à la lisière entre modernisme et avant-garde. Elle apparaît au moment de la « préhistoire de l'art nouveau » et s'en fait le témoin. Cette revue n'est pas avant-gardiste. Toutefois, cet article de Gabriel Alomar, au titre symptomatique, marque le besoin vital d'une génération de renouveler les canons et modèles contemporains, l'aspiration à régénérer l'époque dans laquelle elle vit, le présent esthétique dans laquelle elle s'insère. Gabriel Alomar se fait, en somme, le porte-parole des tressaillements esthétiques nouveaux qui secouent le pays.

Alomar en appelle ainsi au futur. Il ne peut plus se contenter du monde dans lequel il vit, ni de son actualité esthétique. Les premières lignes de ce texte, qui a toutes les caractéristiques d'un manifeste, rappellent immédiatement l'emphase, aux accents « ultra-romantiques », parfois nietzschéens[1792], de certaines grandes pages de *L'Évolution Créatrice*. Comment, en effet, ne pas penser aux épiques incitations bergsoniennes à l'action et à la

---

[1791] C'est dans cette maison d'édition que la traduction de *L'Évolution Créatrice*, par Carlos Malagarriga, sera publiée, en 1912.
Gabriel Alomar publie, en 1907, une conférence qu'il avait déjà donnée le 18 juin 1904 à l'Athénée de Barcelone, selon Jaime Brihuega dans son article « El futurismo y España. Vanguardia y política (?) », *in Treinta años de vanguardia española*, Gabriele Morelli (coord.), Sevilla, Ediciones El Carro de la nieve, 1991, p. 32.

[1792] Nous avons découvert *a posteriori* que Danièle Miglos, au chapitre V intitulé « Domaine ibérique. Nietzsche en Catalogne » du livre de Gilbert Merlio et Paolo D'Iorio, *Le rayonnement européen de Nietzsche* (Paris, Klincksieck, 2004) avait traité du nietzschéisme de ce manifeste, p. 152.

plongée au cœur d'un moi qui vit et qui dure[1793], à la lecture de ce premier manifeste futuriste espagnol ?

D'abord, s'il promeut la régénération polymorphe par ce mot d'ordre « Futurismo », G. Alomar incite au retour sur soi. C'est par l'introspection que se révèle un désir de rénovation futuriste. En cela, ce manifeste a un caractère transitoire, entre progressisme activiste et fidélité à une forme d'intériorité moderniste : « Pero he aquí que el hombre siente despertar súbitamente una nueva fuerza en el fondo inescudriñado del ser. Su corazón late con vigor nuevo, su espíritu se abre, como un capullo, sobre una luz nunca contemplada. »[1794] C'est toutefois un autre moi qu'Alomar dépeint : non plus le moi symboliste/moderniste, qui s'épanche, apathique, sur ses états d'âme, mais un nouveau moi « bergsonien », agissant, pragmatiste, presque belliqueux : « El hombre también, como Zeus, que lo engendró, siente batir en su cráneo la eclosión de Palas. Un instinto poderoso despierta en su pecho y le empuja a la acción. »[1795] Comme Bergson, Alomar considère que l'homme doit devenir acteur, artisan de sa propre vie. Il doit exister. Alomar semble intégrer cette idée bergsonienne, selon laquelle : « Exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. »[1796] Puis en décrivant le devenir dans lequel s'inscrit la vie humaine, Alomar paraphrase presque l'évolution créatrice bergsonienne. Selon Alomar, la source d'action, l'énergie se puisent dans un moi véritable, personnel et singulier. C'est en connaissant ce moi propre à chacun que l'individu peut mener son combat, peut naître à nouveau à l'existence. Mais cet accès à l'existence réelle et courageuse n'est pas possible chez tous les individus. Beaucoup restent prisonniers de l'image illusoire projetée dans la caverne au fond de laquelle ils gisent. S'en tenir à la superficialité et à l'extériorité est bien plus facile et Bergson le montrait avant Alomar. Ainsi, ce manifeste futuriste qui veut faire advenir l'humanité à une seconde naissance a des accents dionysiaques, nietzschéens, autant que bergsoniens :

[1793] « Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité toute entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libres. Laissons-nous aller, au contraire ; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup, notre moi s'éparpille ; notre passé, qui jusque-là, se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace. Elle le côtoie sans cesse, d'ailleurs dans la sensation » (Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 666).

[1794] « Mais voici que l'homme sent subitement se réveiller en lui une nouvelle force dans le fond de son être jamais scruté. Son cœur bat avec une vigueur nouvelle, son esprit s'ouvre, comme un bouton, sur une lumière jusque là jamais contemplée » (Gabriel Alomar, 1907, p. 258).

[1795] « L'homme aussi, comme Zeus, qui l'engendra, sent battre dans son crâne l'éclosion de Pallas. Un instinct puissant se réveille en son sein et le pousse à l'action » (Gabriel Alomar, 1907, p. 258).

[1796] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 500.

> Yo creo que en el *devenir* continuado y misterioso de toda naturaleza, […], palpita un impulso soberano, primordial, base y punto de partida de todo el movimiento; ese impulso es el de la personalización, el de la individualización, el de diversificación.
> Quién no ha sentido, mucho o poco, según la energía inmanente a cada naturaleza, ese impulso propio que reacciona contra el impulso recibido, se subleva contra la educación, desmiente con valentía la enseñanza aprendida, proclama ardidamente la independencia del propio espíritu, […] dice con voz de trueno a la persona […]: ¡*Fiat*! ¡Sé tú! ¡Sé único! ¡Contradice! ¡Deja de ser los otros! ¡Grita […]! Y he aquí el segundo nacimiento de la persona. Pero ah! En verdad, no todos llegan a este segundo nacer. ¡Cuántos quedan prisioneros entre la malla inextricable de los prejuicios, apriorismos, dogmas, verdades infusas, principios inconmovibles […]! […]. Y ¿cuál es el secreto para alcanzar esta eclosión o despertamiento del alma a la segunda videncia? Es el hallazgo del verbo propio, de la palabra que todos llevamos dentro, como dote o presente de lo desconocido de donde procedemos y hemos despertado. Es el acierto en distinguir en el fondo del alma la coloración personal de cada uno, y aportarla como un nuevo elemento al iris de la humanidad. Es una nota más, nunca entonada, que se une a la escala inmensa. Es una modalidad desconocida en la evolución del espíritu universal[1797].

On retrouve, dans ce texte, l'impulsion, l'évolution, l'élan, créateurs nietzschéens et bergsoniens qui traversent l'homme et le monde, cette incitation de Bergson « à nous saisir du dedans »[1798] pour vivre cette seconde naissance dont parle Alomar, en dépassant toutes les médiations intellectualistes qui obstruent notre accès au « moi fondamental ». Il suffit pour cela de le vouloir, d'impulser cette nouvelle existence, pense Alomar. Cela semble faire écho à certains passages de Bergson, notamment à l'un d'eux :

> Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. Notre volonté fait déjà ce miracle. Toute œuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire

---

[1797] « Je crois que dans le *devenir* continu et mystérieux de toute la nature, [...] palpite un élan souverain, primordial, base et point de départ de tout le mouvement, cet élan est celui de la personnalisation, celui de l'individualisation, celui de la diversification. Qui n'a jamais senti, beaucoup ou peu, selon l'énergie immanente à chaque nature, cet élan propre qui réagit contre l'élan reçu, se soulève contre l'éducation, dément avec courage l'enseignement appris, proclame avec audace l'indépendance de son propre esprit, [...] et dit d'une voix puissante [...] *Fiat* ! Sois toi-même ! Sois unique ! Contredis ! Cesse d'être les autres ! Crie [...] ! Et voilà la seconde naissance de la personne. Mais ah ! En vérité, tout le monde ne parvient pas à cette seconde naissance. Combien restent prisonniers dans les mailles inextricables des préjugés, des a priori, des dogmes, des vérités infuses, des principes inébranlables [...] ! [...] Et quel est le secret pour atteindre cette éclosion ou ce réveil de l'âme à cette seconde vie ? C'est la découverte du verbe propre, de la parole que nous portons tous en nous, comme un don ou présent de l'inconnu dont nous provenons et où nous nous sommes réveillés. C'est la réussite d'avoir distingué au fond de notre âme la coloration personnelle de chacun, et de l'avoir apportée comme un nouvel élément à l'iris de l'humanité. C'est une note de plus, jamais entonnée, qui rejoint l'immense échelle. C'est une modalité inconnue dans l'évolution de l'esprit universel » (Alomar, 1907, p. 258-259).

[1798] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 698.

> qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité apporte quelque chose de nouveau dans le monde[1799].

Dans ce manifeste, Bergson est utilisé, parmi d'autres sources, pour vaincre l'« avant » et se projeter vers « l'après », pour actualiser, en un sens, la quête futuriste. Or, selon Alomar comme pour Bergson, beaucoup ne parviendront pas à se saisir dans leur unicité, beaucoup ne naîtront que biologiquement et demeureront dans un état d'hétéronomie profond, incapables de se vivre eux-mêmes et de vivre le monde comme

> Ce centre d'action d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet − pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement[1800].

On retrouve, dans le texte d'Alomar et dans celui de Bergson, un parallélisme étonnant, une même énergie vitale, un même appétit de création et de liberté, une même tension pragmatiste.

Puis Alomar évoque, sur un registre épique, la résistance que l'homme doit combattre et dépasser pour exister. Cela rappelle encore le passage, sans doute le plus paradigmatique, de ce qu'est la véritable évolution, créatrice, victorieuse de l'opaque résistance de la matière, dans lequel Bergson dit de l'humanité entière qu'elle est « une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort »[1801].

> Toda la gesta épica del hombre, desde los primeros agricultores y los primeros navegantes, es un esfuerzo para vencer aquella adversaria o para domar y aprovechar sus fuerzas mismas, afrontando el peligro sempiterno de verlas rebelarse, súbitas, y vengarse cruentamente del dominador. En ese dualismo cósmico del hombre y de la naturaleza, del contemplador y del contemplado, el hombre comenzó por admirarse, […]. Pero después la lucha se inicia, y mientras las multitudes débiles divinizan y adoran, los héroes […] libran los primeros combates, […][1802].

[1799] Ibid.
[1800] Id., p. 706.
[1801] Id., p. 724-725.
[1802] « Toute la geste épique de l'homme, depuis les premiers agriculteurs et les premiers navigateurs, est un effort pour vaincre l'adversité, pour dompter et profiter de ses forces mêmes, en affrontant le sempiternel danger de les voir se rebeller subitement, et de se venger cruellement du dominateur. Dans ce dualisme cosmique de l'homme et de la nature, du contemplateur et du contemplé, l'homme commença par s'admirer [...]. Mais après la lutte commence, et alors que les multitudes fragiles divinisent et adorent, les héros [...] livrent leurs premiers combats » (Alomar, 1907, p. 260).

Dans la description de la geste épique que doit mener l'homme pour exister véritablement, Alomar se montre lecteur de *L'Évolution Créatrice*, aussi bien que des livres de Nietzsche.

D'autre part, le Catalan montre que, dans une époque « futuriste », l'homme ne doit plus se cacher derrière l'érudition, l'extériorité du « tout fait », mais doit s'ouvrir à l'intuition[1803] Il finit, enfin, par souligner l'appétit futuriste pour l'au-delà de ce qui est actuellement : « un gran impulso de más allá, de suprasensible, de ultraespiritual »[1804]. La quête futuriste d'Alomar est donc, certes, encore un peu colorée des nuances du vitalisme intérieur de l'esthétique moderniste espagnol ; toutefois, l'activisme, le pragmatisme, l'anti-intellectualisme, l'intuitionnisme, l'hypervitalisme qu'il proclame, marquent le bouillonnement d'une génération qui commence à vouloir rénover le monde. Ce manifeste futuriste marque la préhistoire de l'art nouveau et, dans sa tension futuriste vers l'innovation, Alomar s'appuie sur certains philosophèmes hypervitalistes, nietzschéens et bergsoniens.

On est donc loin, voire aux antipodes de ce qu'Ortega y Gasset définit, en 1925, comme l'art nouveau. Certes, nous sommes en 1907 et donc aux prémisses de la régénération esthétique avant-gardiste espagnole. Toutefois, le futurisme des années 1910 donne l'impulsion aux mouvements d'avant-garde. C'est dans cette dynamique, à travers cette pâte philosophique pragmatiste, vitaliste, intuitionniste, nietzschéenne et bergsonienne, entre autres, que l'ultraïsme espagnol se forme, quelques années plus tard. Il est utopique de penser l'art nouveau comme radicalement hermétique aux courants précédents. C'est de ces courants, même si elle a tendance à renier tout ce qui précède, que l'avant-garde naît. Elle ne se crée pas *ex nihilo*.

Bergson, Marinetti, Gómez de la Serna : une trilogie futuriste ?

Avant que le Catalan Alomar n'expose, dans les pages de la revue moderniste espagnole, *Renacimiento*, son manifeste futuriste, un futurisme plus radical voit le jour en Europe. Dès 1904, à Milan, la revue *Leonardo*, qui fut publiée entre 1903 et 1907, créée, entre autres, par Giovanni Papini (1881-1956), s'ouvre aux premières ardeurs futuristes. Après Milan, c'est Paris qui voit ses pages de journaux et ses théâtres accueillir les foudres des futuristes italiens qui prônent une doctrine, destructrice et parfois nihiliste. Le futurisme,

[1803] P. 263.
[1804] « Une grande impulsion pour l'au-delà, pour le suprasensible, pour l'ultra-spirituel » (Gabriel Alomar, 1907, p. 270).

tel que le définit son fondateur italien, Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944), ne veut pas dépasser dialectiquement le symbolisme et toute esthétique traditionnelle, comme semble le faire Alomar qui propose un futurisme dans une forme de continuité avec le modernisme. Marinetti se veut en rupture brutale avec toute tradition littéraire. Certaines revues françaises deviennent le support des manifestes futuristes, qui s'appuient beaucoup sur le mouvement philosophique pragmatiste.

Le métadiscours que constitue le manifeste est intéressant pour son caractère discursif et la teneur philosophique qu'il contient. Les écrits de Marinetti révèlent le substrat bergsonien sur lequel repose l'idéologie futuriste, dont il est le chef de file : le premier manifeste futuriste de Marinetti, publié dans les pages du *Figaro*, le 20 février 1909 ; son célèbre « Tuons le clair de lune », publié en français, dans le numéro d'août-septembre-octobre 1909 de la revue *Poesía*[1805] ; son « Manifeste technique de la littérature futuriste », écrit le 11 mai 1912, et publié dans différentes revues telles que *L'Intransigeant* ou *Le Figaro*, dès juillet 1912 ; son « supplément au manifeste technique de la littérature futuriste », publié à *L'Intransigeant*, le 20 août 1912.

Tout d'abord, Marinetti et son groupe futuriste hésitèrent longtemps entre les termes de « dynamisme » et de « futurisme », pour qualifier leur mouvement de rupture. Ces deux expressions dénotent leur obsession de vitesse, de progrès, d'élan vital, leur besoin d'avancer, de foncer vers le futur et donc de se couper d'un monde sclérosé auquel ils sont hermétiques, voire radicalement opposés.

Le premier manifeste de Marinetti du 20 février 1909 chante la gloire du dynamisme, du mouvement, de l'énergie, du devenir : « 1. Nous voulons chanter l'amour du danger, l'habitude de l'énergie et de la témérité. […] 3. La littérature ayant jusqu'ici magnifié l'immobilité pensive, l'extase et le sommeil, nous voulons exalter le mouvement agressif, l'insomnie fiévreuse, [...] »[1806]. Dès ce premier manifeste, Marinetti affiche son désir de rupture avec le symbolisme visé à travers l'allusion à la littérature introspective. Il termine sur une déclaration « bergsonienne »[1807] de « haine » à l'intelligence :

[1805] N°7-8-9, août-septembre-octobre 1909.
[1806] Le manifeste est reproduit par Giovanni Lista, 1973, p. 87-89 ; p. 87.
[1807] Nous mettons ici des guillemets car il est évident que, dans aucun de ses livres, Bergson n'est opposé à l'intelligence, ni ne lui montre une quelconque haine. Il s'agit, pour lui, de resituer l'intelligence. Seule l'intuition peut approcher adéquatement la vie et la conscience. L'intelligence est spatialisante et analytique et, en cela, emprisonne la vie en sclérosant son flux, sa durée. Toutefois, voir dans le bergsonisme une philosophie irrationaliste est une stigmatisation plus que réductrice.

> Vos objections ? Assez ! Assez ! Je les connais ! C'est entendu ! Nous savons bien ce que notre belle et fausse intelligence nous affirme. [...]. Qu'importe ?... Nous ne voulons pas entendre ! Gardez-vous de répéter ces mots infâmes ! Levez plutôt la tête ! Debout sur la cime du monde, nous lançons encore une fois le défi aux étoiles ![1808]

De même, Marinetti, dans son « Manifeste technique de la littérature futuriste », composé le 11 mai 1912, fait de l'intuition la nouvelle modalité d'approche de la réalité, la seule modalité possible du futurisme, contre une intelligence aveugle. Le futurisme est donc intuitionniste et anti-intellectualiste :

> Les intuitions profondes de la vie juxtaposées mot à mot, suivant leur naissance illogique nous donneront les lignes générales d'une *psychologie intuitive de la matière* [...] Poètes futuristes ! Je vous ai enseigné à haïr les bibliothèques et les musées. C'était pour vous préparer à *haïr l'intelligence*, en éveillant en vous la divine intuition [...]. Elle s'est révélée à mon esprit du haut d'un aéroplane. En regardant les objets d'un nouveau point de vue, [...], j'ai pu rompre les vieilles entraves logiques et les fils à plomb de l'antique compréhension[1809].

Dans son « Supplément au manifeste technique de la littérature futuriste », rédigé le 11 août 1912, Marinetti répond aux objections de la presse qui voit, dans ses manifestes, une affiliation déclarée à Bergson. Une bonne partie de la presse démontre, en effet, dans les années 1910, le lien entre le futurisme et la philosophie nouvelle, précisément le bergsonisme. Le papier d'Auguste Joly, qu'on évoquait en introduction, « La futurisme et la philosophie », paru dans *La Belgique artistique et littéraire* en juillet 1912, en est symptomatique :

> Ce programme d'action se trouve en merveilleuse concordance avec les programmes de pensée que nous proposent les philosophies nouvelles dont celle de Bergson, le pragmatisme, semble être la plus efficace. On peut dire que la base du pragmatisme se trouve dans la défiance de l'idée. Celle-ci apparaît comme une conception trop arrêtée, trop définie, trop isolée de la vérité immédiate qu'elle devrait présenter à l'esprit d'une façon continue et comme vivante… N'est-ce pas exactement l'équivalence de la leçon futuriste, nous engageant à n'instruire notre âme que par une sorte de corps-à-corps furieux avec l'existence ? […] Car les tenants du « sens direct » des choses et de la vie et de la pensée ont pour nom véritable celui de mystiques… Seulement ce mot est tellement détourné de son sens, chacun se trouve tellement habitué à le prendre dans une acception religieuse, qu'il semble difficile de se faire comprendre lorsque l'on déclare le futurisme une nouvelle forme du mysticisme ancien…[1810]

[1808] Giovanni Lista, 1973, p. 89.
[1809] Le « Manifeste technique de la littérature futuriste » est reproduit par Giovanni Lista, 1973, p. 133-137 ; p. 136-137.
[1810] Article cité par Giovanni Lista, 1973, p. 416-417.

Face à la presse qui témoigne de la filiation de Marinetti aux pragmatistes et à Bergson, en particulier, Marinetti revendique, toutefois, sa singularité :

> Ceux qui ont compris ce que je voulais dire par *haine de l'intelligence* ont voulu y découvrir l'influence de la philosophie de Bergson. Ils ignorent sans doute que mon premier poème épique, *La Conquête des étoiles*, paru en 1902, portait à la première page, en guise d'épigraphe ces trois vers de Dante [...] et cette pensée d'Edgar Poe. [...] Bien avant Bergson ces deux génies créateurs coïncidaient avec mon génie en affirmant leur mépris et leur haine pour l'intelligence rampante infirme et solitaire, et en accordant tous les droits à l'imagination intuitive et divinatrice[1811].

L'avant-gardiste espagnol Guillermo de Torre, dans son livre de 1925, *Literaturas europeas de vanguardia*, au sous-chapitre « la nueva sensibilidad futurista: precisiones y objeciones », de son chapitre V sur le « Movimiento futurista italiano », fait connaître à l'Espagne cette objection de Marinetti :

> Marinetti, entre sus más esenciales postulados, incluía el del odio a la inteligencia, a favor de la intuición, don característico de las razas latinas, invocando para ello no el ascendiente *indudable* de las teorías de Bergson, sino una palabras de Dante y otras de Poe, [...] sosteniendo, complementariamente, que la intuición es una forma más eficaz de la inteligencia, y que la estética futurista apela ante todo a la sensación[1812].

Même si Marinetti se défend d'appartenir à Bergson, son anti-intellectualisme, sa haine de l'immobilité, son pragmatisme, son appel à l'action, au mouvement, à l'intuition créatrice, sont empreints « indubitablement » des philosophèmes bergsoniens de *L'Évolution Créatrice*, Guillermo de Torre lui-même ne manque pas de le rappeler.

Avant Guillermo de Torre, Ramiro de Maeztu (1875-1936), dans sa « chronique de Londres », publiée dans la revue *Nuevo Mundo*, le 4 avril 1912, dans un article intitulé « Los futuristas y el turismo », évoquait déjà, même si ce n'est pas son objet central, la violence des futuristes qu'il rapproche de l'irrationalisme de Nietzsche et de Bergson. Il considère,

---

[1811] « Supplément au manifeste technique de la littérature futuriste » de Marinetti, 11 août 1912, cité par Giovanni Lista, 1973, p. 138.

[1812] « Marinetti, parmi ses postulats les plus essentiels, incluait celui de la haine de l'intelligence, au profit de l'intuition, don caractéristique des races latines, en invoquant pour cela non l'ascendant *indubitable* des théories de Bergson, mais les mots de Dante et d'autres de Poe, […] en soutenant, de façon complémentaire, que l'intuition est une forme plus efficace que l'intelligence, et que l'esthétique futuriste en appelle avant tout à la sensation » (Guillermo de Torre, *Literaturas europeas de vanguardia*, 1925, p. 250). C'est nous qui soulignons l'adjectif « indubitable ».

néanmoins, que « no hace falta acudir a Bergson y Nietzsche para explicarse las propagandas del Sr. Marinetti y su relativo éxito »[1813].

De son côté, quelque temps après, en 1913, l'autre grande figure du futurisme, Giovanni Papini, dans un article intitulé « Pourquoi je suis futuriste » écrit, en s'appropriant des philosophèmes typiquement bergsoniens : « Il est nécessaire de transcender les mots, les formules, [...] et de se référer à la réalité vivante et concrète : c'est-à-dire à l'ACTION d'une vingtaine de jeunes [...] qui sont en train de créer un art nouveau, une pensée nouvelle, une intuition nouvelle de la vie. »[1814]

Par conséquent, en cette période d'avant-guerre, le bergsonisme colore beaucoup de la culture européenne, et il est surtout utilisé comme support pour « ceux qui inventent de nouvelles façons de penser, d'écrire, de se comporter »[1815], dont les futuristes sont un bon exemple.

Or, l'Espagne qui cherche à se « régénérer » à cette époque, elle qui vient de vivre le « Désastre », en achevant de perdre, en 1898, toutes ses colonies, n'est jamais étrangère aux processus culturels, plus ou moins complexes, qui se jouent en France. La frontière n'est ainsi jamais hermétique entre les deux pays. Par exemple, on le disait, la presse espagnole n'a pas manqué de rendre compte de l'appropriation par le symbolisme français du bergsonisme, créant, par la suite, les conditions d'une hispanisation de ce phénomène. Il se produit un fait analogue avec les avant-gardes et notamment avec le futurisme. Ce n'est cette fois pas la presse espagnole qui concourt à la coloration, entre autres, bergsonienne du futurisme espagnole, c'est une amitié féconde.

Le lien d'amitié du jeune écrivain Ramón Gómez de la Serna[1816] (1888-1963) avec Marinetti va concourir, indirectement, à importer ou « transférer » la conceptualité bergsonienne, dans le futurisme espagnol. C'est dans la revue *Prometeo*, créée par Gómez de la Serna, que les manifestes de Marinetti sont publiés, notamment le 1er avril 1909, « Fundación y manifiesto del futurismo », qui correspond à la traduction du manifeste publié dans *Le Figaro*, le 20 février 1909. Le 1er juillet 1910, *Prometeo* publie « Un manifiesto

---

[1813] « Il n'est pas nécessaire de recourir à Bergson et à Nietzsche pour expliquer les propagandes de M. Marinetti et son relatif succès »

[1814] « Pourquoi je suis futuriste », manifeste paru dans la revue *Lacerba*, n°23, 1er décembre 1913, Florence, revue dirigée par G. Papini et Ardengdo Soffici, cité par Giovanni Lista, 1973, p. 91-92.

[1815] Azouvi, 2007, p. 292.

[1816] Comme le dit Andrés Soria Olmedo, dans son livre *Vanguardia y crítica literaria en España*, « la primera publicación que incluye noticias e interpretaciones del futurismo italiano es *Prometeo* » (Madrid, Istmo, Bella Beatrix, 1988, p. 29). « La première publication qui comporte des informations et des interprétations sur le futurisme italien est *Prometeo* ».

futurista sobre España »[1817] et le 1er août 1910, « Proclama futurista a los españoles », écrit spécialement pour cette revue. De plus, c'est Gómez de la Serna qui traduit, en espagnol, tous les manifestes de Marinetti. Ce dernier texte, « Proclama futurista a los españoles », est important car il n'est pas la simple traduction espagnole d'un texte futuriste de Marinetti ; il est écrit pour l'Espagne, et Gómez de la Serna le fait précéder d'une sorte de manifeste futuriste qu'il rédige lui-même, sous le pseudonyme de *Tristán*, et qui marque une première phase d'hispanisation de la révolution futuriste par l'Espagne, qui commence à se l'approprier. Cette « proclamation futuriste » est empreinte exactement du même élan que les manifestes futuristes, publiés dans les revues parisiennes, particulièrement. D'ailleurs le manifeste qui précède celui de Marinetti est une succession de phrases nominatives exclamatives qui rappellent l'impulsion, le dynamisme nietzschéen et l'élan créateur bergsonien, qui traversent tous les écrits de Marinetti, toujours anti-intellectualistes :

> ¡Futurismo! ¡Insurrección! ¡Algarada! ¡Festejo con música Wagneriana! ¡Modernismo! ¡Violencia sideral! ¡Circulación en el aparato venoso de la vida! […] ¡Ala hacia el Norte, ala hacia el Sur, ala hacia el Este y ala hacia el Oeste! ¡Recio deseo de estatura, de ampliación y de velocidad! […] ¡Lirismo desparramado en obus y en la proyección de extraordinarios reflectores! […] ¡Gran *galop* sobre las viejas ciudades y sobre los hombres sesudos […]![1818]

Marinetti s'adresse ensuite aux Espagnols, cherchant à répandre, en Espagne, le mot d'ordre révolutionnaire futuriste.

> ¡Españoles! ¡Españoles! ¿Qué esperáis así de abatidos, besando las losas sagradas […]? […]. ¡Levantaos! Escalad los vitrales […] y contemplad el espectáculo de los espectáculos […] la sublime Electricidad […]. ¡Levantaos! Sois culpables del crimen de éxtasis y de sueño… […]. ¡Al galope! ¡Al galope! […][1819].

Les Espagnols doivent eux aussi devenir les acteurs et non les simples spectateurs passifs, les simples traducteurs, de la révolution futuriste. En recourant aux impératifs, Marinetti semble s'approprier le pragmatisme bergsonien de *L'Évolution Créatrice*, en

---

[1817] Le journaliste rapporte les propos de Marinetti : « J'écrirai avec joie ce manifeste − écrit l'extraordinaire Marinetti à notre Directeur − contre tout ce qui meurt tout doucement sur votre terre » (*Prometeo*, p. 62).

[1818] « Futurisme ! Insurrection ! Tapage ! Fête avec musique wagnérienne ! Modernisme ! Violence sidérale ! Circulation dans l'appareil veineux de la vie ! […] Aile vers le Nord, aile vers le Sud, aile vers l'Est et aile vers l'Ouest ! Puissant désir de stature, d'amplification et de vitesse ! […] Lyrisme répandu en obus et dans la projection d'extraordinaires projecteurs ! […] Grand *galop* sur les vieilles villes et sur les hommes intelligents […] ! » (*Tristán*, *in Prometeo*, tome III, année II, num. 20, 1910, p. 517-518).

[1819] « Espagnols ! Espagnols ! Qu'attendez-vous ainsi abattus, baisant les dalles sacrées […] ? […] Levez-vous ! Escaladez les vitraux […] et contemplez le spectacle des spectacles […] la sublime Electricité […]. Levez-vous ! Vous êtes coupables du crime d'extase et de rêve… […]. Au galop ! Au galop ! […] ».

signifiant la nécessité d'agir, et non plus de rêvasser, comme le montrait déjà Bergson. Ce texte est ainsi un hymne pragmatiste à l'action, à l'élan, à l'impulsion, qui laisse éclater des échos déformés de l'évolution créatrice bergsonienne :

> Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité toute entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consiste la vie et l'action libres. Laissons-nous aller, au contraire; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille[1820].

Gómez de la Serna entend le message de son ami Marinetti et veut devenir le passeur culturel de la révolution futuriste, dans son pays, en l'hispanisant. À son tour, Gómez de la Serna diffuse cette pensée pragmatiste, intuitionniste, en Espagne, précisément à l'Athénée de Madrid, où il occupe alors le poste de secrétaire de la section de littérature. Il prononce ainsi deux conférences, en 1909 et 1910 : « El concepto de la nueva literatura. Cumplamos nuestras insurrecciones » et « Mis siete palabras » [1821].

Dans sa première conférence sur le concept de la nouvelle littérature, prononcée en 1909, Gómez de la Serna commence par exprimer sa répulsion pour les littératures formalistes, qui se contentent d'entrer dans des moules préétablis, puis il s'autoproclame ainsi : « Somos trasformistas literariamente hablando. »[1822] Lors de cette « insurrection » esthétique, Gómez de la Serna déclare son « odio a la frase hecha » et son rejet de la littérature « inerte » qui manque d'humanité[1823]. Selon lui, il faut inventer une littérature qui, contrairement à celle que les futuristes se proposent de dépasser, sente la « transpiration », « la ventilation », en somme, la vie charnelle. Comme Unamuno, mais sur un mode plus radical, dans la mesure où cette intervention se veut insurrectionnelle, Gómez de la Serna veut imposer un concept pour la nouvelle littérature, anti-intellectualiste, non abstrait et non rationnel. Lui aussi, à l'instar d'Unamuno, affiche un net anti-hégélianisme. Telle est sa proposition révolutionnaire, révolution qui s'enracine, dans un terreau, entre autres, bergsonien, même si ce n'est pas Bergson qu'il citera dans cette « insurrection », préférant invoquer les noms d'Emerson, Stirner, Nietzsche, Gorki ou encore Haeckel :

[1820] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, p. 666.
[1821] Ramón Gómez de la Serna, « El concepto de la nueva literatura. Cumplamos nuestras insurrecciones », Madrid, Imprenta Aurora de J. Fernández Arias, 1909 ; « Le concept de la nouvelle littérature. Accomplissons nos insurrections » ; « Mis siete palabras (Pastoral) », 1910 ; « Mes sept paroles ».
[1822] « Nous sommes des transformistes littérairement parlant » (Gómez de la Serna, 1909, p. 3).
[1823] « Sa haine de la phrase toute faite » (Gómez de la Serna, 1909, p. 7-8).

> En sus páginas cenceñas, enjutas, sin transpiración, primitivas, espesas, sobrecargadas de peso muerto, llenas de una prosa menuda, sin ventilación, sin gracilidad, sin luz, oliente a habitación cerrada, y a la humedad de los claustros, no se puede respirar, son sofocantes porque tienen el enrarecimiento de los esquemas, de las abstracciones y de los términos generales. […]. Todo en ellos es demasiado dialéctico[1824].

La littérature nouvelle doit, elle, aider à respirer, dit Gómez de la Serna, rappelant les mots de Péguy, que reprendra plus tard, dans ses conférences à l'Athénée, le moderniste Victoriano García Martí : « N'oubliez pas de respirer ! ».

Or, même si bon nombre de philosophèmes bergsoniens semblent travailler son « insurrection », la conception exposée par Gómez de la Serna du dépassement de la littérature inerte et mortifère est très espagnole. Pour lui, seule une littérature viscérale, incarnée, peut s'extirper de la littérature agonique. C'est de façon charnelle que les Espagnols envisagent l'opposition à l'intellectualisme sec et abstrait. Gómez de la Serna dépasse, en cela, le bergsonisme. D'ailleurs, selon lui, « todos sus imperativos [de la nueva literatura] son carnales y todas sus cosas establecen una sensata y acuciadora correspondencia *orgánica* entre el mundo y el individuo »[1825]. C'est donc charnellement et physiquement que Gómez de la Serna envisage le lien de la littérature nouvelle avec le monde. Il en appelle à l'intuition[1826]. Il veut vivre l'intuition qu'il a du monde. Il « hispanise », pour cela, l'intuitionnisme bergsonien : l'intuitionnisme de Gómez de la Serna sera physique et organique.

D'autre part, en critiquant la dialectique, Gómez de la Serna semble s'approprier la critique bergsonienne des médiations, exposée dès sa thèse, en 1889. Selon Bergson, la dialectique est une médiation discursive qui empêche l'homme d'avoir un lien immédiat et intuitif au réel. L'intuition bergsonienne s'oppose, en cela, à la pensée hégélienne dialectique. Or, Gómez de la Serna insère, dans son insurrection esthétique, cette critique bergsonienne de la dialectique hégélienne. Il veut plonger, comme Bergson, mais cette fois, de façon littéraire, dans le cœur du réel, se débarrasser de la coquille qui médiatise notre rapport à l'objet. Comme Bergson, le jeune futuriste rejette les schèmes, abstractions et autres médiations qui nous privent d'une coïncidence immédiate et intuitive avec l'objet décrit.

[1824] « Dans ses pages maigres, sèches, sans transpiration, primitives, épaisses, surchargées de poids mort, remplies d'une prose sans envergure, sans ventilation, sans grâce, sans lumière, sentant le renfermé et l'humidité des couvents, on ne peut pas respirer, elle sont suffocantes parce qu'elle souffrent de la raréfaction des schémas, des abstractions et des termes généraux. […]. Tout cela est trop dialectique » (Gómez de la Serna 1909, p. 8-9).
[1825] « Tous ses impératifs sont charnels et toutes ses choses établissent une correspondance *organique*, sensée et pressante entre le monde et l'individu » (Gómez de la Serna 1909, p. 21-22).
[1826] Gómez de la Serna, 1909, p. 7.

De plus, au cours de cette conférence de 1909, Gómez de la Serna invoque, on le disait, Emerson, Stirner, Nietzsche, Gorki, Haeckel, qui ont su, selon lui, en revenir à la vie, au vital, à l'homme. En fin de compte, ce texte n'est vraiment qu'une incitation au dépassement, au dynamisme, à la lutte contre l'apathie ; il laisse échapper, en cela, de reconnaissables accords bergsoniens. D'ailleurs, il le dit lui-même, la littérature doit se centrer sur la vie, cette vie qu'ont oublié de considérer « escolasticismo, universitarismo, espacialismo » : « La primera influencia de la literatura es la vida, esta vida de hoy desvelada, corita, contundente como nunca, bajo una inaudita invasión de luz »[1827]. La vérité doit « se faire »[1828] comme la vie se fait, elle qui ne se donne jamais toute faite.

L'ensemble de ce texte, inspiré de sources très diverses, reprend, à la fois les premiers livres « anti-intellectualistes » de Bergson, qui condamnent les travers d'une intelligence sclérosante et conduisant à l'abstraction, mais aussi l' « Introduction à la métaphysique », de 1903, où Bergson fait de l'intuition la modalité adéquate d'approche du réel, et surtout *L'Évolution Créatrice*, grand hymne pragmatiste à la saisie de la vie, dans sa dimension créatrice. La philosophie bergsonienne explose ici dans ce discours de Gómez de la Serna, qui ne le cite pourtant pas. Il l'actualise littérairement. Le pragmatisme alimente ainsi l'hymne révolutionnaire de la préhistoire de l'avant-garde : le futurisme.

Dans sa deuxième conférence sur ses « Sept paroles », Gómez de la Serna insiste, de nouveau, sur sa haine des clichés, du « tout fait », et pense que « el vivir de ideas abstractas es una aberración »[1829], ce qui n'est pas sans rappeler, une fois de plus, l'anti-intellectualisme bergsonien, connu de toute l'Europe à cette époque.

Dans cette antichambre futuriste de l'art nouveau, la vie apparaît comme ce qui donne précisément à la jeunesse la puissance et la rage de lutter contre la littérature « extemporaine » et pour le triomphe du nouveau. On est encore aux antipodes de la vision déshumanisée qu'Ortega propose de l'art nouveau, d'autant que les métadiscours, dans les années 1910, sur les avant-gardes, écrits notamment par les critiques, révèlent l'hyper-vitalisme inhérent à cette nouvelle esthétique.

Par exemple, Andrés González-Blanco, dans un article de *Nuestro tiempo*, de mars 1910, intitulé « El futurismo. Una nueva escuela literaria »[1830], tout en critiquant certains aspects destructeurs et nihilistes du manifeste futuriste de Marinetti, et après avoir cité

[1827] « La première influence de la littérature, c'est la vie, cette vie d'aujourd'hui dévoilée, nue, contondante comme jamais, sous une invasion inouïe de lumière » (Gómez de la Serna, 1909, p. 3).
[1828] Gómez de la Serna, 1909, p. 10.
[1829] « Vivre d'idées abstraites est une aberration » (Gómez de la Serna 1910, p. 8).
[1830] « Le futurisme : une nouvelle école littéraire ».

certains de ses préceptes sur l'amour de la vitesse, du dynamisme et sa haine de l'intelligence, approuve la « exaltación de las fuerzas humanas »[1831] que le futurisme proclame. González Blanco admire aussi le « deseo palpitante de vivir »[1832] de cette nouvelle doctrine esthétique.

C'est donc indirectement que la composante bergsonienne du futurisme pénètre en Espagne, dans les années 1909-1910. Au lendemain de la Grande Guerre, le bergsonisme s'impose cette fois manifestement, dans ce pays, comme une philosophie de la modernité, alors qu'il commence à décliner en France ; il devient un référent classique et, donc, chaque fois plus incompatible avec les dernières formes de la modernité esthétique, comme le Surréalisme, dès le début des années 1920. C'est ce que démontre F. Azouvi, au chapitre 10 de *La Gloire de Bergson*, intitulé « La mise à l'écart » :

> C'est que l'auteur de *L'Évolution Créatrice* est, pour la génération de Tzara, Breton ou Aragon, un vieil homme statufié, membre de toutes les académies possibles, auteur de discours de guerre d'un insupportable patriotisme, président d'une commission de la SDN, commandeur de la Légion d'honneur, bref, une potiche. L'homme que, dix ans plus tôt, les cubistes feignaient de recruter parmi eux parce que c'eût été le soutien le plus frappant, le plus utile à leur cause, fait partie maintenant des ancêtres […][1833].

Bergson et le Créationnisme

À la fin des années 1910, en Espagne, contrairement à la France, le bergsonisme continue de nourrir, directement ou indirectement, les métadiscours sur l'avant-garde. En effet, l'ultraïsme espagnol s'abreuve à des sources qui ont toutes eu, à un moment ou à un autre, une composante bergsonienne. En effet, lorsqu'en 1919, est publié le manifeste ultraïste, « Un manifiesto literario »,[1834] signé notamment par celui qui œuvrera à la bergsonisation discursive des avant-gardes espagnoles, le critique littéraire, Guillermo de Torre, plusieurs foyers peuvent désormais colorer l'ultraïsme de nuances bergsoniennes. Au même moment, dès 1918, le créationniste Vicente Huidobro constitue l'un des nouveaux foyers de bergsonisation de l'avant-garde espagnole.

Quelques mois avant la fin de la Grande Guerre, le poète chilien Vicente Huidobro (1893-1948) arrive de Paris à Madrid, comme une sorte d'apôtre du verbe nouveau. Il ne reste

---

[1831] « L'exaltation des forces humaines » (Andrés González-Blanco, « El futurismo. Una nueva escuela literaria », *Nuestro tiempo*, mars 1910, p. 341).
[1832] « Désir palpitant de vie » des futuristes (Andrés González-Blanco, p. 347).
[1833] F. Azouvi, 2007, p. 304-305.
[1834] Ce manifeste se nomme manifeste Ultra, car il exprime un souhait d'aller encore au-delà de ce qui a été fait jusqu'à présent, en littérature.

pourtant dans la capitale espagnole que de juillet à novembre 1918, mais sa présence est déterminante en tant qu'il permet aux jeunes de se rassembler autour de l'icône avant-gardiste qu'il incarne, déterminante aussi pour relancer un mouvement de régénération esthétique en Espagne. « El tránsito de Huidobro por Madrid fue, pues, la primera semilla. Pero es un pequeño acontecimiento, un diálogo de café transformado en "interview", el que prepara el nacimiento "oficial" del ultraísmo, es decir, su constitución como grupo »[1835]. Gloria Videla ajoute, plus loin, dans son livre *El Ultraísmo* :

> Cuando estuvo Huidobro en Madrid en 1918, procedente de París, dio a conocer sus inquietudes vaguardistas, sus libros y revistas, relacionó a los españoles con artistas extranjeros que residían en Madrid y dio datos bibliográficos o señas personales para establecer correspondancia con otros escritores europeos[1836].

Vicente Huidobro revient donc tout juste, en 1918, de la capitale même de la modernité littéraire, Paris, où il a fait ses armes et a fréquenté les milieux les plus à la pointe de l'avant-garde littéraire. C'est là qu'il trouve l'inspiration pour inventer ce que sera le créationnisme, qu'il expose « académiquement » aux Madrilènes, plus tard, en 1921, lors d'une conférence à l'Athénée de Madrid, intitulée *Poesía*[1837]. Huidobro y définit sa conception créationniste de la poésie et montre en quoi il est un poète absolument novateur. Dans cette conférence d'herméneutique, Huidobro distingue deux types de langage − à l'instar de Bergson, qui distingue le langage habituel du langage des poètes : le langage objectif, « que sirve para nombrar las cosas del mundo sin sacarlas fuera de su calidad de inventario »[1838], et l'autre qui « rompe esa norma convencional y en él las palabras pierden su representación estricta para adquirir otra más profunda y como rodeada de un aura luminosa que debe elevar al lector del plano habitual y envolverlo en una atmósfera encantada »[1839]. Puis il explique en quoi consiste ce langage interne, qu'on peut qualifier de bergsonien :

[1835] « Le passage de Huidobro par Madrid fut, donc, la première semence. Mais c'est un petit événement, un dialogue de café transformé en " entretien ", qui prépare la naissance officielle de l'ultraïsme, c'est-à-dire sa constitution comme groupe » (Gloria Videla, *El ultraísmo. Estudios sobre movimientos poéticos de vanguardia en España*, Segunda edición, Madrid, Editorial Gredos, 1971, p. 29).

[1836] « Quand Huidobro séjourna à Madrid en 1918, arrivant de Paris, il fit connaître ses inquiétudes avant-gardistes, ses livres et revues, il mit en relation les Espagnols avec des artistes étrangers qui résidaient à Madrid et fournit des données bibliographiques ou des indications personnelles pour établir une correspondance avec d'autres auteurs européens » (G. Videla, 1971, p. 104).

[1837] Vicente Huidobro, *Obras Completas*, Prólogo de Braulio Arenas, Santiago de Chile, Empresa editora Zig-Zag, 1963, p. 654-656.

[1838] « Qui sert à nommer les choses du monde sans les sortir de leur condition d'inventaire » (Vicente Huidobro, 1963, p. 654).

[1839] « Rompt cette norme conventionnelle et avec lui les paroles perdent leur stricte représentation pour en acquérir une plus profonde et comme entourée d'une aura lumineuse qui doit élever le lecteur de son plan habituel et l'envelopper dans une atmosphère enchantée » (Vicente Huidobro, 1963, p. 654).

> En todas las cosas hay una palabra interna, una palabra latente y que está debajo de la palabra que las designa. Esa es la palabra que debe descubrir el poeta.
> La poesía es el vocablo virgen de todo prejuicio; el verbo creado y creador, la palabra recién nacida. Ella se desarrolla en el alba primera del mundo. Su precisión no consiste en denominar las cosas, sino en no alejarse del alba. […].
> El poeta hace cambiar de vida a las cosas de la Naturaleza; saca con su red todo aquello que se mueve en el caos de lo innombrado, tiende hilos eléctricos entre las palabras y alumbra de repente rincones desconocidos, y todo ese mundo estalla en fantasmas inesperados.
> El valor del lenguaje de la poesía está en razón directa de su alejamiento del lenguaje que se habla. Esto es lo que el vulgo no puede comprender porque no quiere aceptar que el poeta trate de expresar sólo lo inexpresable. […].
> La Poesía es un desafío a la Razón, el único desafío que la razón puede aceptar, pues uno crea su realidad en el mundo que ES y la otra en el que ESTÁ SIENDO. […].
> La Poesía es el lenguaje de la Creación. […].
> El lenguaje […] se presenta en la luminosidad de su desnudez inicial a todo vestuario convencional fijado de antemano[1840].

Le créationnisme de Huidobro est, entre autres, d'obédience bergsonienne. Il puise chez Bergson cette idée que, sous la surface des choses, existe une profondeur, pure, presque pré-intellectuelle, où le monde est processus et durée, et non substantialité. Il s'inspire de Bergson dans son opposition entre la chose faite et la chose se faisant. Ce binôme apparaît plusieurs fois déclinés dans les manifestes créationnistes de Huidobro : à travers le verbe « créé » et le verbe « créateur », le monde « qui est » et celui « qui est en train de se faire », ou encore à travers les langages antagonistes du « vulgaire » qui utilise un langage « qui se parle » et le langage des poètes. Le poète doit échapper aux conventions du langage, doit faire découvrir à la *doxa* commune ce qu'elle ne pouvait soupçonner, lui « dévoiler » par les mots ce qu'elle n'était pas capable de voir, étant emprisonnée dans ses automatismes, son langage fixe et appauvrissant. Le terme même de « créationnisme » est emprunté à Bergson et à sa

[1840] « Dans toutes les choses, il y a une parole interne, une parole latente et qui se trouve sous la parole qui les désigne. C'est cette parole que doit découvrir le poète.
La poésie est le vocable vierge de tout préjugé ; le verbe créé et créateur, la parole nouvellement née. Elle se développe à l'aube première du monde. Sa précision ne consiste pas à nommer les choses, mais à ne pas s'éloigner de l'aube. […].
Le poète fait changer de vie les choses de la Nature, il attrape avec son filet tout ce qui se meut dans le chaos de l'innommable, il tend des fils électriques entre les mots et éclaire soudain des coins inconnus, et tout ce monde éclate en fantasmes inattendus.
La valeur du langage de la poésie est proportionnelle à son éloignement du langage que l'on parle. C'est ce que le vulgaire ne peut comprendre parce qu'il ne veut pas accepter que le poète essaye d'exprimer seulement l'inexprimable. […].
La poésie est un défi à la Raison, l'unique défi que la Raison puisse accepter, car l'une crée sa réalité dans le monde qui EST, l'autre dans le monde qui EST EN TRAIN DE SE FAIRE. […].
La Poésie est le langage de la Création. […]
Le langage […] se présente dans la luminosité de sa nudité initiale, à tout habit conventionnel fixé d'avance » (Vicente Huidobro, 1963, p. 654-655).

conception selon laquelle la vie est une création. La poésie est, en ce sens, « le langage de la création ». Elle doit suggérer la création en train de se faire.

Nous sommes là au cœur de la conception bergsonienne du langage, celle exposée dès sa thèse *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en 1889. Le langage commun n'est pas le langage de la création et de la durée, il est celui de l'immobilité :

> La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. […] Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est en perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. […] Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent, d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. […] Nulle part cet écrasement de la conscience immédiate n'est aussi frappant que dans les phénomènes de sentiments. […]. Que si maintenant quelque romancier hardi, déchirant la toile habilement tissée de notre moi conventionnel, nous montre sous cette logique apparente une absurdité fondamentale, sous cette juxtaposition d'états simples une pénétration infinie de mille impressions diverses qui ont déjà cessé d'être au moment où on les nomme, nous le louons de nous avoir mieux connus que nous ne nous connaissions nous-mêmes[1841].

Huidobro, inspiré de Bergson, offre par sa poétique créationniste une alternative à un langage apoétique, impersonnel, stable, interchangeable et « tout fait ». Or, si Huidobro ne proclame pas la filiation bergsonienne du créationnisme, dès 1925, Guillermo de Torre, qui est l'homme, selon Serge Salaün, « le mieux informé de ce qui se fait dans toute l'Europe et même au-delà », le révèle à sa place, dans le livre qui a pour la première fois officialisé le courant avant-gardiste, *Literaturas europeas de vanguardia*, au sous-chapitre « Intuitions bergsoniennes du créationnisme » du chapitre II « La modalité créationniste ». Ce « livre [qui] popularise en Espagne le terme d'avant-garde » « continue d'être, à ce jour, l'inventaire le plus complet et le plus érudit de l'avant-garde mondiale »[1842]. En réalité, Guillermo de Torre expose cette idée avant 1925, dans la mesure où cette œuvre a fait l'objet de publications antérieures, dans les revues d'avant-garde, entre 1919 et 1924.

Ainsi, c'est dans la revue *Cosmópolis*, dirigée par Gómez Carrillo, de mai 1921 que Guillermo de Torre dévoile le premier, en Espagne, l'ascendant bergsonien du créationnisme. D'entrée, il fait de Bergson le référent théorique de ce mouvement d'avant-garde : « Involuntaria o deliberadamente Huidobro, […], se olvida de citar a Bergson cuando el autor

[1841] Bergson, 2001, p. 85-92.
[1842] Serge Salaün, « Les avant-gardes poétiques espagnoles (années 20 et 30) », p. 482.

de *L'Évolution créatrice* es quien, en rigor, y con más justicia, podría asumir el título de inductor teórico creacionista. »[1843] Guillermo de Torre explique, ensuite, en quoi la poétique créationniste s'appuie sur un socle bergsonien :

> El anhelo de retorno que oportunamente explicaremos hacia las frescas entrañas cósmicas y a las primitivas fuentes sugeridoras, con un rejuvenecimiento de los sentidos, supone previamene la necesidad de desprenderse de todas las nociones adquiridas, dando, por consiguiente, franco acceso a la intuición en el mejor sentido bergsoniano: esto es «colocándose simpáticamente en el interior de la realidad». Es el mismo Bergson, como es sabido, quien en sus *Essais sur les données immédiates de la conscience* identifica la «creación» con la «duración real», la continuidad indivisa. Y muy sagazmente extiende el concepto de creación a «cada uno de los momentos de la vida cuyos artistas somos», a cada «uno de los estados que al mismo tiempo que brotan de nosotros mismos modifican nuestra persona», Bergson llega aun más lejos recordémoslo y sostiene que «la vida es invención, como es la actividad consciente, y que como ella es creación incesante». Así pues, la idea de movilidad, de variación que va aneja al creacionismo tiene una clara estirpe bergsoniana[1844].

Dans ce même sous-chapitre, Guillermo de Torre souligne la paternité bergsonienne du terme même de « créationnisme » :

> Incluso si hemos de creer manifestaciones verbales de Huidobro este nombre de poesía creacionista fue pronunciado, por primera vez por Bergson al leer algunos specimens primiciales de la nueva modalidad.
> Creación y invención.
> Tras la pugna del concepto surge la querella menor del vocablo. Existen defensores de ambos criterios. Oigamos, en primer término a un sagaz exégeta del cubismo, Maurice Raynal (*Quelques intentions du cubisme*. Édition L'Effort moderne, Paris, 1920) : «Algunos artistas han empleado el vocablo "crear" para indicar la poca relación que tenían sus obras con los objetos inspiradores. […] Como ampliación de este criterio, M. Raynal, ha escrito (*Les maîtres du cubisme*, Pablo Picasso, Édition idem, 1921): «Se han buscando varias palabras para rotular justamente el carácter preponderante de la Estética contemporánea. Sin duda, bajo la influencia de Bergson se propuso el

[1843] « Involontairement ou délibérément, Huidobro, […], oublie de citer Bergson alors que l'auteur de *L'Évolution créatrice* est celui qui, en toute rigueur et en toute justice, pourrait assumer le mieux le titre d'inducteur de la théorie créationniste. » (Guillermo de Torre, *Literaturas europeas de vanguardia*, Madrid, Caro Raggio, 1925, p. 109).

[1844] « Le désir de retour que nous expliquerons en son temps vers les fraîches entrailles cosmiques et les sources primitives suggestives, par un rajeunissement des sens, suppose préalablement la nécessité de se dégager de toutes les notions acquises, pour laisser, par conséquent, un véritable accès à l'intuition au meilleur sens bergsonien : cela " en se plaçant sympathiquement à l'intérieur de la réalité ". C'est Bergson lui-même, comme on le sait, qui dans ses *Essais sur les données immédiates de la conscience* identifie la " création " à la " durée réelle ", la continuité indivise. Et, très intelligemment, il étend le concept de création à " chacun des mouvements de la vie dont nous sommes les artistes ", à " chacun des états qui en même temps qu'ils jaillissent de nous-mêmes modifient notre personne " ; Bergson va encore plus loin − souvenons-nous − et soutient que " la vie est invention, comme l'est l'activité consciente, qui, comme elle, est création incessante ". Ainsi donc, l'idée de mobilité, de variation qui est inhérente au créationnisme a une claire souche bergsonienne » (Guillermo de Torre, 1925, p. 109).

término “crear”. Largo tiempo yo he propuesto el de “inventar”, tomado en el sentido latino. Pero, desgraciadamente, lo he abandonado gustoso al atribuirle algunos escritores, que no quieren ser modernos, el significado contemporáneo de invención»[1845].

Bergson et les ultraïstes

Le mouvement ultra est contemporain de l’arrivée du créationniste Vicente Huidobro à Madrid et se consolide autour des travaux du critique littéraire, Rafael Cansinos Assens, qui affiche aussi, près de dix ans après R. Gómez de la Serna, et dans une ligne esthétique à peu près identique, un puissant désir de renouveau. C’est ce que signifie le terme d’« ultra » ; il marque la ferme volonté de transcender l’esthétique actuelle, de lui apporter « une bouffée d’air pur », dit Cansinos Assens. Guillermo de Torre, dans un article intitulé « Génesis del ultraísmo », cite la définition que donne le *Diccionario de la Academia* : « “Movimiento poético, promulgado en 1918, y que durante algunos años agrupó a los poetas españoles e hispanoamericanos que, manteniendo cada uno sus particulares ideales estéticos, coincidían en sentir la urgencia de una renovación radical del espíritu y la técnica” »[1846].

C’est dans le numéro de janvier 1919 de la revue *Cervantes*[1847] que R. Cansinos Assens publie le premier manifeste ultra, « Ultra. Un manifiesto de la juventud literaria »[1848], dont les lignes esthétiques ou doctrinales sont assez floues, hormis le fait que ce mouvement se veut dépassement de la « última evolución literaria: el noucentismo »[1849]. Le noucentisme,

---

[1845]« Et même − si nous en croyons les paroles de Huidobro − ce nom de poésie créationniste fut prononcé pour la première fois par Bergson lorsqu’il lut quelques-uns des premiers spécimens de cette nouvelle catégorie.
Création et invention.
Après le combat pour le concept surgit la querelle mineure autour du vocable. Il existe des défenseurs des deux critères. Écoutons, en premier lieu, le judicieux exégète du cubisme, Maurice Raynal : “ Certains artistes ont employé le vocable “ créer ” pour indiquer le peu de relation qu’avaient leurs œuvres avec les objets inspirateurs. […] M. Raynal a approfondi cette analyse, expliquant (*Les maîtres du cubisme*, Pablo Picasso, Édition idem, 1921) : “ On a cherché plusieurs termes qui rendent compte justement du caractère prépondérant de l’Esthétique contemporaine. Sans doute, sous l’influence de Bergson, on proposa le terme de “ créer ”. Pendant longtemps, j’ai proposé celui d’“ inventer ”, dans son sens latin. Mais, malheureusement, je l’ai abandonné avec plaisir car quelques écrivains, qui ne veulent pas être modernes, lui ont donné le sens contemporain d’invention » (Guillermo de Torre, 1925, p. 109-110).

[1846] « Mouvement poétique, promulgué en 1918, et qui pendant quelques années, réunit les poètes espagnols et hispano-américains qui, tout en maintenant chacun ses idéaux esthétiques particuliers, se retrouvaient dans la sensation de l’urgence d’une rénovation radicale de l’esprit et de la technique » (Guillermo de Torre, « Génesis del ultraísmo », au chapitre 4 intitulé « Ramón y la vanguardia » du livre de Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, Víctor G. de la Concha, *Época contemporánea:1914-1939*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 234).

[1847] Comme le remarque Serge Salaün, « Adriano del Valle, le directeur de la revue *Grecia*, autre organe essentiel de l'avant-garde espagnole, ne craint d'ailleurs pas d'affirmer que *Cervantes* n'a rien à envier aux plus prestigieuses revues françaises » (« Les avant-gardes poétiques espagnoles (années 20 et 30) : Mimétisme et originalité », p. 483).

[1848] « Ultra. Un manifeste de la jeunesse littéraire ».

[1849] « Dernier mouvement littéraire : le noucentisme » (*Cervantes*, janvier 1919, p. 2).

défini par D'Ors, dans ses gloses, dès 1906, on le disait, est un mouvement rationaliste et intellectualiste, antithétique de l'intuitionnisme, l'anti-intellectualisme et l'« ultra-romantisme » bergsoniens. Comble du paradoxe : le noucentisme se veut dépassement, entre autres, du bergsonisme ; or, l'ultraïsme réintègre, à nouveau, en un sens, certaines valeurs bergsoniennes, dans un « éternel retour du même » (Nietzsche). En effet, avant l'écriture de ce manifeste Ultra pour la revue *Cervantes*, lors d'un entretien avec Xavier Bóveda[1850], Cansinos Assens définit, pour la première fois, ce que doit être l'ultraïsme. Gloria Videla, dans son livre *El Ultraísmo*, cite cet entretien, reproduit dans un cahier de Cansinos Assens :

> Como nuestros lectores saben, R. Cansinos Assens es hoy el más ameno y admirable de los críticos literarios […]. Lo viejo es su obsesión, su pesadilla, su tormento. Quiere hacer cosas nuevas, atrevidas, valientes, desunidas de todo prejuicio académico o moralista; cosas sinceras, rudas, si se quiere, pero nuevas, sinceras..., cosas que estén en el espíritu de nuestro tiempo. Hay que ser ultrarromántico nos dice a todas horas Hay que ser de este siglo... […].
>
> Creo que el porvenir intelectual reside únicamente en la poesía ultrarromántica. Todo lo demás es viejo, viejo, viejo[1851].

Derrière cette revendication « ultra-romantique », et si l'on s'en tient aux adjectifs accolés par la presse espagnole au nom ou à la philosophie de Bergson, on ne peut qu'imaginer le support philosophique sur lequel veut reposer cet art nouveau : « l'ultra-romantisme », comme dépassement du noucentisme intellectualiste ou rationaliste, dessiné par D'Ors, dès 1906. Se joue là une opposition référentielle entre deux paradigmes idéologiques : le noucentisme qui se veut rationnel pour mieux se dégager des miasmes décadents et des épanchements romantiques, et l'ultraïsme, qui aspire à être « ultra-romantique », pour mieux se défaire des filets rigides de l'intellectualisme asséchant.

Le Manifeste Ultra, paru dans la revue *Cervantes*, en janvier 1919, atteste bien cette soif d'élan créateur et vital. Cansinos Assens le montre, dans les cris de rénovation, poussés à travers l'isotopie « ultra », et dans son aspiration toujours plus poussée, « ultra-romantique »,

---

[1850] L'une des autres figures promotrices de l'ultraïsme, selon le Manifeste, paru dans la revue *Cervantes*, en janvier 1919.

[1851] Xavier Bóveda, « Los intelectuales dicen. Rafael Cansinos Assens », dans *El Parlementario* (décembre 1918) : « Comme nos lecteurs le savent, R. Cansinos Assens est aujourd'hui le plus intelligent et le plus admirable des critiques littéraires. [...] Les vieilles choses sont son obsession, son cauchemar, son tourment. Il veut faire des choses neuves, osées, courageuses, dénuées de tout préjugé académique ou moraliste, des choses sincères, rudes, si l'on veut, mais neuves, sincères… des choses qui soient dans notre temps. Il faut être ultra-romantique − nous dit-il à toute heure.

Il faut être de ce siècle.

− Je crois que l'avenir intellectuel repose uniquement sur la poésie ultra-romantique. Tout le reste est vieux, vieux, vieux » (Gloria Videla, 1971, p. 31).

à un « dinamismo espiritual renovador »[1852]. Guillermo de Torre, dans son « Manifeste vertical », publié en 1920, associera lui l'ultraïsme à « l'ultra-vitalisme », terme derrière lequel il vise Bergson et Nietzsche, notamment : « Dans le tourbillon de notre instant ultraïque, se manifeste une apothéose ultravitaliste. »

Par conséquent, le Bergson de *L'Évolution Créatrice* est encore présent dans l'hypervitalisme et l'ultra-romantisme de l'ultraïsme, de la même façon qu'il était présent dans les cris de Marinetti et, en filigrane, dans ceux de Gómez de la Serna.

Enfin, il faut noter la place progressive de Bergson dans les revues d'avant-garde espagnoles. Il est systématiquement cité dans les revues qui affichent une prétention et un désir de régénération esthétique. La revue *Cosmópolis* propose, par exemple, un article, en juillet 1919, intitulé « Nuestros grandes colaboradores extranjeros. La filosofía de Bergson » écrit tout spécialement pour cette revue par René Gillouin (1881-1971)[1853]. On peut, au passage, souligner le paradoxe de cette revue avant-gardiste qui sollicite un article auprès d'un homme qui n'est pas seulement un ancien élève de Bergson, lui qui écrivit, en 1911, *La philosophie d'Henri Bergson*, mais qui appartient aussi à la droite traditionaliste et à l'Action française… Hormis ces considérations, René Gillouin démontre, dans cet article, que le bergsonisme est une philosophie de dépassement. Bergson a transcendé Descartes, Spinoza, Leibniz, qui, eux, avaient mené la philosophie à « un callejón sin salida »[1854]. De même, le bergsonisme dépasse le kantisme, l'hégélianisme, le spencérisme. René Gillouin conclut, en hissant le bergsonisme au rang de philosophie antonomastique de la liberté :

> La filosofía de Bergson no es más que la filosofía de la libertad. […]. La filosofía de Bergson no nos proporciona sólo inmensas satisfacciones intelectuales, […] sino que puede constituir para nosotros una excelente técnica, porque al mismo tiempo que nos invita a ser libres, a serlo más cada vez y a estar todo enteros presentes a nosotros mismos en cada momento de nuestra vida, nos afirma y nos demuestra que podemos serlo[1855].

Cosmópolis, en sollicitant auprès de René Gillouin un papier sur la philosophie de Bergson, montre tout d'abord que le bergsonisme est encore considéré, en 1919, par l'avant-garde espagnole, comme une philosophie symbolique de la modernité. D'autre part, René

[1852] « Dynamisme spirituel rénovateur » (Cansinos Assens, *Cervantes*, p. 4).
[1853] « Nos grands collaborateurs étrangers. La philosophie de Bergson ».
[1854] « Impasse » (*Cosmópolis*, juillet 1919, p. 568).
[1855] « La philosophie de Bergson n'est que la philosophie de la liberté. […]. La philosophie de Bergson ne nous procure pas seulement d'immenses satisfactions intellectuelles, […] mais elle peut aussi constituer pour nous une excellente technique, parce qu'en même temps qu'elle nous invite à être libres, à l'être de plus en plus et à être tout entiers présents à nous-mêmes à chaque moment de notre vie, elle nous affirme et nous démontre que nous pouvons l'être » (*Cosmópolis*, juillet 1919, p. 573)

Gillouin, en faisant du bergsonisme une philosophie de dépassement de toute la tradition idéaliste et mécaniste, participe, indirectement, pour le lecteur d'une revue comme *Cosmópolis*, à la construction d'une philosophie possible pour l'avant-garde. Une association entre l'avant-garde et le bergsonisme se fait au cours de la lecture de cet article. Le bergsonisme répond à un même désir de dépassement et de liberté que celui des avant-gardes.

Les occurrences de Bergson se multiplient également dans la revue *Cervantes*, surtout au moment de son changement de direction en 1919, avec à sa tête Cansinos Assens − qui marque la transition idéologique, d'une ligne éditoriale plus moderniste et symboliste ou « académique » à une ligne plus avant-gardiste[1856].

De même, la revue *Ultra*, créée après la publication du Manifeste ultra, évoque plus ou moins explicitement le nom de Bergson en tant que substrat des théories esthétiques nouvelles. Par exemple, dans le numéro 18 du 10 novembre 1921, sont publiées des « Lettres de Pologne ». L'une d'elles est intitulée « Una nueva teoría de arte », par Tadeusz Peiper (1891-1969) :

> Acaba de publicarse en Polonia un libro que debe considerarse como una valiosa contribución a la sistematización filosófica del arte nuevo. La actitud de la individualidad creadora frente a la realidad constituye el problema fundamental de la nueva estética.
> El reciente libro del Sr. Chwistek intitúlase *La pluralidad de las realidades*[1857].

L'auteur tente de démontrer qu'il n'existe pas une réalité, mais plusieurs réalités :

> Armado en las conquistas más modernas de la ciencia, el autor polaco hace gala de su erudición. El sistema de lógica de Husserl, la filosofía de Bergson, la nueva física de Einstein, le son familiares y sirven para probar sus propias teorías.
> Al aplicar al problema del arte su teoría sobre la pluralidad de las realidades, el autor demuestra que la estética del realismo no es capaz de soportar los argumentos críticos de la nueva teoría[1858].

[1856] Sur ce changement de ligne éditoriale de la revue *Cervantes*, Cf. Guillermo de Torre, *Del 98 al barroco*, Madrid, Editorial Gredos, 1969, p. 23.

[1857] « Un livre vient d'être publié en Pologne qui doit être considéré comme une contribution précieuse à la systématisation philosophique de l'art nouveau. L'attitude de l'individualité créatrice face à la réalité constitue le problème fondamental de la nouvelle esthétique ».
Le livre récent de M. Chwistek s'intitule *La pluralité des réalités*. […] » (*Ultra*, 10 novembre 1921).

[1858] « Armé pour les conquêtes les plus modernes de la science, l'auteur polonais déploie son érudition. Le système de logique d'Husserl, la philosophie de Bergson, la nouvelle physique d'Einstein, lui sont familiers et lui servent à prouver ses propres théories.
En appliquant au problème de l'art sa théorie sur la pluralité des réalités, l'auteur démontre que l'esthétique du réalisme n'est pas capable de supporter les arguments critiques de la nouvelle théorie » (*Ultra*, 10 novembre 1921).

Ainsi, à travers cette réutilisation des philosophèmes bergsoniens par l'avant-garde ou la médiatisation dans la presse avant-gardiste espagnole de ce processus, on est loin de ce que prétend Antonio Machado, en 1917, dans son carnet de notes, lorsqu'il réduit Bergson à l'« herbier de la fleur symboliste », bien plus loin encore, lorsqu'on lit le chapitre IV de *Literaturas europeas de vanguardia* de Guillermo de Torre sur le bergsonisme du mouvement dada, le mouvement dada outrepassant toujours plus les limites de l'acceptable au nom de la nouveauté absolue.

Dans cette progressive et ascendante conscientisation espagnole de Bergson comme philosophe de la modernité avant-gardiste, on peut souligner la construction historiographique de Guillermo de Torre, signataire du manifeste ultra de 1919 ; ce dernier voit en Bergson, non plus seulement le philosophe du futurisme, ou du créationnisme, mais aussi du mouvement Dada. Chaque rénovation avant-gardiste apporte avec elle, semble-t-il, en Espagne, son lot de bergsonisme. Cette philosophie est en permanence régénérée et comme recyclée par des artistes qui ne voient pas en elle le substrat d'un mouvement extemporain, mais celui d'un mouvement lancé, « élancé » et « créateur », à l'instar de l'impulsion inhérente à *L'Évolution Créatrice*. Ainsi, au sous-chapitre « Bergson, Jarry, Gide, Gómez de la Serna » du chapitre IV de *Literaturas europeas de vanguardia* sur « Le Mouvement Dada », mouvement pourtant nihiliste par excellence, Guillermo de Torre reproduit l'idée du critique belge Paul Neuhuys (1897-1984), selon laquelle l'irrationalisme dada serait inspiré de l'anti-intellectualisme bergsonien :

> Paul Neuhuys, en sus citados *Poètes d'aujourd'hui*, con su espíritu penetrante y simpático, al afrontar el problema Dadá, determina su friso de precursores en el tiempo antecediendo unos intentos de definición: «Dadá instaura una potente lógica negativa. Invierte radicalmente la dirección de la inteligencia. Pretende disimular la realidad objetiva para sumergirse en las profundidades ultrarrealistas de lo inconsciente». Y, a continuación, el crítico belga trata de encontrar en la filosofía de Bergson los puntos de contacto con la novísima lírica analogía que ya hemos soslayado nosotros a propósito del creacionismo. Recuerda que para Bergson la inteligencia se halla estrechamente ligada a la materia y, por tanto, es incapaz de percibir la duración y la extensión en tanto que cualidad pura. «No hay que rendirse a la evidencia del mundo sensible, sino entregarse a lo que Bergson llama los datos inmediatos de la conciencia. Obedeciendo a esta profunda impulsión, podremos evadirnos de los groseros conceptos de la razón humana». Y agrega Neuhuys, señalando implícitamente el objetivo de las especulaciones dadaístas: «En lugar de entregarnos a la visión común del mundo, procedamos a una exploración del mundo inorganizado, donde todo se halla en perpetua creación»[1859].

[1859] « Lorsqu'il s'intéresse au problème Dada, dans son livre *Poètes d'aujourd'hui* que nous avons déjà cité, Paul Neuhuys, avec son esprit pénétrant et sympathique, propose une liste de précurseurs de son temps précédée de

Bien que les dadaïstes eux-mêmes, André Breton (1896-1966) ou encore Tristan Tzara (1896-1963), ne se réclament plus de Bergson − lequel, dans les années 1920[1860], en France, est perçu comme un classique −, il est intéressant de noter qu'il faut attendre les années 1920 pour qu'en Espagne, Guillermo de Torre voit en Bergson le référent de la modernité esthétique la plus en vogue de l'avant-garde. L'historiographe espagnol, contemporain au mouvement de l'art nouveau, érige Bergson en symbole même de cette régénération esthétique : il en fait le substrat philosophique du futurisme de Marinetti, du créationnisme de Huidobro et enfin du surréalisme, dans un crescendo qui le rend, d'année en année, plus incontournable et plus moderne. Le bergsonisme semble ne pas suivre la même courbe de vieillissement qu'en France : en Espagne, plus il est daté en âge, plus il apparaît comme une philosophie fougueuse et moderne.

Ainsi, contrairement à ce que dit Guillermo de Torre, depuis l'Espagne, Bergson ne constitue plus une référence pour les surréalistes, en France. Il n'est, par exemple, pas cité par André Breton, en 1924, dans son « Manifeste du surréalisme ».

> Ce qui avait fait avant 1914 son extraordinaire succès semble s'être magiquement évanoui dès 1918 : lorsque l'on se réclamait de Bergson, chez les cubistes, les futuristes, les catholiques modernistes ou les syndicalistes révolutionnaires, ce n'était pas pour rendre un culte à une gloire statufiée mais pour aider à penser des mouvements que leur nouveauté rendaient opaques. Dans l'entre-deux-guerres, c'est l'inverse qui a cours : Bergson est reconnu comme une gloire nationale, mais ses concepts ne sont plus d'aucune aide à la plupart de ceux qui inventent de nouvelles façons de penser, d'écrire, de se comporter ou de peindre[1861].

Ainsi, le bergsonisme a tout de même nourri les avant-gardes en France, jusqu'à la Grande Guerre, et continue de les inspirer, en Espagne, dans l'entre-deux-guerres. La

---

quelques tentatives de définition : " Dada instaure une puissante logique négative. Il inverse radicalement la direction de l'intelligence. Il prétend dissimuler la réalité objective pour se plonger dans les profondeurs ultra-réalistes de l'inconscient. " Puis, le critique belge tente de trouver, dans la philosophie de Bergson, les points de contact avec la toute nouvelle poésie − analogie que nous avons déjà esquivée à propos du créationnisme. Il rappelle que, pour Bergson, l'intelligence se trouve étroitement liée à la matière et que, pour autant, elle est incapable de percevoir la durée et l'extension en tant que qualité pure. " Il ne faut pas se rendre à l'évidence du monde sensible, mais s'en remettre à ce que Bergson appelle les données immédiates de la conscience. Si nous obéissons à cette profonde impulsion, nous pourrons nous évader des concepts grossiers de la raison humaine ". Et Neuhuys ajoute, soulignant implicitement l'objectif des spéculations dadaïstes : "Au lieu de nous livrer à la vision commune du monde, procédons à une exploration du monde inorganisé, où tout se trouve en perpétuelle création. " » (Guillermo de Torre, *Literaturas europeas de vanguardia*, Ed. De José Luis Calvo Carilla, Madrid, [1925], 2002, Pamplona, Urgoiti editores, p. 169).

[1860] Si Bergson est implicitement ou non présent dans les premiers manifestes d'avant-garde, il ne constitue absolument plus une référence pour les surréalistes, en France.

[1861] Azouvi, 2007, p. 293.

philosophie hypervitaliste, « ultra-romantique », intuitionniste, anti-intellectualiste, pragmatiste d'Henri Bergson s'impose donc progressivement en France puis en Europe, non plus seulement comme le référent de l'esthétique symboliste/moderniste, qu'il a réellement été, dès la fin du XIXe siècle, grâce à son *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et Mémoire*, mais comme le référent des avant-gardes. Bergson a réussi, sans le vouloir, ce coup inouï de constituer la base référentielle idéologique de deux esthétiques qui se voulurent antagonistes, voire antithétiques, même si cela ne fut pas exactement le cas en Espagne. L'avant-garde voulait, en effet, rompre avec le passé et l'attitude symboliste. En passant du symbolisme comme mouvement réflexif, centripète, de repliement sur un moi fluant et duratif à l'avant-garde comme mouvement esthétique mû par les idées philosophiques pragmatistes, véritable tension centrifuge continuel vers le futur, l'au-delà , nous passons aussi de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* à *L'Évolution Créatrice*. On a oublié aujourd'hui à quel point le bergsonisme a influencé et coloré toute la culture française de l'époque. Toute l'intellectualité française de l'avant-guerre a pensé à travers des schèmes et des catégories bergsoniennes, de fluant, de mouvant, d'intuition, de durée.

L'Espagne n'est donc évidemment pas passée à côté de ce « magistère » bergsonien, pour reprendre l'un des termes du titre du livre d'Azouvi. Toutefois, de nombreux et complexes facteurs ont opacifié sa visibilité. Ortega y Gasset a beaucoup participé à la stigmatisation du bergsonisme. Il a surtout schématisé l'art nouveau comme art inhumain. Si, en effet, les avant-gardes ont tenté de réinventer dialectiquement et artistiquement l'objet pour mieux le saisir dans sa réalité et, en cela, on peut accepter l'idée d'une certaine séparation entre l'objet réel et l'objet « re-présenté », il semble injuste d'oublier l'hypervitalisme qui a mû ces artistes novateurs dans leur quête « ultra-romantique », humaine, trop humaine, de modernité (esthétique).

Le terreau philosophique retrouvé ? Bergson à l'École de Madrid (dès 1910)

L'univers « esthétique » n'a pas été le seul domaine, hormis celui de la pédagogie, où le bergsonisme a eu un rôle important, en Espagne. Il a, en effet, eu une fonction essentielle dans la philosophie proprement dite, et non plus dans celle qu'on a qualifié de « philosophie poétique ». Toutefois, le bergsonisme n'a pas été réçu avec plus de simplicité et moins de contrariétés par un milieu qui lui est pourtant naturel, le milieu philosophique.

Ce que Julián Marías (1914-2005) ancien élève d'Ortega nomme la « philosophie rigoureuse » et Manuel García Morente, la « philosophie authentique », n'émerge, en Espagne, que dans les années 1910, au moment de la naissance de la figure publique de José Ortega y Gasset (1883-1955)[1862]. Avant cela, dans le pays, comme le constate Manuel García Morente, dans le quotidien *El Sol*, du 8 mars 1936, il n'existe pas de philosophie proprement dite :

> Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas tinieblas del krausismo, habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía por decirlo así al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectador participaba en él. Desde el primer momento, Ortega y Gasset se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente viva de la filosofía europea…[1863]

En ce sens, il me semble un peu osé de dire, comme le fit Alain Guy, qu'en 1900, en Espagne, beaucoup de penseurs avaient déjà lu Bergson, tout du moins de façon philosophique. Il n'est pas évident qu'en 1900, il soit lu, encore moins apprécié, on l'a vu : « El autor del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, era, por lo demás, muy leído y apreciado en toda España desde 1900. »[1864] C'est en 1910, avec l'émergence dans l'espace public espagnol, universitaire et de la presse, du premier philosophe *stricto sensu*, Ortega y Gasset, que commence à se régénérer, en Espagne, la pensée philosophique, après trois cents ans d'absence ; c'est aussi alors qu'un nombre important d'étudiants va avoir accès, de façon académique, à la spéculation philosophique. Ortega y Gasset est à l'origine d'un mouvement de régénération métaphysique structurel qui lance aussi bien un processus intellectuel un courant idéologique spécifique à un groupe de philosophes espagnols , qu'une institutionnalisation universitaire : dès 1910, avec la nomination d'Ortega y Gasset à

[1862] José Ortega y Gasset publie sa première œuvre, en 1910, *Adán en el Paraíso*. Quatre ans plus tard, il publie *Vieja y nueva política* ainsi que sa première grande œuvre philosophique, *Meditaciones del Quijote*. Il publiera des dixaines d'essais philosophiques jusqu'en 1950, majoritairement dans la presse. Toutefois, ce sont seulement sur ses premières œuvres que nous nous pencherons.

[1863] « La philosophie, à cette époque, n'existait pas en Espagne. De médiocres épigones de la scolastique, des résidus informes du positivisme, des ténèbres mystiques du krausisme, avaient dévié la pensée espagnole de la trajectoire vivante de la pensée universelle, la recluant dans des coins excentrés, inactuels, extemporains. L'Espagne demeurait, pour ainsi dire, en marge du mouvement philosophique. Elle n'y participait pas même comme simple spectatrice. Dès le début, Ortega y Gasset, se proposa d'inclure la pensée espagnole dans le courant vivant de la philosophie européenne… »

[1864] « L'auteur de *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* était, d'ailleurs, très lu et très apprécié dans toute l'Espagne depuis 1900 » (Alain Guy, « Ortega y Bergson », *Revista de filosofía*, Instituto de filosofía Luis Vives, 2ª serie VII, Madrid, enero-julio 1984, p. 5).

la chaire de métaphysique de l'Université de Madrid, l'« École de Madrid » est fondée[1865]. Selon José Luis Abellán, c'est durant la Seconde République (1931-1936), précisément entre 1933 et 1936, que cette « école » s'institutionnalise véritablement :

> La Escuela de Madrid no empezó a funcionar, con los caracteres de articulación institucional que señala Gaos, hasta la llegada de la Segunda República, dentro de la cual cabe acotar los años transcurridos entre 1933 y 1936 como los de establecimiento y máxima vigencia de la misma. Esto quiere decir que, en una primera perspectiva, cabe configurar como periodización inicial – aunque insuficiente – los años anteriores a 1933 – desde 1910, en que Ortega gana su cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid – como los antecedentes y los posteriores a 1936 – a consecuencia de la guerra civil – como los de disociación y exilio, de acuerdo con el siguiente esquema elemental:
> 1. Antecedentes (1910-1932).
> 2. Establecimiento (1933-1936).
> 3. Exilio y disociación (1936-1955)[1866].

Toutefois, ce sont ses prémisses, sa naissance, ses « antécédents », que je souhaite considérer, dans le cadre de cette étude : dans quelle mesure le bergsonisme a-t-il participé à cette tentative de refonte et de réimplantation structurelle de la métaphysique *stricto sensu* dans le pays ? Dans quelle mesure a-t-il été l'une des composantes fondamentales de cette « École de Madrid », qui m'intéresse ici moins comme institution que comme courant, dans la première phase de son émergence ? Enfin, en quoi le bergsonisme est-il devenu une pensée presque « traditionnelle » chez les disciples de l'École de Madrid, même après sa dissolution institutionnelle, dès 1936 ?

[1865] Je me focalise sur l'« École de Madrid », plus que sur l'« École de Barcelone », car d'après mes recherches, pratiquement toutes les entreprises éditoriales relatives à Bergson ont été lancées depuis Madrid ; et même si les intellectuels catalans n'ignoraient pas Bergson et le bergsonisme, il semble que, dans la Péninsule, ce soient les intellectuels castillans qui se sont faits les porteurs et divulgateurs de cette philosophie.
D'autre part, il est moins fréquent de parler de l'École de Madrid comme d'un courant ; on parle généralement d'elle comme d'un processus institutionnel. Je privilégierai la première conception, qui considère l'école comme une dynamique philosophique, qui s'inscrit dans un moment philosophique particulier et une période particulière de l'Espagne ; ce pays cherche, en effet, alors à se régénérer et donc à s'ouvrir à toutes les philosophies en vogue, dans le monde occidental, à cette époque.

[1866] « L'École de Madrid ne commença pas à fonctionner, avec les caractéristiques institutionnelles que souligne Gaos, avant l'avènement de la Seconde République, les années 1933-1936 représentant précisément la période où cette école s'est mise en place et a eu la plus grande vigueur. Cela veut dire que, selon une première perspective, il faut retenir comme période inaugurale, quoique cela soit insuffisant, les années antérieures à 1933, qui commencent en 1910, date à laquelle Ortega obtient la chaire de Métaphysique à l'Université de Madrid, comme les années antérieures et les années postérieures à 1936 qui, à cause de la Guerre Civile, furent celles de la dissolution et de l'exil. Le schéma est le suivant :
1. Années antérieures (1910-1932).
2. Établissement (1933-1936).
3. Exil et dissolution (1936-1955) » (José Luis Abellán, *La escuela de Madrid*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, p. 11).

Par conséquent, c'est dans un espace-temps réduit qu'a existé une philosophie rigoureuse en Espagne, pendant les vingt-six années d'enseignement d'Ortega y Gasset, à la Faculté de philosophie et de Lettres de l'Université de Madrid, entre 1910 et 1936.

Or, à cette époque, les acteurs de la régénération philosophique espagnole suivent une logique d'ouverture européaniste. C'est, en cela, qu'Ortega s'opposera à Unamuno, à son retour de Marbourg, en août 1907 :

> Brandissant son modernisme et son européanisme, Ortega se heurte de front à Unamuno. Tandis que celui-ci, exclusif, veut faire revivre une Espagne totale qui ne soit que l'Espagne, pour Ortega, l'Espagne ne se sauvera qu'en s'ouvrant le plus largement possible au souffle du continent européen. « Notre préoccupation nationale, écrit Ortega en 1914, est incompatible avec un quelconque nationalisme ». L'Espagne lui apparaît comme une possibilité européenne[1867].

Ainsi, la philosophie de l'École de Madrid prend-elle racine dans un terreau européen que la philosophie de Bergson, mais aussi les pensées de Goethe, de Simmel, de Dilthey, de Nietzsche, d'Husserl, puis d'Heidegger, nourrissent, chacune à des degrés et des moments différents de l'évolution du courant : Heidegger sera, par exemple, bien plus influent que Bergson sur le courant madrilène, à la fin des années 1920, une fois que l'Espagne aura eu le temps d'entendre parler et de « vulgariser », par des vecteurs divers, son *Sein und Zeit* (*Être et Temps*, 1927)[1868].

Cependant, le bergsonisme restera longtemps l'un des flux idéologiques prépondérants dans le mouvement philosophique madrilène. Tous les protagonistes de cette régénération métaphysique, tels qu'Ortega y Gasset, mais aussi Manuel García Morente, ainsi que leurs disciples, José Gaos (1900-1969), Xavier Zubirí (1898-1983), Joaquín Xirau (1895-1946), María Zambrano (1904-1991), Manuel Granell (1906-1993), Julían Marías (1914-2005), etc., seront, en effet, des acteurs du bergsonisme en Espagne ou d'un bergsonisme espagnol exilé sous la dictature franquiste ; en un sens, ils œuvreront à la bergsonisation d'une partie de

[1867] Charles Cascalès, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, Paris, PUF, Publications de la faculté des lettres d'Algers, XXIX, 1957, p. 13.

[1868] Nous ne pouvons aborder, dans notre thèse, le dépassement par la phénoménologie allemande, par Heidegger, particulièrement, du bergsonisme, dans l'esprit des penseurs espagnols. Toutefois, nous pouvons dire que les philosophes espagnols semblent situer la nouvelle modernité philosophique de la fin des années 1920, dans la phénoménologie d'Heidegger, au fur et à mesure de ses publications. Il semble que ce soit, en effet, à cette période que le bergsonisme est dépassé par la philosophie de Heidegger. Le bergsonisme ne sera, néanmoins, pas évincé ; il continuera d'exister comme courant inspirateur du ratiovitalisme ortéguien et de nombreuses pensées philosophiques espagnoles.

l'orientation doctrinale de la philosophie espagnole, laquelle connut entre, 1910 et 1936, non pas son « Edad de Plata »[1869], mais son âge d'or, selon moi.

Leurs écrits, relatifs à Bergson ou au bergsonisme, prouvent l'importance de cette pensée dans la tradition philosophie renaissante, en Espagne. Manuel García Morente écrit, en 1917, *La filosofía de Henri Bergson* ; plus tard, après le démantèlement matériel de l'École de Madrid, José Gaos, en 1941, collabore à l'écriture d'un *Homenaje a Bergson* ; Xavier Zubirí publie également, en 1941, un *Homenaje a Bergson* ; en 1941, Juan Zaragüeta publie *La intuición en la filosofía de Bergson* ; en 1944, Joaquín Xirau fait paraître *Vida, pensamiento y obra de Bergson* ; José Ferrater Mora écrit le prologue du dernier livre de Bergson : *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, publiée à Buenos Aires, en 1946 ; enfin, la philosophie poétique de María Zambrano que le titre de son livre de 1939, *Filosofía y poesía*, révèle semble s'inscrire, pour une part, dans une tradition bergsonienne, qu'elle s'approprie et développe, de façon personnelle, mais que je n'étudierai pas, étant données les limites chronologiques de cette étude. Enfin tous les anciens élèves de philosophie de l'Université Centrale, tels que Julián Marías, Manuel Granell, etc., témoignent *a posteriori* de la place qu'a eue le bergsonisme, dans l'enseignement philosophique madrilène.

En fin de compte, tous, de formation ortéguienne (et donc paradoxalement), ont assimilé une philosophie aux fondements, pour une part, bergsoniens. Car, il faut reconnaître que, lors de ce moment philosophique espagnol, dans le domaine de la spéculation également, le bergsonisme a émergé de façon contrariée. En effet, le lien entre le *leader* Ortega y Gasset et la philosophie bergsonienne, qu'il critique pour sa dimension « mondaine », intuitionniste, mystique et radicale, alors qu'il en est fondamentalement imprégné, n'a jamais cessé d'être ambivalent. Paradoxalement donc, Ortega y Gasset a participé à la diffusion d'une philosophie largement enracinée dans le bergsonisme, malgré ses critiques et quitte à en proposer, par la suite, le dépassement, en se rattachant à la phénoménologie allemande d'Heidegger, elle-même dépassement de l'idéalisme transcendental du maître d'Heidegger : Husserl.

Lien ambivalent entre José Ortega y Gasset et Henri Bergson

[1869] « Âge d'argent ». Si José Carlos Mainer a parlé, dans son célèbre livre de 1975, *La Edad de Plata (1902–1939)*, de cette période comme d'un « âge d'argent », il nous semble que, sur le plan philosophique, au sens strict, une dynamique, un vrai esprit d'école, se mirent en place, dans les années 1910, comme cela n'était encore jamais arrivé en Espagne. Ainsi, l'époque qui va du tout début du XXe siècle à 1936 nous semble être, sur le plan proprement philosophique, tout aussi important, voire plus encore, que l'âge d'or culturel.

José Ortega y Gasset est la figure incontournable dès lors que l'on traite de la tentative d'instauration structurelle de la philosophie en Espagne. C'est lui qui a œuvré à la régénération philosophique proprement dite, en Espagne, en ayant bien conscience que seule l'adaptation aux circonstances espagnoles permettrait une (ré)implantation réelle de la métaphysique, dans le pays. Ainsi, dans la préface de la première édition (en deux tomes) de ses œuvres, Ortega y Gasset insiste sur son souci de s'adapter aux circonstances espagnoles, ce que rappelle Charles Cascalès, dans *L'humanisme d'Ortega y Gasset* :

> « Ma vocation était la pensée, la soif de clarté sur les choses… vers cette seigneurie de la lumière sur soi-même et sa situation, je voulais entraîner mes compatriotes. Mais cette propagande d'enthousiasme pour la lumière mentale − la *lumen naturale* − il fallait la faire en Espagne selon les nécessités des circonstances. Dans notre pays ni la chaire, ni le livre n'avait d'efficacité sociale. Notre peuple n'admet pas ce qui est lointain et solennel. Chez lui règne ce qui est purement quotidien et vulgaire… Celui qui veut créer quelque chose − et toute création est aristocratique − doit arriver à être un aristocrate sur la place publique. Voilà pourquoi, docile à la circonstance, j'ai agi pour que mon œuvre éclose sur le carrefour intellectuel qu'est le journal. »[1870]

Ortega y Gasset, comme universitaire et comme journaliste, souhaite donc faire réapparaître la philosophie en Espagne. Or, comme le souligne son élève Julián Marías, dans ses *Philosophes espagnols de notre temps*, si Miguel de Unamuno a eu un rôle important pour inculquer à certains intellectuels espagnols le sens philosophique, « le mérite d'Ortega a été, à la génération suivante, de faire de ce goût de la philosophie une solide vocation philosophique et d'être ainsi à l'origine d'une véritable école philosophique qui fleurit aujourd'hui dans tous les pays de langue espagnole »[1871]. Par conséquent, Ortega y Gasset a eu l'intelligence de s'adapter à la difficulté de son pays de philosopher de manière systématique. Les Espagnols ne philosophent pas à la manière des Allemands par exemple : jamais l'Espagne n'a eu de théoriciens tels que Kant ou Hegel. La modalité par laquelle Baltasar Gracián (1601-1658), par exemple, penseur du baroque espagnol, philosophait, ne semble pas être devenue une tradition, en Espagne. En 1900, tout du moins, l'on chercherait en vain une tradition philosophique espagnole. Selon Ortega, c'est donc de façon asystématique qu'il faut philosopher « philosophiquement »[1872], dans son pays, avec l'aide du journal, de la conférence ou du « bavardage » dans les *tertulias*. Tels sont les cadres par lesquels seront transférées les

[1870] Ortega y Gasset, cité par Charles Cascalès, Prologue p. VIII.
[1871] Charles Cascalès, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, p. 5.
[1872] L'expression « philosopher philosophiquement » est utilisée par Ortega y Gasset, *in El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, [1923], 12e ed. 1956, p. 107.

philosophies influentes en Espagne. Ortega cherchera donc à philosopher « philosophiquement », tout en déjouant la solennité de certains cadres académiques.

Mais, avant de transmettre sa connaissance philosophique du bergsonisme, Ortega y Gasset a dû l'étudier. C'est sans doute tôt qu'Ortega découvre le bergsonisme. Un indice prouve la conscience précoce, à vingt-trois ans, qu'a eue Ortega du rôle de Bergson, dans l'histoire des idées. Dans son article de décembre 1924, intitulé « Cosmopolitismo », publié dans la revue qu'il a créée, en 1923, la *Revista de Occidente*, Ortega révèle qu'il aurait conseillé, lors d'un voyage d'études financé par la Junta para ampliación, à Marbourg, qu'il a effectué entre novembre 1906 et août 1907, à son maître néo-kantien, Hermann Cohen (1842-1918), de lire Bergson ; cela corroborerait cette idée que, dans le Madrid des années 1900-1905, le nom et les idées de Bergson circulaient[1873]. Ainsi, ce ne serait pas en Allemagne qu'il aurait initialement entendu parler de Bergson, mais sans doute en Espagne, avant ses voyages d'études allemands, qu'il entreprend, dès 1905 date à laquelle il part pour Leipzig puis Berlin :

> En 1907 puedo asegurarlo, […] no había solo un filósofo en Alemania, entre las figuras predominantes a la fecha, que hubiese leído a Bergson. Yo no conseguí nunca que el gran Hermann Cohen lo leyese, no obstante ser de su misma raza. La distancia entre tales hechos y la realidad actual es tanta, que parece increíble cómo han podido en tan poco tiempo variar tanto las cosas[1874].

De même, sa bibliothèque privée[1875] atteste sa connaissance incontestable, systématique et donc précoce du bergsonisme, en Espagne. Il est une des rares figures espagnoles qui ne connaissent pas le bergsonisme uniquement sous forme de lointains philosophèmes. Il l'a lu avec minutie. Il possède la quatrième édition française de *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, publié par Alcan, en 1906, qui a été par la suite très vite réédité et de nombreuses fois. D'autre part, il possède la traduction de *La Evolución creadora*, de l'Argentin Carlos Malagarriga, de 1912, pour laquelle il se lance dans une tâche pointilleuse de correction d'erreurs de traductions et de coquilles. Il s'expose là à un travail plus philologique que philosophique, contrairement à l'édition de *Matière et mémoire*

[1873] Même si encore une fois, contrairement à ce qu'affirme Alain Guy, « tous » ne lisaient pas Bergson, avec enthousiasme, en 1900, dans « toute » l'Espagne (Alain Guy, « Ortega y Bergson », 1984, p. 5).

[1874] « En 1907, je peux l'assurer […], il n'y avait pas un seul philosophe en Allemagne, parmi les figures prédominantes à cette époque, qui avait lu Bergson. Je ne parvins jamais à faire en sorte qu'Hermann Cohen le lise, même s'il était de la même race. La distance entre de tels faits et la réalité actuelle est telle que le fait que les choses aient tant changé en si peu de temps paraît incroyable » (José Ortega y Gasset, *OC*, tome IV, Madrid, Alianza editorial, Revista de Occidente, [1983], 1994, p. 487).

[1875] La bibliothèque privée d'Ortega y Gasset se trouve à la Fundación Ortega y Gasset, à Madrid.

de 1906, où pas une seule page de ce texte compliqué n'est pas annotée ou soulignée de traits de crayons de couleur rouge et bleue, ce qui marque son vif intérêt pour cet écrit. Il possède également la septième édition de *L'Évolution Créatrice*, en français, publié chez Félix Alcan, en 1911, ainsi que la quarante-septième édition, de 1939, elle aussi annotée et soulignée ; il possède enfin la soixante-dix-septième édition de *L'Évolution Créatrice*, de 1948 ; mais cette fois, les pages n'ont même pas été coupées. En consultant l'exemplaire espagnol de *La Evolución Creadora* d'Ortega, on peut se demander si ce dernier n'a pas participé au processus éditorial de publication du troisième grand livre de Bergson, au regard de ce travail précis de mises au point textuelles. Ce sont manifestement les deux livres, *Matière et Mémoire*, ainsi que *l'Evolution créatrice*, qui ont le plus marqué son esprit. Il ne possède, en effet, dans sa bibliothèque, que la traduction datant de 1919 de la thèse de Bergson, publiée, pourtant, en France, en 1889, soit trente ans auparavant. L'édition espagnole de 1919 de la thèse de Bergson comporte quelques rares annotations et soulignages rouges. Cependant, dans la première conférence systématique qu'il fit sur le bergsonisme, à l'Athénée de Madrid, en janvier 1912, il semble penser le contraire. On peut ainsi, d'ores et déjà, constater le lien paradoxal entre Ortega et Bergson. Sa bibliothèque est truffée de livres de/sur Bergson et pourtant, en 1912, tout du moins, il lui refuse toute transcendantalité et le dénigre :

> Bergson publicó en 1888 su primera obra: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y ésta es la única contribución positiva a la evolución de la filosofía. Después no ha hecho sino sacar de quicio lo que allí había de formal y de estimable, disolviendo sus temas con una insistencia fatigosa en preciosísima retórica. Lo que a veces se lee proclamando a Bergson como uno de los grandes filósofos que ha tenido la humanidad, como un hombre en que hace crisis no sólo el pensar contemporáneo, ni siquiera el moderno, sino tranquilamente las veintiséis centurias de pensar europeo, es permítaseme la expresión una inocentada[1876].

Le mépris qu'il affiche à l'égard du bergsonisme, à ne considérer, en 1912, que la thèse de Bergson, étonne au regard de sa bibliothèque et des stigmates d'appropriation que portent *Matière et Mémoire* et *L'Évolution Créatrice*. D'ailleurs, cela porterait à croire qu'il a lu l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, avant 1919. Ses écrits personnels,

[1876] « Bergson publia en 1888 sa première œuvre : *Essai sur les données immédiates de la conscience* et c'est l'unique contribution positive de Bergson à l'évolution de la philosophie. Par la suite, il n'a fait que dénaturer ce qui était sérieux et digne d'estime, en diluant, avec une insistance épuisante, ses propos, dans une rhétorique trop précieuse. On lit souvent que Bergson est l'un des grands philosophes qu'a connu l'humanité, qu'il est l'homme qui a mis en crise non seulement la pensée contemporaine, mais aussi la pensée moderne, et surtout rien moins que les vingt-cinq siècles de pensée européenne ; c'est, permettez-moi l'expression, une plaisanterie » (« Tendencias actuales de la filosofía », *in Obras Completas*, tome VII, 1902-1925, obra postuma, Madrid, Taurus, 2007, p. 268).

antérieurs à cette date, le montrent. De plus, il faut noter que l'état actuel de la bibliothèque d'Ortega ne rend pas compte des livres qu'il possédait initialement. En effet, ses voyages, ses déménagements, son exil, laissent imaginer la perte probable qu'a dû subir cette bibliothèque. Peut-être possédait-il une édition antérieure à 1919 de la thèse de Bergson.

Quoi qu'il en soit, cette attitude ambivalente et oscillante sera l'un des traits caractéristiques du positionnement d'Ortega par rapport à Bergson et au bergsonisme, tout au long de sa vie.

On peut ajouter qu'Ortega possède aussi, dans sa bibliothèque : un livre de Georg Simmel, de 1907, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie : eine erkebbtnistheoretische Studie*, dédié à Bergson ; un livre de 1911 de C. Coignet, intitulé *De Kant à Bergson : réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*[1877] ; la critique de 1912, publiée au Mercure de France, de Julien Benda, *Le bergsonisme : ou une philosophie de la mobilité* ; la traduction du Républicain Catalan Carlos Rahola (1881-1939) du livre de Le Roy, *Bergson*[1878] ; la traduction française du livre de W. James sur *Le pragmatisme*[1879], avec une introduction de Bergson ; le livre de Jankélévitch de 1931, *Bergson*[1880] ; les conférences, publiées en 1934, de Bergson, intitulées *La pensée et le mouvant : essais et conférences*[1881], dont il a lu les articles publiés individuellement, avant 1934 ; la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*[1882], de Charles Péguy ; *Les Assertions bergsoniennes*[1883], de Michel Fénart ; la dernière œuvre de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*[1884], dont il possède la dix-huitième édition de 1937 ; l'*Introducción a Bergson*[1885], d'un ancien étudiant de l'Université de Barcelone, admirateur des philosophes allemands, ainsi que de Bergson et de Xavier Zubirí : le Catalan José Ferrater Mora (1912-1991). On ne peut donc pas dire, au regard de la bibliothèque d'Ortega, que Bergson soit, pour le philosophe espagnol, une « plaisanterie », ni que cet auteur ne suscite qu'indifférence chez lui.

Pour autant, Ortega y Gasset refuse de reconnaître une quelconque filiation avec le bergsonisme. Comme le dit Julián Marías, son disciple, « Ortega ha repetido siempre que su abordaje a las playas de la filosofía de la vida se realizó gracias a una intuición personal sin

[1877] Paris, Félix Alcan, 1911.
[1878] Barcelona, Labor, 1928.
[1879] Traduit par E. Le Brun, Paris, Ernest Flammarion, 1929.
[1880] Paris, Félix Alcan, 1931.
[1881] Paris, Félix Alca, 4e éd., 1934.
[1882] Paris, Gallimard, [1914], 1935.
[1883] Paris, Vrin, 1936.
[1884] Paris, Félix Alcan, [1932], 18e éd. 1937.
[1885] Buenos Aires, Sudemericana, 1946.

indicaciones ni auxilios de expertos y vigías. (J. Marías, *Ortega*, I, 165). ¿Es esto creíble? »[1886], se demande Nemesio González Caminero, dans son livre *Unamuno y Ortega*.

Ainsi, Ortega, malgré sa singulière connaissance du bergsonisme en Espagne, par l'approche « philosophique » qu'il en a même s'il le fait circuler en s'adaptant aux circonstances philosophiques espagnoles , ne cessera pas de le dénigrer, soit en le ridiculisant, soit de manière idéologique, en en proposant un dépassement dialectique, notamment dans la formulation de sa doctrine : le ratiovitalisme ; la pensée ratiovitaliste ajuste son positionnement par rapport à ceux pris par le rationalisme et le vitalisme, entre autres, bergsonien. Par conséquent, quoi qu'en dise l'un des anciens élèves de Leopoldo Alas, Andrés González-Blanco (1886-1924), dans un article intitulé « La filosofía Bergson », publié, en juin 1916, dans la revue *Nuestro tiempo*, Ortega n'est pas, à mon sens, un introducteur évident du bergsonisme, en Espagne, même s'il a le mérite de le faire connaître philosophiquement. En effet, alors qu'Alas aurait, selon González-Blanco, exposé le bergsonisme de façon morcelée et peu philosophique, Ortega en aurait parlé de manière systématique aux Espagnols, dans les conférences qu'il a données en janvier 1912, à l'Athénée de Madrid :

> Uno de los que más han contribuido a hacer que se conozca y se lea a Bergson ha sido el conocido publicista y catedrático D. José Ortega y Gasset, que hizo una luminosa exposición de su sistema en unas conferencias dadas en el Ateneo de Madrid en enero 1912. Poco conocido era hasta esa fecha el nombre de Bergson y apenas si *Clarín*, ese explorador inquieto de las corrientes modernas del pensamiento, siempre a las escuchas de las últimas novedades de la filosofía europea, había lanzado tímidamente su nombre, y más que su nombre, la enunciación somera y la alusión fugitiva a sus doctrinas. […]. Pero claro está que *Clarín*, […] no podía darse por entero a la filosofía y exponer la doctrina de Bergson en todos sus amplios desarrollos. Así que sus sugestiones puramente fragmentarias no pudieron despertar en los lectores españoles el estímulo de leer a Bergson. Es a Ortega y Gasset a quien correspondía este honor, […][1887].

[1886] « Ortega a toujours répété que son abordage sur les plages de la philosophie de la vie se fit grâce à une intuition personnelle sans indications ni aides d'experts et de vigiles. Cela est-il crédible ? » (Nemesio González Caminero, *Unamuno y Ortega. Estudios*, Edición preparada por F. Díaz de Cerio, S.J. y Eusebio Gil, Roma, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Università Gregoriana, 1987, p. 817).

[1887] « L'un de ceux qui ont le plus contribué à ce que soit connu et lu Bergson [en Espagne] a été le célèbre journaliste et universitaire, M. José Ortga y Gasset, qui présenta un exposé lumineux de son système lors des conférences données à l'Athénée de Madrid, en janvier 1912. Le nom de Bergson était peu connu jusqu'à cette date et c'est à peine si *Clarín*, cet explorateur inquiet des doctrines modernes de la pensée, toujours à l'écoute des dernières nouveautés de la philosophie européenne, avait lancé, avec timidité, son nom, et si, plus que son nom, il avait énoncé sommairement, par une allusion fugace, ses doctrines […]. Mais il est clair que *Clarín* […] ne pouvait pas s'adonner entièrement à la philosophie et à exposer la doctrine de Bergson dans tous ses développements les plus larges. Ainsi, ses suggestions purement fragmentaires ne pouvaient pas éveiller chez les lecteurs espagnols l'envie de lire Bergson. C'est à Ortega y Gasset que revient cet honneur, […] » (A. González-Blanco, « La filosofía de Bergson », *Nuestro tiempo*, juin 1916, p. 289-290).

Lorsque l'on accède aux conférences qu'Ortega y Gasset a faites sur les « tendances actuelles de la philosophie », certes, on note, comme le souligne A. González-Blanco, qu'Ortega a été le premier à aborder le bergsonisme de façon philosophique, en le replaçant dans l'histoire des idées, cependant, il y en parle avec une forme de mépris[1888].

On peut d'ailleurs remarquer, dans la presse, dans une période un peu antérieure à 1912, qu'Ortega n'est pas tendre déjà avec Bergson. Ainsi, alors qu'en avril 1910, Ortega rend hommage au rôle philosophique structurel de Bergson, à peine quelques mois plus tard, il lui témoigne publiquement du dédain.

La première fois qu'Ortega y Gasset évoque, dans un « espace public »[1889], en Espagne, le nom de Bergson, c'est dans le quotidien, que certains membres de sa famille ont dirigé, *El Imparcial*, dans un article paru le 29 avril 1910, intitulé « ¿Una exposición Zuloaga? ». Dans cet article, Ortega y Gasset réclame près de quinze ans après Leopoldo Alas *Clarín* au Ministère de l'Instruction publique et des Beaux Arts, que l'Espagne facilite la venue de grandes figures intellectuelles européennes et mondiales, sur son territoire. Ortega cite Bergson, parmi ces personnalités influentes : « ¿Por qué no ha de ocuparse en solicitar a las grandes personalidades europeas para que den conferencias en España? Los grandes exploradores Sven Hedin, Peary, los grandes literatos France, Lemaître, Pascoli, Bernard Shaw, los grandes pensadores Bergson, Croce, Simmel? »[1890] En écrivant cela, en 1910, Ortega a déjà conscience de la notoriété et de l'importance de la figure de Bergson, entre autres, dans l'histoire des idées ; il témoigne aussi de la nécessité d'une ouverture de l'Espagne à ces visiteurs culturels qui participeraient ainsi, à leur façon, à une forme de « régénération » culturelle du pays.

Toutefois, à peine quelques mois plus tard, toujours dans *El Imparcial*, le 10 septembre 1911, dans un article intitulé « Alemán, latín, griego », Ortega méprise le bergsonisme, qu'il réduit à une philosophie « demi-mondaine », expression qu'il réutilise, dans un article paru dans *La Prensa*, le 19 septembre 1911 : « Sólo el señor Bergson perpetúa

---

[1888] Cela n'a, cependant, rien à avoir avec l'anti-bergsonisme philosophique des catholiques espagnols, car Ortega y Gasset est dans une discussion avec le bergsonisme, il se positionne dialectiquement par rapport à lui. Les catholiques romains espagnols, eux, veulent rompre avec lui.

[1889] Il a, toutefois, parlé de Bergson, dans des cadres plus intimes, aux alentours de 1905, dans la mesure où c'est sans doute, à cette période, qu'il découvre Bergson, à Madrid. Il met donc près de cinq ans à en parler publiquement. Cela s'explique par le fait qu'Ortega ne publie pas encore, avant 1910, dans de nombreux supports. Sa nomination comme professeur de philosophie à l'Université de Madrid lui donne, enfin, la possibilité de s'exprimer librement dans la presse et à de nombreuses tribunes de tout type.

[1890] « Pourquoi ne pas solliciter les grandes personnalités européennes pour qu'elles donnent des conférences en Espagne ? Les grands explorateurs, Sven Hedin, Peary, les grands hommes de lettres, France, Lemaître, Pascoli, Bernard Shaw, les grands penseurs, Bergson, Croce, Simmel ? ».

la sabiduría de antiguo régimen exponiendo, ante numeroso auditorio, una filosofía *demi-mondaine* »[1891] Contre Ortega, Unamuno, prendra la défense de cette philosophie qu'il considère, quant à lui, positivement comme « mondaine », dans la *España moderna* qui publia par fragments son *Del Sentimiento* trágico. En outre, depuis Marbourg, où Ortega suit l'enseignement néo-kantien, en août 1911, il formule autrement ce même jugement méprisant à l'égard de la philosophie de Bergson : « La filosofía no es ya una variedad de la retórica como en Cousin, ni una especia de *causerie* como en Renan: sólo *monsieur* Bergson perpetúa la ciencia entretenida, exponiendo ante un auditorio numerosísimo su nuevo espiritualismo que es − hablemos en serio − una filosofía *demi-mondaine*. »[1892] Selon lui, la philosophie bergsonienne ne peut pas prétendre à être universelle, en revanche, elle attire les foules, par ses artifices et ses scintillements ; elle est, en ce sens, « demi-mondaine ».

D'autre part, en 1912, dans « Pío Baroja : anatomía de un alma dispersa », au sous-chapitre « Sobre un pensamiento de Schelling », Ortega y Gasset, s'il rappelle la position de Bergson contre le déterminisme, le dédaigne néanmoins : il dit de lui qu'il est « melliflu » ; il considère donc que sa pensée est fade et mielleuse. C'est encore une façon de lui reprocher d'être populaire, un « demi-mondain », parce que son écriture métaphorique séduit les foules : « Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor melifluo *monsieur* Bergson, ha podido restaurar merced a ella el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones. »[1893] Il reformule exactement cette phrase, dans un article de 1915, intitulé « La guerra, los pueblos y los dioses »[1894].

Dans les cours qu'Ortega donne, en janvier 1912, à l'Athénée de Madrid, dont parle A. González-Blanco, dans son article de juin 1916, publié dans la revue *Nuestro tiempo*, le ton est tout aussi acerbe envers Bergson et le bergsonisme. Cela s'explique notamment par l'état d'esprit dans lequel se trouve alors Ortega. Cinq ans plus tôt, il est revenu d'Allemagne, où il avait étudié aux côtés des néo-kantiens Cohen et Natorp ; il avait également assisté à des cours de psychologie expérimentale de Wundt. Les positions de Bergson envers le kantisme et

---

[1891] « Seul M. Bergson perpétue la sagesse d'ancien régime en exposant, devant un auditoire nombreux, une philosophie *demi-mondaine* » (José Ortega y Gasset, *Obras Completas (1902-1915)*, 2006, p. 451).

[1892] « La philosophie n'est plus une variété de la rhétorique comme chez Cousin, ni une espèce de causerie comme chez Renan : seul *monsieur* Bergson perpétue la science distrayante, en exposant devant un auditoire très nombreux son nouveau spiritualisme qui est parlons sérieusement une philosophie *demi-mondaine* ».

[1893] « Fonder le déterminisme historique sur des notions biologiques est tellement illusoire qu'un penseur subtil de notre époque, ce docteur melliflu, Monsieur Bergson, a pu restaurer grâce à elles l'indéterminisme le plus extrême. Un cerveau est pour Monsieur Bergson une usine à indeterminations » (José Ortega y Gasset, *Obras Completas (1902-1925)*, Obra postúma, tomo VII, Madrid, Taurus, 2007, p. 279).

[1894] José Ortega y Gasset, *Obras Completas (1902-1915)*, tomo I, 2006, p. 915.

la psychologie expérimentale sont claires et Ortega n'a sans doute pas encore ressenti le sentiment d'asphyxie, dont il témoignera plus tard, qui l'envahira, dans sa « prison kantienne ». En 1912, Ortega est sous diverses influences allemandes. Il se doit d'honorer son devoir de passeur, en Espagne, du néo-kantisme, même s'il s'intéresse à Husserl, qui cherche à dépasser le kantisme pour en revenir aux choses mêmes. Ainsi, son attachement aux philosophies allemandes les plus diverses, en 1912 autant le néo-kantisme que l'idéalisme transcendental d'Husserl explique la méfiance qu'il a pour la tradition philosophique mystique, dont Bergson est un représentant. Ce qu'il expose dans l'une des quatre conférences données sur le thème des « tendances actuelles de la philosophie », le démontre :

> Son éstas las filosofías tumultuosas que reinan en las sazones románticas y suelen prolongar algunos descubrimientos de innegable valor en equívocas gesticulaciones místicas. Piensen ustedes en Heráclito el Oscuro, en Plotino, en Paracelso, en Schelling, en Schopenhauer, en Bergson[1895].

Plus tard, dans une autre conférence, sur « La Filosofía del espíritu », prononcée elle aussi en janvier 1912, Ortega s'attarde particulièrement sur Bergson.

> El bergsonismo se llama a sí propio, con intención agresiva, filosofía de la vida, vitalismo y pretende oponerse a toda la tradición multisecular de nuestra ciencia porque en su opinión sólo él resuelve la inadecuación que ha existido siempre entre el conocer y el vivir. Por primera vez, dicen, hay un conocimiento de la vida, pues por primera vez se formula un método de conocimiento que no es una mera abstracción de la plenitud vital, sino una inmersión en la vida misma. Conocer, en sentido estricto, es para Bergson superar el entender, la inteligencia; conocer es vivir los problemas, no pensarlos[1896].

Ortega semble exaspéré par cette obsession actuelle, représentée, selon lui, par Bergson et qui consiste à mépriser le travail des scientifiques qu'Ortega valorise ici beaucoup. Selon lui, les scientifiques, dans leur laboratoire, se consacrent justement à comprendre, à

[1895] « Telles sont les philosophies tumultueuses qui règnent dans les phases romantiques et qui prolongent généralement quelques découvertes d'inégalable valeur en gesticulations mystiques équivoques. Pensez à Héraclite l'Obscur, à Plotin, à Paracelse, à Schelling, à Schopenhauer, à Bergson » (José Ortega y Gasset, *OC*, 2007, p. 244). Paracelse (1493-1541) était un médecin suisse de la Renaissance, connu pour ses dons d'alchimiste et son attirance mystique pour l'occultisme et la théosophie.

[1896] « Le bergsonisme se désigne lui-même, avec une intention agressive, comme philosophie de la vie, vitalisme et il prétend s'opposer à toute la tradition multiséculaire de notre science parce que, selon lui, il est le seul à résoudre l'inadéquation qui a toujours existé entre la connaissance et la vie. Pour la première fois, dit-on, il y a une connaissance de la vie, car pour la première fois, on formule une méthode de connaissance qui n'est pas simple abstraction de la plénitude vitale, mais une immersion dans la vie même. Connaître, au sens strict, consiste, pour Bergson, à dépasser l'entendement, l'intelligence, connaître, c'est vivre les problèmes et non les penser » (José Ortega y Gasset, *OC*, 2007, p. 267).

« penser » ce qu'est la vie et leur rétorquer en permanence que « hay que vivir la vida »[1897] n'a pas de sens. Se dessine là déjà son rejet d'un vitalisme excessif qu'il théorisera notamment dans son essai « Ni vitalismo, ni racionalismo », publié dans la *Revista de Occidente*, en octobre 1924. Pour l'Ortega y Gasset de janvier 1912, le bergsonisme tend à une forme d'anti-intellectualisme stérile :

> ¡La vida! ¡La vida! En los laboratorios hay muchos cientos de hombres que con aparatos y procedimientos exactísimos, con paciencia exenta de límites, tratan de investigar, tratan de entender la vida. Estos hombres, algunos de ellos geniales, como hoy Loewe, ven en la vida un problema infinitamente difícil propuesto a la veracidad humana. Trabajan afanosos, en realidad agobiados por la dificultad del problema y seguramente que no emplean la palabra vida con exaltación y agresividad. […]. No es en este sentido serio en el que a la hora presente se repite a grandes voces la palabra vida[1898].

Bergson fait partie de ces gens qui opposent la science à la vie et la vie à la science et qui opposent, selon Ortega, la philosophie à la vie. Bergson serait le prédicateur du « no filosofemos sino vivamos »[1899]. Ortega semble réduire le bergsonisme à une espèce de vitalisme exalté qui oublie de considérer que, d'un point de vue philosophique, la vie ne peut pas simplement se vivre, mais se comprendre et se penser, comme le fait la science. Ortega reconnaît, toutefois, que « esta proclamación de la vida tiene algún sentido concreto y estimable »[1900]. Il paraphrase alors Bergson, en disant que les périodes vitalistes correspondent à des périodes de crise durant lesquelles nous « queremos salir de nuestro yo congelado y anquilosado »[1901]. Néanmoins, ces périodes sont propices à l'émergence de philosophies de « *dilettanti* », de « produits éphémères », où la précision philosophique n'est plus de mise, dans la mesure où seuls comptent « lo popular y aplaudido ». Il ajoute :

> No quiero decir yo que la obra de Bergson sea uno de aquellos figmentos poco estimables representativos de la época, pero sí tengo que decir que hay en ella algunos haces de equívoca literatura, desde un punto de vista científico taxativamente sin valor

[1897] « Il faut vivre la vie ».
[1898] « La vie ! La vie ! Dans les laboratoires, il y a des centaines d'hommes qui, avec des appareils et des procédés d'une extrême précision, avec une patience sans limite, essayent de mener leurs recherches, essayent de comprendre la vie. Ces hommes, dont certains d'entre eux sont géniaux, comme aujourd'hui Loewe, voient dans la vie un problème d'une extrême difficulté proposé à la véracité humaine. Ils travaillent consciencieusement, en réalité accablés par la difficulté du problème et ils n'emploient sûrement pas le mot vie avec exaltation et agressivité. […]. Ce n'est pas dans ce sens sérieux que l'on répète aujourd'hui en le criant à tue-tête le mot vie » (Ortega y Gasset, OC, 2007, p. 267).
[1899] « Ne philosophons pas, mais vivons ».
[1900] « Cette proclamation de la vie a une signification concrète et digne d'estime » (*Ibidem*).
[1901] « Nous voulons sortir de notre moi congelé et ankylosé ».

y justamente por estos lados es por donde el gran público, incapaz de entrar en las dificultades de todo pensar técnico, la recibe y aplaude[1902].

Puis, il poursuit son plaidoyer aristocratique, anti-populaire, anti-vitaliste et anti-bergsonien[1903].

Ortega y Gasset montrera toujours de l'exaspération devant la figure mondaine de Bergson. Il ne supportera jamais vraiment la dimension populaire de Bergson, le fait qu'il ait réussi à éveiller, dans les populations les plus hétérogènes, un certain goût pour la pensée. Pourtant, s'il rejette ici l'effronterie et la superficialité du vitalisme bergsonien qu'il oppose à la rigueur et la discipline scientifiques, Ortega reprendra, à peine quelques années plus tard, certains arguments de Bergson contre la méthode scientifique. Ortega considérera inspiré par Bergson que l'échec de la science est lié à son héritage parménidien[1904]. La science cherche l'identité sous le changement. Comme Parménide, elle ne considère pas la réalité durative de l'homme ; elle l'analyse comme un être fixe, intemporel, essentiel.

Par conséquent, si Ortega y Gasset parla, en effet, de Bergson, de façon systématique, en janvier 1912, à l'Athénée, et fit connaître un bergsonisme « philosophique » à certains Espagnols, ces conférences de 1912 révèlent à quel point Ortega a été un passeur ambivalent du bergsonisme, dans son pays.

De même, dans une leçon donnée, en 1915, intitulée « Sistema de psicología », sur « El problema y la duda », Ortega révèle l'une des autres dimensions de la philosophie de Bergson qu'il rejette fermement et qu'il n'appréciera jamais : son intuitionnisme. Il dit ainsi du terme d'« intuition » :

> Pero es este vocablo tan peligroso que haríamos mejor en dejarlo por hoy quieto en un rincón: es una palabra que puede dispararse por la culata y, en efecto, se ha disparado no pocas veces a la largo de la historia europea. Primero fue allá en Alejandría y en manos de Plotino: de ello vino el confusionarismo mistagógico de la última decadencia del mundo antiguo. Al comenzar el siglo XIX son Fichte y Schelling los que cometen la imprudencia temeraria con su *intellektuelle Anschauung* y producen los románticos deslumbramientos. En fin, hace veinte años fue en pleno París y por obra y gracia del señor Bergson[1905].

[1902] « Je ne veux pas dire que l'œuvre de Bergson soit l'un de ces produits peu estimables représentatifs de l'époque, je dois dire, en revanche, qu'il y a en elle quelques faisceaux d'une littérature équivoque, d'un point de vue scientifique strictement sans valeur, et c'est justement à travers cet angle que le grand public, incapable d'entrer dans les difficultés de toute pensée technique, la reçoit et l'applaudit » (Ortega y Gasset, 2007, p. 268).

[1903] Ortega y Gasset, p. 268.

[1904] Parménide d'Élée (fin du Ve-milieu du Ve siècle av. J.C.) est le penseur de l'être, par excellence. Selon lui, l'être est, il ne devient pas. Il s'oppose, en cela, à Héraclite.

[1905] « Mais ce terme est si dangereux que nous ferions mieux de le laisser tranquille dans son coin pour aujourd'hui : c'est un mot contre-productif, qui se retourne contre celui qui l'utilise et, en effet, c'est arrivé de

Toutefois, selon lui, Bergson n'est pas aussi dangereux que les autres « intuitionnistes » de l'histoire de l'humanité. Sa popularité n'est pas si grande. Le bergsonisme est une philosophie « demi-mondaine » : « Las consecuencias graves no lo han sido tanto porque ello es que no se ha hecho al señor Bergson tanto caso como a Fichte y Schelling, ni como al venerable Plotino, el nieto fecundo del divino Platón. »[1906]

Or, Ortega ne cesse de se contredire. En effet, il dira plus tard, dans le cours qu'il donna en avril 1929, intitulé « ¿Qué es la filosofía? », de Plotin, de maître Eckhart et de Bergson, que, tout en étant des intuitionnistes mystiques, ils sont de « geniales pensadores », mettant ainsi Bergson sur le même plan que Plotin :

> Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redunda beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores − como Plotino, el maestro Eckhart y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la riqueza, la fertilidad de pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas[1907].

Ortega rejettera donc toujours ce qu'il juge comme une forme d'anti-intellectualisme du bergsonisme, même s'il estime sa force philosophique, et cherchera systématiquement à rééquilibrer les excès irrationalistes qu'il décèle dans cette pensée, en formulant une philosophie plus rationnelle. Pour lui, l'intuitionnisme bergsonien est excessif, trop radical, oublieux de la raison et, en cela, dans une forme de déséquilibre intellectuel.

Concernant l'importance de cette pensée chez lui, Ortega recourut, par exemple, à la théorie des deux moi de Bergson pour décrire Pío Baroja, à qui il consacra, entre autres, un essai intitulé « Ideas sobre Pío Baroja ». Ortega précise sa pensée sur Pío Baroja, au chapitre IX relatif à « El fondo insobornable », à l'aide de philosophèmes bergsoniens :

---

nombreuses fois au long de l'histoire européenne. La première fois, ce fut à Alexandrie, des mains de Plotin : de là vint le confusianisme mystagogique de la dernière décadence du monde antique. Au début du XXe siècle, ce sont Fichte et Schelling qui commettent l'imprudence téméraire avec leur *intellektuelle Anschauung* et qui produisent les illuminations romantiques. Enfin, il y a vingt ans, ce fut en plein Paris, par l'œuvre et la grâce de M. Bergson » (Ortega y Gasset, 2007, p. 467).

[1906] « Les conséquences n'ont pas été si graves que cela parce qu'on n'a pas prêté attention à Bergson autant qu'on ne l'a fait pour Fichte et Schelling, ou pour le vénérable Plotin, le fécond petit-fils du divin Platon » (Ortega y Gasset, 2007, p. 467).

[1907] « Mon objection au mysticisme est qu'on ne tire aucun bénéfice intellectuel de la vision mystique. Heureusement, quelques mystiques ont été, plus que des mystiques, des penseurs géniaux, comme Plotin, le maître Eckart et M. Bergson. Chez eux, la richesse, la fertilité de leur pensée, logique ou expressive, contrastent particulièrement avec la misère de leurs recherches extatiques » (Ortega y Gasset, « Defensa del teólogo frente al místico », « fragmento del curso público sobre " ¿Qué es la filosofía ? dado en abril de 1929 », *in OC (1932-1940)*, p. 727). Ortega emploiera plusieurs fois cette expression de « penseurs géniaux » pour parler de Plotin, Bergson et Maître Eckhart.

> Hablaba yo antes de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente, ese núcleo último e individualísimo de la personalidad está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría yo profundo. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita. Pues bien, Baroja es el caso extrañísimo, en la esfera de mi experiencia único, de un hombre constituido casi exclusivamente por ese fondo insobornable y exento por completo del yo convencional que suele envolverlo[1908].

D'autre part, dans un article publié le 16 septembre 1915, dans la revue *España*, et qu'Ortega n'a pas signé, Bergson est décrit, positivement, comme celui qui a su répandre la philosophie, tout en élevant la pensée populaire :

> Abriose la evolución filosófica de Francia, en el siglo XIX, con la simpática figura de Victor Cousin. Ciérrase con la penetrante, sutil e inquieta de Enrique Bergson. Ambos han sido maestros, universitarios, mimados por el favor del gran público, leídos por todo el mundo, influyentes en la masa de literatos, periodistas, cronistas y escritores de todo género. […]. El segundo no vulgariza, pero sugestiona; sugiere y despierta en el lector o en el auditor impulsos recónditos, intuiciones hondas que jamás hubiera creído poder formular; la filosofía de Bergson sorprende y encadena la atención como una novela. Por eso, sin ser clara, ni menos corriente, hase hecho mundana y admirable. Nuestras democracias gustan mucho de ciertos aristocratismos del espíritu y de los sentidos[1909].

Ortega termine cet article de 1915, par ces mots pour le moins contradictoires avec ce qu'il avait dit seulement trois ans auparavant, en 1912, en ne valorisant que sa thèse : « Ha escrito pocos libros pero todos excelentes. Su primer trabajo, su tesis doctoral, *Los datos*

[1908] « J'ai évoqué plus tôt un fond insondable qu'il y a en nous. Généralement, ce noyau ultime et très individuel de notre personnalité est enfoui sous un amoncellement de jugements et de manières sentimentales qui sont tombés sur nous du dehors. Seuls quelques hommes dotés d'une énergie particulière parviennent à apercevoir à certains instants les attitudes de ce que Bergson appellerait le moi profond. De temps en temps, sa voix secrète parvient à la surface de la conscience. Eh bien, Baroja représente ce cas très étrange, unique d'après mon expérience, d'un homme presque entièrement constitué de ce fond insondable et entièrement libre du moi conventionnel qui l'enveloppe habituellement » (José Ortega y Gasset, *Obras Completas (1916)*, tomo II, Madrid, Taurus, 2005, p. 225).

[1909] « L'évolution philosophique en France s'est ouverte, au XIXe siècle, avec la sympathique figure de Victor Cousin. Elle s'est fermée avec celle pénétrante, subtile et inquiète d'Henri Bergson. Tous deux ont été des maîtres, des universitaires, gâtés par la faveur du grand public, lus par tout le monde, influents sur la masse d'hommes de lettres, de journalistes, chroniqueurs et écrivains de tout type. […]. Le second ne vulgarise pas, mais il persuade ; il suggère et réveille chez le lecteur ou chez l'auditeur des élans cachés, des intuitions profondes qu'il aurait cru ne jamais pouvoir formuler ; la philosophie de Bergson surprend et attire l'attention comme un roman. C'est pour cela que, sans être claire, ni même ordinaire, elle est devenue mondaine et admirable. Nos démocraties aiment beaucoup certains aristocratismes de l'esprit et des sens » (Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo I, 1902-1915, Madrid, Edición fundación Ortega y Gasset, Centros de estudios orteguianos, 2004, p. 1013).

inmediatos fue una revelación que de súbito lo elevó a la cima del renombre entre sus colegas. Luego siguieron *Materia y Memoria*, *La risa*, *La Evolución Creadora*. »[1910]

D'ailleurs, dans des « Notas sobre Bergson », qu'Ortega rédigea en 1915, il souligne la popularité, positive cette fois, du nom de Bergson, en Espagne : « Acaso no haya otro nombre más popular que éste en nuestro pequeño pueblo intelectual. Todos los jóvenes que leen han leído los cuatro libros de Bergson »[1911]. Dès 1915, le ton d'Ortega semble avoir changé par rapport à Bergson. Il lui reconnaît quelques mérites, mérites qu'il tire de ce qu'il dénigrait quelques années auparavant : « Todos los jóvenes […] si no los han entendido por completo los han sentido profundamente porque esos libros además de contener una filosofía encierran una música encantadora. »[1912] Ortega considère, d'autre part, le bergsonisme dans sa dimension structurelle de dépassement, ce qu'il n'a pas fait pendant un certain temps. Il estime même que la publication de sa thèse fut l'objet d'un « scandale », soulignant, en cela, la rupture qu'elle représenta, dans l'histoire des idées de la fin du XIXe siècle. Dans cette thèse, ajoute-t-il, « se combatían todos los principios que han regido el pensamiento del siglo XIX en su segunda mitad »[1913]. Selon lui, le bergsonisme offre ainsi la possibilité d'un dépassement du positivisme, du mathématisme, du naturalisme. Il achève cette note de 1915, en reconnaissant la valeur du philosophe français : « No hay duda para mí, cualesquiera sean las divergencias que halle entre mis ideas y las del señor Bergson, que ha sido éste uno de los más poderosos anticipadores del porvenir. »[1914]

D'autre part, c'est Ortega y Gasset qui présente Bergson, avant que ce dernier ne commence sa série de conférences madrilènes, en mai 1916, car il incarne, pour ainsi dire, la seule figure philosophique publique espagnole, à cette époque. Ses mots sont très élogieux à l'égard de Bergson, qu'il qualifie de l'un « de los más grandes en la jerarquía espiritual de nuestra época »[1915]. Contrairement à Leopoldo Alas, Ortega voyait s'accomplir sa requête formulée, en 1910, auprès du Ministère de l'Instruction Publique. Ainsi, dit-il, « nuestra sociedad [el Ateneo], lugar de cultivo y de culto a las ideas podrá, andando el tiempo,

---

[1910] « Il a écrit peu de livres, mais ils sont tous excellents. Son premier travail, sa thèse doctorale, *Les données immédiates*, a été une révélation qui l'éleva subitement au sommet de la renommée, parmi ses pairs. Puis ont suivi *Matière et Mémoire*, *Le Rire*, *L'Évolution Créatrice* » (Ortega y Gasset, 2004, p. 1013-1014).

[1911] « Peut-être qu'il n'y a pas de nom plus populaire que celui-ci dans notre petit village intellectuel. Tous les jeunes qui lisent ont lu les quatre livres de Bergson » (Ortega y Gasset, 2007, p. 539).

[1912] « Tous les jeunes […], s'ils ne les ont pas compris complètement, les ont sentis profondément, parce ces livres, en plus de contenir une philosophie, renferment une musique charmante » (Ortega y Gasset, 2007, p. 539).

[1913] « On combattait tous les principes qui ont régi la pensée de la seconde moitié du XIXe siècle ».

[1914] « Il ne fait aucun doute pour moi, qu'elles que soient les divergences qui existent entre mes idées et celles de Bergson, qu'il a été l'une des figures qui a anticipé avec le plus de puissance sur l'avenir » (Ortega y Gasset, 2007, p. 539).

[1915] « De l'un des plus grands dans la hiérarchie spirituelle de notre époque ».

recordar con noble emoción que en su recinto resonó una voz de aquéllas que gozan el supremo privilegio de dirigir los destinos intelectuales del hombre »[1916]. En recevant Bergson à l'Athénée, Ortega a conscience que ce « lieu de culture » typiquement espagnol, connaît un de ses événements les plus prestigieux, indiquant que l'Espagne n'est pas restée en marge du mouvement philosophique européen et mondial, elle qui commence alors à vivre son « âge d'or ». Il a, à cette occasion, lié un contact plus intime avec le philosophe français, ce qui a sans doute contribué, pour une part, à modifier et à adoucir la perception qu'il avait de lui. Au cours de son voyage diplomatique, Bergson aurait confié à Ortega son admiration pour la liberté de pensée des Espagnols, ce qui n'a pas dû déplaire à Ortega. C'est ce que ce dernier rapporte, en 1916, lors d'une conférence donnée à l'Université de Buenos Aires, intitulée « Introducción a los problemas actuales de la filosofía » : « Pocas semanas ha me decía el egregio filósofo Bergson que en su viaje por la península lo que más le había sorprendido era el género de independencia espiritual que hallara en los españoles dedicados a disciplinas intelectuales. Independencia espiritual, es decir, liberación de toda cadena exterior e interior, veracidad, crítica, afán de futuro. »[1917]

Malgré l'ambivalence d'Ortega y Gasset à l'égard de Bergson, malgré sa difficulté à reconnaître son lien avec le bergsonisme, le philosophe espagnol a assoupli sa position à l'égard du bergsonisme. Cela est lié à des causes plus profondes. C'est sans doute particulièrement au moment de sa rupture avec le néo-kantisme, qu'Ortega s'est tourné vers le bergsonisme, à moins que le bergsonisme n'ait participé, aux côtés d'autres philosophies comme celles de Nietzsche, de Dilthey ou de Scheler, à son évasion de ce qu'il appelle sa « magnifique prison kantienne ». Il dit, en effet, dans ses réflexions sur le bicentenaire de Kant qu'il publie en 1924, dans sa *Revista de Occidente* : « Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano : lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. […]. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico »[1918]. Ortega a donc ingéré, comme il le dit lui-même, le kantisme et

[1916] « Notre société [l'Athénée], lieu de culture et de culte aux idées pourra, avec le temps, se souvenir avec une noble émotion que, dans son enceinte, résonna la voix de l'une des figures qui jouissent du suprême prestige de diriger les destins intellectuels de l'homme » (Ortega y Gasset, 2007, p. 541).

[1917] « Il y a quelques semaines, l'illustre philosophe Bergson me disait que, lors de son voyage dans la péninsule, ce qui l'avait le plus supris, c'était le genre d'indépendance spirituelle qu'il a trouvé chez les Espagnols, qui se consacrent aux disciplines intellectuelles. Indépendance spirituelle, c'est-à-dire, libération de toute chaîne extérieure et intérieure, véracité, critique, désir de futur » (José Ortega y Gasset, *OC*, 2007, p. 559).

[1918] « Pendant dix ans, j'ai vécu à l'intérieur de la pensée kantienne : je l'ai respirée comme une atmosphère et elle a été à la fois ma demeure et ma prison. […]. Je me suis évadé avec beaucoup de difficulté de la prison kantienne et j'ai échappé à son influence atmosphérique ».

c'est ainsi qu'il a pu « por digestión, renacer a nuevo espíritu »[1919]. Ce « nouvel esprit » s'est forgé grâce à de nombreuses lectures, entre autres grâce à celles de Bergson. Et quoi qu'Ortega en dise lui-même, lui qui veut dépasser rationalisme et vitalisme, pour imposer sa théorie ratiovitaliste, cette dernière s'enracine, pour une part, dans la philosophie bergsonienne. Par conséquent, je pense, comme le souligna Nemesio González Caminero, que « su lectura [la de Bergson] dejó, además, en el antimístico Ortega una huella más profunda de lo que a primera vista parece »[1920].

Un certain nombre d'auteurs a déjà travaillé sur le lien entre Ortega et Bergson, notamment Alain Guy, dans un article intitulé « Ortega y Bergson », Thomas Mermall, dans « Ortega y Bergson : un paralelo sociológico », J. Mª Atencia, dans « Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset », Nemesio González Caminero, dans *Unamuno y Ortega. Estudios*, ou encore Bernard Milhaud, dans ses *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*[1921], pour ne citer qu'eux. Bernard Milhaud défend, avec une conviction singulière, l'incidence de la pensée de Bergson sur la philosophie ortéguienne. Il montre ainsi que la lutte d'Ortega contre la vieille raison de Kant, contre la pensée parménidienne de la science, pour la conception héraclitéenne de l'être, s'incrit dans la continuité de Bergson. Pour Milhaud, la raison vitale d'Ortega cherche à « saisir le mouvement dans sa réalité et sa profondeur »[1922]. De même, pour le critique français, Ortega est le « continuateur de Bergson », dans sa conception selon laquelle « l'existence n'est pas donnée toute faite à l'homme, il doit la *faire* […] »[1923]. « Tous deux se retrouvent dans ce que nous avons nommé une esthétique de l'existence »[1924].

L'analyse des trois essais philosophiques les plus importants d'Ortega, des années 1910 et du début des années 1920, *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923) et *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), révèle effectivement ce lien, cet ancrage

---

[1919] « Grâce à la digestion, renaître à un nouvel esprit » (Ortega y Gasset, « Reflexiones de centenario (1724-1924), *OC*, 1994, p. 25).

[1920] « Sa lecture laissa, de plus, sur l'Ortega anti-mystique, une trace plus profonde qu'il n'y paraît à première vue » (Nemesio González Caminero, *Unamuno y Ortega.…*, 1987, p. 825).

[1921] Alain Guy,« Ortega y Bergson », *in Revista de filosofía*, Instituto de filosofía « Luis Vives », 2ª serie VII, Madrid, enero-julio 1984, p. 5-19; Thomas Mermall, « Ortega y Bergson : un paralelo sociológico », *in Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XIII, n°1, otoño 1988, p. 134-141 ; J. Mª Atencia, « Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset », *in LOGOS. Anales del Seminario de metafísica*, 2003, 36, p. 67-98 ; Nemesio González Caminero, *Unamuno y Ortega. Estudios*, Edición preparada por F. Díaz de Cerio, S.J. y Eusebio Gil, Roma, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Università Gregoriana, 1987 ; Bernard Milhaud, *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*, Préface d'Alain Guy, Toulouse, Éditions universitaires du Sud, 1996.

[1922] Bernard Milhaud, *Prolégomènes.…*, 1996, p. 38.

[1923] Bernard Milhaud, p. 42.

[1924] Id., p. 45.

profond de la pensée ortéguienne avec le bergsonisme, même si, par la suite, il tentera de le dépasser.

Le premier grand essai d'Ortega, *Meditaciones del Quijote*, où il énonce sa célèbre phrase « Je suis moi et ma circonstance » révèle déjà dans la lignée de la pensée vitaliste unamunienne, son ferme désir de dépasser l'idéalisme sec et abstrait, le rationalisme, en réinsérant le monde dans la réalité. Selon moi, les lectures bergsoniennes d'Ortega ne sont pas anecdotiques dans son souhait de faire une philosophie de l'homme concret, une philosophie sur la réalité radicale de l'homme : la vie. Il s'incrit ainsi dans le même dépassement que celui de Bergson. Doucement, influencé par ses lectures vitalistes, la prison kantienne d'Ortega se fissure.

D'autre part, son essai de 1923, *El tema de nuestra tiempo*, qui développe un cours universitaire qu'il a dispensé, en 1921, révèle aussi sa quête de dépassement du rationalisme ; toutefois, ce n'est pas la seule tendance philosophique que critique Ortega. Au chapitre III du *Thème de notre temps*, Ortega démontre que la sensibilité de son époque rejette deux positions radicales : le relativisme, « que salva la vida evaporando la razón », et ce qu'il appelle l'absolutisme rationaliste « que salva la razón y nulifica la vida. »[1925] Selon lui, ces deux positions sont extrêmes et le « thème de son temps » consiste à faire cohabiter, dans un juste équilibre, ce que le rationalisme radical ne considère pas, « el mundo cualitativo y inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión »[1926], et ce que le relativisme méprise, « el cuantitativo, el geométrico ».

Dans le chapitre suivant, intitulé « Cultura y vida », Ortega revient sur les deux écoles de pensée antagonistes qui ont divisé les hommes des générations précédentes : relativisme et rationalisme. Selon lui, il le dit à nouveau, le relativisme dans la mesure où il « prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad » et le rationalisme, en tant qu'il « se queda con la verdad y abandona la vida »[1927], sont, chacun, incomplets. Adhérer à l'une ou l'autre position serait, pour Ortega, « se mutiler ». Elles souffrent toutes deux d'une « insuffisance complémentaire ». Or, la position que doit structurellement adopter son temps, selon Ortega, est une position harmonieuse qui réconcilie la culture à la vie. Par conséquent, on peut, d'ores et déjà, constater que l'ortéguisme se veut dépassement dialectique et synthétique de deux thèse et antithèse limitées. Il veut ainsi dépasser, non seulement la

[1925] « Qui maintient la vie mais dissout la raison » ; « qui conserve la raison mais élimine la vie » (Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, [1923], 12e ed. 1956, p. 31).
[1926] « Le monde qualitatif et immédiat, qui nous entoure de toute la plénitude de sa beauté et de sa force suggestive » (*El tema…*, p. 28).
[1927] « Il préfère la mobilité de l'existence à la calme et immuable vérité » ; « il s'en tient à la vérité et abandonne la vie ».

position rationaliste, oublieuse de la vie, mais aussi le relativisme, terme derrière lequel est dénoncé, semble-t-il, entre autres, le « vitalisme » bergsonien. Or, il stigmatise et radicalise les deux positions pour faire de l'ortéguisme la philosophie synthétique, harmonisatrice, summum de la conciliation.

Au chapitre V, intitulé « Le double impératif », Ortega veut réconcilier le culturalisme et le vitalisme, car l'excès de vie et de culture « trae consigo irremediablemente una degeneración »[1928]. Il faut donc, pour Ortega, dépasser le schématisme de la pensée rationaliste et culturaliste, qui ne tient compte « ni de la vie, ni de l'intuition directe »[1929]. Ortega prêche, en réutilisant des philosophèmes tout autant nietzschéens que bergsoniens, « contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad »[1930]. Toutefois, il semble qu'Ortega procède à une radicalisation opportuniste du thème vitaliste, notamment. En schématisant le vitalisme en le vidant de toute rationalité, Ortega s'érige en conciliateur et arbitre idéologique de son temps. Le bergsonisme fut-il, en effet, un vitalisme non « culturel » ? Dans la mesure où, *de facto*, jamais le bergsonisme ne fut irrationnel si l'on s'en tient à une lecture « philosophique » et non reconstruite du bergsonisme , Ortega constitue-t-il le découvreur d'un thème nouveau pour son temps? Ortega conclut le chapitre suivant, intitulé « Las dos ironías o Socrates y Don Juan », en révélant que le nouveau thème du temps présent consiste dans le fait que « la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital »[1931]. La raison doit désormais servir la vie, sans pour autant tomber dans l'« ultra-vital ».

Au chapitre VIII, Ortega définit les nouvelles valeurs vitales qui caractérisent son temps. Alors qu'il me semble que le temps décrit par Ortega est un temps qui peut être caractérisé de « bergsonien », ne veut-il pas s'en faire le « dépasseur dialectique » ? « Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital »[1932].

Dans l'appendice du thème de notre temps, intitulé « Ni vitalismo, ni racionalismo », publié dans la *Revista de Occidente*, en octobre 1924, Ortega remplace le thème de « relativisme » notion à laquelle il recourt dans la première partie de l'essai par celui de « vitalisme ». Mais avant d'expliquer didactiquement ce qu'il entend par la position vitaliste, Ortega précise qu'il ne veut pas philosopher par des « medios líricos », stratagème qui n'a pourtant pas été stérile dans la mesure où, désormais, il le reconnaît, « existe en el mundo de

[1928] « Entraîne irrémédiablement avec lui une dégénération » (*El tema…*, 1956, p. 44).
[1929] P. 44.
[1930] « Contre la culture, la loyauté, la spontanéité, la vitalité » (p. 50).
[1931] « La raison pure doit céder son empire à la raison vitale » (p. 59).
[1932] « Il est donc nécessaire, quand on philosophe, de s'habituer à fixer son regard sur la vie elle-même, sans se laisser entraîner par elle, dans son mouvement vers l'ultravital ».

habla española un amplio círculo de personas próximas ya a la filosofía ». Il veut, par conséquent, passer à l'étape suivante, en Espagne, celle qui consiste à « hablar de filosofía filosóficamente »[1933]. Il ajoute qu'il ne veut plus être considéré comme un « vitaliste » ; d'ailleurs son titre « Ni vitalismo ni racionalismo » atteste qu'il considère le vitalisme comme une forme de radicalisme, une option philosophique trop extrême. L'une des différentes définitions qu'Ortega donne au terme de « vitalisme » est une définition philosophique :

> Por vitalismo filosófico cabe entender: […].
> 2. La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las «vive» íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama «intuición» a esa intimidad transracional con la realidad viviente. Se hace pues de la vida un método de conocimiento frente al método racional[1934].

Ortega ne cautionne pas la théorie prétendument non rationnelle et vitale de Bergson. L'idéologie ortéguienne ne s'oppose pas à la raison. Or, c'est là qu'Ortega me semble proposer une solution synthétique qui ne dépasse pas vraiment le bergsonisme dans la mesure où si on lit philosophiquement les écrits de Bergson, il n'est jamais irrationnel. Une fois de plus, on peut se demander si la théorie « ratiovitaliste » que défend Ortega ne durcit pas la position vitaliste pour apparaître comme la véritable solution conciliatrice, elle qui veut comme le bergsonisme, se faire dépassement des excès du rationalisme.

Ainsi, Ortega veut redonner une définition à la raison, qui n'est pas raison « pure », comme celle de Kant, mais raison vitale.

En fin de compte, la pensée ratiovitaliste d'Ortega a été nourrie par la lecture de Dilthey, de Simmel, de Goethe, de Nietzsche, d'Husserl, de Bergson, puis, plus tard, de Heidegger. Même s'il veut dépasser le bergsonisme, son fort rejet de l'idéalisme intellectualiste, du rationalisme absolu, de la « raison pure », de la scolastique, du scientisme, son besoin d'en revenir au concret de la vie, lui viennent, en partie, de ses lectures

---

[1933] « Il existe dans le monde de langue espagnole un grand cercle de personnes proches désormais de la philosophie » ; « parler de philosophie philosophiquement » (p. 107). En cela, c'est nous qui le disons, Ortega ne veut plus que l'Espagne s'en tienne à une philosophie menée à travers une modalité poétique.

[1934] « Par vitalisme philosophique, il faut entendre : […].
2. La philosophie qui déclare que la raison n'est pas le mode supérieur de connaissance, mais qu'il existe une relation cognitive plus proche, absolument immédiate de la réalité ultime. Cette forme de connaissance est celle qu'on exerce lorsqu'au lieu de penser conceptuellement les choses et, donc, en les distanciant par l'analyse, on les " vit intimement. Bergson a été le plus important représentant de cette doctrine, et il appelle " intuition " cette intimité transrationnelle avec la réalité vivante. Il fait donc de la vie une méthode de connaissance, face à la méthode rationnelle » (p. 111).

bergsoniennes. D'ailleurs, pour une part, ses premières intuitions de sa pensée de la circonstance sont inspirées des critiques nietzschéenne et bergsonienne de l'abstraction et de l'érudition qui en oublient d'intégrer la vie radicale dans leurs discours desséchants.

Contrairement à ce qu'il laisse penser, le thème du temps d'Ortega est, en un sens, bergsonien, car il s'agit de reconsidérer l'homme dans son existence concrète, dans sa « concrétude »[1935]. La lecture de Bergson a aussi mené Ortega vers la phénoménologie transcendentale (Husserl), puis existentielle (Heidegger), à en revenir aux choses mêmes. Ortega a pensé, avant Heidegger, que l'homme n'est pas une chose, mais une existence circonstantielle, temporelle, que l'homme est durée. Ces découvertes ont participé à la définition de la théorie ratiovitaliste ortéguienne. Les lectures bergsoniennes ont conforté Ortega dans ses lectures de philosophie allemande, car si le bergsonisme dépasse le kantisme et le néo-kantisme de H. Cohen et P. Natorp, il est lui-même dépassé par la phénoménologie existentialiste qui approfondit et dépasse, de fait, le bergsonisme. Le ratiovitalisme ortéguien dépasse, lui, faussement le bergsonisme. Toutefois, ses fortes influences heideggériennes participeront, plus tard, dans les années 1930, à se faire dépassement « réel » du bergsonisme. Quoi qu'il en soit, en 1923, le thème du temps d'Ortega est encore, en partie, de composante bergsonienne même s'il s'en défend en stigmatisant le bergsonisme pour en proposer un dépassement philosophique espagnol. L'enjeu semble presque dépasser le domaine strictement philosophique. Il s'agit pour l'Espagne de devenir, à travers l'« arbitre » ambitieux Ortega, une nouvelle puissance dans le jeu philosophique européen et mondial : Ortega explique au monde l'ère dans laquelle il entre ; il définit ainsi son « thème » philosophique nouveau.

Après 1923, ses essais philosophiques auront non seulement des points communs avec le bergsonisme, mais ils seront d'inspiration, entre autres, bergsonienne[1936].

Dans un des articles les plus importants et les plus rigoureux sur le lien entre Ortega et Bergson, intitulé « Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y José Ortega y Gasset », J. M[a] Atencia précise sa démarche : « Al insistir en esta relación, no pretendemos en modo alguno subrayar una deuda inadvertida o inconfesada por parte del filósofo madrileño respecto al autor de *Las dos fuentes…*, sino simplemente poner de manifiesto la común pertenencia de ambos filósofos a un movimiento

[1935] Mot utilisé par Alain Guy, dans *La philosophie espagnole*, Paris, Puf, Que sais-je ?, 1995, p. 244.

[1936] L'analyse du bergsonisme à l'œuvre dans les essais d'Ortega, après 1923, mériterait une thèse philosophique, à part entière. Et là n'est pas tellement le but de cette démonstration. Toutefois, cette analyse systématique révèlerait que, dans le ratiovitalisme, dans sa conception de la raison vitale et historique, Ortega s'appuie sur un socle non pas seulement inspiré de Scheler, Dilthey, Nietzsche, ni même de celui qui les dépasse, Heidegger, mais aussi de Bergson.

cuyo origen es la obra de Nietzsche, presente en tantos sentidos en la de ambos. »[1937] Or, Bergson est à mettre au même niveau que Nietzsche. Une fois de plus, en lisant J. Mª Atencia, on constate que les philosophes, même ceux qui travaillent sur Bergson, ne pensent pas « en durée ». Trop souvent, les philosophes n'optent pas pour une méthode chronologique ou historique, ce qui est problématique dès lors que l'on cherche à faire de la philosophie comparée. Lorsqu'Ortega publie son premier grand essai, en 1910, Bergson existe déjà, dans l'« espace public », depuis plus de vingt et un ans… Ainsi, lorsqu'Ortega considère que la vie n'est pas « toute faite », mais à faire, qu'elle n'est pas un participe, un « factum », mais un gérondif, un « faciendum », lorsqu'il envisage la vie comme un choix d'homme libre qui doit, comme un romancier, inventer et créer sa vie, lorsqu'il envisage l'intimité vivante comme une réalité non spatiale mais temporelle et fluide, n'est-il pas bergsonien ? De même, dans la foi d'Ortega en l'indéterminisme de l'homme, en la culture jaillissante au profit de la culture toute faite, dans son désaveu de la raison pure au profit de la raison vitale, dans sa croyance en l'effort créateur que « l'homme-masse » n'est pas capable de fournir, dans sa reconnaissance pour la vie noble dynamique, mue par l'effort, contre la vie inerte, ne se montre-t-il pas, certes nietzschéen, mais aussi bergsonien ? Bergson a un ascendant sur Ortega, par sa stature et aussi parce qu'en existant dans l'espace public, depuis 1889, le Français a largement eu le temps de diffuser ses idées dans le monde. Ortega a six ans lorsque Bergson soutient sa thèse. Par conséquent, lorsqu'Ortega a vingt ans et qu'il accède donc à une forme de conscience philosophique, l'époque est imprégnée, entre autres pensées, de celle de Bergson.

Face à ce déni ou du moins face à cette résistance de l'historiographie de reconnaître une forme d'héritage philosophique chez Ortega de Bergson, certains ont réagi violemment. Ils sont allés très loin (et je n'irai pas jusque là) dans la « dette » d'Ortega à l'égard de Bergson ; ils ont vu dans l'Espagnol, un « épigone brillant » des philosophies régnantes, entre 1900 et 1930 environ, ainsi Vicente Marrero, dans son livre intitulé, *Ortega, filósofo «mondain»* − « philosophe mondain » qui est une réponse à l'accusation qu'Ortega a lancée à Bergson. C'est ce que rapporte Nemesio González Caminero, dans son *Unamuno y Ortega* : « Vicente Marrero no reconoce en el pensamiento orteguiano más que un epigonismo brillante. "Su filosofía no es ningún secreto, suele tener carácter epigonal, ya se trate de

[1937] « En insistant sur cette relation, nous ne prétendons, en aucune façon, souligner une dette passée inaperçue ou non avouée de la part du philosophe madrilène envers l'auteur des *Deux sources…* ; nous voulons simplement mettre en valeur l'appartenance commune des deux philosophes à un mouvement dont l'origine est l'œuvre de Nietzsche, présente, en tout sens, dans l'œuvre des deux » (J. Mª Atencia, « Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y José Ortega y Gasset », *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, 2003, 36, p. 67-98, p. 70).

Nietzsche, de Dilthey, de Bergson, de Scheler o de Heidegger, toda una amalgama de ideas a las que suele unir también el mundo de Kant". »[1938]

Quoi qu'il en soit, l'ortéguisme qui est la philosophie, en un sens, de l'École de Madrid », eut une composante bergsonienne, même si Ortega s'en défendit parfois et qu'il présenta sa philosophie comme une synthèse dialectique, terme du dépassement du rationalisme et du vitalisme dont Bergson est l'un des grands représentants.

Manuel García Morente, le philosophe bergsonien espagnol

Manuel García Morente eut un lien bien moins contrarié avec le bergsonisme qu'Ortega y Gasset. Toutefois, Manuel García Morente était une figure moins connue que celle d'Ortega. Ce spécialiste de philosophie et fervent disciple de Bergson semble n'avoir joui que d'un « prestige local ».

Cependant, ce grand ami d'Ortega y Gasset, de Jiménez Fraud (1883-1915), de Moreno Villa (1887-1955), d'Américo Castro (1885-1972), de Juan Ramón Jiménez, qui fut ordonné prêtre en 1940, a été l'un des pilliers institutionnels et idéologiques de l'École de Madrid ainsi que de la Institución Libre de Enseñanza. Il a contribué aux côtés d'Ortega, qu'il connaît depuis 1908-1909, alors que ce dernier vient d'obtenir son premier poste universitaire à la *Escuela Superior del Magisterio* de Madrid, à faire naître un mouvement structurel de régénération philosophique, dans le cadre de l'Université de Madrid, qui culmine institutionnellement et idéologiquement, pendant la Seconde République. C'est à cette même période, en 1908, qu'il fait la connaissance de Francisco Giner de los Ríos[1939], dans le cadre des cours de Philosophie du Droit qu'il suit, à l'Université de Madrid : deux sources espagnoles de connaissance du bergsonisme se rejoignent ainsi, alimentant d'un nouvel affluent le courant philosophique bergsonien déjà existant en Espagne.

García Morente est l'un des philosophes de ce groupe de penseurs qui maîtrise « le plus philosophiquement » le bergsonisme, sans doute parce qu'il est un des pédagogues de l'école philosophique madrilène qui connaît le mieux la langue française. Son père l'a envoyé, ainsi que ses deux sœurs, de 1894 à 1903, à Bayonne. Puis, de 1903 à 1905, il suit des cours à

[1938] « Vicente Marrero ne reconnaît dans la pensée ortéguienne qu'un épigonisme brillant. " Sa philosophie, ce n'est un secret pour personne, a toujours eu un caractère épigonal, qu'il s'agisse de Nietzsche, de Dilthey, de Bergson, de Scheler ou d'Heidegger, tout un amalgame d'idées auxquelles vient se greffer également le monde de Kant " » (Vicente Marrero Suárez, *Ortega, filósofo «mondain»*, Madrid, Rialp, Libros de Bolsillo 10, 1961, p. 242, cité par Nemesio González Caminero, *in Unamuno y Ortega*, note 129, p. 446).

[1939] On se souvient que Leopoldo Alas *Clarín* disait que F. Giner était l'un des seuls Espagnols à connaître Bergson, lorsqu'il fit ses conférences à l'Athénée de Madrid, en 1897.

la Faculté de Lettres de la Sorbonne, à Paris, période durant laquelle il ne manquera pas d'assister aux cours de Bergson au Collège de France, d'autant qu'à cette période, la renommée du philosophe des *Données immédiates de la conscience* ne cesse de grandir. Lorsqu'il rentrera à Madrid, en 1907, après avoir passé deux années supplémentaires, à Paris, à écouter Bergson, García Morente sera imprégné des problématiques philosophiques françaises. Il a une connaissance solide et riche du bergsonisme, d'autant qu'il aura eu le temps, en France, d'accéder à la dernière œuvre de Bergson, *L'Évolution Créatrice*. Ainsi, en se formant durant ces années dans le cœur intellectuel de la France, il a lui-même expérimenté, comme tout étudiant en philosophie à la Sorbonne, l'impression d'asphyxie dogmatique dont souffre la section philosophique de la Sorbonne, et l'appel de la « clairière » Bergson. Il aura compris également comment le bergsonisme, de façon plus transcendentale, se propose de restaurer la métaphysique. Il reviendra en Espagne, désireux de synchroniser son pays avec la nouvelle modernité philosophique d'alors (le concept de « modernité » étant relatif), dans les années 1907-1908 : c'est le pragmatisme qui est, à cette époque, la « philosophie nouvelle. »

Ainsi, même si García Morente s'est rendu, paradoxalement[1940], après sa formation bergsonienne, en Allemagne, et notamment dans le « bourg du néo-kantisme », selon l'expression d'Ortega y Gasset, c'est-à-dire à Marbourg, où il apprendra à lire le kantisme, de façon systématique et philosophique, en ayant pour maître H. Cohen, Bergson et le bergsonisme ne déserteront jamais son esprit. Il présenta, certes, sa thèse, en 1912, sur « La estética de Kant », et ne cessera jamais de commenter et traduire Kant[1941], mais il publia, cinq ans après, la première monographie espagnole sur Bergson, qui fit date dans l'histoire du « bergsonisme espagnol ». C'est donc près de dix ou douze ans après avoir écouté Bergson, au Collège de France, que Manuel García Morente publie, en 1917, *La filosofía de Henri Bergson*, dont Antonio Machado dira, le 18 mai 1917, dans son carnet de notes :

[1940] Il semble paradoxal de partir écouter les maîtres du néo-kantisme, après avoir suivi les cours de Bergson, car, on le répète, le bergsonisme se veut dépassement de l'idéalisme kantien. Toutefois, l'Allemagne restera toujours une terre avant-gardiste, en matière de philosophie. C'est de là qu'émergeront la phénoménologie de Husserl et l'existentialisme de Heidegger.

[1941] En 1913, il traduit en espagnol, avec Emilio Miñana y Villagrasa, la *Crítica de la Razón Práctica* (Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, Colección de filósofos españoles y extranjeros, publicada bajo la dirección de Adolfo Bonilla San Martín, nº 3,1913) ; en 1914, il traduit la *Crítica del Juicio* (Madrid, Victoriano Suárez, Colección de filósofos españoles y extranjeros, nº 5 y 6, 1914, 2 tomos (primera parte: *Crítica del juicio estético*; segunda parte: *Crítica del juicio teleológico*) ; en 1917, il publie *La filosofía de Kant, una introducción a la filosofía* (Madrid, Imprenta Hijos de Tello,1917) ; en 1921, il traduit *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Filosofía moral* (Madrid, Calpe, Colección Universal, nº 511 y 512, 1921) ; en 1928, il traduit la *Crítica de la Razón Pura* (Madrid, Victoriano Suárez, Colección de filósofos españoles y extranjeros, 1928, 2 tomos).

> La filosofía de Henri Bergson por Manuel G. Morente.
> La mejor exposición del bergsonismo publicada hasta la fecha.
> Debe leerse con cuidado. Morente sitúa a Bergson en su punto, en el conjunto de la filosofía moderna (*Los Complementarios*, p. 53)[1942].

De même, le socialiste Fernando de los Ríos (1879-1949), qui a déjà commenté, dans un autre article, les similitudes entre le krausisme, notamment, de son oncle, Francisco Giner de los Ríos, et le bergsonisme, dans un article paru dans *La Lectura*, en septembre 1917, intitulé « La filosofía de Bergson en España », souligne la puissance didactique de ce livre :

> Las cualidades del libro van a facilitar el conocimiento del pensar del gran escritor francés a nuestro público. Sería este tal vez el momento de preguntarnos sobre la eficacia que podrá tener para nuestros jóvenes el estudio de esta Filosofía; yo considero que tiene un extraordinario valor educativo[1943].

Cela signifie que Morente n'a jamais cessé d'être habité par le bergsonisme, qu'il ne considéra pas, contrairement à de nombreux passeurs du bergsonisme en Espagne, comme une philosophie radicale. On a, en effet, pu constater que, pour beaucoup d'Espagnols, comme Juan-Vicente Viqueira, Martín Navarro Flores, et, pour Ortega aussi, sous certains aspects, ainsi que pour d'autres institutionnistes, le bergsonisme souffrait d'une forme de « radicalisme idéologique », même s'ils voulaient tout de même s'en faire les vecteurs dans une Espagne qu'ils cherchaient à régénérer par la culture. On peut se demander si certains institutionnistes n'ont pas diffusé le bergsonisme pour le simple fait qu'elle était une philosophie européenne à la mode. Dans leur projet de régénération de l'Espagne par l'éducation, les institutionnistes se devaient de parler du bergsonisme, dans la mesure où la philosophie bergsonienne était incontournable, dans les années 1900-1920, en Europe et dans le monde.

Or, la démarche de Manuel García Morente est très différente. C'est en connaisseur et en disciple de Bergson qu'il en parle en l'Espagne, intéressé par le bergsonisme en soi et non par ce qu'il symbolise, à l'égal de toute autre philosophie européenne. Il ne sera, toutefois, jamais hagiographique avec lui et n'hésitera pas à le critiquer, dès lors qu'il aura quelque chose à lui reprocher. Il collabore à de nombreuses revues institutionnistes mais pas

---

[1942] « La philosophie d'Henri Bergson par Manuel G. Morente.
La meilleure exposition du bergsonisme publiée jusqu'à aujourd'hui.
On doit la lire avec attention. Morente situe la place de Bergson, dans l'ensemble de la philosophie moderne ».

[1943] « Les qualités du livre vont faciliter la connaissance de la pensée du grand écrivain français par notre public. Ce sera peut-être le moment de nous interroger sur l'efficacité que pourra avoir pour nos jeunes l'étude de cette Philosophie ; je considère qu'elle a une extraordinaire valeur éducative » (Fernando de los Ríos, « La filosofía de Bergson en España », *La Lectura*, septembre 1917, p. 179-187 ; p. 186).

seulement, comme le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, la *Revista de Occidente*, la *Revista General*, la *Revista de pedagogía*, etc., et à de nombreux quotidiens, tels que *El Sol*, *El Imparcial*, etc.

Ainsi, dès le 30 novembre 1908, Manuel García Morente évoque le nom de Bergson dans les pages du *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (año XXXII, n° 584), dans un article intitulé « La filosofía en París, consejos a un principiante ». Il y présente Bergson, « que por su grande influencia en toda la filosofía moderna y por su pensamiento personal, merece ser conocido de quien haga estudios filosóficos en la Universidad de París »[1944].

Il est, d'autre part, avec Victoriano García Martí entre autres, l'un des seuls qui puisse présenter le bergsonisme à ses compatriotes espagnols, à l'occasion de la venue de Bergson à Madrid, en mai 1916. Il publie ainsi, dans le quotidien *El Imparcial*, le 1er mai 1916, une exposition didactique et « philosophique » du bergsonisme. C'est lui qui prononcera une série de trois conférences aux étudiants de la Residencia de Estudiantes, afin de leur exposer le bergsonisme, conférences dont toute la presse se fera l'écho *a posteriori*, de manière plus ou moins détaillée. Ce sont ces conférences que la Residencia de Estudiantes publiera, en 1917, sous le titre *La filosofía de Bergson*, constituant ainsi, on le disait, la première monographie espagnole sur Bergson.

De même, il publie dans la *Revista General*, le 15 septembre 1918, un article « Sobre la intuición bergsoniana »[1945] qui, comme son nom l'indique, présente, une nouvelle fois, de façon pédagogique et rigoureuse, l'intuitionnisme bergsonien.

Il publie également un article, en 1922, dans la revue *Índice. Revista de definición y concordia*, intitulé « Pequeño ensayo sobre la risa »[1946], sur l'essai de Bergson de 1900.

Il fait paraître, dans la *Revista de Occidente*, du 10 avril 1924, un article relatif au livre d'Albert Thibaudet (1874-1936), *Trente ans de vie française*, paru dans la *Nouvelle Revue française* et dans lequel Thibaudet évoque le bergsonisme. Dans cet article, García Morente critique le fait que Thibaudet n'ait pas analysé l'influence de Bergson sur les lettres françaises. La grande qualité du livre de Thibaudet est, en revanche, dit-il, que « el autor de este libro no expone el bergsonismo, sino que *hace* bergsonismo »[1947]. Cependant, García

---

[1944] « Qui, par sa grande influence dans toute la philosophie moderne et par sa pensée personnelle, mérite d'être connu par tous ceux qui font des études philosophiques au sein de l'Université de Paris » (*Los Complementarios*, Madrid, Taurus, 1972, p. 53).

[1945] « Sobre la intuición bergsoniana », *Revista General*, 15 de septiembre de 1918, año II, n° 20, p. 19-22.

[1946] « Pequeño ensayo sobre la risa », *Índice. Revista de definición y concordia*, 1922, n° 4, p. 1-3.

[1947] « L'auteur n'expose pas le bergsonisme, mais il *fait* du bergsonisme » (Manuel García Morente, *Obras Completas I (1906-1936)*, Recensiones, prólogos…, vol. 2, Ed. de J.-M. Palacios y R. Rovira, p. 723).

Morente lui reproche son bergsonisme exclusif : « Estudiar y exponer la filosofía de Bergson no puede consistir en un continuo *bergsonizar* sobre filosofía. »[1948]

De surcroît, dans ce même numéro de la *Revista de Occidente* du 10 avril 1924, García Morente, publie un article intitulé « Arturo Cancela, Samuel Butler, un filósofo de la evolución », dans lequel il expose l'une des thèses d'Arturo Cancela, selon laquelle Bergson aurait développé des intuitions qu'avait eues, avant lui, le britannique Samuel Butler (1835-1902), en pleine apogée du mécanisme darwinien. Or, alors qu'à son époque, les théories de Butler ne pouvaient être considérées que comme une « insólita extravangancia »[1949], aujourd'hui, en 1924, elles peuvent vraiment être envisagées, Bergson les légitimant.

En septembre 1932, García Morente publie une critique, à nouveau dans la *Revista de Occidente* qui a été ainsi un support important de divulgation du bergsonisme, de façon à la fois directe et indirecte[1950], sur le dernier livre de Bergson, intitulé : « Las dos fuentes de la moral y de la religión ». Et il souligne qu'alors qu'il a commencé la lecture de ce dernier livre de Bergson, « con emoción favorable », disposé à se laisser séduire par son « antiguo amigo », il est cette fois très déçu. Selon García Morente, « en este libro Bergson se nos ofrece como pálido recuerdo del pasado » :

> Tornan sin duda los mismos recursos de antaño, las mismas distinciones finas entre el dentro y el fuera, el movimiento y la trayectoria, la vida haciéndose y la vida hecha. Pero la campanita está ya resquebrajada. El «aliento vital» ya no tiene aquella frescura impoluta, que subyugaba los ánimos, cuando por vez primera Bergson llamó la atención del intelecto sobre sus propias aguas subálveas. Ahora todo se ha convertido en un mecanismo, en un truco, en un «sistema»[1951].

Même si García Morente critique cette dernière œuvre de Bergson, ce papier atteste l'idée que García Morente ne s'est jamais désintéressé de Bergson. Il a suivi, sa vie durant, le travail de l'un de ses plus grands maîtres, avec admiration. Cet article même le montre, malgré la condamnation qu'il contient. En effet, il y souligne la force de la première œuvre de

---

[1948] « Étudier et exposer la philosophie de Bergson ne peut pas consister simplement à *bergsoniser* continuellement sur la philosophie » (Ibid).

[1949] Id., p. 725.

[1950] La revue, *Revista de Occidente*, créée par Ortega y Gasset, en 1923, n'a pas seulement transmis un bergsonisme direct ; elle a aussi diffusé un bergsonisme indirect dans la mesure où, pour nous, nous le disions, l'ortéguisme repose sur des bases bergsoniennes, même s'il ne le revendique pas, participant ainsi à ce que le bergsonisme se répande inconsciemment, en Espagne.

[1951] « Dans ce livre, Bergson apparaît comme un pâle souvenir du passé ». « Les mêmes souvenirs d'antan reviennent, sans doute, les mêmes distinctions fines entre l'intérieur et l'extérieur, le mouvement et la trajectoire, la vie se faisant et la vie toute faite. Mais la cloche est déjà lézardée. Le " souffle vital " n'a plus cette fraîcheur pure, qui subjuguait les esprits, lorsque Bergson, pour la première fois, attirait l'attention de l'intellect sur ses propres eaux souterraines. Maintenant, tout cela apparaît comme un mécanisme, un truc, un " système " » (Manuel García Morente, *Obras Completas I (1906-1936)*, p. 754).

Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, qui incarne « el esfuerzo más poderoso y mejor logrado por adentrarse un alma en sí misma y descubrirse como vida, como fluidez, como acto puro, por debajo de las formas estáticas […] »[1952]. Puis, il reconnaît à Bergson le mérite d'avoir théorisé sur une notion fondamentale de la modernité philosophique du début du XXe siècle : l'intuition. D'autre part, selon García Morente, l'œuvre de Bergson a suivi un processus. Il ressent du bergsonisme ce que Jankélévitch a exprimé deux ans auparavant, en 1930, dans son *Bergson* :

> L'ordre temporel et la succession des moments ne sont pas, dans le bergsonisme, des détails protocolaires : ils sont le bergsonisme *lui-même* et l'ipséité bergsonienne d'une philosophie qui n'est pas comme les autres. La première condition exigée pour comprendre le bergsonisme d'Henri Bergson est de ne pas le penser à rebrousse-temps. Le bergsonisme veut être pensé dans le sens même de la futurition, c'est-à-dire *à l'endroit*[1953].

Ainsi, dans cette même idée de progression du bergsonisme, García Morente considère que, d'une intuition première de l'intimité psychologique, Bergson est passé à une intuition plus précise de « la relación entre el alma y el cuerpo », qu'il a élargie dans *L'Évolution Créatrice*, au processus de la vie. Il le dit, à nouveau, « en esa serie de trabajos fundamentales, la labor del filósofo fue de paulatina y continua profundización »[1954].

Il a enfin écrit, au moment de la mort de Bergson, en 1941, un article nécrologique, qui parut notamment dans une édition plus tardive du livre initialement paru en 1917, *La filosofía de Bergson*, où il souligne, avec une certaine émotion, le rôle du bergsonisme, dans l'histoire de la philosophie.

D'autre part, on peut dire que García Morente, à l'instar d'Ortega y Gasset, s'est adapté aux circonstances philosophiques espagnoles ; hormis par le biais extra-universitaire de la presse et de la revue précisément, il donna beaucoup de conférences sur celui qu'il considérait comme le grand pourfendeur du positivisme et le restaurateur de la métaphysique, dans la contemporanéité philosophique. Il prononça ainsi des conférences en Espagne et à l'étranger sur le rôle de Bergson dans l'histoire des Idées. On peut citer, notamment, celles, tardives, qu'il fit, à la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, les 7 et 28 janvier, les 29 avril et 26 novembre 1941, et qui furent publiées en 1951, dans les *Anales de la Real*

[1952] « L'effort le plus puissant et le mieux réussi d'intériorisation psychique, et de découverte de l'homme comme vie, comme fluidité, comme acte pur, sous les formes statiques […] » (Manuel García Morente, *Obras Completas I (1906-1936)*, p. 755).

[1953] Vladimir Jankélévitch, *Bergson*, 1931, introduction, p. 3.

[1954] « Dans cette série de travaux fondamentaux, la tâche du philosophe consista en un travail de lent et continu approfondissement » (Manuel García Morente, *Obras Completas I (1906-1936)*, p. 756).

Academia de Ciencias Morales y Políticas[1955]. De même, dans les conférences qu'il donna, après son ordination, au Cours National de l'Apostolat Universitaire, en 1942, García Morente continua d'enseigner les notions bergsoniennes de durée, de qualité, de personnalité, défendant toujours les positions bergsoniennes contre le positivisme et l'intellectualisme. Aussi, dans les leçons qu'il dispensa, entre 1937 et 1942, à l'Université Nationale de Tucumán, en Argentine, dans ses « Lecciones Preliminares de Filosofía », notamment dans la leçon III consacrée à l'intuition comme méthode de la philosophie, il propose une présentation sur « La intuición en Bergson »[1956]. De même, dans sa leçon suivante consacrée à l'« Ingreso en la ontología », dans le passage consacré à Héraclite, García Morente montre que l'être n'est pas statique, mais qu'il devient. L'existence est un changement perpétuel, un flux constant. Telle est la conception ontologique, selon García Morente, d'Héraclite, de Plotin, mais aussi dans la philosophie moderne, de Bergson[1957].

Avant cela, ce fin connaisseur du bergsonisme fut aussi un grand professeur de philosophie, à l'Université Centrale de Madrid, où il fut nommé, en 1912, à la chaire d'Éthique, et dont il fut le doyen, dès 1926, il fut destitué en 1936[1958]. L'historiographie n'a pas suffisamment considéré la place occupée par García Morente dans la constitution d'un esprit philosophique espagnol, dans les années 1910-1936. Tous ont, pourtant, témoigné de son aura pédagogique. Constantino Lascaris Comneno, dans son chapitre « Manuel García Morente », l'évoque : « Poco hombres de cátedra han merecido en España como él tan rendida admiración por parte de sus discípulos. Llamábanle "el Profesor", por excelencia, y con este título ha de pasar a la historia. »[1959] Dans ce même chapitre, Constantino Lascaris Comneno cite Zaragüeta, qui reconnaît le sens pédagogique et philosophique du professeur que fut Manuel García Morente : « En su Cátedra de Ética, es un maravilloso profesor de una

[1955] Manuel García Morente, *Obras Completas II (1937-1942)*, vol. II, p. 86-88.
[1956] Id., p. 39-41.
[1957] Id., p. 56.
[1958] Manuel García Morente a eu un rôle politique, non pas seulement indirectement, grâce au poste d'enseignant qu'il a eu, à l'Université Centrale, et, de façon plus générale, à la Institución libre de enseñanza ; mais aussi parce qu'il fut nommé, après la chute de la dictature de Primo de Rivera (1870-1930) qui dirigea le pays entre septembre 1923 et janvier 1930 , par le ministre de l'Instruction Publique, don Elías Tormo, du gouvernement du général Berenguer (1930-1931), sous-secrétaire de ce ministère. C'est par les républicains qu'il sera, toutefois, destitué de sa chaire de doyen de la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Madrid.
[1959] « Peu d'universitaires ont mérité, en Espagne, comme lui une si profonde admiration de la part de ses disciples. On l'appelait "le Professeur", par excellence, et c'est sous ce titre qu'il va passer dans l'histoire » (Constantino Lascaris Comneno, *Estudios de filosofía moderna*, el Salvador, Ministerio de educación, Dirección General de publicaciones San Salvador, 1965, p. 261-262. L'expression de « Professeur » est extraite de l'article de P. M. Vázquez, intitulé « García Morente » (*Estudios*, n° 1, 1945, p. 175)).

palabra selecta y fluida, que sabe plegarse a las condiciones mentales de sus alumnos, haciéndoles familiares las ideas más abstractas. »[1960]

Par conséquent, il est sans doute celui qui, en Espagne, a développé le bergsonisme le plus proche de ce que cette dernière doctrine est en soi, en incarnant à la fois le philosophe et le pédagogue. D'autant que García Morente n'est pas ce que beaucoup ont appelé un « philosophe original », qui se serait approprié le bergsonisme en le déformant ou en le dépassant : « Evidencióse en él cierto "satelismo" o dependencia de algunos filósofos, particularmente y en este orden de importancia de Bergson, Heidegger, Ortega y Gasset. »[1961] C'est également ce que souligne Julián Marías, au chapitre « El legado filosófico de Manuel García Morente » de *La filosofía española actual* : « Morente no fue ni pretendió ser un filósofo original, creador de un sistema propio. »[1962] Loin d'être un artisan d'une transfiguration poétique et originale du bergsonisme, Manuel García Morente eut pour rôle de régénérer le sens philosophique et d'éveiller le goût du bergsonisme, chez ses étudiants de l'Université de Madrid. Son œuvre personnelle est presque inexistente. Il s'est effacé pour se mettre au service du bergsonisme, en plus, du kantisme. Il a œuvré, sans doute plus encore qu'Ortega y Gasset, à faire de Bergson, une figure respectée par ses élèves et, surtout, d'en convertir plus d'un à être les adeptes d'un bergsonisme philosophique espagnol, à différencier d'un bergsonisme espagnol *sui generis*. Il a pu, toutefois, créer les conditions chez ses élèves d'une appropriation singulière du bergsonisme. Ainsi, comme le dit Julián Marías, « su principal acción filosófica fue verbal y directa »[1963]. Il a contribué, à mon sens, à élaborer une tradition philosophique bergsonienne, et les publications postérieures à la Seconde République, en Espagne et en dehors de l'Espagne, dans le cadre de l'exil de tous ses anciens élèves ou des élèves de ses élèves le montrent. Julián Marías, dans son chapitre sur le legs de Morente à ses élèves, témoigne de son rôle :

[1960] « Dans sa chaire d'éthique, c'est un professeur merveilleux, usant d'une parole choisie et fluide, qui sait se plier aux conditions mentales de ses élèves, en les familiarisant avec les idées les plus abstraites » (J. Zaragüeta, Prólogo a las *Ideas para una filosofía de la Historia de España*, p. XIII, cité par Constantino Lascaris Comneno, *Estudios…*, p. 262). Zaragüeta a écrit un certain nombre de prologues aux ouvrages de García Morente, comme celui de 1942, *Ideas para una filosofía de la historia de España* ; ils écriront ensemble, en 1943, une *Introducción a la filosofía*, publiée d'abord à Madrid, chez Espasa-Calpe, qui, dans la seconde édition, aura pour titre : *Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos* (Madrid, Espasa-Calpe, 1947).

[1961] « Apparut chez lui un certain " satellisme " ou dépendance à l'égard de quelques philosophes, particulièrement, et dans cet ordre d'importance, Bergson, Heidegger, Ortega y Gasset » (Constantino Lascaris Comneno, *Estudios…*, p. 267).

[1962] « Morente n'a pas été et il n'a pas prétendu l'être un philosophe original, le créateur d'un système personnel » (Julián Marías, *La filosofía española…*, p. 124).

[1963] « Sa principale action philosophique se fit verbalement et directement » (Id., p. 125).

> La pretensión intelectual de Morente fue otra: la de ser maestro de filosofía, en la forma concreta en que esto era posible y necesario en la circunstancia española en que le tocó vivir. La fidelidad a esta misión ha dañado, tal vez, a la posible amplitud del renombre de Morente; pero en cambio, ha asegurado, por una parte, la autenticidad de su figura intelectual, y por otra su influjo fecundo sobre los demás: todos los españoles y más concretamente los que hemos pasado por la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid sabemos bien lo que debemos a Morente[1964].

Par conséquent, si Manuel García Morente n'a pas été un philosophe original, mais plutôt un serviteur européaniste, moins d'une philosophie pour l'Espagne, que d'un déclenchement d'un appétit philosophique espagnol, il a, cependant, exercé une sorte de magistère philosophique dans son pays. C'est lui, à l'ombre de la figure mondaine d'Ortega y Gasset, qui a œuvré, notamment par ses cours de philosophie, à féconder les esprits de quelques-unes des têtes pensantes qui sont passées par l'Université de Madrid.

Ainsi, Ortega y Gasset et García Morente ont participé, à travers deux modalités différentes, à faire émerger une tradition philosophique espagnole, de composante initiale bergsonienne, entre autres composantes philosophiques : Scheler, Dilthey, Nietzsche, Husserl et d'autres ont aussi œuvré au façonnage de ce terreau initial.

García Morente a, lui aussi, refondé une tradition philosophique espagnole, européaniste. La philosophie qu'il fait renaître, après trois cents ans d'absence, n'est pas espagnole mais européenne. Pour autant, de nombreux élèves qui ont assisté aux cours de philosophie à l'Université de Madrid deviennent des philosophes *stricto sensu*, qui se feront, même depuis leur exil d'Espagne, après les débuts, en 1936, de la guerre civile espagnole, des « publicitaires » de la philosophie, entre autres, bergsoniennes, qu'ils ont assimilée, directement ou indirectement, lors de leur formation madrilène.

La mort du philosophe de la durée, en 1941, permet de révéler le bergsonisme de cette École de Madrid : il n'est alors plus latent comme il l'a toujours un peu été dans l'ortéguisme, mais patent. Ainsi, Xavier Zubirí, qui soutint sa thèse en 1923 sur une théorie phénoménologique du jugement[1965], Joaquín Xirau, José Gaos, qui soutint sa thèse, en 1933, sur le psychologisme de Husserl, puis plus, tard, les élèves d'élèves, tels que José Ferrater Mora, Julián Marías, María Zambrano, deviendront, peut-être moins des philosophes

---

[1964] « L'ambition intellectuelle de Morente fut autre : celle d'être un maître de philosophie, selon le mode concret, possible et nécessaire dans la circonstance espagnole qui lui était donnée de vivre. La fidélité à cette mission a peut-être porté préjudice à la possible étendue du renom de Morente ; mais, en échange, cela a garanti l'authenticité de sa figure intellectuelle, ainsi que son influence féconde sur les autres : tous les Espagnols, et plus concrètement ceux qui sont passés par la Faculté de Philosophie et de Lettres de Madrid, nous savons bien ce que nous devons à Morente » (Julián Marías, *La filosofía española actual*, p. 124).

[1965] Selon Reine Guy, dans *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporain de l'École de Barcelone* (Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse Le Mirail, 1976), p. 5.

bergsoniens, que de fins connaisseurs du bergsonisme, en Espagne, créant une sorte de tradition bergsonienne à l'École de Madrid connaissance philosophique que certains transfigurent, avec originalité et poésie, dans leurs écrits.

Une tradition bergsonienne à l'« École de Madrid » ?

Xavier Zubirí (1898-1943) traita de Bergson, en 1963, dans son livre intitulé *Cinco lecciones de filosofía (Aristóteles-Kant-Comte-Bergson-Husserl)*[1966], dans sa quatrième leçon. Il est un des rares à publier sur Bergson, depuis Madrid, sous le franquisme. Après les cours qu'il a suivis au Séminaire des Marianistes (Société de Marie) de Madrid, il devient l'élève de Zaragüeta, en 1918, à l'Université Centrale. Zubirí suivit aussi les cours d'Ortega y Gasset, en 1919. Ce serait, semble-t-il, durant cette période à la Centrale qu'il entendit parler de Bergson et qu'il commença à manifester une grande admiration pour son spiritualisme et son modernisme religieux. On peut, toutefois, imaginer qu'au séminaire, certains théologiens ont évoqué la crise moderniste et quelques-uns de ses acteurs et responsables, dont Bergson, mais en les dénigrant. Zubirí ne se retrouvera pas dans ce discours anti-moderniste, étant donné l'esprit critique qu'il développe progressivement envers l'aristotélisme et le thomisme qu'on lui a enseignés au Séminaire. Il choisit finalement la voie laïque, seule possibilité, pour lui, de défendre la posture moderniste (religieuse), dans son pays ; il se mariera avec la fille de l'historien républicain, Américo Castro, et nourrira toujours un vrai attachement pour le bergsonisme qu'il enseignera, entre autres philosophies, entre 1936 et 1940, à l'Institut Catholique de Paris, puis, en Espagne, sous la dictature, dans des cours privés.

De même le Catalan, Joaquín Xirau (1895-1945), fut un disciple des maîtres madrilènes et, en cela, bergsonien. Mais initialement, Xirau a été formé en philosophie, à l'« École de Barcelone »[1967], par « le Spiritualisme catalan traditionnel, timidement rénové par

[1966] Xavier Zubirí, *Cinco lecciones de filosofía (Aristote-Kant-Comte-Bergson-Husserl)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito, 1963.

[1967] Cette expression d'« école de Barcelone » a été employée, pour la première fois, par José Gaos, en 1954, dans *La filosofía mexicana de nuestros días*, pour contrecarrer l'expression employée par l'un des disciples d'Ortega y Gasset, Julián Marías. Puis, en 1961, le Catalan, Eduardo Nicol publie un article intitulé « La escuela de Barcelona », dans *El problema de la filosofía hispánica*, dans lequel il définit à nouveau ce courant, même s'il n'a pas, selon lui, de chef précis ni de date d'apparition arrêtée. Cependant, comme le courant philosophique madrilène d'inspiration bergsonienne, le courant idéologique de l'école de Barcelone s'oppose à l'intellectualisme et au verbalisme creux. Selon moi, il ne faut pas considérer ces deux écoles, de manière parallèle. Les journaux et la pensée ont circulé en Espagne, créant la possibilité d'influences mutuelles entre les deux écoles. Le bergsonisme a donc pu aisément circuler dans le pays, porté par ces deux écoles philosophiques.

l'introduction de la philosophie allemande »[1968] d'un homme comme Jaume Serra i Hunter (1878-1943), professeur de philosophie et recteur de l'Université de Barcelone, et par les enseignements extra-universitaires d'Eugenio D'Ors, qui lui fit probablement connaître Bergson le premier. Xirau a ensuite suivi des cours de philosophie et de droit à l'Université Centrale de Madrid. Il devient alors l'élève de José Ortega y Gasset, de Manuel García Morente et de Manuel Bartolomé Cossío. Il soutient sa thèse de philosophie, en 1922, et sa thèse de droit, en 1923, à la Centrale.

Ainsi, même si un certain nombre d'universitaires catalans connaissent Bergson, et même si Eugenio D'Ors le fait connaître, en Catalogne, puis partout en Espagne tout en apparaissant comme un acteur contradictoire du bergsonisme , il me semble que c'est dans le foyer intellectuel madrilène que le philosophe catalan, J. Xirau, entend parler de Bergson, de façon systématique et intense. Les livres de Bergson deviennent alors quelques-unes des lectures privilégiées de Xirau, à côté de celles de Platon, Lulle, Vives, Descartes, Leibniz, Rousseau, Scheler, Cossío, Giner, Ortega y Gasset, Husserl ou Heidegger. Selon Reine Guy, dans son *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau*,

> Parmi les philosophes contemporains, il en est un auquel Xirau réserve une place tout à fait privilégiée et dont il s'est constamment nourri : il s'agit de Bergson. Non seulement il lui a consacré l'une des ses meilleures œuvres et aussi un long article dans un hommage collectif rendu au maître français, mais il le cite souvent et dans les occasions les plus diverses, comme l'un de ses auteurs de prédilection[1969].

De nombreux essais, articles ou travaux plus systématiques montrent, en effet, la filiation de la pensée entre Joaquín Xirau et Bergson. Il a participé à l'ouvrage collectif, publié, en 1941, à México, intitulé *Homenaje a Bergson* : il signe son chapitre « La plenitud orgánica », et insiste sur la « excepcional importancia » de la philosophie bergsonienne dans la philosophie actuelle qui est, selon lui, imprégnée de son héritage : « Una gran parte de la filosofía actual deriva directa o indirectamente de ella. Desde Bergson cambia la fisonomía de la filosofía europea en todos los países y en todas sus esferas. »[1970] Cet élève des écoles barcelonaise et madrilène révèle ici, semble-t-il, la place qu'a progressivement eue le bergsonisme dans son enseignement.

[1968] Reine Guy, *Axiologie…*, 1976, p. 7.
[1969] Reine Guy, *Axiologie…*, 1976, p. 114.
[1970] « Une grande part de la philosophie actuelle provient directement ou indirectement d'elle. Depuis Bergson, la physionomie de la philosophie européenne a changé dans tous les pays et dans toutes les sphères » (Joaquín Xirau, « La plenitud orgánica (*Homenaje a Bergson*) (1941) », *in OC III*, Escritos sobre historia de la filosofía, 2000, p. 73).

Dans le prologue de son œuvre *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (1944), Xirau évoque encore

> La capital importancia de la obra de Bergson en la línea de los más altos pensadores […]. La influencia del pensamiento bergsoniano ha sido profunda, amplia, universal. […]. A partir de cierto momento su acción se extiende a todo el mundo civilizado. […]. En el mundo español, si bien no hay ninguna corriente bergsoniana en el sentido estricto de la palabra, difícilmente hallaríamos un pensador digno de tal nombre que no haya sentido la huella de su influjo[1971].

Dans son œuvre de 1944, le fils de J. Xirau, Ramón, a traduit un grand nombre d'extraits de livres, d'essais ou de conférences de Bergson[1972], multipliant encore la possibilité pour les hispanophones d'accéder aux œuvres du philosophe.

Hormis ces interventions consacrées explicitement à Bergson, l'œuvre personnelle de J. Xirau est imbibée de la pensée bergsonienne. Reine Guy le démontre, dans *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau*. « L'auteur de *Lo Fugaz y lo eterno* et d'*Amor y mundo* semble avoir été de la même famille spirituelle que Bergson »[1973]. Toutefois, l'étude du bergsonisme de ces deux œuvres de Xirau, datant respectivement de 1942 et de 1940, conduirait au-delà des limites chronologiques de cette étude. Néanmoins, cette appropriation par Xirau de la pensée bergsonienne démontre qu'en amont, certains maîtres de l'École de Madrid ont créé, plus ou moins volontairement, une sorte de « tradition » bergsonienne, chez leurs élèves.

Xirau fait partie des disciples philosophiques d'Ortega y Gasset ou encore de Manuel García Morente qui ont, malgré la guerre civile espagnole, continué de diffuser le message philosophique qu'ils ont appris durant leurs années de formation. Ainsi, en s'exilant à México, en 1939, après s'être réfugié en France, Joaquín Xirau constitue un signe que la pensée philosophique dont s'est privée l'Espagne, dès 1936, a continué de circuler, par le biais d'Espagnols, en dehors des frontières espagnoles. Il collabora, à México, à la Casa de España, appelée aujourd'hui El Colegio de México. Il a aussi donné des cours, des séminaires

---

[1971] « L'importance capitale de l'œuvre de Bergson dans la ligne des plus grands penseurs […]. L'influence de la pensée bergsonienne a été profonde, large, universelle. […]. À partir d'un certain moment, son action s'étend à tout le monde civilisé. […]. Dans le monde espagnol, bien qu'il n'y ait pas de courant bergsonien au sens strict du mot, nous trouverions difficilement un penseur digne de ce nom qui n'ait pas ressenti la marque de son influence » (Joaquín Xirau, « La plenitud orgánica (*Homenaje a Bergson*) (1941) », *in OC III*, Escritos sobre historia de la filosofía, 2000, p. 79).

[1972] Ramón Xirau a traduit dans le livre de son père de 1944 : « La conciencia y la vida », « El alma y el cuerpo », de *L'Énergie spirituelle* ; le chapitre sur « La libertad » de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ; « Las dos formas de la memoria » de *Matière et Mémoire* ; « El impulso vital » et « La existencia y la nada », tous deux de *L'Évolution Créatrice*.

[1973] Reine Guy, *Axiologie…*, p. 116.

et des conférences, à la Faculté de Philosophie et de Lettres de México. C'est également en collaborant à l'Instituto de Investigación Filosófica qu'il put publier, avec des auteurs locaux et des exilés, tels que José Gaos (1900-1969), Samuel Ramos (1897-1959) et José Vasconcelos (1882-1959), son *Homenaje a Bergson*, de 1941.

La philosophie espagnole s'est donc exilée, dès le début de la guerre civile espagnole. À partir de cette date, elle ne pourra germer qu'en dehors de l'Espagne, portée par des Espagnols qui pourront, tout de même, faire entendre leur voix philosophique depuis l'exil. À ce propos, Manuel García Morente disait, de façon presque prémonitoire, dans une conférence donnée au Club espagnol de Buenos Aires, le 21 octobre 1934, que la philosophie est apatride : « La filosofía no tiene patria. Es un equívoco lamentable el de poner al sustantivo filosofía el adjetivo nacional. Equívoco lamentable, porque la filosofía es precisamente lo contrario del particularismo nacional, es universal. »[1974] C'est, peut-être, une manière de dire que, même avec l'éclatement de la guerre fratricide et l'exil de la réflexion libre hors d'Espagne, la pensée espagnole continuera d'exister partout où elle pourra se réfugier. D'ailleurs, l'Amérique latine deviendra l'un des grands lieux de survivance et d'alimentation de la pensée, philosophique entre autres, pour les Espagnols. Xirau écrira, dans la revue *Cuadernos Americanos*, de juillet et août 1946 : « Aujourd'hui, il faut radicalement inverser les termes du problème. Ce n'est pas l'Amérique qui doit s'agréger à une Espagne caduque ; c'est une Espagne enchaînée et flétrie qu'il faut agréger de nouveau à son authentique esprit espagnol : ce dernier réside actuellement en Amérique. »[1975] L'Amérique latine incarnera la terre d'exil des plus prometteurs intellectuels espagnols, et c'est elle qui assurera une certaine continuité des écoles de Madrid et Barcelone. C'est la raison pour laquelle il ne me semble pas juste de continuer de parler d'une école madrilène et d'une école barcelonaise, après 1936 alors même que ces concepts ont été inventés dans les années 1950-1960 , parce qu'après cette date, la pensée espagnole se déracine et devient un flux apatride. Les héritiers de ces deux écoles, tels que l'Andalouse María Zambrano, le Catalan José Ferrater Mora, etc., se nourriront d'une sorte de « magma »[1976] philosophique, rendant très difficile l'identification des contours clairs d'une orientation idéologique initiale.

Le bergsonisme espagnol s'exilera donc lui aussi, en même temps que les têtes pensantes libres : il existera un bergsonisme espagnol exilé et non plus, semble-t-il, un

[1974] « 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).
[1975] Joaquín Xirau, *Cuadernos americanos*, juillet-août 1946, p. 145, cité par reine Guy, *Axiologie…*, p. 284.
[1976] Ce terme de « magma » n'a aucune connotation négative.

bergsonisme espagnol, formulé depuis une Espagne franquiste. La grande majorité des œuvres sur Bergson, rédigées par des Espagnols, pendant ou après la guerre civile, seront publiées en Amérique latine, au Mexique, au Pérou, en Argentine, au Chili. Il faut ajouter que l'existence d'un bergsonisme espagnol sera vivifié par son exil en Amérique latine qui constitue, bien avant 1936, un terrain très réceptif au philosophe de l'intuitionnisme et de la durée. L'étude des causes et des modalités de la réception positive et massive du bergsonisme, en Amérique latine contemporain du moment où les latinos-américains « se défont des fers » de la colonisation , pourrait constituer l'objet d'une thèse à elle seule[1977].

En Argentine, le médecin psychiatre et philosophe, Alejandro Korn (1860-1936), avait déjà publié, en 1917, dans le tome II de ses *Obras*, deux articles : « Bergson » et « Bergson en la filosofía contemporánea »[1978]. Avant lui, le doyen de la Faculté de Philosophie et de Lettres de Buenos Aires, l'anti-positiviste, M. C. Alberini (1886-1960), fut le premier à faire connaître Bergson à la jeunesse du Río de la Plata, selon María Teresa Maiorana, dans son article « Bergson et les penseurs ibéro-américains ». Coroliano Alberini écrit, en 1925, un article intitulé « El problema ético en la filosofía de Bergson »[1979], dans les *Anales del Instituto Popular de Conferencias* de *La Prensa*. María Teresa Maiorana ajoute : « Signalons encore le livre *Bergson*[1980], publié en 1930 par Ernesto Figueroa, professeur de l'Université de la Plata, dans l'intention de mettre à la portée de ses élèves la pensée bergsonienne. »[1981] D'autre part, en 1936, l'université argentine de Córdoba publie un *Homenaje a Bergson*.

Au Chili, Enrique Molina (1871-1964) a publié trois livres importants : *La filosofía de Bergson* (1916), *Dos filósofos contemporáneos : Guyau et Bergson* (1924), *Projección de la intuición* (1935).

Au Mexique, comme le souligne María Teresa Maiorana, Antonio Caso (1883-1946) qui enclenche le mouvement philosophique dans son pays, après avoir adhéré au positivisme, finit par le rejeter, en affichant une « filiation bergsonienne bien nette » : « Il part de

---

[1977] Il existe déjà un certain nombre d'articles sur ce sujet, mais pas encore d'approche globale et doctorale. Cf. Alain Guy, « Le bergsonisme en Amérique latine », *Caravelle*, 1963, p. 121-139 ; María Teresa Maiorana, « Bergson et les penseurs ibéro-américains » ; Alain Guy, « José Vasconcelos et Bergson », *Bergson et nous*, 1959.
D'autre part, j'emploie l'expression de Charles Péguy pour décrire le processus de libération que constitue la décolonisation en Amérique latine, dans la mesure où elle suit un processus analogue à ce que symbolise le bergsonisme, pour Péguy. Il défait des fers du positivisme et de l'idéalisme kantien, entre autres.
[1978] Alejandro Korn, *Obras*, t. II, p. 111-143.
[1979] Coroliano Alberini, « El problema ético en la filosofía de Bergson », *in Anales del Instituto Popular de Conferencias* de *La Prensa*, Buenos Aires, 1925, t. XI. Article reproduit dans Coriolano Alberini, *Escritos de Ética*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973.
[1980] Ernesto Figueroa, *Bergson : exposición de sus ideas fundamentales*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de Plata, 1930.
[1981] María Teresa Maiorana, « Bergson et les penseurs ibéro-américains », *in Bergson et nous*, p. 219.

l'intuition et admet une énergie cosmique évoluant vers la beauté, son état suprême. »[1982] José Vasconcelos, comme le démontre Alain Guy, dans son article « José Vasconcelos et Bergson », fut lui aussi très lié à la pensée bergsonienne et l'un des premiers à la faire connaître à son pays.

Ainsi, les Espagnols, qui arrivent en Amérique latine, dès 1936, viendront nourrir leur connaissance du bergsonisme à une nouvelle source hispanophone, celle des penseurs ibéro-américains.

Conclusion générale

La brutale rupture de 1939 a mis fin au processus de rénovation de la philosophie en Espagne, empêchant ainsi au pays d'élaborer une philosophie non plus européaniste, mais qui serait spécifiquement espagnole. La philosophie originale de l'Espagne a été poétique et elle a existé, sur le territoire espagnol, durant les trente-six premières années environ du XXe siècle. Elle existera par la suite, au-delà des frontières, à travers une pensée comme celle de María Zambrano, par exemple. Toutefois, il semble que la guerre civile qui éclate, en 1936, et la mise en place du régime dictatorial franquiste, en 1939, aient interrompu la gestation, en Espagne, d'une philosophie « philosophique » espagnole, selon l'expression d'Ortega y Gasset. Car il n'existe alors plus d'institution universitaire libre pour la construire. Aujourd'hui encore, en 2010, la philosophie espagnole propose souvent un enseignement d'histoire des idées et dès lors qu'en Espagne, on « philosophe », beaucoup s'en tiennent à la transmission de la philosophie allemande qui semble, fondamentalement, mieux lui correspondre. On ne peut pas dire, en cela, qu'il existe de tradition philosophique originale espagnole.

C'est, selon moi, la philosophie allemande qui a toujours été reconnue et diffusée, sans trop de contrariétés, en Espagne, dès lors que le pays est entré dans l'ère contemporaine de la philosophie, sans pour autant que cela ne crée les conditions d'accès de l'Espagne à une pensée philosophique originale.

L'Espagne a cru, grâce à l'Allemand Krause et son « passeur » espagnol Julián Sanz del Río (1814-1869), au milieu du XIXe siècle, trouver enfin le biais pour se synchroniser avec la modernité philosophique européenne ; quelques années plus tard, les Espagnols, en délaissant le soi-disant irrationalisme, mysticisme, intuitionnisme de Bergson, ont pensé à

[1982] María Teresa Maiorana, « Bergson et les penseurs ibéro-américains », p. 219.

nouveau se donner les chances de rationaliser le pays. L'Espagne a majoritairement fait le choix de la Raison, du rationnel, contre l'anti-intellectualisme bergsonien. Je pense que le bergsonisme a inconsciemment réveillé en elle la crainte de ne pas se sortir du marasme intellectuel dans lequel elle gisait déjà. Faire le choix d'une philosophie qu'elle a beaucoup stigmatisée comme irrationnelle et mystique aurait été sans doute impossible pour elle qui, aux lendemains du désastre de Cuba, en 1898 marquant la perte de ses dernières colonies , voulait régénérer la culture en s'opposant surtout à l'Église catholique espagnole. Cette dernière l'empêcha trop longtemps d'accéder aux Lumières, comme période historique et comme état : accéder aux « lumières de la raison » (Kant).

Par conséquent, si le bergsonisme ne jouit jamais d'un prestige incontesté en Espagne, et n'imposa jamais de magistère comme ce fut le cas en France, entre 1900 et 1914[1983], c'est sans doute parce que l'Espagne avait besoin de vivre une ère plus rationnelle, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Même si la tentative ortéguienne de philosophie espagnole, que fut le ratiovitalisme, était un mélange de vitalisme et d'une forme de rationalisme, les intellectuels espagnols affichèrent toujours, entre 1900 et 1936, une espèce de crainte envers l'irrationalisme que représentait pour eux le bergsonisme : le philosophe Ortega y Gasset et le poète métaphysicien Antonio Machado en sont de bons exemples. Tous deux ont toujours voulu contrecarrer leur attachement au bergsonisme en témoignant de leur fidélité à la Raison. Face au vitalisme trop radical de Bergson, selon Ortega, ce dernier créa la philosophie hybride du « ratiovitalisme ». Face à l'intuitionnisme de Bergson, Antonio Machado voulut en revenir à la Raison. Ce besoin d'en revenir à la Raison, face à ce que les Espagnols ont décrit comme le radicalisme de Bergson, est donc à relier à l'histoire de l'Espagne ; entre 1900 et 1936, le pays subit les conséquences de l'obscurantisme dans lequel l'avait trop longtemps maintenu son Église catholique, particulièrement intransigeante. L'éclatement de la guerre fratricide espagnole, en 1936, révèle les raisons pour lesquelles les philosophes espagnols ne pouvaient pas se faire les diffuseurs incontestés du bergsonisme. N'ayant pas résolu le problème des deux Espagne, n'ayant pas réussi à régler la dichotomie qui leur a toujours été inhérente, ceux qui étaient en mesure de philosopher, au début du XXe siècle, pouvaient-ils « raisonnablement » faire du bergsonisme une grande philosophie restructurante ? N'avaient-ils pas assez à supporter avec les pesanteurs irrationnelles qui immobilisaient la pensée dans leur pays irrationnalisme latent que l'Espagne laissera exploser, en 1936 ? Le bergsonisme, stigmatisé comme irrationnel, anti-intellectualiste, ne pouvait devenir le nouvel orient

[1983] C'est l'une des thèses de F. Azouvi, dans *La gloire de Bergson*.

intellectuel vers lequel se diriger, même avant 1936. La philosophie allemande était, quant à elle, une vraie réponse, à la fin du XIXe et lors du premier tiers du XXe siècle, pour un pays désorienté et cherchant à refouler le plus longtemps possible la nature double qui lui était inhérente. Et ce pour deux raisons : d'une part, les Espagnols décèlent en elle une tradition philosophique d'ordre et de rigueur, sans doute due aux racines protestantes de l'Allemagne ; d'autre part, la nouvelle philosophie qui naît, au cours du début du XXe siècle, dans ce pays, la phénoménologie existentielle, répond mieux à la tradition « tragiciste » de l'Espagne, qui s'est accentuée avec la perte de ses dernières colonies, en 1898.

Un autre élément explique, selon moi, cette difficile pénétration du bergsonisme en Espagne, ce lien contradictoire fait d'amour et de désamour. R. Jolivet, dans un article intitulé « Réflexions sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre », explique en quoi le bergsonisme en soi n'est pas une philosophie de temps de guerre, ni finalement celle d'un pays secoué par des conflits latents :

> Enfin, et peut-être plus encore, ce qui contribuait à l'oubli relatif du Bergsonisme, c'était le fossé de la guerre et du tragique dont elle satura notre vie. Le Bergsonisme, avec son optimisme fondamental, son style accordé à une méthode de calme méditation, ne paraissait plus répondre à l'attente d'une époque submergée d'inquiétude et d'angoisse, décidée, semblait-il, à faire sa part à l'absurde […][1984].

En fin de compte, l'optimisme fondamental du bergsonisme peut-il correspondre à la polémique, alternativement latente et patente, qui travaille l'Espagne depuis plusieurs siècles ? Le déclenchement de la guerre civile, en 1936, fait émerger au grand jour un état de conflit, qui existait en puissance, depuis déjà de très nombreuses décennies. Ainsi, on peut se demander si l'esprit de calme méditation et la joie profonde qui se dégagent des écrits bergsoniens, si la « plénitude d'une " philosophie du plein " pour laquelle le néant n'est qu'un artifice intellectuel, un pseudo-concept engendrant un pseudo-problème et une fausse " angoisse métaphysique " »[1985] pouvaient trouver leur place dans une Espagne qui se reconnaît dans le « sentiment tragique de la vie ». C'est ainsi que Schopenhauer (1788-1860), Kierkegaard (1813-1855) ou encore l'existentialisme angoissé d'Heidegger (1889-1976) s'harmonisent sans doute intimement mieux avec l'esprit espagnol « tragiciste » qu'avec le bergsonisme, tout du moins à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.

[1984] R. Jolivet, « Réflexions sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre », *Bergson et nous.* Bulletin de la société française de philosophie. Acte du Xe Congrès de philosophie de langue française, Paris, Armand Collin, 17-19 mai 1959.

[1985] François Meyer, *Pour connaître la pensée de Bergson*, Paris, Bordas, 1964, p. 119.

On pourrait terminer en soulignant que l'Espagne n'a pas eu seulement un lien contrarié avec le bergsonisme, mais aussi avec le vitalisme, et plus largement avec la notion de vie. Alors que Manuel García Morente souligne, dans une conférence sur « La filosofía en España », l'attachement de l'Espagne à la notion de vie, à l'énergie vitale qui la traverse depuis des siècles, et note sa désaffection pour la contemplation et pour la systématisation philosophique, il semble que l'Espagne rejette ce qui fait précisément sa force. Ainsi, alors que, dès le début du XXe siècle, ce pays évoque constamment la nécessité d'un retour à la vie, au concret, à l'homme en chair et en os, à l'intériorité de l'enfant, à l'intériorité du poète qui cherche à défier le langage pour retrouver le fluide, l'ondulant, la vie, etc., elle les repousse. Manuel García Morente écrit :

> El alma española pone por encima de la contemplación teórica especulativa intelectual la acción; pone por encima de la teoría la vida. […]. El español ha preferido siempre vivir a pensar, o mejor dicho, el español ha puesto el pensamiento al servicio de la vida, lejos de poner la vida al servicio del pensamiento. […].
> Cuando el español siente une idea nueva, lo menos que se le ocurre es encastillarse, meterse dentro de sí mismo y darle una forma sistemática en un tomo de quinientas páginas, sino que lo que se le ocurre inmediatamente es fundar algo, fundar una orden religiosa, como Ignacio de Loyola, o fundar muchos conventos, como Santa Teresa. Los españoles intelectuales han tenido siempre almas de fundadores, porque de algún modo habían de convertir en vida esa idea. No pueden llevarla dentro de su pecho como mera idea. Mera idea es para el alma española algo inferior a la idea vivida, a la idea convertida en carne, hueso, vida, realidad. […]. Por eso, en una época como la moderna, en donde la esencia del pensar filosófico consistía precisamente en lo contrario, en reducir toda realidad y toda la vida al pensamiento, el alma española no podía participar en esa manera de enfocar el problema filosófico. Para el alma española la vida es más que el pensamiento, y, por consiguiente, en los siglos XVII, XVIII y XIX, en que se desenvolvió el idealismo, que es la reducción de la vida al pensamiento, el alma española tenía que estar ausente […]. […] el modo de ser propio del español es anteponer la acción y la vida a la meditación[1986].

[1986] « L'âme espagnole met l'action au-dessus de la contemplation théorique spéculative et intellectuelle. Elle met la vie au-dessus de la théorie. […]. L'Espagnol a toujours préféré vivre que penser, en d'autres mots, l'Espagnol a mis la pensée au service de la vie, loin de mettre la vie au service de la pensée. […].
Quand l'Espagnol sent une idée nouvelle, la dernière chose qui lui vient à l'esprit est de se retrancher, de plonger en lui-même et de lui donner une forme systématique en un tome de cinq cents pages ; en revanche, il a immédiatement l'idée de fonder quelque chose, de fonder un ordre religieux, comme Ignace de Loyola, ou de fonder beaucoup de couvents, comme Sainte Thérèse. Les intellectuels espagnols ont toujours eu des âmes de fondateurs, parce qu'ils voulaient, d'une certaine manière, convertir cette idée en vie. Ils ne peuvent la porter en eux comme une simple idée. La simple idée est pour l'âme espagnole quelque chose d'inférieur à l'idée vécue, à l'idée convertie en chair, en os, en vie, en réalité. […]. C'est pour cela que, dans une époque comme notre époque moderne, où l'essence de la pensée philosophique consistait précisément, au contraire, à réduire toute réalité et toute la vie à la pensée, l'âme espagnole ne pouvait participer à cette manière de considérer le problème philosophique. Pour l'âme espagnole, la vie est plus que la pensée et, par conséquent, durant les XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, pendant lesquels l'idéalisme se développa, lui qui consiste dans la réduction de la vie à la pensée, l'âme espagnole devait être absente. […]. […] Le mode d'être propre de l'Espagnol est d'anteposer l'action et la vie à la méditation » (Manuel García Morente, *OC* I (1906-1936), vol. 2, p. 414-416).

Pour une fois, l'Espagne aurait pu trouver en Bergson une forme de paradigme philosophique, dans la mesure où il résout l'antinomie vie/pensée, en dépassant toute forme d'idéalisme, en cherchant à faire émerger la vie au sein même de la pensée. La philosophie bergsonienne signe la réconciliation de la philosophie et de la vie. L'Espagne se retrouve devant une insoluble contradiction : alors que sa philosophie aurait pu être vitale, hypervitale même, et s'inspirer, sans complexe, du souffle vital bergsonien, elle ne peut accomplir sa mue profonde, et contrecarre, rééquilibre toujours sa tendance vitaliste, par un retour à la raisonnable raison, à laquelle elle ne cessera jamais de jurer fidélité. Mais est-ce là sa véritable force philosophique ? L'Espagne n'était-elle pas faite pour une philosophie du concret et de la vitalité, une philosophie pragmatiste ? C'est sans doute le contexte historique, le conflit civil latent qui empêcha le bergsonisme, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, de s'imposer de façon magistérielle, en Espagne, et qui l'empêcha surtout de « rencontrer » l'une de ses véritables philosophies.

S'il y a eu, comme le montra François Azouvi, un magistère bergsonien en France, le bergsonisme ne triompha pas en Espagne. Il fut pourtant à la racine de tous les grands mouvements de réformes esthétiques, littéraires, pédagogiques et philosophiques, qu'initièrent les Espagnols, de la fin du XIXe siècle au premier tiers du XXe siècle.

CONCLUSION

L'Espagne de la Restauration bourbonienne n'a pas reservé à Henri Bergson et à sa philosophie le même accueil que ne l'a fait la France de la IIIe République qui couvrit de fleurs et d'hommages un homme qui fut considéré par beaucoup comme le libérateur du joug positiviste et matérialiste qui pesait, à la fin du XIXe siècle, sur le monde. On se souvient de cette célèbre phrase de Bergson qu'il prononça à l'occasion de l'un des ses cours, dans les années 1910, au Collège de France, qui, en découvrant des fleurs sur son bureau, s'exclama : « Je ne suis tout de même pas une danseuse ! » Tous les plus grands penseurs français de l'époque, tels qu'Étienne Gilson, Jacques Maritain, Émile Bréhier, Jean Wahl, Charles Péguy, Albert Thibaudet, et d'autres encore, se pressent, aux côtés des dames du monde, pour écouter ses conférences, dans les années 1900-1910, tout particulièrement après la publication, en 1907, de *L'Évolution Créatrice*. Il est alors très difficile de se frayer un passage dans la foule qui trépigne d'impatience d'entendre la « parole ruisselante de poésie »[1987] de Bergson. La publication de *L'Évolution Créatrice* achève donc de faire de lui le plus glorieux et magistral philosophe de la IIIe République française et, comme le dit Albert Thibaudet, dans *Le Bergsonisme*, apparaît alors « cette rallonge bizarre de la gloire qu'est la légende »[1988]. Bergson impose donc en France, un « magistère », il est un « phénomène » (F. Azouvi), une « légende », du temps même de son vivant. Il devient un philosophe de renommée mondiale.

Pourquoi donc, étant donné l'immense impact qu'a eu Bergson et sa pensée, en France et même dans le monde, n'y a-t-il pas eu de gloire espagnole bergsonienne ? Pourquoi, alors que tous actuellement démontrent, avec légitimité, les transferts culturels très importants, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, entre la France et l'Espagne, n'y a-t-il pas eu de « phénomène espagnol Bergson », vraiment manifeste ? Il faut, toutefois, reconnaître qu'il a fallu attendre les travaux de Pierre Soulez, Frédéric Worms ou encore François Azouvi pour redécouvrir la force de cette philosophie et les marques qu'elle a laissées en France et sur toute une époque.

Pourquoi l'hispanisme a-t-il omis de traiter de la place du bergsonisme, dans les années 1900-1920 ?

L'Espagne n'a jamais cessé d'entretenir une relation contrariée avec Henri Bergson et sa philosophie. Sa réception n'a pas été « légendaire » ni triomphale, elle a plutôt été marquée

[1987] Tancrède de Visan, *L'attitude du lyrisme contemporain*, Paris, Mercure de France, 1911, p. 426-427.
[1988] Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1923, t.II, p. 225-226.

par des pierres d'achoppement, des encombres, des gênes, des résistances, voire des obstructions totales.

En commençant mon travail, en constatant l'absence étonnante d'éléments sur ce sujet, je me suis posée deux questions : l'historiographie ne s'est-elle jamais penchée sur cette question parce que Bergson n'avait pas été présent en Espagne ? Et surtout pourquoi le bergsonisme avait été inexistant ? Pourquoi Bergson, qui avait été accueilli en héros de la libération spirituelle de la nation française, avait été, en un sens, boudé par l'Espagne ?

Les raisons internes expliquant cette « inexistence » (préconçue) de Bergson en Espagne auraient dû éveiller la curiosité des chercheurs. Je ne comprenais pas pourquoi l'inexistence *a priori* de Bergson en Espagne avait impliqué une inexistence de travaux sur ce thème, abordés dans une perspective d'histoire culturelle. Je souhaitais travailler sur les raisons de cette non pénétration *a priori* et essayer de reconstituer d'abord l'atmosphère philosophique qui régnait, sur la péninsule, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.

Lorsque je tentais de répondre à cette question et malgré mes lectures sur la « Edad de Plata », les mêmes noms de penseurs revenaient sans cesse et je fus très incommodée par les étiquettes encombrantes que les hispanistes avaient données aux intellectuels de ce « moment philosophique » 1900-1920 (F. Worms) : la « génération de 98 », les littéraires « modernistes », puis plus tard, la « génération de 1914 » et la « génération de 27 ». Intentionnellement, je n'ai d'ailleurs, pour ainsi dire, pas employé ce syntagme de « génération » dans ma thèse, car y recourir est un réflexe facile qui durcit une réalité fluante et complexe, pour reprendre un langage bergsonien. Je réitererai la critique que beaucoup ont déjà fait, notamment Serge Salaün, de la manie de parler de « génération ». Ce terme, en enfermant la réalité vivante et en la fixant, a finalement beaucoup gêné mon travail, 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 refléchir. Celui-ci ne le fait pas. Au contraire, il empêche de reconsidérer tous les intellectuels dans la complexité de la période dans laquelle ils ont vécu.

Ainsi, malgré mes recherches initiales visant à comprendre le contexte intellectuel et philosophique de l'Espagne du « moment 1900 », je continuais de me demander avec le même étonnement, comme si je n'avais pas encore trouvé de réponse, quelles philosophies prédominaient alors en Espagne. Je savais que, derrière les mots « krausisme », « positivisme », « modernisme » ou encore « spiritualisme », se cachaient toute une époque vivante, des hommes « en chair et en os », en bref toute une histoire culturelle ; mais je ne parvenais pas à me les représenter. J'en revenais toujours à ces termes « aux contours

arrêtés » (Bergson) et tout ce moment philosophique ne m'apparaissait que comme une réalité abstraite, traitée de façon intellectualiste.

Mon but a donc toujours été, pendant cette thèse, de vouloir reconstituer l'atmosphère philosophique de l'Espagne « fin de siècle », de lui donner une réalité, de vouloir comprendre qui en avait été les acteurs, comment les différentes forces en présence s'étaient positionnées par rapport à tous les courants de pensée émergents ou renforcés, à la fin du XIXe siècle. Et c'est devant la carence de reconstitution de l'atmosphère philosophique « fin de siècle » et face à mon désir de redécouvrir la réalité historique de la philosophie, à cette époque notamment, que j'ai décidé d'aborder le sujet de Bergson et l'Espagne, à travers une perspective d'histoire culturelle. Je n'ai jamais souhaité le traiter, dans une perspective comparatiste et purement philosophique, en tentant de chercher les parallélismes entre les philosophies de Bergson et Ortega y Gasset ou Bergson et Unamuno, de façon intemporelle. Je voulais sortir des sentiers battus et tenter de faire parler une réalité qui avait existé.

C'est sans doute aussi parce que j'ai pu aller à Madrid très régulièrement, me rendre à l'Athénée de Madrid, à la Residencia de Estudiantes, dans les archives du Musée national pédagogique, à la Bibliothèque nationale espagnole, lire la presse la plus diverse de ce moment 1900-1920, avoir un contact réel et physique avec les revues de l'époque, à la Fondation Ortega y Gasset, avoir accès à la Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales, où j'ai découvert mes premières archives de la Academia Universitaria Católica et mes premières preuves d'un anti-bergsonisme catholique espagnol, que j'ai voulu faire exister ce lien matériel dans ma thèse. Se trouver dans les lieux où le bergsonisme espagnol avait pris naissance, fréquenter les cafés, les *tertulias*, où des intellectuels espagnols avaient pu en parler, à la fin du XIXe siècle, se trouver seule à la « cacharrería » (« bazar ») de l'Athénée madrilène, entourée des portraits de tous ceux dont je cherchais à reconstituer le lien avec le bergsonisme, à l'endroit où Eduardo Benot et Luis Simarro avait polémiqué, l'une des toutes premières fois en Espagne, sur Bergson et sa pensée, retrouver ces scènes dans la peinture de Joaquín Sorolla, se trouver seule là où Bergson avait prononcé ses conférences à l'Athénée, en 1916, s'asseoir sur des bancs, sur lesquels une centaine d'auditeurs s'étaient assis, à l'automne 1897, pour entendre *Clarín* parler des nouvelles théories philosophiques et religieuses, pouvoir aller à l'Église San Ginés où des prêtres faisaient l'apologie du néo-thomisme et pourfendaient le bergsonisme, m'ont fait vivre physiquement mon sujet. Ce n'est donc plus comme philosophe « pure » que je l'ai abordé, mais comme hispaniste, cherchant à faire réexister une époque, des lieux, des individus, à travers des outils d'histoire culturelle.

J'ai alors souhaité approfondir le lien qu'avait pu entretenir initialement l'Espagne avec un courant qui cherchait, entre autres, à restaurer la métaphysique et en finir avec le positivisme, le matérialisme et les abstractions intellectualistes.

L'Espagne de la fin du XIXe siècle est bien différente de la France de cette époque, qui va adopter, 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 : la France devient laïque. L'histoire de l'Espagne, son lien indissoluble avec l'Église, explique sans doute les raisons d'une hostilité, *a priori* paradoxale, à celui qui représente la restauration du spiritualisme et de la métaphysique en France, après l'ère positiviste.

J'ai alors découvert que le contexte interne de la fin du XIXe siècle de la péninsule ibérique avait empêché le bergsonisme d'y pénétrer. La métaphysique était devenue l'un des enjeux symboliques de la « querelle des Anciens et des Modernes » espagnols. La métaphysique des anciens serait néothomiste ; seuls les modernes, que sont les « activistes » institutionnistes, pouvaient accueillir la métaphysique moderne, d'autant que la plupart était krausiste, ce qui, selon mes préjugés, avait dû les prédisposer positivement à l'accueil de la « philosophie nouvelle ». Rien de cela ne s'est produit. Et j'ai eu beaucoup de mal à m'expliquer cette initiale impossibilité bergsonienne espagnole et à comprendre aussi pourquoi cette impossibilité n'intéressait pas grand monde actuellement dans l'hispanisme.

Il s'est avéré que l'éviction partielle de la métaphysique de la scène des institutionnistes, dès la fin du XIXe siècle, représentait 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 restaient attachés au krausisme − ce mouvement auquel beaucoup ont adhéré mais dont les écrits n'ont été lus que par une infime partie des institutionnistes ; *Clarín* lui-même avouera ne jamais avoir lu Krause. Et même si l'historiographie insiste toujours beaucoup sur la fidélité des institutionnistes à la métaphysique idéaliste allemande krausiste, fidélité que le positivisme n'est pas parvenu à détourner totalement, il faut bien constater qu'à la fin du XIXe et au tout début du XXe siècle, la modernité intellectuelle espagnole n'est pas métaphysique ni spiritualiste.

La pensée krausiste, qui a eu une certaine vigueur, vers le milieu du XIXe siècle et au début de la Restauration bourbonienne, dans les années 1850-1880, voit ses contours se diluer, au début du siècle. J'ai alors imaginé que la renaissance spiritualiste et mystique que représente, entre autres, le bergsonisme, prendrait, à la fin du XIXe et au début du XXe 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 je découvris que l'Espagne

(même moderne) fut initialement une terre inhospitalière au bergsonisme, car je ne trouvai rien sur lui, ni dans les écrits krausistes, ni dans la presse (encore moins du côté des catholiques romains), à la fin du XIXe siècle. Cette dégénérescence de la vigueur du krausisme était, de fait, un symptome ; il ne pouvait 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, un cas à part. À la fin du XIXe siècle notamment, les néothomistes espagnols cherchent à barrer le passage de la métaphysique dans ce pays, à la fois directement et indirectement. Hormis leur opposition, depuis 1879, à toute métaphysique qui n'est pas thomiste, ils font surtout obstacle à la pénétration du bergsonisme en Espagne, de façon indirecte, par l'effet que leur politique culturelle néothomiste déclenche chez les « modernes » : ils annihilent tout potentiel de défense d'une métaphysique moderne dans le camp des institutionnistes.

En effet, face à ce positionnement intransigeant des intellectuels catholiques romains espagnols, un certain nombre d'institutionnistes restent un peu froids voire sceptiques devant une tradition métaphysique, renaissante à la fin du XIXe siècle, qui pourrait pourtant les faire renouer avec la grande tradition mystique espagnole. Et même si certains se révèlent être des héritiers d'Érasme[1989], défenseurs d'une religion plus introspective et profonde, les institutionnistes apparaissent, à mon sens, dans la lutte qu'ils veulent mener contre l'obscurantisme qui pèse sur leur pays, comme les nouveaux acteurs des Lumières.

Or, les deux quêtes sont-elles vraiment conciliables ? La mission profonde et première des institutionnistes est d'éclairer leur pays et de le faire accéder aux « lumières de la raison » ; en ce sens, cette mission de régénération du pays par l'éducation a une dimension kantienne.

Pourtant, parallèlement, au début du siècle et dans les années 1910-1920, la conceptualité bergsonienne émerge dans les écrits psychopédagogiques des institutionnistes qui veulent réformer l'éducation, en passant d'une pédagogie intellectualiste et mémoristique à une pédagogie anti-intellectualiste, privilégiant l'intériorité de l'enfant. Dans ces conditions, il me semble que les institutionnistes affrontent une difficulté : ils veulent à la fois libérer les individus de la « tutelle d'autrui » (Kant), en les éclairant par les « lumières de la raison » et ils soutiennent parallèlement une réforme anti-intellectualiste de l'éducation. Ils entretiennent,

[1989] Comme l'a démontré notamment María Dolores Gómez Molleda, dans *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, Escuela de historia moderna, 1981.

ainsi, un rapport très ambivalent avec les notions de mysticisme, d'irrationalisme et même d'anti-intellectualisme que véhicule, entre autres, la philosophie bergsonienne.

Ces notions ne sont-elles pas, en un sens, ce qu'ils combattent ? 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, à la fin du XIXe siècle, une réponse pragmatique, pour les institutionnistes, à l'obscurantisme des Anciens, obscurantisme 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 pouvait-elle permettre à l'Espagne de se sortir de sa dégénérescence ? On en doute, surtout dans ce contexte de la fin du XIXe et du tout début du XXe siècle. 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 XIXe siècle, une proposition alternative à la philosophie néothomiste. Sans doute ne lui est-il pas suffisamment antithétique. Cette réflexion peut paraître extrême et pourtant, on ne peut que constater qu'à la fin du siècle, le spectre des « deux Espagne » n'a pas fini de la diviser. 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 enlisement intellectuel.

Ainsi, la position radicale de l'Église de la fin du XIXe siècle, particulièrement dans ce pays, a empêché que des voies divergentes au néothomisme et au positivisme, se frayent un passage. Et quoiqu'en disent certains qui cherchent à démontrer que le positivisme ne s'est pas vraiment imposé en Espagne, car le krausisme et le respect de la religion y étaient trop présents, je pense que non seulement le catholicisme romain, mais aussi le positivisme même s'il n'a pas été un courant majeur , ont fait barrage à la pénétration de la « philosophie nouvelle ». Le positivisme a, en effet, à la fin du siècle, rassemblé les ambitions intellectuelles d'une élite moderne qui a alors vu, dans cette métaphique originale, une proposition de simple stagnation voire de régression. À la fin du XIXe siècle et au tout début du XXe 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 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), je ne suis pas sûre 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 sans doute 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 XIXe siècle, d'une tendance krauso-idéaliste à krauso-positiviste. Cette coloration du krausisme par le positivisme, à la fin du XIXe siècle, dénote une certaine crainte devant la montée en Europe d'une métaphysique spiritualiste et mystique ; les modernes ont préféré rejoindre la terre ferme d'une forme de rationalisme. Les Espagnols sont un peu à contre-courant de la modernité du « moment philosophique » 1900.

Il reste à creuser plus encore cette question du rapport de l'Espagne au mysticisme, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. En me concentrant sur le lien de l'Espagne au bergsonisme, je n'ai pas pu approfondir, comme je l'aurais voulu, cette problématique. Mais, l'étude, menée dans une perspective d'histoire culturelle, de l'articulation dialectique, dans ce pays, entre mysticisme, modernité et tradition, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, est encore à construire.

D'une part, la répugnance qu'ont pu afficher, à certains moments de leur vie, José Ortega y Gasset ou même le poète moderniste Antonio Machado, à l'égard de l'anti-intellectualisme mystique de Bergson, et leur besoin vital d'en revenir à la Raison ou à une forme de rationalité, d'autre part, l'impact qu'a eu cette pensée chez les intellectuels espagnols, dès les années 1910, sont symptomatiques de la grande ambivalence des Espagnols à l'égard de leur propre tradition mystique. En effet, alors que la renaissance du mysticisme constitue l'un des aspects et des phases de la modernité philosophique européenne des années 1900-1910, l'Espagne continue de porter, en ce début de siècle, les conséquences qu'ont eues sur elle des siècles d'un catholicisme « contre-réformiste ».

Telle est l'explication que je donne à l'impossible dialogue primordial du bergsonisme avec l'Espagne. En ce sens, à la fin du XIXe et au tout début du XXe siècle, Leopoldo Alas *Clarín* a été, dans une perspective philosophique, un visionnaire de la modernité du « moment philosophique » 1900-1910, qu'il ne vivra pourtant pas, en mourant en 1901. Son intuition de la modernité de la métaphysique, bergsonienne, entre autres, était trop novatrice pour être entendue par l'Espagne de la fin du XIXe siècle et par le Madrid de 1897, précisément. Cet Érasme des temps modernes, ce défenseur d'une religion moins fastueuse et plus intérieure,

ne fut pas bien compris par ses pairs, notamment à la fin de sa vie. La désertion des bancs de l'Athénée de Madrid, lors de ses conférences, et l'incompréhension qu'il a suscitée prouvent sans doute que ses propos étaient considérés par certains comme d'intempestives tergiversations religieuses. La pensée de cet homme, dont les critiques ont été lues par toute l'Espagne pendant plus de vingt-cinq ans, semblait peut-être moins audacieuse qu'elle ne l'avait été et peu innovante. Était-ce un positionnement hardi, dans l'Espagne de la fin du XIXe siècle, que de réclamer une religion plus intérieure ? Les spiritualistes français, qu'ils appartiennent à la génération de Renouvier, de Boutroux ou de Bergson, ne semblaient pas être considérés comme des novateurs idéologiques. Telle est l'une des grandes résistances que rencontra le bergsonisme dans son chemin vers l'Espagne : beaucoup ne virent pas dans le bergsonisme une philosophie de la modernité.

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. Dès 1907, les catholiques romains espagnols construisent les remparts pour défendre leur Espagne officielle néothomiste contre les assauts des philosophies modernistes, hétérodoxes, dont le bergsonisme est l'un des plus grands représentants.

D'autre part, les modernes eux-mêmes, une fois qu'ils ont réellement pris connaissance du bergsonisme, dans les premières décennies du XXe siècle et avant que n'éclate la guerre civile entre les nationalistes et les républicains, ont un rapport contrarié avec cette pensée.

À mon sens, le philosophe espagnol José Ortega y Gasset est le grand responsable de ce rapport compliqué et ambivalent des intellectuels espagnols, dans les années 1910-1930, à la métaphysique mystique et anti-intellectualiste de Bergson, qu'il a comme cristallisé ainsi, bien que bon nombre de ses élèves deviennent des adeptes du bergsonisme. Encore une fois, la visibilité d'un bergsonisme espagnol semble diminuer, Ortega n'ayant cessé de clamer les travers d'une philosophie qui est régulièrement apparue sous sa plume comme limitée, oubliant souvent de rappeler à quel point les écrits du Français l'avaient nourri. Malgré ses dispositions souvent contraires à l'égard du philosophe français, Ortega a tout de même attisé la curiosité de ses élèves sur le bergsonisme.

Qui mieux que lui pouvait diffuser cette philosophie « philosophiquement » ? C'est la question que je me suis initialement posée, en constatant que partout Ortega était considéré comme le restaurateur de la philosophie « philosophique », selon sa propre expression, dans son pays. Or, le grand tort de l'historiographie est d'avoir laissé et de laisser entendre, encore

aujourd'hui, qu'il a été le seul philosophe capable de divulguer le message de la philosophie nouvelle.

En effet, j'ai été frappée de constater que l'historiographie cite peu le nom de Manuel García Morente, dans la diffusion du bergsonisme. J'ai souvent, lors de mes recherches, éprouvé une grande injustice à son égard, mais pas seulement. Pourquoi tous les travailleurs philosophiques de l'ombre n'étaient-ils pas évoqués, alors que ce sont eux qui ont traduit Bergson, qui ont choisi de le publier, eux qui ont voulu exposer didactiquement sa pensée, sous forme de livres, de conférences ou de cours, eux qui lui ont donné une existence hispanique propre ? C'est aussi contre cette méprise et ces diverses négligences que cette thèse s'érige. N'oublions désormais plus Leopoldo Alas, Domingo Barnés, Juan Vicente Viqueira, Manuel Navarro Flores, Juan Domínguez Berrueta, Victoriano García Martí, Luis de Zulueta ou encore Lorenzo Luzuriaga, trop systématiquement considérés comme « penseurs » mineurs[1990], 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 peu enclin à la métaphysique. Avec pragmatisme, ils ont su extraire du bergsonisme une conceptualité utile à d'autres sciences, comme la psychopédagogie, et à d'autres sphères plus larges.

D'autre part, notons que, chez les modernes, les poètes ont été des acteurs importants d'un « bergsonisme espagnol ».

Cependant, ils véhiculent cette pensée sans l'avoir, la plupart du temps, nettement identifié, ce qui complique encore la prise de conscience de l'impact qu'a eu, à l'époque, le bergsonisme en Espagne et son identification *a posteriori* par l'historiographie.

Les poètes espagnols ont, d'une autre façon, contrarié l'étude d'un bergsonisme espagnol. Ils n'ont pas toujours réalisé à quel point la conceptualité bergsonienne avait nourri non seulement l'esthétique moderniste et symboliste, mais aussi l'esthétique de leur propre avant-garde. On peut imaginer, par exemple, que la stigmatisation à laquelle a procédé Antonio Machado de Bergson, le réduisant à n'être que « l'herbier de la fleur symboliste », ont empêché aux propos du critique et poète avant-gardiste, Guillermo de Torre, sur le bergsonisme des avant-gardes, d'être considérés, analysés et surtout retenus par la critique qui lui était contemporaine et postérieure.

[1990] L'expression de « penseur mineur » peut paraître inadéquate pour qualifier notamment Leopoldo Alas *Clarín*, dont les critiques ont été lues de tous, en Espagne, à la fin du XIXe siècle. Toutefois, peu ont souligné son rôle philosophique dans la péninsule, la critique semblant trop prisonnière de l'étiquette d'homme de lettres qu'il aurait été. Il a été bien plus que cela. Il a cherché à faire philosopher un pays qui n'avait pas pensé, sous cette modalité, depuis plus de trois cents ans.

On ne peut, en effet, que s'étonner devant l'absence d'analyse sur le lien entre Bergson et les avant-gardes espagnoles, alors même que Guillermo de Torre en parle dans son célèbre livre, publié en 1925, intitulé *Literaturas europeas de vanguardia*. Comment expliquer que l'étude du rapport entre Bergson et les avant-gardes espagnoles n'intéressa qu'en 1925 puis plus par la suite ? Pourquoi l'impact de Bergson sur le Catalan Gabriel Alomar, sur Marinetti et donc sur Ramón Gómez de la Serna, plus tard sur le chilien Vicente Huidobro et sur le rassembleur de l'avant-garde madrilène, Rafael Cansinos Assens, ne fut-il jamais étudié ? L'hispanisme a-t-il été trop longtemps prisonnier d'une connaissance lointaine du bergsonisme, le réduisant à ne symboliser que la restauration d'une vision introspective de l'homme, correspondant bien à l'esthétique intimiste du modernisme, oubliant que le bergsonisme a aussi consisté en une incitation pragmatiste à l'action, oubliant que Bergson n'avait pas écrit que les *Données immédiates de la conscience* ou *Matière et Mémoire*, mais aussi *L'Évolution Créatrice* ?

D'ailleurs, l'un des autres barrages majeurs à la visibilité d'un bergsonisme espagnol, au-delà des divers obstacles et contrariétés internes à l'Espagne, cités précédemment, est l'historiographie hispaniste. Cette question a intéressé certains critiques, de façon ponctuelle, mais, la plupart du temps, ils 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 y Gasset n'avaient rien à envier. Tous répètent inlassablement 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, en filigrane, qu'il ne faut plus charger ce pays, lui qui a traversé près de quarante ans de censure idéologique et philosophique.

J'ai donc voulu comprendre si l'historiographie européenne et mondiale avait été injuste à l'égard de ces deux hommes, même s'il faut le reconnaître, les noms d'Unamuno et Ortega y Gasset 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 d'importance structurelle aux philosophies d'Unamuno et d'Ortega y Gasset, qui ne leur concède pas une place d'inventeurs philosophiques, au même titre que Nietzsche ou Husserl, par exemple, 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). Je ne suis pas sûre que cette seconde logique soit suivie dans un esprit le plus scientifique possible.

Il semble que la dictature nationaliste de Franco ait fait adopter une perspective particulière à l'historiographie hispaniste, celle de défendre le patrimoine culturel national de l'ère préfranquiste, 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, on peut se demander si l'historiographie hispaniste ne se serait pas déjà livrée à une analyse de la pénétration de Bergson en Espagne, malgré sa réception contrariée. 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 « edad de Plata », dans le domaine de la philosophie ?[1991]

Les historiographes cherchent, en effet, trop à reconstruire (inventer ?) une histoire de la philosophie espagnole au XXe siècle. Toutefois, si la dictature a, en effet, mis un terme, au processus de germination philosophique qui commença en Espagne, dans les années 1910, il faut bien le reconnaître, la philosophie n'intéressait pas beaucoup les Espagnols ; avant que ne sévissent les nationalistes, l'Espagne se démarquait déjà des autres pays d'Europe par sa déficience théorique philosophique.

Ainsi, sans doute irrité par tous les efforts frustrés de José Ortega y Gasset ou encore Manuel García Morente pour faire éclore une tradition philosophique espagnole, on a trop cherché à faire exister une école de philosophie espagnole au début du XXe 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, qui eut lieu dans la majorité des autres pays d'Europe, à la charnière des deux siècles. Manuel García Morente lui-même n'a cessé de le répéter.

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, déjà évoquées au cours de ce

[1991] Il ne s'agit nullement de remettre en cause la légitimité de l'éffervescence culturelle de l'époque, que José Carlos Mainer qualifie d'« edad de Plata ». La culture connaît, en effet, à la fin du XIXe et jusqu'en 1936, une période florissante. De plus, je ne reviens pas sur mon idée que la première partie du XXe siècle espagnol correspond à un âge d'or de la philosophie en Espagne. Il y a, à cette époque, de nombreuses tentatives philosophiques.

travail, qui expliquent une forme d'inexistence de la philosophie « philosophique » espagnole, même si, dès 1910, une école philosophique se met bien en place, après trois cents ans d'absence. 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 la plupart du temps rien inventé. Ils n'ont pas pensé *ex nihilo*. Ils ont été, en revanche, il ne faut pas le nier, des interprètes incontournables des philosophies européennes majeures au début du XXe siècle, ils ont donné le goût de penser à la jeune garde intellectuelle.

Dans ces conditions, est-ce servir l'Espagne que de lui inventer une histoire philosophique, alors que sa spécificité de fait est d'avoir une histoire philosophique contrariée qu'il faudrait encore analyser de manière à la fois plus globale (et ne plus se fixer sur les liens de l'Espagne au bergsonisme) et à la fois plus précise ? Quelle est le lien réel de l'Epagne du premiers tiers du XXe siècle, à la philosophie européenne ? Ne pas considérer la singularité de son histoire philosophique, une histoire compliquée, n'est-ce pas se perdre dans une approche trop affective ? Aimer l'Espagne, la servir scientifiquement et le plus honnêtement possible, c'est peut-être reconnaître que Miguel de Unamuno comme José Ortega y Gasset, 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. La philosophie « philosophique » espagnole, pour reprendre l'expression d'Ortega y Gasset, n'existe presque pas, pour ainsi dire, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, telle est la caractéristique de son histoire ; néanmoins, ces deux hommes ont contribué à créer les conditions de possibilité d'une future tradition philosophique espagnole. Dans un désert de figures philosophiques espagnoles, ils ont imposé un magistère pédagogique. Ils ont fait connaître, Manuel García Morente ayant participé lui aussi à ce processus didactique, la philosophie européenne à leurs élèves ou lecteurs. Mais, à mon sens, ce sont certains philosophes européens qui ont été les grands acteurs, même indirects, de ce début de renaissance philosophique, en Espagne, avortée par la dictature de Franco.

Ainsi, une approche scientifique d'histoire culturelle permet de montrer qu'il n'est pas peut-être pas si légitime d'ériger Unamuno ou Ortega y Gasset, en philosophes vraiment originaux et indépendants. 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 forcer le trait et 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 pas s'inscrire dans une logique de dette à l'égard d'un pays qui a, plus encore que d'autres, 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.

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 XXe 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 Derrida, de Lacan, parce que la pensée libre ne pouvait exister sous le franquisme. Aujourd'hui encore, la philosophie 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. Elle retrace des mouvements d'histoire philosophique, comme si elle ne savait penser la philosophie que comme une historienne.

L'Espagne ne semble pas avoir conscience que sa philosophie n'est pas strictement philosophique. Ses philosophes sont des essayistes formidables qui philosophent poétiquement. Mais 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.

Lisons plutôt des essais comme « Teoría y juego del duende » de Federico García Lorca, exécuté par les nationalistes, en 1936, María Zambrano, García Bacca, José 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 à elle, une tradition philosophique à part, qui ne se renferme jamais dans les raideurs de la systématisation, mais qui cherche à rendre la respiration et les ondulations de la vie, une philosophie poétique. Une étude, plus large que la mienne, 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 de l'Espagne, à la fin du XIXe et au début du XXe, à la notion de « vitalisme » qui lui est essentielle. La notion de vie est omniprésente dans les écrits des modernes espagnols au début du XXe siècle, comme s'ils en avaient été privés pendant des siècles. Ce pays a une appétence particulière, même si elle est contrariée et donc marquée d'ambivalence, au vitalisme et c'est souvent dans cette quête vitale/vitaliste, en cherchant à exprimer une philosophie incarnée et vivante, dans sa célébration de la vie, qu'éclot la philosophie espagnole, une pensée

intimement poétique. De même, on peut se demander si la philosophie espagnole n'est pas poétique dans son interrogation sur la réalité matérielle et charnelle du mot. N'est-ce pas aussi cela la singularité espagnole de la philosophie poétique ?

D'autre part, on comprend, dans cette logique historiographique (encore actuelle), qui consiste à aider l'Espagne à s'approprier son histoire et se construire, à son tour, une histoire philosophique, que l'analyse du lien de l'Espagne au bergsonisme n'ait pas été menée jusqu'à présent, hormis pour toutes les raisons exposées précédemment. C'était sans doute risquer d'ériger une nouvelle fois la France en paradigme et en modèle intellectuel et culturel, en bonne élève que la péninsule ibérique 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 et avant-gardiste en matière de philosophie. La pensée ne « descend » d'un pays vers un autre, en l'occurrence de la France vers l'Espagne, 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 mûe 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. Peut-être Manuel García Morente avait-il raison de dire que la philosophie est apatride et qu'elle ne connaît aucune frontière[1992]. Au-delà des cadres spatiaux et temporels, la philosophie n'appartient, comme on le dit des lettres, qu'à une « république » universelle : une république de la philosophie.

Et chercher la présence du bergsonisme en Espagne, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, 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.

[1992] « 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).

SOURCES

Sources primaires

Archives :

Archivos de Manuel García Morente (RDE)
Ateneo de Madrid
Biblioteca Nacional Española
Bibliothèque de la Casa de Velázquez
Bibliothèque Jacques Doucet (Fonds Henri Bergson)
Bibliothèque Nationale Française
Bibliothèque Sainte Geneviève
Casa Museo Azorín (Monóvar) (site internet)
Casa Museo Miguel de Unamuno (Salamanca) (site internet)
Fundación Giner de los Ríos
Fundación José Ortega y Gasset
Hemeroteca Municipal de Madrid
Legs du Docteur Simarro
Museo Nacional Pedagógico (RDE)
Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales
Residencia de Estudiantes

Presse :

ABC (Madrid), 1903-1936.
La Acción (Madrid), 1916.
Alma española (Madrid), 1903-1904.
Anales de la Academia universitaria católica (Madrid, Tip. de la revista de arch., bibl. y museos), janvier-avril 1916; janvier-décembre 1917.
El Ateneo (Madrid), 1889-1936.
Blanco y negro: revista ilustrada (Madrid), 1891-1936.
Boletín de la institución libre de enseñanza (Madrid), 1877-1936.
El Carbayón: periódico de intereses morales y materiales (Oviedo), 1889-1936.

La Ciudad de Dios (Valladolid), 1907-1927.

El Correo español: diario tradicionalista (Madrid), 1889-1922.

La Correspondancia de España. Informaciones de Madrid (Madrid), 1889-1925.

La cultura española (Madrid), février 1906-novembre 1909.

El Debate: diario católico e independiente de la mañana (Madrid), 1910-1936.

El Día (Madrid), 1916-1920.

La Diana (Madrid), 1882-1884.

La Época (Madrid), 1889-1936.

La Esfera. Ilustración mundial (Madrid), 1914-1931.

España: semanario de la vida nacional (Madrid), 1915-1924.

La España nueva, 1915-1917.

El Español: diario político, literario y de noticias (Madrid), 1898-1902.

La Escuela Moderna, 1892-1934.

La Gaceta Literaria ibérica-americana internacional, I: letras, arte, ciencia (periódico quincenal), 1927-1932.

Helios (Madrid), avril 1903-décembre 1904.

El Heraldo de Madrid: diario independiente (Madrid), 1890-1931.

Hermes. Revista del país vasco (Bilbao), 1917-1922.

La ilustración ibérica: semanario científico, literario y artístico (Barcelone) (consultation ponctuelle, de 1887 à 1898).

La Lectura: revista de ciencias y artes (Madrid), 1902-1920.

El Liberal (Madrid), 1889-1936.

Madrid Cómico: periódico festivo ilustrado (Madrid), 1889-1923.

Mercure de France, 1896-1911.

El Mundo (Madrid), 1907-1933.

El mundo gráfico (consultation ponctuelle).

Nuestro tiempo: revista mensual: ciencias y artes, política y hacienda (Madrid), 1901-1926.

El Nuevo Mercurio (Madrid), 1907.

El País. diario republicano, (Madrid) (consultation ponctuelle).

El Parlamentario (Madrid), 1914-1931.

Por esos mundos (Madrid), 1900-1926.

El Progreso: diario republicano progresista (Madrid), octobre 1897-décembre 1898.

La publicidad: diario político (Madrid), 1889-1927.

El Radical (Madrid), 1910-1936.

Razón y fe (revista quincenal redactada por Padres de la compañía de Jesús), 1901-1936.

Razón y fe (revista quincenal redactada por Padres de la compañía de Jesús). Table des matières (1901-1925).

Renacimiento (Madrid), mars 1907-décembre 1907.

La Revista blanca, (Madrid), 1898-1905 ; 1923-1936.

Revista contemporánea (Madrid), 1876-1907.

Revista de España (Madrid), 1868-1895.

Revista de Occidente (Madrid), 1923-1936.

Revista de pedagogía (Madrid), 1922-1936.

El Siglo futuro (Madrid), 1875-1936.

El Socialista: órgano del Partido Obrero (Madrid), 1889-1936.

Tierra y libertad (Madrid) (consultation ponctuelle, à partir de 1904).

La Tribuna, 1913-1916.

El Universo (Madrid), 1900-1936.

Bibliographie

Bergson, Henri, *Écrits et paroles*, t. I/II, textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide, Paris, Puf, 1957-1959.

Bergson, Henri, *Mélanges*, éd. André Robinet, avec la collaboration de Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Paris, Puf, 1972.

Bergson, Henri, Cours 1, *Leçons de Psychologie et de Métaphysique*. Clermont-Ferrand, 1887-1888, Éd. par H. Hude et J.-L. Dumas, avant-propos par H. Gouhier, Paris, Puf, 1990.

Bergson, Henri, Cours 2, *Leçons d'Esthétique, Leçons de Morale, Psychologie et Métaphysique*. Clermont-Ferrand et lycée Henri-IV, Éd. par H. Hude et J.-L. Dumas, Paris, Puf, 1992.

Bergson, Henri, Cours 3, *Leçons d'histoire de la philosophie moderne, Théories de l'âme*, Éd. par H. Hude et J.-L. Dumas, Paris, 1995.

Bergson, Henri, Cours 4, *Cours sur la philosophie grecque*, Éd. par H. Hude et F. Vinel, Paris, Puf, 2000.

Bergson, Henri, *Correspondances*, éd. André Robinet, Paris, Puf, 2002.

Bergson, Henri, *Œuvres*, Paris, Puf, édition du Centenaire, [1959], 2001.

Bergson, Henri, *L'évolution créatrice. Le Choc Bergson*, Première édition critique de Bergson sous la direction de Frédéric Worms, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1907], 1941, 2007.

Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Première édition critique sous la direction de Frédéric Worms, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1889], 1927, 2007.

Bergson, Henri, *Le Rire*, éd. Guillaume Sibertin-Blanc, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1900], 2007.

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, septembre 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 científico 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.

Bibliographie sur Bergson

(Nous n'indiquons ici que les livres ou articles consultés qui comportent le nom de Bergson, dans leur titre. D'autre part, concernant les articles parus, dans la presse libérale espagnole, sur Bergson, au moment de sa visite à Madrid, en mai 1916, voir *Les études bergsoniennes*, « 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, vol. IX, Paris, Puf, 1970).

Adolphe, Lydie, *La dialectique des images*, Paris, Puf, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1951.

Adolphe, Lydie, *L'Univers bergsonien*, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1955.

Arbour, Roméo, *Henri Bergson et les lettres françaises*, Thèse pour le doctorat d'Université, Université de Paris, Faculté des lettres, Paris, Librairie José Corti, 1955.

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.

Baker, A. E., *Iniciación a la filosofía, desde Sócrates a Bergson*, Prefacio y traducción de F. Susana, Barcelona, Editorial Apolo, [1925], Séptima ed. 1942.

Barreau, Hervé, « Bergson et le darwinisme : une critique pertinente », *in Bergson, la vie et l'action*, sous la direction de Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Éditions du Félin, 2007, p. 57-79.

Bayer, Raymond Georges, « L'esthétique de Bergson », *in Études bergsoniennes*, Paris, Puf, mars-août 1941, p. 124-198.

Béguin, Albert et Thévenaz, Pierre (éd.), *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, [1941], Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1942.

Benda, Julien, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris, Mercure de France, 1913.

Benda, Julien, *Sur le succès du bergsonisme*, précédé d'une réponse aux défenseurs du bergsonisme, *in Mercure de France*, 1 et 16 juillet 1913, Paris, 1914.

Benrubi, J., *Bergson. Estudio sobre su doctrina*, Buenos Aires, Editorial Suramerica, 1942.

Brañas, Alfredo, « Una nueva doctrina sobre la libertad », *in El Imparcial*, n°8209, 5 avril 1890.

Brisson, Mary-Jo Landeira, *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, Thèse pour le troisième cycle, présentée à l'université de la Sorbonne (sous la dir. de Robert Marrast), Paris III, Paris, 1977.

Camón Aznar, Electo D. José, *La idea del tiempo en Bergson y el impresionismo*, leído en el acto de recepción pública el día 8 de abril de 1956, Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1956.

Camón Aznar, Electo D. José, *Cinco pensadores ante el espíritu: Fichte, Bergson, Unamuno, T. de Chardin, Heidegger*, Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, 1975.

Chauvy, Michel, *Intériorité : trois cheminements vers l'intériorité : Plotin, Saint-Augustin, Bergson*, Montreux, H. Cherbuin et fils, 1957.

Chevalier, Jacques, *Bergson*, Paris, Plon, coll. « Les maîtres de la pensée française », 1926.

Chevalier, Jacques, *Bergson*, Paris, Plon, coll. « Les maîtres de la pensée française », [1926], 1941.

Chevalier, Jacques, « Bergson et L'expérience mystique », *in Henri Bergson: Essais et témoignages inédits*, recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz, Neuchâtel, p. 105-120, Paris, Éditions de la Bacconière, 1943.

Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959.

Chevalier, Jacques, *Conversaciones con Bergson*, Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez, Madrid, Aguilar, 1960.

Collectif, « Un sabio francés. El filósofo Bergson », *in La Época*, 1er mai 1916.

Collectif, « El sistema filosófico de Bergson », *in El Correo Español*, 1er mai 1916.

Collectif, « Los académicos franceses. Conferencia de Bergson », *in El Liberal*, 3 mai 1916.

Collectif, « Impresiones de Bergson », *in ABC*, 25 mai 1916.

Collectif, « Panorama grotesco. Bergson según el maurismo », *in España*, 6 juillet 1916.

Collectif, « Bergson en la Residencia », *in Residencia*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, año I, n° II, 1926.

Collectif, « M. Chevalier en el Instituto francés. Bergson y la metafísica positiva », *in La Época*, 5 mai 1928.

Collectif, « Bergson y el realismo espiritualista », *in ABC*, 6 mai 1928.

Collectif, *Bergson et nous.* Bulletin de la société française de philosophie. Acte du Xe Congrès de philosophie de langue française, Paris, Armand Collin, 17-19 mai 1959.

Corpus Barga, « Los intelectuales de Francia hablan de España. Visita a Bergson, el filósofo », *in España*, 16 mars 1916, n° 60, p. 210-212.

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 Rela, 1918, vol. 17, p. 191-214.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1966.

Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987.

Delhomme, Jeanne, *Nietzsche et Bergson*, Paris, Deuxtemps Tierce, coll. « Littérales II », 1992.

Desaymard, J., *La pensée d'Henri Bergson*, Paris, Mercure de France, 1912.

Duprat, Emile, « Estudios de filosofía contemporánea. La filosofía de M. H. Bergson », *in La cultura española* (revista trimestrial), Madrid, núm. IX, février 1908.

Duprat, Emile, « Estudios de filosofía contemporánea. La filosofía de M. H. Bergson », *in La cultura española* (revista trimestrial), Madrid, núm. X, mai 1908.

Fernández, H. Pelayo, « Pérez de Ayala y Bergson », *in Boletín del instituto de estudios asturianos*, Oviedo, année XLI, n°124, X-XII 1987, p. 1143-1184.

Figueroa, Ernesto L., *Bergson, exposición de sus ideas fundamentales*, La Plata (Argentina), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de Plata, 1930.

Fiser, Emeric, *Le symbole littéraire : essai sur la signification du symbole chez Wagner, Mallarmé, Bergson et M. Proust*, New York, AMS Presse, 1980.

Frutos, Eugenio, « El primer Bergson en Antonio Machado », *in Revista de filosofía*. Tomo XIX, n°72, Madrid, Instituto de filosofía « Luis Vives », Consejo superior de investigaciones científicas, año 1960 (I-III).

García Bacca, Juan David, *Nueve grandes filosofos contemporaneos y sus temas : Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Barcelona, Anthropos, 1990.

García Martí, Victoriano, « La filosofía de Bergson », *in El Liberal*, 1er mai 1916.

García Morente, Manuel, « Henri Bergson », *in El Imparcial*, 1er mai 1916.

García Morente, Manuel, « La filosofía de Bergson », *in España*, 4 mai 1916.

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, Manuel, « Sobre la intuición bergsoniana », *in Revista General*, 15 septembre 1918, n°20, p. 19-22.

García Morente, Manuel, « Pequeño ensayo sobre la risa », *in Índice. Revista de definición y concordia*, 1922, n° 4, p. 1-3.

García Morente, Manuel, « Las dos fuentes de la moral y de la religión », *in Revista de Occidente*, septembre 1932.

Gillouin, René, *La philosophie de M. Henri Bergson*, Paris, Grasset, 1911.

Gillouin, René, « Nuestros grandes colaboradores extranjeros. La filosofía de Bergson », *in Cosmópolis*, juillet 1919.

Gómez Izquierdo, A., « El esfuerzo intelectual según H. Bergson », *in Revista de Aragón* (revista mensual), año III, Zaragoza, enero 1902.

González-Blanco, Andrés, « La filosofía de Bergson », *in Nuestro tiempo*, écrit le 8 mai 1916, juin 1916.

Gouhier, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1989.

Gouhier, Henri, *Bergson et le Christ des Évangiles*, troisième édition revue et corrigée, Paris, Vrin, 1999.

Guitton, Jean, « Bergson et Loisy », *in La Revue de Paris*, 66e année, décembre 1959.

Gunter, A.Y., *Henri Bergson: a bibliography*, Ohio, Philosophy documentation on center bowling green state university, 1986.

Guy, Alain, « Le bergsonisme en Amérique latine », *in Caravelle*, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 1, Institut d'études hispaniques, hispano-américains et luso-brésiliens de l'Université de Toulouse, 1963.

Guy, Alain, « Ortega y Bergson », *in Revista de filosofía*, Madrid, Instituto de filosofía « Luis Vivés », Secunda serie, janvier-juillet 1984.

Höffding, Harald, *La philosophie de Bergson. Exposé et critique*, Paris, Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1916.

Heidsieck, François, (Coreth, Emerich, (ed.)), « El influjo de Bergson (1859-1941) en el pensamiento católico », *in Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, tomo III, Corrientes modernas en el siglo XX, Madrid, Ediciones Encuentra, [1988, Colonia], 1997.

Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, Puf, [1930], [1959], 2008, troisième édition « Quadrige ».

Lacau St Guily, Camille, « Des lézardes bergsoniennes dans la première phase romanesque de Martínez Ruiz *Azorín* (1901-1904) ? », *in Entre l'ancien et le nouveau. Le socle et la lézarde (Espagne XVIIIe-XXe)*, tome I, Paris, CREC, 2010, p. 287-339.

Lacau St Guily, Camille, « Henri Bergson et l'institutionnisme espagnol (1889- fin des années 1920) : une refonte bergsonienne du nouveau paradigme psychopédagogique ? », *in Entre l'ancien et le nouveau. Le socle et la lézarde (Espagne XVIIIe-XXe)*, tome II, Paris, CREC, 2010, p. 653-700.

Lacau St Guily, Camille, « Henri Bergson et les avant-gardes espagnoles, 1909-début des années 1920 », in « Section ouverte » d'*Arena Romanistica*, University of Bergen,

décembre 2010, ISSN 1890 4580.

Le Roy, Édouard, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Paris, Félix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1912.

Le Roy, Edouard, *Bergson*, traducción de Carlos Rahola, Barcelona, Labor, Biblioteca de iniciación cultural, 1932.

Maritain, Jacques, *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, Paris, Librairie P. Téqui, [1914], 1948 [quatrième édition].

Maritain, Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin : Essais de métaphysique et de Morale*, Paris, P. Hartmann, 1967.

Mascato Rey, Rosario, « Tiempo y modernidad: Bergson, Valle-Inclán y García Martí », *in Cuadrante*, Congreso nacional La Galicia de Valle-Inclán, Pontevedra, Vilanova de Arousa, n°16, décembre 2007, p. 149-159.

Mermall, Thomas, « Ortega y Bergson: un paralelo sociológico », *in Revista canadiense de estudios hispánicos*, vol. XIII, n°1, otoño 1988, p. 134-141.

Meyer, François, *Pour connaître la pensée de Bergson*, Paris, Bordas, 1964.

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.

Molina, Enrique, *Dos filósofos contemporáneos: Guyau-Bergson*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1925.

Molina, Enrique, *Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana*, Santiago de Chile, Prensas de la Universidad de Chile, 1935.

Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson éducateur*, Paris, Puf, 1955.

Nethercott, F., *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907-1917)*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Neveu, Bruno, « Bergson et l'Index », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 2003, n°40, p. 543-551.

Ortega y Gasset, José, « Bergson », *in España*, 16 septembre 1915.

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.

Péguy, Charles, *Note conjointe : [note sur M. Bergson et la philosophie bergsonnienne: note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartesienne]*, Paris, Gallimard, [1914], 1951.

Penido, M.T.-L., *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique*, Thèse présentée à la faculté de lettres de Fribourg en Suisse pour obtenir le grade de docteur, Genève, Université de Fribourg, Faculté de lettres, 1918.

Politzer, Georges, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Paris, Les Revues, 1929.

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.

Robinet, A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Éditions Seghers, 1965.

Salcedo, Adolfo, « Nuestro huésped Bergson », *in El Universo*, 30 avril 1916.

Sánchez Venegas, Juana, *Origen filosófico común y desarrollo divergente de los sistemas de Henri Bergson y José Ortega y Gasset*, Tesis Doctoral, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1985.

Sánchez Venegas, Juana, « Origen común y desarrollo divergente en Bergson y Ortega », *in Pensamiento*, Madrid, n° 161, vol. 41, enero-marzo 1985.

Schumann, M., *Bergson, ou le retour de Dieu*, Paris, Flammarion, 1995.

Soulez, Pierre, *Bergson. Biographie*, complétée par Frédéric Worms, Paris, Flammarion, 1997.

Thibaudet, Albert, *Le bergsonisme*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1923.

Thibaudet, Albert, *Le bergsonisme*, 2 vol., [1923], Paris, Gallimard, NRF, 7e éd., 1924.

Tonquédec, J. (de), *Sur la philosophie bergsonienne*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1936.

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.

Uscatescu, Jorge, « Bergson y la mística española », *in Torre de los Lujanes*, Madrid, Real Sociedad económica Matritense de Amigos del País, n°18, 1991, p. 19-36.

Uscatescu, Jorge, « Bergson y la mística española », *in Folio humanística*, Barcelona, Fundación Letamendi-Forns, tomo XXIX, núm. 323, novembre-décembre 1991, p. 462-482.

Valentí Camp, Santiago, « Enrique Bergson », *in Ideólogos, teorizantes y videntes*, Barcelona, Minerva, 1922.

Valéry, Paul, « Discours sur Bergson » ; « La crise de l'intelligence », *in Vues*, Paris, Éditions de la Table Ronde, [1948], 1993.

Vinardell, Santiago, « Del ver y del vivir. Bergson. Primera audición », *in La Tribuna*, 3 mai 1916.

White, E. M., « Bergson y la educación », *in La Lectura*, mai 1914 ; *BILE*, 31 décembre 1916.

Worms, Frédéric, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, Paris, Puf, Les grandes livres de la philosophie, 1997.

Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.

Worms, Frédéric, (édité et présenté), *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science. Avec des inédits de Bergson, Canguilhem, Cassirer*, Paris, Puf, 2007.

Xirau, Joaquín, *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, México, Editorial Leyenda, 1944.

Xirau, Joaquín, « Prólogo a *Vida, pensamiento y obra de Bergson* » [1944], *in Obras Completas*, III, Escritos sobre historia de la filosofía, vol. 2, Artículos y ensayos, Ed. de Ramón Xirau, Barcelona, Anthropos Editorial, 2000.

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.

Zubirí, Xavier, *Cinq leçons de philosophie (Aristote-Kant-Comte-Bergson-Husserl)*, traduit de l'espagnol par Philibert Secretan, Paris, L'Harmattan, Collection Ouverture philosophique, 2003.

Bibliographie générale

Abad, J.-M., (dir.), *Corpus Barga, inventario de su archivo personal*, Dirección Julián Martín Abad, jefe del servicio de manuscritos, incunables y raros, elaboración del inventario, introducción e índices, María José Rucio Zamorano y Eva María Molleja López, Madrid, Colecciones singulares de la Biblioteca Nacional, 8, Ministerio de cultura, 2005.

Abbot, James H., *Azorín y Francia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, S.A., 1973.

Abellán, José Luis, *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*, Madrid, Tecnos, 1964.

Abellán, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966.

Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (1875-1936): Fin de siglo, modernismo, generación del 98*, 5/II, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español. De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939)*, 5/III, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

Abellán, José Luis, *La escuela de Madrid, un ensayo de filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991.

Aguirre, J. M., *Antonio Machado, poeta simbolista*, Madrid, Taurus ediciones, 1973.

Alamo Triana, Isabel (del), *Corpus Barga, el cronista de su siglo*, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.

Alamo Triana, Isabel (del), *Trabajos desconocidos e inéditos de Corpus Barga. Periodismo y literatura*, Alicante, Instituto alicantino de cultura Juan Gil-Albert, 2003.

Alas, Leopoldo, *Clarín, Ensayos y revistas*, Barcelona, Editorial Lumen, 1991.

Alas, Leopoldo, *Clarín*, *Obras completas*, tomo IV, Crítica (Segunda parte), Edición de L. Bonet, con la colaboración de J. Estruch y F. Navarro, Oviedo, Ediciones Nobel, 2003.

Alas, Leopoldo, *Clarín*, *Obras completas*, tomo VI, Artículos (1879-1882). Edición de J.-F. Botrel e Y. Lissorgues, Oviedo, Ediciones Nobel, 2003.

Alas, Leopoldo, *Clarín*, *Obras completas*, tomo VII, Artículos (1882-1890). Edición de J.-F. Botrel e Y. Lissorgues, Oviedo, Ediciones Nobel, 2004.

Alas, Leopoldo, *Clarín*, *Obras completas*, tomo VIII, Artículos (1891-1894). Edición de J.-F. Botrel e Y. Lissorgues, Oviedo, Ediciones Nobel, 2005.

Alas, Leopoldo, *Clarín*, *Obras completas*, tomo X, Artículos (1898-1901). Edición de J.-F. Botrel e Y. Lissorgues, Oviedo, Ediciones Nobel, 2006.

Alas, Leopoldo, *Clarín*, *Obras completas*, tomo XI, Varia. Edición de L. Romero Tobar Oviedo, Ediciones Nobel, 2006.

Albaladejo, T., Blasco, J., Fuente, R. (de), (coord.), *El modernismo. Renovación de los lenguajes poéticos*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1990.

Albérès, R.-M., *Panorama de las literaturas europeas (1900-1970)*, traducción de Lola Aguado, Madrid, Al-Borak ediciones, [1969, version française], 1972.

Alberini, Coriolano, *Escritos de Ética*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973.

Alberini, Coriolano, *Precisiones sobre la evolucion del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Editorial Docencia-Proyecto Cinea, Juan María Gutiérrez, 1981.

Albornoz, Aurora (de), *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Biblioteca románica hispánica, [1965], 1968.

Allegra, Giovanni *El reino interior. Premisas y semblanzas del modernismo en España*, traducción de Vicente Martín Pindado, Madrid, Ediciones Encuentra, 1986.

Alonso, Dámaso, *Cuatro poetas españoles*, Madrid, Gredos, 1962.

Alonso Turienzo, P. Teodoro (Intro. y confección de Índices), *La ciudad de Dios. Índices, 1881-1960*, Madrid, Biblioteca « La ciudad de Dios », Real Monasterio de El Escorial, 1961.

Amigo, M.-L., *Poesía y filosofía en Juan Ramón Jiménez*, Bilbao, Departamento de publicaciones de la Universidad de Deusto, Monte de Piedad y Caja de ahorros de Córdoba, 1987.

Anales azorinianos, núm. 1, Casa Museo de Azorín. Obra social de la caja de ahorros de Alicante y Murcia, 1983-1984.

A.N.E.N., *L'éducation nouvelle*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1997.

Angoustures, Aline, *Histoire de l'Espagne au XXe siècle*, Bruxelle, Éditions Complexe, 1993.

Antón Mellón, Joan (editor), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, Tecnos, [1998], 2006.

Aranguren, José Luis, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Ediciones y publicaciones españolas, 1945.

Aranguren, José Luis, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa, Filosofía, selección Austral, 1981.

Ardavín, Carlos X., Merino Eloy E. y Pla, Xavier, (eds.), *Oceanografía de Xènius. Estudios críticos en torno a Eugenio D'Ors*, Kassel, Edition Reichenberger, Universitat de Girona, 2005.

Arnáiz, Marcelino, *El Instituto superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina*, Madrid, Casa editorial Sáenz de Jubera, Hermanos, 1901.

Arnáiz, Marcelino, *Los fenómenos psicológicos. Cuestiones de psicología contemporánea*, Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, editores, 1903.

Arnáiz, Marcelino, *Elementos de psicología fundada en la experiencia. I. La vida sensible*, Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, editores, 1904.

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.

Arnáiz, Marcelino, *La psicología fundada en la experiencia. II. La inteligencia*, Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, editores, 1914.

Arnáiz, Marcelino, Alcalde, B., *Diccionario manual de filosofía*, Madrid, Editorial Voluntad, S.A., Biblioteca de diccionarios manuales, 1927.

Aróstegui, Antonio, *Una conjura española contra Maritain*, Granada, Ediciones Seu, 1952.

Aubert, Paul, Desvois, Jean-Michel, « *El Sol*, un grand quotidien atypique (1917-1939) », *Typologie de la presse hispanique*, Actes du colloque, édition préparée par D. Bussy-Genevois, Rennes, 1984.

Aubert, Paul, « Madrid, polo de atracción de la intelectualidad a principios de siglo », *in La sociedad madrileña durante la restauración 1876-1931*, vol. II, Ángel Bahamonde et Luis Enrique Otero Carvajal (eds.), Madrid, Consejería de cultura de la comunidad de Madrid, 1989.

Aubert, Paul, (anthologie préparée par), *Les Espagnols et l'Europe (1890-1939)*, Toulouse, Presses universitaires du Miail, 1992.

Aubert, Paul, Desvois, Jean-Michel (actes réunis et présentés par), *Les élites et la presse en Espagne et en Amérique latine. Des Lumières à la seconde Guerre Mondiale*, Madrid, Bordeaux, Aix-en-Provence, Collection de la Casa de Velázquez, Collection de la Maison des Pays ibériques, 2001.

Aubert, Paul, (actas reunidas y presentadas por P. Aubert), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002.

Ávila, Pedro Luis, (ed.), *Antonio Machado hacia Europa*, Actas del Congreso Internacional, Madrid, Visor Libros, 1993.

Azam, Gilbert, *L'œuvre de Juan Ramón Jiménez. Continuité et renouveau de la poésie lyrique espagnole*, Thèse présentée devant l'Université de Lille III, le 3 février 1978, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1980.

Azam, Gilbert, *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos-Editorial del Hombre, 1989.

Azorín et la France, Actes du deuxième colloque international, placés sous le patronage du centre universitaire de recherche scientifique de l'université de Pau et de la Caja de Ahorros del Mediterráneo de Alicante (23, 24 et 25 avril 1992), Pau J. et D. Editions, 1995.

Bahamonde, A., Otero Carvajal, (eds.), *La sociedad madrileña durante la restauración, 1876-1931*, vol. 2, Madrid, Consejería de cultura de la comunidad de Madrid, 1989.

Bahamonde, A. (coord.), *Historia de España. Siglo XX (1875-1939)*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000.

Bark, Ernesto, *Modernismo*, Madrid, Biblioteca General, 1901.

Barnès, Domingo, *Fuentes para el estudio de la paidología*, Madrid, Museo pedagógico nacional, 1917.

Barnès, Domingo, *La psicología experimental en la pedagogía francesa*, Madrid, Museo pedagógico nacional, J. Cosano, 1921.

Barnès, Domingo, *La paidología*, Madrid, Ediciones de La Lectura, Ciencia y educación, 1924.

Barnès, Domingo, *Ensayos de pedagogía y filosofía*, Madrid, Ediciones de La Lectura, 1926-1927 (?).

Barnès, Domingo, *La paidología*, Madrid, Ediciones de La Lectura, Espasa-Calpe, 1932.

Bernal Muñoz, José Luis, *Tiempo, forma y color, el arte en la literatura de Azorín*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2001.

Berrueta, Juan Domínguez, *Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz (Bocetos psicológicos)*, Madrid, Francisco Beltrán, librería española y extranjera, 1915.

Berrueta, Juan Domínguez, *La noluntad. Ensayo psicológico*, Madrid, Publicaciones de Revista de segunda enseñanza, 1925.

Berrueta, Juan Domínguez, *Filosofía mística española*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Luis Vives » de filosofía, 1947.

Berrueta, Juan Domínguez, Miguel et Javier, « Juan Domínguez Berrueta 1866-1959. Notas para una biografía », *in Salamanca*, Revista de Estudios, Salamanca, Ediciones de la Diputación de Salamanca, 33-34, 1994, p. 243-274.

Blanco Aguinaga, Carlos, *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Ediciones de Bolsillo, [1959], segunda edición 1975.

Blanco-Fombona, R., *El modernismo y los poetas modernistas*, Madrid, Editorial Mundo latino, 1929.

Blanco Vila, Luis, *La crisis de las ideas en el fin-de-siglo. Espíritu y Cultura al hilo de la obra de E. D'Ors*, Madrid, Actas, 1995.

Blanco y Sánchez, Rufino, *Bibliografía pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Primer tomo, Madrid, Tipografía de la revista de archivos, bibl. y museos, 1907.

Blanco y Sánchez, Rufino, *Bibliografía pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Tomo quinto. Indices, Madrid, Tipografía de la revista de archivos, bibl. y museos, 1912.

Blanco y Sánchez, Rufino, *Bibliografía pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Cuarto tomo, Madrid, Tipografía de la revista de archivos, bibl. y museos, 1912.

Blanco y Sánchez, Rufino, *Bibliografía pedagógica del siglo XX, 1900-1930*, Tomo I, letras A-Li, Madrid, Edición conmemorativa de la jubilación del autor, Enciclopedia pedagógica moderna, 1932.

Blanco y Sánchez, Rufino, *Bibliografía pedagógica del siglo XX, 1900-1930*, Tomo III, Indice alfabético de materias, Madrid, Edición conmemorativa de la jubilación del autor, Enciclopedia pedagógica moderna, 1933.

Blanquat, Josette, « Clarín et Baudelaire », *in Revue de littérature comparée*, 401, janvier-

mars 1959.

Blasco Pascual, Francisco Javier, *Poética de Juan Ramón*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Facultad de filología, Departamento de literatura española, Cursos extraordinarios, 1981.

Bloch, Marc-André, *Philosophie de l'éducation nouvelle*, Paris, Puf, Pédagogie d'aujourd'hui, [1948], [troisième édition revue et augmentée] 1973.

Bodei, Remo, *La philosophie au XXe siècle*, Paris, Champs Flammarion, 1999.

Boletín de la Institución libre de enseñanza. Nómina bibliográfica (1877-1936), Valencia, Universidad de Valencia, 1978-1979.

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.

Bookchin, Murray, *Los anarquistas españoles. Los años heroicos (1868-1936)*, Valencia, Numa ediciones, 2000.

Borel, Jean-Paul, *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, Neuchâtel, Éditions de La Baconnière, 1959.

Bousoño, Carlos, *El irracionalismo poético (el símbolo)*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, [1977], 1981.

Bratton, Jean, « Antonio Machado y el lenguaje de la intuición », *Insula*, n° 158, janvier 1960.

Brihuega, Jaime, *Las vanguardias artísticas en España (1909-1936)*, Madrid, Ediciones Istmo, 1981.

Buil Martínez, Sonia, *Análisis histórico sobre la educación en España en el siglo XX*, Málaga, Ediciones Guillermo Castilla, 2008.

Bussy Genevois, Danièle, *Typologie de la presse hispanique (Actes du colloque)*, Rennes, Presse et société n°20, Études sur les mondes hispanophones, 1984.

Cacho Viu, Vicente, *Revisión de Eugenio d'Ors (1902-1930). Seguida de un epistolario inédito*, Barcelona, Quaderns Crema, Publicaciones de la Residencia de estudiantes, 1997.

Campoamor González, A., *Vida y poesía de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Sedmay ediciones, 1976.

Campoamor González, A., *Bibliografía de Juan Ramón Jiménez*, Ediciones de la Fundación Juan Ramón Jiménez, 1999.

Cancela, Gilberto, *El sentimiento religioso de Unamuno*, Madrid, Plza Mayor Scholar, 1973.

Cansinos Assens, Rafael, *La nueva literatura (1898-1900-1916)*, Primer volumen, Madrid, V. H. de Sanz Calleja editores, 1920.

Cansinos Assens, Rafael, *La nueva literatura (1898-1900-1916)*, Segundo volumen, Madrid, V. H. de Sanz Calleja editores, 1920.

Capitán Díaz, Alfonso, « Intenciones pedagógicas del “reformismo en España (1903-1918) », *in La educación en España*, *in Revista de educación*, extraordinario 2000, Madrid, p. 249-267.

Caracciolo Treja, E., *La poesía de Vicente Huidobro y la vanguardia*, Madrid, Editorial

Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1974.

Carbia, Rómulo D., *Historia de la Leyenda Negra hispanoamericana*, Madrid, Consejero de la Hispanidad, Espasa-Calpe, [1943], 1944.

Carcel Ortí, Vicente, (dir.), *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975), in Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1979.

Carcel Ortí, Vicente, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1988.

Carda Ros, Rosa María, Carpintero Capell, Helio, *Domingo Barnés: psicología y educación*, Alicante, Instituto de Cultura « Juan Gil-Albert » (Diputación de Alicante), 1993.

Cardwell, Richard A., Juan Ramón Jiménez. *The modernist apprenticeship, 1895-1900*, Berlin, Biblioteca Ibero-Americana, Colloquium, 1977.

Carmen Pena, María, (del), *Pintura de paisaje e ideología. La generación del 98*, Madrid, Taurus ediciones, 1982.

Carpintero, Helio, « Historia de la psicología en España », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1981, vol. 2, núm 1, p. 37-86.

Carpintero, Helio, Peiro, José María, « Wundt y la psicología en España », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1981, vol. 2, núm 2, p. 143-181.

Carpintero, Helio, Vicenta Mestre, « Psicólogos españoles: Juan V. Viqueira López (1886-1924) », *in Revista de historia de la Psicología*, Valencia, vol. 3, n°2, 1982, p. 133-156.

Carpintero, Helio, Del Barrio, María Victoria, « Los comienzos de la psicología educativa en España: la tradición krausista », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1985, vol. 6, núm 2, p. 133-143.

Carpintero, Helio, Perez-Delgado, Esteban, Tortosa Gil, Francisco, « Autores eminentes en psicología: un estudio cuantitativo a través de siete revistas », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1987, vol. 8, núm 1-2, p. 183-202.

Carpintero, Helio, Molto, Javier, « La psicología francesa en la revista *L'Année psychologique* (1894-1945) », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1987, vol. 8, núm 1-2, p. 163-181.

Carpintero, Helio, « El psicólogo en España, Notas históricas sobre su desarrollo profesional », *in Papeles del Psicólogo*, nº 36 y nº 37, febrero 1989 ; http://www.papelesdelpsicologo.es

Carpintero, Helio, « El psicólogo en España, Notas históricas sobre su desarrollo profesional », i*n Papeles del Psicólogo*, nº 36 y nº 37, febrero 1989 ; http://www.papelesdelpsicologo.es

Carpintero, Helio, *Historia de la psicología en España*, Salamanca, Eudema Universidad, textos de apoyo, 1994.

Carpintero, H., « Un Ortega para la psicología », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 2001, vol. 22, n°1, p. 83-104.

Carpintero, H., « Esbozo de una psicología según la razón vital », *in Revista de historia de la*

psicología, Valencia, Departamento de psicología general, 2001, vol. 22, n°1, p. 59-82.

Carpintero, H., « La influencia de la escuela de Ginebra en la psicología española », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 2003, vol. 24, n°2, p. 255-271.

Carpintero, Helio, *Historia de la psicología en España*, Madrid, Ediciones Pirámide, 2004.

Carpintero, Helio, « Ortega, Cervantes y las Meditaciones del Quijote », *in Revista de filosofía*, vol. 30, núm 2, 2005, p. 7-34.

Carpintero, Helio, *Historia de las ideas psicológicas*, Madrid, Ediciones Pirámide, [1996], 2ª ed., 2005.

Carroy Jacqueline, Ohayon Annick, Plas Régine, *Histoire de la psychologie en France*, Paris, La Découverte, Collection manuels Grands repères, 2006.

Casanova Fernández, F., *Victoriano García Martí. Paisajes literarios de una vida*, Coruña, Fundación Ruta Xacobea do Mar de Arousa e Ulla, 2003.

Cascalès, Charles, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, Paris, Puf, Publications de la faculté des lettres d'Alger, 1957.

Centenario de Manuel García Morente, Instituto de estudios giennenses, Jaén, Diputación provincial de Jaén, Confederación española de centros de estudios locales, CSIC, marzo 1987.

Cerezo-Galán, Pedro, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Madrid, Biblioteca románica hispánica, Editorial Gredos, 1975.

Cerezo-Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Editorial Trotta, 1996

Cerezo-Galán, Pedro, *El mal del siglo. El conflicto entre ilustración y romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Granada, Universidad de Granada, Biblioteca Nueva, 2003.

Chainais, Adeline, « Francisco Villaespesa : portrait d'un " passeur de siècle" », *in Entre l'ancien et le nouveau. Le socle et la lézarde (Espagne XVIIIe-XXe)*, tome I, Paris, CREC, 2010, p. 21-44.

Chaix-Ruy, Jules, *Pour connaître la pensée de Nieztsche*, Paris-Montréal, Bordas, 1964.

Chrétien, Jean-Louis, *La joie spatieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Paradoxes, 2007.

Clarín *y la regenta de su tiempo*. Actas del simposio internacional, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1987.

Clarín *y sus editores. 1884-1893*, travaux du centre d'études hispaniques, hispano-américaines et luso-brésiliennes, XVI, Rennes, Université de Haute-Bretagne, 1981.

Clavería, Carlos, « Notas sobre la poética de Antonio Machado », *Cinco estudios de literatura española moderna*, Tesis y estudios salmantinos, 11, Salamanca, Consejo superior de investigaciones científicas, 1945.

Cobos, Pablo de A., *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*, Madrid, Insula, 1971.

Colom Cañellas, Antonio, « Vanguardias educativas en la España del siglo XX », Valencia,

Revista española de pedagogía, año LVI, abril-junio 1998, p. 263-284.

Corpus Barga, *Entrevistas, semblanzas y crónicas*, Introducción y edición de Arturo Ramoneda, Valencia, Pre-textos, 1992.

Costa, Joaquín, *Colectivismo agrario en España*, Madrid, s.n., Imprenta de San Francisco de Sales, 1898.

Costa, Joaquín, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*, Madrid, Fortanet, 1901.

Costa, René, (de), (ed.), *Vicente Huidobro y el creacionismo*, Madrid, Taurus, 1975.

Cruz Seoane, María, Dolores Saiz, María, *Cuatro siglos de periodismo en España. De los avisos a los periódicos digitales*, Madrid, Alianza editorial, 2007.

D'Ors, Eugenio, *El hombre que juega y que trabaja*, Antología filosófica de Eugenio D'Ors por R. Rucabado y J. Farrán, con una introducción de Manuel García Morente. Estudios de Miguel de Unamuno « X », Diego Ruiz, J. Farrán y mayoral y R. Rucabado, Barcelona, Antonio López Librero, 1914.

D'Ors, Eugenio, *Glosas. Páginas del Glosari de Xenius (1906-1917)*, Versión castellana de Alfonso Maseras, Madrid, Editorial Saturnino Calleja, 1920.

D'Ors, Eugenio, *Introducción a la filosofía*, Curso de Eugenio d'Ors sobre la doctrina de la inteligencia, Buenos Aires, Publicación del Centro Universitario, 1921.

D'Ors, Eugenio, *Gnómica*, Euro, Madrid, 1941.

D'Ors, Eugenio, *Nuevo glosario, I, (1920-1927)*, Madrid, Aguilar editor, 1947.

D'Ors, Eugenio, *Nuevo glosario, II, (1928-1933)*, Madrid, Aguilar editor, 1947.

D'Ors, Eugenio, *Nuevo glosario, III, (1934-1943)*, Madrid, Aguilar editor, 1949.

D'Ors, Eugenio, *Jardín botánico 3, Magín. La previsión y la novedad*, Barcelona, Tusquets Editores, 1985.

D'Ors, Eugenio, *El secreto de la filosofia. Doces lecciones, tres dialogos y en apéndice « la filosofia en quinientas palabras »*, con 28 ilustraciones, Estudio introductorio de José Ferrater Mora, Editorial tecnos, [1947], 1997.

Darío, Rubén, *Epistolario I, Obras completas*, volumen XIII, prólogo de Alberto Ghiraldo, Apéndice « Cartas literarias de Miguel de Unamuno », Madrid, Biblioteca « Rubén Darío », 1926.

Darío, Rubén, *Obras completas*, tomo I, Crítica y ensayo, Afrodisio Aguado, S.A., Madrid, 1950.

Delgado, Buenaventura, *Unamuno educador*, Madrid, Editorial Magisterio español, Biblioteca de ciencias de la educación, 1973.

Desvois, J.-M., *La prensa en España (1900-1931)*, Madrid, Estudios de historia contemporánea, 1977.

Dewey, John, *Democracy and education*, New York, Mac Millan and Co, 1916.

Dewey, John, *L'École et l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947.

Díaz Guerra, Marino, *El pensamiento social de Georges Sorel*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1977.

Díaz-Plaja, Guillermo, *Modernismo frente a noventa y ocho : una introducción a la literatura*

española del siglo XX, Madrid, Espasa-Calpe, [1951], 1979.

Díaz-Plaja, Guillermo, *Estructura y sentido del Novecentismo español*, Madrid, Alianza editorial, 1975.

Díaz-Plaja, Guillermo, *El combate por la luz. La hazaña intelectual de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

Diego, Gerardo, *Antología poética*, Santander, Diputación regional de Cantabria, [1927], 1988.

Diego, Gerardo, *Poesía española contemporánea (1915-1931)*, Madrid, Taurus, [1932], [1934 ; seconde édition augmentée], 1959.

Duprat, Émile, « La filosofía francesa en 1907 », *in Nosotros*, tomo III, año II, Buenos Aires, 1908, p. 156-160.

Duprat, Émile, « La filosofía francesa en 1908 », *in Nosotros*, tomo IV, año III, Buenos Aires, 1909, p. 324-328.

El Madrid de José Ortega y Gasset, Madrid, Sociedad estatal de conmemoraciones culturales, Publicaciones de la Residencia de estudiantes, 2006.

Elslander, J.-F., *La escuela nueva. Bosquejo de una educación basada sobre las leyes de la evolución humana*, versión española por A. Lorenzo, Barcelona, Publicaciones de la Escuela Moderna, 1908.

Espina, Antonio, *Las tertulias de Madrid*, edición de Oscar Ayala, Madrid, Alianza editorial, 1995.

Fenollera Roca, Miguel, *La intuición*, Cinco conferencias dadas en el Ateneo pedagógico de Valencia y publicadas en su revista, Valencia, El educador contemporáneo, Librería Pontificia, 1916.

Fernández de la Mora, G., « El lugar intelectual de Morente » , *in Estafeta literaria*, núm. 387, 1968.

Ferrater Mora, José, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, tomo I-II, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, cuarta ed. 1958.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, tomo I-II, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971.

Ferreres, Rafael, « Introducción de Paul Verlaine en España », *in Cuadernos hispano-americanos*, núm. 259, Madrid, 1972, p. 244-257.

Ferreres, Rafael, *Verlaine y los modernistas españoles*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1975.

Ferrière, Adolphe, *Projet d'école nouvelle*, Neuchâtel, Foyer solidariste, 1909.

Ferrière, Adolphe, *Transformons l'école*, Bâle, Azed, 1920.

Ferrière, Adolphe, *L'École active*, Neuchâtel et Genève, Éditions Forum, 1922.

Ferrière, Adolphe, *La Pratique de l'école active*, Neuchâtel et Genève, Editions Forum, 1924.

Ferrière, Adolphe, *Le Progrès spirituel*, Genève, Éditions Forum, 1927.

Ferrière, Adolphe, *La liberté de l'enfant à l'école active*, Bruxelles, Lamertin, 1927.

Ferrière, Adolphe, *L'École active*, Préface par Daniel Hameline, Paris, éditions Fabert, Collection Pédagogues du monde entier, [1946], 2004.

Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentra, 1998.

Fraile, Guillermo (de), *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, 1972.

Fresnillo Núñez, Javier, *Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*, con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz, Alicante, M.G. Publicaciones, Universidad de Alicante, 2004.

Frutos, Eugenio, « La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado », *in Revista de filosofía*, XVIII, n° 69-70, 1959, p. 271-292

Galindo García, Ángel, Barrado Barquilla, José, (Eds.), *León XIII y su tiempo*, Salamanca, Biblioteca Salmanticensis, Estudios 264, Publicaciones Universidad pontificia, 2004.

García Blanco, Manuel, « Escritores franceses amigos de Unamuno », *in Bulletin hispanique*, 61, 1959.

García Blanco, Manuel, *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965.

García Blanco, Manuel, « Clarín y Unamuno » *in Leopoldo Alas* Clarín, Madrid, Taurus, Serie « El escritor y la crítica », 1978.

García de la Concha, Víctor, « Dos revistas cervantinas en las primeras escaramuzas de la vanguardia », *in Homenaje a Gonzalo Torrente Ballester*, Salamanca, Biblioteca de la caja de ahorro y de M. de P. de Salamanca, 1981, p. 409-423.

García de la Concha, Víctor, *Época contemporánea : 1914-1939*, *in Historia y crítica de la literatura española*, (Francisco Rico), Barcelona, Editorial Critica, 1984.

García del Dujo, Àngel, *Museo pedagógico nacional (1882-1941). Teoría educativa y desarrollo histórico*, Salamanca, Salamanca Ediciones, Universidad de Salamanca ; Instituto de ciencias de la educación, 1985.

García García, E., Herrero González, F., « Psicología y educación en la España de preguerra. La influencia de J. Piaget y el instituto J.J. Rousseau », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1996, vol. 17, n°3-4, p. 166-176.

García Martí, Victoriano, *Del mundo interior. Meditaciones*, Madrid, Tip. de archivos, 1911.

García Martí, Victoriano, *Del vivir heroico. Segunda serie de meditaciones del «Mundo interior»*, Madrid, Imp. Artística de Sáez Hermanos, 1915.

García Martí, Victoriano, (Duque de Èl), *Caracteres de la vida social y mundana*, Madrid, Editorial Pueyo, 1921.

García Martí, Victoriano, *Verdades sentimentales*. Con un estudio crítico de Cansinos Assens, Madrid, Editorial « Mundo latino », 1925.

García Martí, Victoriano, *De la felicidad (Eternas inquietudes)*, Madrid, Editorial « Mundo latino », 1925.

García Martí, Victoriano, *Una punta de Europa. Ritmo y matices de la vida gallega*, Prólogo de D. José Ortega y Gasset, Madrid, Mundo Latino, 1927.

García Martí, Victoriano, *Notas de sociología. La previsión en sociología*, *Sociólogos*

franceses, Posibilidades de la sociología, Madrid, Editorial Yagües, 1935.

García Martí, Victoriano, *La vida de un español, del siglo XIX al XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

García Martí, Victoriano, *El Ateneo de Madrid (1835-1935)*, Madrid, Editorial Dossat, 1948.

García Morente, Manuel, *Escritos pedagógicos*, Selección y presentación de Pedro Muro Romero, Madrid, Espasa-Calpe, Austral nº 1571, 1975.

García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*, Presentación de Juan Miguel Palacios, Madrid, Editorial Dorcas, 1980.

García Morente, Manuel, *Escritos desconocidos e inéditos*, Prólogo Antonio Millán-Puelles, Ed. preparada por Rogelio Rovira y Juan José García Norro, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, 1987.

García Morente, Manuel, *Obras Completas II, 1937-1942*, vol. I/II, Madrid, 1996.

García Morente, Manuel, *Obras Completas I, 1906-1936*, vol. I/II, Edición de Juan-Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Madrid, Fundación Caja Madrid, Anthropos, 1996.

Gicovate, B., *La poesía de Juan Ramón Jiménez. Ensayo de exegesis*, San Juan de Puerto Rico, Ediciones Asomante en colaboración con la universidad de Tulane, 1959.

Gil Cremades, Juan José, *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1969.

Gil Novales, Alberto, *Antonio Machado*, Barcelona, Ed. Fontanella, 1967.

Giner de los Ríos, Francisco, *Principios de Derecho natural: prolegómenos del Derecho*, Madrid, La Lectura, 1916.

Giner de los Ríos, Francisco, *Estudios de literatura y arte*, Madrid, La Lectura, 1919.

Giner de los Ríos, Francisco, *Lecciones sumarias de Psicología*, Madrid, La Lectura 1920.

Giner de los Ríos, Francisco, *Estudios sobre educación*, Madrid, La Lectura, 1922.

Giner de los Ríos, Francisco, *Obras completas*, *La persona social*, Estudios y fragmentos, t. I, Madrid, La Lectura, 1923.

Giner de los Ríos, Francisco, *Obras completas*, *La persona social*, Estudios y fragmentos, t. II, Madrid, La Lectura, 1924.

Giner de los Ríos, Francisco, *Educación y enseñanza*, Madrid, La Lectura, 1925.

Giner de los Ríos, Francisco, *Resumen de Filosofía del Derecho*, t. I-II, Madrid, La Lectura, 1926.

Giner de los Ríos, Francisco, *Ensayos menores sobre eduación y enseñanza*, t. I-III, Madrid, La Lectura, 1927.

Gómez de la Serna, R., *El concepto de la nueva literatura. Cumplamos nuestras insurrecciones.* Profession de foi présentée à l'Athénée de Madrid, Madrid, Imprenta « Aurora » de J. Fernández Arias, 1909.

Gómez de la Serna, R., *Mis siete palabras (Pastoral)*, Madrid, Imprenta « Aurora » de J. Fernández Arias, 1910.

Gómez de la Serna, R., *Greguerías*, Selección 1910-1960, Ed. C. Nicolás, Madrid, Espasa-Calpe, [1940], 1991.

Gómez García, María Nieves, *Educación y pedagogía en el pensamiento de Giner de los Ríos*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1983.

Gómez García, María Nieves, « Utopías, reformas y contrarreformas en la educación española del siglo XX », *in La educación en España*, *in Revista de educación*, extraordinario 2000, Madrid, Revista de educación, 2000, p. 37-58.

Gómez Molleda, María Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, Prólogo de Vicente Palacio Atard, Madrid, CSIC, Escuela de historia moderna, 1966.

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

González-Blanco, Andrés, *Historia de la novela en España desde el Romanticismo a nuestros días*, Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, editores, 1909.

González-Blanco, Edmundo, *Historia del periodismo desde sus comienzos hasta nuestra época*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1919.

González Caminero, Nemesio, *Unamuno y Ortega. Estudios*, Edición preparada por F. Díaz de Cerio, S.J. y Eusebio Gil, Roma, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Università Gregoriana, 1987.

González Cuevas, Pedro Carlos, « Charles Maurras y España », *in Hispania*, Revista española de historia, Madrid, vol. LIV, IX-XII 1994, n°188, p. 993-1040.

González Cuevas, Pedro Carlos, *Acción española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Editorial Tecnos, 1998.

González Cuevas, Pedro Carlos, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al estado de partidos (1898-2000)*, Madrid, Tecnos, 2005.

González López, E., « Bajo la sombra del modernismo y el impresionismo: la generación del 98 y el simbolismo », *in Insula*, Madrid, año XXXI, núm. 350, 1976.

González Martel, Juan Manuel, *Enrique Gómez Carrillo*, Obra literaria y producción periodística en libro, Guatemala, Colección Biblioteca Guatemala, 2000.

Granjel, Luis S., « Prometeo (1908-1912) » *in Insula*, núm. 195, II-1963, p. 6 ; 10.

Gullón, Germán, *La novela moderna en España (1885-1902). Los albores de la modernidad*, Madrid, Taurus ediciones, 1992.

Gullón, Ricardo, *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus ediciones, 1958.

Gullón, Ricardo, *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, Biblioteca románica hispánica, Editorial Gredos, 1964.

Gullón, Ricardo, *Relaciones entre Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez*, Pisa, Istituto du letteratura spagnola e ispano-americana, Università di Pisa, 1964.

Gullón, Ricardo, *Las secretas galerías de Antonio Machado*, Santander, Isla de los Ratones, 1967.

Gullón, Ricardo, *La novela lírica*, Madrid, Cátedra, Crítica y estudios líricos, 1984.

Gullón, Ricardo, *Direcciones del modernismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

Gutiérrez-Girardot, R., *Poesía y prosa en Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama, 1969.

Gutiérrez Pozo, Antonio, *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen*

de la filosofía de Ortega y Gasset, Madrid, Mileto ediciones, 2003.

Guy, Alain, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vol., Toulouse, Privat, 1956.

Guy, Alain, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote. L'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien, jugé par le ratiovitalisme*, Paris, Puf, Éditions Privat, 1963.

Guy, Alain, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Paris, Éditions Seghers, 1969.

Guy, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Publications de L'Université de Toulouse-Le Mirail, 1983, tome 50.

Guy, Alain, *La philosophie espagnole*, Paris, Puf, Que sais-je?, 1995.

Guy, Reine, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporain de l'École de Barcelone*, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse Le Mirail, 1976.

Hameline, Daniel, « Adolphe Ferrière (1879-1960) », *in Perspectives*, revue trimestrielle d'éducation comparée, Paris, Unesco, Bureau international d'éducation, vol. XXIII, n°1-2, III-VI, 1993.

Herrero, F., García, E., Carpintero, H., « Psicopedagogía en España (1900-1936). Becarios españoles en centros europeos », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1995, vol. 16, núm.1-2, p. 181-200.

Huertas Vázquez, Eduardo D., *La institución libre de enseñanza y la cultura europea*, Madrid, Instituto de estudios madrileños del consejo superior de investigaciones científcas, 1992.

Hofmann, Bert, Joan i Tous, Pere, Tietz, Manfred (eds.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*, Vervuert, Madrid, Die Deutsche Bibliothek, 1995.

Huidobro, Vicente, *Obras Completas*, tomo I, Prólogo de Braulio Arenas, Santiago de Chile, Empresa editora Zig-Zag, 1963.

Huisman, Denis, (directeur de la publication), *Dictionnaire des philosophes*, 2 tomes, Paris, Puf, 1984.

Husson, J., « Théoriciens et pionniers de l'Éducation nouvelle », *in L'Éducateur*, n°19, 1er juillet 1946.

Ibáñez Pérez, Alberto C., (coord. e intro.), *El fondo machadiano de Burgos, Los papeles de Antonio Machado*, I-1, 2. Digitalización de textos e imagenes por M. Pilar Alonso Abad, Burgos, Institución Fernan González, Academia burgense de historia y bellas artes, 2004.

Imbart de la Tour, Pierre, « Notre mission en Espagne », *in Bulletin hispanique*, t. XVIII, n°3, juillet-septembre 1916, *in Les études bergsoniennes*, (coll.), vol. IX, Paris, Puf, 1970.

Imízcoz Buenza, Teresa, *La teoría poética de Miguel de Unamuno*, Pamplona Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1996.

Inman Fox, E., *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1976.

Inman Fox, E., *Azorín. Guía de la obra completa*, Madrid, Editorial Castalia, 1992.

Iriarte, Joaquín, *El profesor Manuel García Morente*, sacerdote, Madrid, 1953.

Jardí, Enric, *Eugenio d'Ors. Obra y vida*, Barcelona, Aymá, S.A., editora, 1967.

Jauralde Pou, Pablo, *La evolución poética de Antonio Machado y la poesía de vanguardia*,

Granada, Publicaciones del Instituto nacional de enseñanza media « Emilio Muñoz », 1978.

Jiménez Fraud, Alberto, *Residentes. Semblanzas y recuerdos*, Madrid, Alianza editorial, 1989.

Jiménez García, A., *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1996.

Jiménez Gómez, Rafael, *La cuestion educativa en Eduardo Benot*, Cádiz, Diputación provincial de Cádiz, 1984.

Jiménez Hernández, Adolfo, *Unamuno y la filosofía del lenguaje*, Puerto Rico, Editorial San Juan, 1973.

Jiménez-Laudi, Antonio, *La Institución libre de enseñanza y su ambiente*, tomo I-IV, Madrid, Editorial Complutense, 1996.

Jobit, Pierre, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, les Krausistes*, Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, 1936.

« José Martínez Ruiz (Azorín) », Actes du premier colloque international, Faculté des lettres et sciences humaines, Pau, 25 et 26 avril 1985, J. et D. Éditions, 1993.

Jouhaud, M., Blondel-Bergson-Maritain-Loisy, Journée d'Études 9-10 novembre 1974, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976.

Juderías, Julián, *La leyenda negra y la verdad histórica*, Madrid, Editora nacional, [1914], 1974.

Kant, Emmanuel, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* [1786] et *Qu'est-ce que les Lumières ?* [1784], Présentation par Françoise Proust, Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 1991.

Krause, Anna, *Azorín, el pequeño filósofo. Indagaciones en el origen de una personalidad literaria*, traducción de Luis Rico Navarro, prólogo de Amancio Martínez Ruiz, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1955.

Laboa, Juan María, « El modernismo teológico en España », *in Insula*, Madrid, n°613, 1998, p. 21-25.

Laboa, Juan María, « León XIII y España » *in León XIII y su tiempo* (Ángel Galindo García, José Barrado Barquilla (Eds.)), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

Lacasta Zabalza, José Ignacio, *Georges Sorel en su tiempo (1847-1922). El conductor de herejías*, Madrid, Talasa Ediciones, 1994.

Lafuente, E., Carpintero, H., (guión), Alemán, F., (real.), *Luis Simarro y los orígenes de la psicología científica en España*, Madrid, CEMAV, Vicerrectorado de metodología, medios y tecnología, Universidad nacional de educación a distancia [1995], 1994, VHS.

Lafuente, E., Herrero, F., « La introducción de la psicología moderna en España (1877-1936): la orientación aplicada a través de tres revistas madrileñas », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 2003, vol. 24, n°2, p. 179-208.

Lagrange, M.-J., *M. Loisy et le modernisme. Á propos des « Mémoires »*, Juvisy (Seine-et-Loire), Les éditions du Cerf, 1932.

Lamo de Espinosa, Emilio, *Política y filosofía en Julián Besteiro*, Madrid, Editorial Sistema, 1990.

Larumbe Gorraitz, María Ángeles, « Jean-Jacques Rousseau: educador de la contemporaneidad », *in Anuario de pedagogía*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, departamento de Ciencias de la educación, n°4, 2002, p. 225-248.

Lasaga Medina, José, *José Ortega y Gasset (1883-1955)*, Madrid, Ediciones del Orto, Biblioteca filosófica, 1997.

Lascaris Comneno, Constantino, *Estudios de filosofía moderna*, el Salvador, Ministerio de educación, Dirección General de publicaciones San Salvador, 1965.

Leopoldo Alas Clarín, *Actas del simposio internacional* (Barcelona, abril de 2001), Antonio Vilanova, Adolfo Sotelo Vázquez (eds), Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002.

Leopoldo Alas. Un clásico contemporáneo (1901-2002), 2 tomos, Actas del congreso celebrado en Oviedo (12-16 de noviembre de 2001), Oviedo, Editadas por Araceli Iravedra Valea, Elena de Lorenzo Alvarez y Alvaro Ruiz de la Peña, Universidad de Oviedo, 2002.

Le Roy, Édouard, « Un positivisme nouveau », *in Revue de métaphysique et de morale*, t. IX, n°2, mars-avril 1901, p. 138-153.

Lissorgues, Yvan, *Clarín político*, tomo II. *Leopoldo Alas (*Clarín*), periodista, frente a la problemática literaria y cultural de la España de su tiempo (1875-1901)*, Estudios y artículos, France-Ibérie, Recherche université de Toulouse-Le Mirail, Collection thèses, 1981.

Lissorgues, Yvan, *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas Clarín (1875-1901)*, Toulouse, Editions du CNRS, Centre régional de publication de Toulouse, 1983.

Lissorgues, Yvan, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas Clarín*, Presentación de Laureano Bonet, Oviedo, Grupo editorial asturiano, Asturias-Espana, 1996.

Lissorgues, Yvan, Sobejano, Gonzalo, *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX. Idealismo, positivismo, espiritualismo*, Toulouse, Presse universitaire du Mirail, 1998.

Lissorgues, Yvan, *Leopoldo Alas, Clarín, en sus palabras (1852-1901). Biografía*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2007.

Lista, Giovanni, *Futurisme. Manifestes, proclamations, documents*, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1973.

Litvak, Lily, *El Modernismo*, Madrid, Taurus, 1986.

Litvak, Lily, *España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo*, Barcelone, Anthropos, 1990.

Litvak, Lily, *Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Madrid, Fundación de estudios libertarios Anselmo Lorenzo, 2001.

Livingstone, Leon, *Tema y forma en las novelas de* Azorín, Madrid, Biblioteca románica hispánica, Editorial Gredos, S.A., 1970.

Llanas Aguilaniedo, José, *Alma contemporánea. Estudio de estética*, Edición, introducción y notas de Justo Broto Salanova Larumbe, Huesca, Instituto de estudios aragoneses, [1899], 1991.

Llera, Luis, (de), (coord.), *Religión y literatura en el modernisme español*, Madrid, Actas, 1994.

López Bretones, José Luis, (ed.), *Vida y obra poéticas de Juan Ramón Jiménez. Libros de Madrid. Prosa*, Introducción de Andrés Sánchez Robayna, Hijos de Muley-Rubio, nov. 2001.

López Morillas, Juan, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1956.

López Quintas, Alfonso, *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1970.

Luzuriaga, Lorenzo, *Las escuelas nuevas*, Madrid, Museo pedagógico nacional, 1923.

Luzuriaga, Lorenzo, *La educación nueva*, Madrid, Museo pedagógico nacional, 1927.

Luzuriaga, Lorenzo, *Concepto y desarrollo de la nueva educación*, Madrid, Publicaciones de la Revista de pedagogía, 1928.

Luzuriaga, Lorenzo, *Algunos aspectos de la educación nueva*, Conferencia dada el 14 de diciembre de 1927, Madrid, Conferencias dadas en el centro de intercambio intelectual germano-español, 1928.

Luzuriaga, Lorenzo, *Concepto y desarrollo de la nueva educación*, Madrid, Publicaciones de la Revista de pedagogía, 1935 [tercera ed.].

Luzuriaga, Lorenzo, *Historia de la educación y de la pedagogía*, Buenos Aires, Editorial Losada, [1951], 1980 [18ème édition].

Luzuriaga, Lorenzo, *La Institución libre de enseñanza y la educación en España*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1957.

Luzuriaga, Lorenzo, *La pedagogía contemporánea*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1963 [séptima ed.].

Machado, Antonio, *Los Complementarios*, Edición crítica por Domingo Ynduráin. I/II, Madrid, Taurus, 1972.

Machado, Antonio, *Los Complementarios*, Ed. de Manuel Alvar, Madrid, Ediciones Cátedra, letras hispánicas, [1912-1925], [tercera ed.] 1987.

Machado, Antonio, *Soledades, Galerías y otros poemas*, Madrid-Barcelona, Colección Universal, [1907], [segunda ed.,1919].

Machado, Antonio, *Prosas diversas (1893-1936)*, Edición de Jordi Doménech, Introducción de Rafael Alarcón Sierra, Madrid, Páginas de Espuma, 2001.

Maeterlinck, Maurice, *Teatro de ensueño, La intrusa*, (en versión de Martínez Sierra, Gregorio), Edición de Serge Salaün, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.

Mainer, J.-C., *La edad de plata (1902-1931). Ensayo interpretativo de un proceso cultural*, Barcelona, Los Libros de la Frontera, 1975.

Mainer, J.-C., *Modernismo y 98, in Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona, Editorial Critica, 1979.

Mallo, Tomas, « La filosofia en el Ateneo de Madrid en el siglo XIX », *in* Actas del VI Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

Mapes, Erwin K., *L'influence française dans l'œuvre de Rubén Darío*, thèse présentée à la

Sorbonne pour le Doctorat d'Université, Genève, Slatkine Reprints, 1977.

Marco, José María, *Francisco Giner de los Ríos: pedagogía y libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 2002.

Marías, Julián, *Filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubirí*, Madrid Espasa-Calpe, 1948.

Marías, Julián, *Ortega y la idea de la razón vital*, Madrid, El Viento Sur, 1948.

Marías, Julián, *Philosophes espagnols de notre temps*, Paris, Aubier, 1954.

Marías, Julián, *La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Buenos Aires, Biblioteca de la Revista de Occidente, Emecé editores, 1959.

Marías, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, I, Madrid, Alianza editorial, [1983], 1984.

Marimon, R., *La filosofía cristiana en el magisterio de la Iglesia de León XIII a nuestros días*, Madrid, « Naturaleza y Gracia », n°19, 1972, p. 265-301.

Marín Eced, Teresa, *La renovación pedagógica en España (1907-1936). Los pensionados en pedagogía por la junta para ampliación de estudios*, Madrid, CSIC, 1990.

Mariné, Claudette, Escribe, Christian, *Histoire de la psychologie générale. Du behaviorisme au cognitivisme*, Paris, In Press Editions, 1998.

Marinetti, F. T., *Manifiestos y textos futuristas*, Barcelona, Ediciones del Cotal, 1978.

Marrero Suárez, Vicente, *Ortega, filósofo «mondain»*, Madrid, Rialp, Libros de Bolsillo 10, 1961.

Martínez Cachero, José-Mª, *Andrés González-Blanco: una vida para la literatura*, Oviedo, Instituto de estudios asturianos, 1963.

Martínez Cachero, José-Mª, (ed.), *Leopoldo Alas* Clarín, Madrid, Taurus, Serie « El escritor y la crítica », 1978.

Martínez Martínez I., Prieto, F., Carpintero, H., Samper, I., « La introducción del pensamiento de Piaget en España », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1995, vol. 16, núm.1-2, p. 1-19.

Martínez Medrano, E., « El Boletín de la Institución libre de enseñanza B.I.L.E. », *in Contextos educativos*, 2, 1999, p. 71-78.

Martínez Ruiz, *La Voluntad*, Edición de María del Portal, Madrid, Cátedra Letras hispánicas, [Biblioteca de novelistas del siglo XX,1902], 1997.

Martínez Ruiz, *Obras Completas*, Introducción, notas preliminares, bibliografía y ordenación por Ángel Cruz Rueda. Tomo I, M. Aguilar, Editor, Madrid, 1947.

Martínez Ruiz, *Obras Completas*, tomo IX. Introducción, notas preliminares, bibliografía y ordenación por Ángel Cruz Rueda. Aguilar, S.A. de ediciones, Madrid, 1954.

Martínez Sierra, María, *Gregorio y yo. Medio siglo de colaboración*, Edición de Alba Blanco, Valencia, Pre-textos, 2000.

Maurras, Charles, *L'Avenir de l'intelligence*, Paris, Nouvelle librairie nationale, [1905], 1917, [deuxième édition revue et corrigée].

Menéndez Alzamora, Manuel, *La generación del 14. Una aventura intelectual*, Madrid, México, Argentina, Siglo XXI de España editores, 2006.

Mercier, Désiré (cardenal), *Orígines de la Psicología contemporánea*, trad. de M. Arnáiz,

Madrid, Casa editorial Sáenz de Jubera, Hermanos, 1901.

Mercier, Désiré (cardenal), *El modernismo. Su posición respecto de la ciencia, su condenación por el papa Pío X*, trad. y prólogo de Juan Zaragüeta, Barcelona, Luis Gili, editor, 1908.

Merlio, Gilbert, D'Iorio, Paolo, (sous la direc. de), *Le rayonnement européen de Nietzsche*, Paris, Klincksieck, 2004.

Meyer, François, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris, Puf, 1955.

Miguel Vélez, M. J. de, Medina Gallego, J.-M., *Pérez de Ayala, entre el vitalismo y la ataraxia*, Madrid, Gorfi, 2001.

Molero Pintado, Antonio, *La Institución libre de enseñanza. Un proyecto de reforma pedagógica*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

Molina, G., *José Ortega y Gasset. Pensamiento y magisterio*, Córdoba (Argentina), Editorial Pampa de Olaen, 1987.

Montserrat, Santiago, *Antonio Machado: Poeta y filósofo*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1943.

Morales Muñoz, Manuel, *Cultura e ideología en el anarquismo español (1870-1910)*, Málaga, Colección « monografías », Centro de ediciones de la diputación de Málaga, 2002.

Morelli, Gabriele, (coord.), *Treinta años de vanguardia española*, Sevilla, El Carro de la nieve, 1991.

Muro Romero, Pedro, *Filosofía, pedagogía e historia en Manuel García Morente*, Madrid, 1977.

Navarro Ranninger, P., *La literatura española en torno al 1900. Modernismo y 98*, Madrid, Ediciones Akal, 1998.

Navarro y Flores, Martín, *Nociones de psicología*, Tarragona, 1906.

Navarro y Flores, Martín, *Manual de psicología experimental*, Tarragona, Imprenta de José Pijoan, 1914.

Nicolas, Serge, Murray, David J., « Le fondateur de la psychologie " scientifique française : Théodule Ribot (1839-1916) », *in Psychologie et Histoire*, 2000, vol. 1, p. 1-42.

Nicolas, Serge, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, Paris, In Press Editions, 2002.

Núñez Ruiz, Diego, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Túcar, 1975.

Olivio Jiménez, J., *El simbolismo*, Madrid, Taurus ediciones, 1979.

Onís, Federico (de), *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, New York, Las Americas Publishing Company, [1934], 1961.

Ortega y Gasset, José, (dir.), *Revista de Occidente*, Madrid, 1923-1936.

Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, [1923], 12e ed. 1956.

Ortega y Gasset, José, *Revista de Occidente*, año II, n°X, tomo IV, Madrid, avril-mai-juin 1924.

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, tomo I (1902-1916), Madrid, Revista de Occidente

[1946], 1961.

Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote, in Obras Completas*, tomo I (1902-1916), Madrid, Revista de Occidente, [1946], 1961.

Ortega y Gasset, José, *Le thème de notre temps*, Préface de Jean-Paul Desbiens, traduction de David Benhaim, Francisco Bucio et Jean Trudel, Québec, les éditions le Griffon d'argile, Collections Philosophie, 1986

Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo IV, Madrid, Alianza editorial, Revista de Occidente, [1983], 1994.

Ortega y Gasset, José, et Unamuno, Miguel (de), *Epistolario completo Ortega y Unamuno*, Introducción de Soledad Ortega Spottorno, edición y notas de Laureano Robles Carcedo con la colaboración de Antonio Ramos Gascón, Madrid, Ediciones el arquero, 1987.

Ortega y Gasset, José, *Obras Completa*, tomo II (1916), Madrid, Taurus, 2004.

Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo, in Obras Completas*, tomo III (1917-1925), Madrid, Taurus, Ed. Fundación José Ortega y Gasset, Centro de estudios orteguianos, [1923], 2005, p. 557-652.

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.

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, tomo VII (1902-1925), Obra póstuma, Madrid Taurus, 2007.

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, tomo I, Madrid, Taurus, 2007.

Oteo Sans, R., *Cansinos-Assens: entre el modernismo y la vanguardia*, Alicante, Editorial Aguaclara, 1996.

Palau de Nemes, Graciela, *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*, tomos I y II, Madrid, Biblioteca románica hispánica, Editorial Gredos, Secunda edición completamente renovada 1974.

Paul, Jean-Marie, (sous la dir. de), *Le pessimisme. Idée féconde, idée dangereuse*, Actes du colloque organisé par le centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy II, Presses universitaires de Nancy, oct. 1992.

Penalva, José, « Filosofía, educación y sociedad en Giner de los Ríos », *in Paideía*, n°73-74, Madrid, Revista de filosofía y didáctica filosófica, 2005, p. 433-453.

Pérez, José Bernardo, *La trayectoria creacionista de Gerardo Diego*, Iowa, University of Iowa, University Microfilms Internacional, 1982.

Pérez de Ayala, Ramón, *La paz del sendero*, Madrid, Librería Fernando Fe, 1904.

Pérez de Ayala, Ramón, *Amistades y recuerdos*, Barcelona, Editorial Aedos, 1961.

Pérez Delgado, Rafael, *1898. El año del desastre*, Madrid, Tebas, 1976.

Peyre, H. *Qu'est-ce que le symbolisme?*, Paris, Puf, Collection Sup, 1974.

Pizán, Manuel, *El joven Unamuno (influencia hegelinana y marxista)*, Madrid, Editorial Ayuso, 1970.

Pizarro, Ana, *El creacionismo de Vicente Huidobro y sus orígenes*, Santiago, Ediciones de la Revista Mapocho, Biblioteca naciona, 1969.

Posada, Adolfo, *España en crisis: la política*, Madrid, Caro Raggio, 1923.

Posada, Adolfo, *Leopoldo Alas* Clarín, Oviedo, Imprenta La Cruz, 1946.

Prat, Ignacio, *El muchacho despatriado. Juan Ramón Jiménez en Francia (1901)*, Madrid, Taurus ediciones, 1986.

Quintana, Emilio, *Entre el modernismo y la vanguardia: la revista* Cervantes *(1916-1920)*, Granada, Universidad de Granada, 1998.

Quintana de Uña, Diego, « La política educativa en España entre 1850 y 1939 », *in Revista de educación*, Madrid, n°240, septembre-octobre 1975, p. 30-40.

Quintana Fernández, J., « La Cátedra de "Psicología Experimental de la Facultad de Ciencias, sección de Naturales, de la Universidad Central de Madrid: Génesis histórica y provisión de su primer titular », *in La Revista de historia de la psicología*, Valencia, Universitat de València, vol. 25, núm. 1, 2004, p. 57-84.

Quintana Fernández, J., « La Institucionalización de la psicología en la universidad española. Avatares de sus Cátedras en la primera mitad del siglo XX », *in La Revista de historia de la psicología*, Valencia, Universitat de València, vol. 25, núm. 2-3, 2004, p. 17-622.

Quintanilla, Mariano, « El pensamiento de Antonio Machado », *Estudios segovianos*, 4, 1952, p. 369-382.

Rama, Carlos M., *La crise espagnole au XXe siècle*, Paris, Librairie Fischbacher, 1962.

Ramón Jiménez, Juan, *La corriente infinita*, Crítica y evocación. Recopilación, selección y prólogo de F. Garfias, Madrid, Ensayistas hispánicos Aguilar, 1961.

Ramón Jiménez, Juan, *El trabajo gustoso (Conferencias*), Selección y prólogo de F. Garfias, Madrid, Ensayistas hispánicos Aguilar, 1961.

Ramón Jiménez, Juan, *El modernismo. Notas de un curso (1953*), Edición, prólogo y notas de R. Gullón y E. Fernandez Méndez, México, Ensayistas hispánicos Aguilar, 1962.

Ramón Jiménez, Juan, *Estética y ética estética (Crítica y complemento)*, Selección, ordenación y prólogo de F. Garfias, Madrid, Aguilar, 1967.

Ramón Jiménez, Juan, *Primeros libros de poesía*, Recopilación y prólogo de F. Garfias, Madrid, Aguilar, [1960], 1973.

Revista de historia de la psicología, vol. 23, núm. 1, Universitat de València, 2002.

Ribagorda, Álvaro, « La Residencia de estudiantes. Pedagogía, cultura y proyecto social », Seminario de Investigacíon del Departamento de Historia Contemporánea (UCM), Curso 2007-2008 (6ª sesión: 3/4/2008).

Ribot, Théodule, *La psicología inglesa contemporánea y escuela experimental*, traducción y apéndice de Mariano Arés, Salamanca, Sebastián Cerezo, 1877, 2 vol.

Ribot, Théodule, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, G. Baillière, 1879.

Ricau, Marie-Andrée, Azorín *(José Martínez Ruiz dit):Structure et signification de son œuvre romanesque*, Extrait de la thèse de doctorat ès lettres, soutenue devant l'Université de Nice, le 12 mars 1974, Directeur de recherche: Mr. Le Professeur Ch. V. Aubrun, Nice, 1974.

Rico, Francisco, (dir.), Zayala, Iris M., « Romanticismo y realismo », *in Historia y crítica de la literatura española*, tomo V, Barcelona, Editorial Crítica, 1982.

Rico Verdú, José, *Un Azorín desconocido. Un estudio psicológico de su obra*, Alicante, Instituto de estudios alicantinos, Diputación provincial de Alicante, 1973.

Rigual Bonastre, Magdalena, *Azorín, lector y bibliófilo*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000.

Risco, Antonio, *La estética de Valle-Inclán, en los esperpentos y en «el ruedo ibérico»*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, (segunda edición) 1975.

Risco, Antonio, *Azorín y la ruptura con la novela tradicional*, Madrid, Alhambra, 1980.

Robles, Laureano, « Unamuno y la fe pascaliana », *in Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, vol. 37, 2002, p. 115-120.

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

Rodríguez Domínguez, Sandalio, « Psicología y educación en Miguel de Unamuno », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1996, vol. 17, n°3-4, p. 74-85.

Rodríguez Serón, Alicia, « Fundamentos metodológicos de la psicología en Bergson y en Freud », *in Revista de historia de la psicología*, Valencia, Departamento de psicología general, 1996, vol. 17, n°3-4, p. 391-397.

Röhrs, Hermann, « Georg Kerschensteiner (1852-1932) », *in Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, Unesco, vol. XXIII, n°3-4, 1993, p. 831-848.

Rukser, Udo, *Bibliografía de Ortega*, Madrid, Estudios orteguianos, Ediciones de la Revista de Occidente, 1971.

Russ, Jacqueline, *L'aventure de la pensée occidentale. Une histoire des idées occidentales*, Paris, Armand Collin, 1995.

Sáiz Roca, Milagros, Sáiz Roca, Dolores, *El Establecimiento de la psicología científica en España*, Barcelona, Eduard Fabregat Editor, Avesta, « Quaderns de treball de psicología », 1993.

Salaün, Serge et Serrano, Carlos, *1900 en Espagne. Essai d'histoire culturelle*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1988.

Salaün, Serge, (ss la dir. de), *Les Avant-gardes poétiques espagnoles. Pratiques textuelles*, Contributions de S. Salaün, L. J. Fernandez, Z. Carandell, I. Cabrol et E. Le Vagueresse, Paris, PSN, 1996.

Salaün, Serge, « Las vanguardias políticas: la cuestión estética », *in La vanguardia en España. Arte y literatura*, Javier Pérez Bazo (ed.), Toulouse, CRIC-Ophrys, 1998, p. 209-225.

Salaün, Serge, « Vanguardias estéticas en España », *in Nuevos caminos en la investigación de los años 20 en España*, Coordinación Harald Wentzlaff-Eggebert, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998, p. 37-46.

Salaün, Serge, Morales Moya, Antonio, (coord.), « El simbolismo español », *in La cultura*, Madrid, *Las claves de la España del siglo XX*, España Nuevo Milenio, 2001, p. 193-207.

Salaün, Serge, Serrano, Carlos, *Temps de crise et « années folles ». Les années 20 en Espagne*, Iberica essais, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002.

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.

Salaverría, José María, *La afirmación española. Estudios sobre el pesimismo español y los nuevos tiempos*, Barcelona, Gustavo Gili, Editor, 1917.

Salaverría, José María, *Las terceras de ABC*, selección y prólogo de R. Flórez, Madrid, Editorial Prensa española, 1977.

Salcedo Ginestal, E., *El doctor Luis Simarro Lacabra*, Madrid, Imprenta E.Teodoro, 1926.

Sánchez Aranda, J.J., Barrera del Barrio, C., *Historia del periodismo español desde sus orígenes hasta 1975*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1992.

Sánchez Barbudo, A., « El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía », *in Revista de la Universidad de Buenos Aires*, n° 351, juillet-septembre 1953 ; n° 352, octobre-décembre 1953.

Sánchez Barbudo, A., *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama, 1974.

Sánchez Rodríguez, R., *La vida y la muerte en el pensamiento de Victoriano García Martí*, Salamanca, Universidad pontificia de Salamanca, Facultad de filosofía, 1987.

Sánchez Rodríguez, R., *Victoriano García Martí*, Coruña, Baía pensamiento, 2002.

Sánchez Venegas, Juana, *Origen filosófico común y desarrollo divergente de los sistemas de Henri Bergson y José Ortega y Gasset*, Tesis Doctoral, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1985.

Sánchez Venegas, Juana, « Origen común y desarrollo divergente en Bergson y Ortega », *in Pensamiento*, Madrid, n° 161, vol. 41, enero-marzo 1985.

Sánchez Villaseñor, José, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset, Ensayo de crítica filosófica, Introducción a la filosofía de la época*, México, Editorial Jus, 1943.

Saz-Orozco, Carlos (del), *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editorial Razón y Fe, S.A., 1966.

Schumann, M., *Bergson, ou le retour de Dieu*, Paris, Flammarion, 1995.

Seage, J., E. Guerrero Salom, Quintana de Uña, D., *Una pedagogía de la libertad: la Institución libre de enseñanza*, Madrid, Editorial cuadernos para el diálogo, S.A. Edicusa, 1977.

Segarra, Agustí, *Federico Urales y Ricardo Mella, teóricos del anarquismo español*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1977.

Sela, Aniceto, *La educación nacional. Hechos e ideas*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, Biblioteca de derecho y de ciencias sociales, 1910.

Senet, Rodolfo, *La intuición y el conocimiento*, Madrid Francisco Beltrán, librería española y extranjera, 1931.

Serrano Alonso, J., (ed.), *Literatura modernista y tiempo del 98*, Actas del Congreso Internacional, Lugo, Universidade de Santiago de Compostela, publicacions, 1998.

Serrano, Carlos, *El nacimiento de los intelectuales en España*, Madrid, Asociación de historia contemporánea, Marcial Pons, 2001.

Serrano Poncela, Segundo, *Antonio Machado, su mundo y su obra*, Buenos Aires, Losada, 1954.

Sesé, Bernard, *Claves de Antonio Machado*, Madrid, Austral Espasa-Calpe, 1990.

Simarro, Luis, « Misión de la ciencia en la civilización », [1903], publié par Helio Carpintero *in Revista de historia de la psicología*, vol. 23, n. 1, 2002, p. 9-30.

Sobejano, Gonzalo, *Nietzsche en España*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1967.

Soria Olmedo, Andrés, *Vanguardismo y crítica literaria en España*, Madrid, Bella Beatrix, Istmo, 1988.

Speratti-Piñero, Emma Susana, *El ocultismo en Valle-Inclán*, London, Tamesi Books Limites, 1974.

Suelto de Sáenz, Pilar G., *Eugenio d'Ors. Su mundo de valores estéticos*, Madrid, Editorial Plenitud, 1969.

Tellechea Idigoras, J. Ignacio, *Miguel de Unamuno y J. M. Salaverría. Epistolario (1904-1935)*, Donostia, San Sebastián, Publicaciones del Instituto Dr. Camino de historia donostiarra, 1995.

Torre, Guillermo (de), *Literaturas europeas de vanguardia*, Madrid, Caro Raggio, 1925.

Torre, Guillermo (de), *Del 98 al barroco*, Madrid, Editorial Gredos, 1969.

Torre, Guillermo (de), *Literaturas europeas de vanguardia*, Ed. de José Luis Calvo Carilla, Pamplona, Urgoiti editores, [1925], 2002.

Torregrosa, Marta, *Filosofía y vida de Eugenio D'Ors. Etapa catalana: 1881-1921*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

Torrente Ballester, G., *Literatura española contemporánea (1898-1936)*, Madrid, Afrodisio Aguado, S.A., 1949.

Torrente Ballester, G., *Panorama de la literatura española contemporánea*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1965.

Torres, Federico, *Los modernos pedagogos. Semblanzas críticas*, Tomo I, Madrid, « El magisterio nacional », 1928.

Tuñón de Lara, Manuel, *Poder y sociedad en España, 1900-1931*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Astral, 1992.

Turienzo, Alonso, Teodoro, P., (intro. y conf. de índices), *Índices de la* Ciudad de Dios *(1881-1960)*, Madrid, Biblioteca *La Ciudad de Dios*, Real Monasterio de El Escorial, 1961.

Unamuno, Miguel (de), *Obras Completas*, Paisaje, tomo I, Madrid, Afrodisio Aguado, 1951.

Unamuno, Miguel (de), *Obras Completas*, Novelas, tomo II, Madrid, Afrodisio Aguado, 1951.

Unamuno, Miguel (de), *Obras Completas*, Ensayos, tomo III, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950.

Unamuno, Miguel (de), *Obras Completas*, Ensayo II, tomo IV, Madrid, Afrodisio Aguado, 1958.

Unamuno, Miguel (de), *Obras Completas*, De Esto a aquello, colección de escritos no recogidos en sus libros, tomo V, notas, pról. y ed. de Manuel García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, Nueva ed. Col. Paradilla del Alcor, 1960.

Unamuno, Miguel (de), *Obras completas*, La raza y la lengua, colección de escritos no

recogidos en sus libros, tomo VI, Edición de Manuel García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, S.A., 1958.

Unamuno, Miguel (de), *Obras completas*, Prólogos, conferencias, discursos, colección de escritos no recogidos en sus libros, tomo VII, Edición, introducción y notas de Manuel García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, S.A., 1958.

Unamuno, Miguel (de), *Obras completas*, Autobiografía y recuerdos personales, tomo X, Madrid, Afrodisio Aguado, S.A., 1958.

Unamuno, Miguel (de), *Obras completas*, Meditaciones y otros escritos, tomo XI, Madrid, Afrodisio Aguado, S.A., 1958.

Unamuno, Miguel (de), *Ensayos*, Prólogo y notas de Bernardo G. de Candamo, tomo I, Madrid Aguilar, 1970.

Unamuno, Miguel (de), *Poesías*, edición Manuel Alvar, Barcelona, Textos hispánicos modernos, Editorial Labor, 1975.

Unamuno, Miguel (de), *Obras completas I*, Madrid, Biblioteca Castro Turner, 1995.

Unamuno, Miguel (de), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Alianza editorial, El Libro de Bolsillo, [1912], 1986.

Unamuno, Miguel (de), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, [1912], [quinta ed.] 1938.

Unamuno, Miguel (de), *Le sentiment tragique de la vie*, Traduction de l'espagnol par Marcel Faure-Beaulieu, Paris, NRF, éditions Gallimard, [1912], 1997.

Urbina, P. A., *Actitud modernista de Juan Ramón Jiménez*, Pamplona Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1992.

Urigüen, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986.

Urrutia, Jorge, *El Novecentismo y la renovación vanguardista*, Madrid, Editorial Cincel, Cuadernos de estudio 23, Serie: literatura, [1981], 1988.

Valentí Camp, Santiago, *Ideólogos, teorizantes y videntes*, Barcelona, Minerva, 1922.

Valentí Fiol, Eduardo, *El primer modernismo literario catalán y sus orígenes ideológicos*, Barcelone, Ariel, 1973.

Valle-Inclán, « Modernismo », *in La Ilustración española y americana*, 22 febrero 1922.

Valverde, José María, *Azorín*, Barcelona, Editorial Planeta, 1971.

Valverde, José María, *Antonio Machado*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Vázquez, Francisco, « El trasfondo filosófico en la poesía de Antonio Machado », *in La estafeta literaria*, n° extraordinario Antonio Machado, n°569-570, 1-15 août 1975.

Vázquez Camarasa, Enrique, *La autoridad doctrinal de la Iglesia Católica y la libertad de pensamiento* (Conferencias científico-religiosas pronunciadas en la Parroquia de San Ginés de Madrid), Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1916.

Vergote, Henri-Bernard, *Rencontres avec la philosophie espagnole. Miguel de Unamuno y Soren Kierkegaard*, Strasbourg, Editions du Cerf, Cerit, 25-26 mai 1987.

Vidal Parellada, Assumpciò, *Luis Simarro y su tiempo*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2007.

Videla, Gloria, *El ultraísmo. Estudios sobre movimientos poéticos de vanguardia en España*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1971.

Vilanova, A., Sotelo Vázquez, A., (ed.), *Leopoldo Alas, Clarín*, Actas del simposio internacional (Barcelona, abril de 2001), Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002.

Vilar, Pierre, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Puf, 1947.

Villacorta Baños, F., *El Ateneo de Madrid, círculo de convivencia intelectual (1885-1913)*, Madrid, Anales del instituto de estudios madrileños, tomo XV, 1966.

Villacorta Baños, F., « El Ateneo de Madrid (1896-1907). La escuela de estudios superiores y la extensión universitaria », *in Hispania*, Revista española de historia, tomo XXXIX, 1979, p. 101-157.

Villacorta Baños, F., *Burguesía y cultura. Los intelectuales en la sociedad liberal (1808-1931)*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

Villacorta Baños, F., *El Ateneo de Madrid (1885-1912)*, Madrid, CSIC, 1985.

Villaseñor, José Sánchez, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica filosófica. Introducción a la filosofía de la época*, México, Editorial Jus, 1943.

Viñao, Antonio, « Reformas e innovaciones educativas en la España del primer tercio del siglo XX. La JAE como pretexto », *in Revista de educación*, núm. extraordinario 2007, p. 21-44.

Viqueira, Juan Vicente, *Psicología y pedagogía*, Madrid, Francisco Beltrán, librería española y extranjera, 1919.

Viqueira, Juan Vicente, *Elementos de ética e historia de la filosofia*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1926.

Viqueira, Juan Vicente, *Ética y metafísica*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1926.

Viqueira, Juan Vicente, *La psicología contemporánea*, Barcelona, Buenos Aires, Editorial Labor, SA., sección I ciencias filosóficas, Biblioteca de iniciación cultural, 1930.

Visan, Tancrède (de), *Paysages introspectifs. Poésie avec un « Essai sur le symbolisme »*, Paris, Henri Jouve éditeur, 1904.

Visan, Tancrède (de), *L'attitude du lyrisme contemporain*, Paris, Mercure de France, 1911.

Wayne Ashmurst, Anna, « Clarín y Darío: una guerrilla literaria del modernismo », *in Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, n° 260, février 1972, p. 324-330.

Worms, Frédéric, (études réunies sous la direction de), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

Xirau, Joaquín, *Obras Completas*, III, Escritos sobre historia de la filosofía, vol. 2, Artículos y ensayos, Ed. de Ramón Xirau, Barcelona, Anthropos Editorial, 2000.

Zanoletti, Gabriela *Estética española contemporánea. Eugenio d'Ors, José Camón Aznar, José Ortega y Gasset*, Zaragoza, Museo e instituto de humanidades « Camón Aznar », Obra social de la Caja de ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1981.

Zaragüeta, Juan, *Introducción general a la filosofía*, Resumen de las lecciones dadas durante el curso de 1908-1909 en el seminiario conciliar y en la academia universitaria católica de Madrid, Madrid, Tip. De la revista de arch., bibl. y museos, 1909.

Zaragüeta, Juan, *La Universidad Católica de Lovaina*, Barcelona, Luis Gili editor, 1910.

Zaragüeta, Juan, *Los rasgos fundamentales de la psicología tomista*, Madrid, Publicaciones de la « Revista de Segunda Enseñanza », 1925.

Zaragüeta, Juan, *El Cardinal Mercier (1851-1926*), Su vida y su orientación doctrinal. Necrología leída en las sesiones del 7, 14 y 21 de Diciembre de 1926, Madrid Real Academia de Ciencias morales y políticas, Establecimiento tipogr. viuda e hijos de Jaimes Ratés, 1927.

Zaragüeta, Juan, *Real Academia de Ciencias morales y políticas: El Cardenal Mercier (1851-1926): su vida*, Madrid, Viuda e hijos de Jaimes Rates, 1927.

Zaragüeta, Juan, *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

Zaragüeta, Juan, *La figura y la obra del Cardenal Mercier*, Madrid, Impr. C. Bermejo, 1951.

Zéréga-Fombona, A., *Le symbolisme français et la Poésie espagnole moderne*, Paris, Mercure de France, 1919.

Zubiria, Ramón, (de), *La poesía de Antonio Machado*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1973.

Zuleta, Ignacio *La polémica modernista: el modernismo de mar a mar (1898-1907)*, Bogotá, Publicaciones del instituto caro y cuervo LXXXII, 1988.

Zulueta, Luis, *El ideal en la educación. Ensayos pedagógicos*, Madrid, Ediciones de La Lectura, Ciencia y educación, 1922.

Zulueta, Luis, *Artículos (1904-1964)*, Alicante, Instituto de cultura « Juan Gil-Albert », Diputacion de Alicante, 1996.

Sites Internet:

Archivo virtual de la Edad de Plata (1868-1936) : www.archivovirtual.org

Bibliothèque personnelle d'Unamuno : www.usal.es/ Bibliotecas/ cat/ Bergson

Casa Museo Azorín (Monóvar)

Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (CNRS)

Circulaire Orovio : http://personal.us.es/alporu/legislacion/circular_orovio_1875.htm#texto

Hemeroteca digital de la BNE

Site du Vatican : *Pascendi dominici gregis*, Pape Pie X.

INDEX

A

Achúcarro, Nicolás,..... 24, 476, 477, 478
Alas53, 138, 140, 146, 162, 166, 174, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 192, 194, 195, 196, 198, 200, 452, 461, 590, 591, 599, 607, 633, 635
Alberini, Coroliano,..... 620, 621
Alcalde, P. B., ... 316
Aliotta, Antonio,..... 318
Alomar, Gabriel,....22, 545, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 636
Alonso, Dámaso, ... 523
Alphonse XII..... 33
Altamira, Rafael, ... 400
Álvarez, Melquíades,..... 365
Amador y Andreu, Mariano, ... 38
Amiel, Henri-Frédéric, ... 192, 487
Angiolillo, Michele, ... 337
Anglada-Camarasa, Hermen,..... 348
Apollon 434
Aragon, Louis,..... 443, 569
Araujo-Costa, Luis, ... 378, 379
Arés, Mariano,..... 59, 65
Aristote.....17, 36, 81, 95, 267, 290, 315, 317, 488
Arnáiz....20, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 286, 301, 304, 313, 314, 315, 316, 317, 367, 373, 388
Arreat, Lucien, ... 124
Avenarius 158
Azaña, Manuel, ... 420
Azcárate 35, 52, 54, 172, 365
Azorín.. 217, 221, 224, 228, 229, 235, 237, 353, 451, 474, 483, 523

B

Bain 60, 61, 67
Baldwin 68
Balmes..... 324, 325, 378
Balsillie, David,..... 294, 295
Balzac, Honoré (de),..... 30
Barnés, Domingo,..23, 101, 133, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 415, 416, 418, 419, 421, 432, 455, 456, 457, 477, 635
Baroja, Pío,.....79, 474, 485, 487, 592, 597
Barrera, Salvador,..... 247
Baudelaire 9, 13, 24, 48, 141, 144, 145, 146, 149, 168, 440, 463, 464, 467, 473, 492, 538
Beaunis..... 77, 78, 114
Bécquer, Gustavo Adolfo,..... 25, 464, 519
Bédier..... 470
Beltrán, Francisco,..... 23
Benavente..... 172, 469, 474, 523
Benda, Julien,.....128, 129, 282, 295, 296, 589
Benot, Eduardo,.....83, 84, 469, 470, 501, 629
Bérenguer, Dámaso, ... 613
Bergamín, José, ... 640
Bergson . 38, 202, 238, 242, 317, 353, 406, 445, 550, 553, 560, 569, 574, 581
Bernard, Claude,..... 53, 54
Berrueta 21, 162, 241, 373, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 635
Bertaut, J.,.....455, 456, 457
Berthelot, René, ... 128, 129
Besteiro, Julián,.....78, 79, 80, 114
Binet.....68, 69, 77, 78, 79, 114, 325, 401
Blanco Fombona, Rufino, ... 520, 523
Blasco Ibánez, Vicente,..... 235
Blondel.....265, 353, 379
Bloy, Léon, ... 287
Blum, ...450, 451, 453
Boileau, Nicolas,..... 170
Bonilla San Martín, Adolfo,..... 608
Bourbons..... 45
Bourdieu, Pierre,..... 515, 516
Bourget, Paul, ... 191
Boutroux 139, 151, 157, 172, 174, 178, 187, 189, 195, 206, 353, 528, 634
Bóveda, Xavier, ... 575
Brañas 151, 152, 153, 154
Brault, François,..... 18
Bréhier, Émile,..... 199, 627
Brémond, Henri, ... 379
Brentano..... 121, 125
Breton, André, ...443, 569, 579, 580
Browning, Robert,..... 478
Brunetière, Ferdinand, ... 145, 453
Butler, Samuel, ... 611
Buylla, Adolfo, ...194, 195, 196

C

Cadenas, José Juan,..... 329
Calderón de la Barca, Pedro,..... 233, 506
Camba, Julio, ... 330, 520
Cancela, Arturo,..... 611
Cánovas del Castillo, Antonio, ...48, 337, 353
Cansinos Assens, Rafael, ...27, 469, 474, 475, 532, 533, 550, 551, 552, 574, 575, 576, 577, 636
Carbia, Romulo,..... 10, 656
Carducci, Giosue,..... 467
Carlyle 139, 168, 195, 486
Carpenter, William Benjamin, ... 56
Caso, Antonio, ... 130, 621
Cassirer, Ernst,..... 46
Castillejo, José, ... 395
Castro, Américo,..... 607, 616
Castro, Federico (de),..... 158
Castro, José (de),..... 158
Castro, Rosalía (de),..... 25, 464
Causí, Teodoro,..... 425
Cervantes 234, 378
Cézanne, Paul,..... 462
Charcot.....68, 77, 82, 87
Charles de Bourbon 247
Chauffard..... 528
Chevalier7, 18, 19, 21, 202, 241, 247, 254, 318, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 386
Chopin, Frédéric, ... 229
Chwistek, Léon, ... 578
Cirici Ventallo, Domingo,..... 364, 365
Claparède, ...399, 402, 403, 413, 429, 431

Clarín 14, 16, 19, 22, 25, 38, 46, 53, 54, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 186, 187, 190, 191, 196, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 215, 217, 224, 228, 235, 236, 237, 242, 353, 365, 372, 396, 484, 590
Claudel, Paul, ... 440
Clérissac, Humbert, ... 281, 288
Cohen, Hermann, ...28, 46, 187, 445, 587, 593, 605, 608
Comte 25, 46, 50, 51, 54, 59, 164, 167, 304, 440
Conde de Romanones 524
Condillac, Étienne Bonnot (de), ... 124
Constant, Edouard, ... 268
Corbière, Tristan, ... 24, 440, 473
Corpus Barga 461, 462
Cossío 395, 400, 478, 523, 617
Costa, Joaquín, ... 10, 463
Cousin, Victor, ... 328, 592, 598
Cousinet, Roger, ... 429
Couturat, Louis, ... 207
Croce, Benedetto, ... 543, 591
Cuervo, José, . 20, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 318, 319, 320, 321

D

D'Annunzio 342, 467
D'Ors..... 25, 241, 337, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 358, 378, 463, 481, 482, 483, 503, 523, 545, 575, 576, 617
Dante 562, 563
Darío 25, 441, 452, 464, 473, 474, 475, 520
Darwin 63, 82, 114
Daurella y Rull, José, ... 38
Dauriac, Lionel, ... 281
Debussy, Claude, ... 462
Decroly, Ovide, ... 429
Delacroix, Eugène, ... 124
Delbos, Victor, ... 373
Deleuze, Gilles, ... 639
Derrida, Jacques, ... 639
Descartes 206, 274, 304, 348, 351, 385, 404, 431, 440, 577, 617
Deustua, Alejandro, ... 130
Dewey, John, ... 9, 22, 238, 396, 397, 409, 411, 412, 414, 415, 429, 430, 432
Díaz Pérez, Viriato, ... 469
Diderot, Denis, ... 30
Diego, Gerardo, ... 214, 506
Dilthey, ... 121, 129, 431, 584, 600, 604, 605, 606, 615
Dionysos, ... 429, 434
Docteur Cortezo, ... 52, 82
Docteur Lalanne, ... 466, 467, 468, 478
Don Juan, ... 603
Donadiú y Puignau, Delfín, ... 38
Dornis, Jean, ... 455, 456, 457
Dostoievski, Fedor, ... 168
Doucet, Jacques, ... 380, 482
Dreyfus, Alfred, ... 333
Duhem, Pierre, ... 265
Dunan, Charles, ... 157, 160
Durand de Gros 157, 174
Durand, François, ... 195
Durkheim 9, 85, 522, 524, 525, 526, 529, 531
Duval, Mathias, ... 83

E

Ebbinghaus, Hermann, ... 95
Echauri 331
Echegaray, José, ... 83, 172
Egger, Victor-Émile, ... 124
Einstein, Albert, ... 578
Elliot 292, 293, 294
Emerson 566, 568
Érasme 21, 40, 46, 50, 139, 140, 162, 166, 167, 289, 631, 634
Eschyle 2
España Lledó, José, ... 38
Espina, Antonio, ... 83
Esquerdo, José-María, ... 83
Euripide 2

F

Faguet 458
Farges..... 259, 260, 282, 291, 299, 314, 317, 318
Farrán y Mayoral, José, ... 351
Fechner 17, 49, 56, 58, 69, 70, 71, 79, 95, 102, 116
Fénart, Michel, ... 589
Fenollera Roca, Miguel, ...323, 324, 325
Ferdinand VII 247
Ferrando 131, 133
Ferrater Mora, José, ... 28, 243, 370, 585, 589, 616, 620
Ferrer, Francisco, ... 380
Ferrier, David, ... 56
Ferrière.. 22, 238, 402, 409, 412, 413, 414, 415, 426, 427, 429, 430, 431, 433, 537
Fichte 58, 414, 454, 458, 596
Figueroa, Ernesto, ... 621
Foucault, Michel, ... 639
Fouillée, Alfred, ... 156, 178, 207, 295, 314, 318
France, Anatole, ...159, 205, 210
Franco 637, 639
François 1er 77
Freud, Sigmund, ... 422
Fröbel, Friedrich, ... 403

G

Gálvez, José, ... 172
Gaos, José, ... 444, 445, 583, 584, 585, 616, 617, 619
García Alix, Antonio, ... 94
García Bacca 640
García Lorca, Federico, ...2, 12, 640
García Martí, Victoriano, 25, 27, 354, 355, 356, 466, 481, 482, 483, 519, 520, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 546, 547, 548, 567, 610, 635
García Morente, Manuel, ... 25, 91, 97, 98, 176, 252, 356, 357, 424, 425, 432, 433, 434, 435, 438, 439, 444, 445, 460, 468, 481, 482, 483, 516, 523, 581, 584, 607, 608, 609, 612, 614, 615, 617, 619, 624, 635, 638, 639, 641
Garnelo, Benito, ... 268
Gauss, Carl Friedrich, ... 95
Gener 52, 150, 156
Gibson 205, 208, 209
Gide 579
Gillouin, René, ...202, 274, 281, 577
Giner de los Ríos, ... 35, 48, 150, 163, 164, 172, 173, 394, 395, 396, 397, 398, 406, 419, 478, 607, 609, 617
Goethe 478, 584, 604

Goldschmidt-Franchetti, Elena 455
Gómez Aparicio, Pedro, ... 523
Gómez Carrillo 204, 329, 474, 520, 542, 573
Gómez de la Serna, Ramón, ... 218, 551, 560, 564, 565, 566, 567, 568, 574, 576, 579, 636
Góngora 463
González Alonso-Getino 286
González Buenadiego, Anacleto, ... 249
González Fernández, José Miguel, ... 23
González Serrano, ...52, 56, 57, 58, 63, 72, 73, 156, 167, 172
González-Blanco, ... 190
González-Blanco, Andrés,.....16, 169, 170, 171, 190, 191, 192, 193, 569, 590, 591, 593
González-Blanco, Edmundo,..... 23, 76, 85, 190, 194
González-Blanco, Pedro, ... 190, 452, 469, 473
Gorgias 271
Gorki, Maxime, ... 566, 568
Gouhier, Henri, ... 62
Goumont, Rémy (de), ... 451
Gourd, Jean-Jacques, ... 208, 209
Gracián, Baltasar, ... 444, 586
Grandjean, F., ... 401
Granell, Manuel, ... 444, 584, 585
Green 157, 158, 174, 195
Guido Villa 115, 116, 117
Gullón, Ricardo, ... 442, 510

H

Haeckel 56, 82, 168, 566, 568
Hall 431
Harnack, Adolf, ... 209
Hartley 87
Hartmann 56
Hedin, Sven, ... 591
Hegel, 45, 58, 112, 202, 209, 215, 304, 322, 458, 486, 489, 499, 586
Heidegger 144, 457, 555, 584, 585, 604, 605, 606, 608, 614, 617, 639
Helmholtz 56, 58, 70
Hennequin 151
Héraclite 257, 276, 519, 595, 613
Herbart 50, 57, 58, 95, 105, 396, 428
Heredia 457
Hering, Ewald, ... 58, 70
Hermann, Wilhelm, ... 209
Hernández Fajarnés, Antonio, ... 38
Hernández, G., ... 134
Heymans, G., ... 401
Höffding, Harald, ... 68, 69, 85, 300, 301, 476
Hugo, Victor, ... 30
Huidobro, Vicente, ...27, 550, 570, 571, 573, 574, 636
Huret, Jules, ... 232
Husserl 9, 144, 383, 509, 578, 584, 585, 593, 604, 608, 615, 617, 637, 639
Huysmans, Joris-Karl, ... 347

I

Ibsen, Henrik, ... 347, 467
Imbart de la Tour 247, 326, 327, 363
Isabelle II 33

J

Jacob, Benjamin, ... 127, 128
James, William,..... 9, 68, 69, 95, 116, 119, 121, 125, 130, 134, 136, 137, 187, 205, 208, 209, 238, 249, 264, 277, 305, 348, 349, 350, 409, 410, 411, 431, 475, 482, 589
Jammes, Francis, ... 473
Janet, Pierre, ... 69
Jankélévitch 71, 75, 92, 104, 105, 513, 518, 549, 589, 612
Janssens 245
Janssens, P., ... 245, 246
Jarry, Alfred, ... 579
Jaurès 446, 447, 450
Jiménez Fraud, Alberto, ...395, 479, 607
Jodl, Friedrich, ... 102
Joffre 362
Joly, Auguste, ... 554, 562
Jouffroy, Théodore, ... 124
Juderías, Julián, ... 10

K

Kant 11, 45, 48, 58, 105, 109, 155, 181, 274, 276, 290, 291, 295, 304, 351, 386, 395, 396, 431, 478, 522, 586, 600, 601, 604, 606, 608, 622, 632
Kerschensteiner..... 22, 238, 397, 403, 409, 410, 411, 414, 415, 429
Keyserling 485
Kierkegaard 10, 202, 392, 487, 624
Kleist, Heinrich von, ... 487
Korn, Alejandro, ... 130, 620
Krause 10, 33, 36, 37, 46, 56, 66, 173, 395, 397, 419, 622, 630
Külpe, Oswald, ... 95

L

Laberthonnière 373, 374
Lacan, Jacques, ... 639
Lachelier 157, 169, 172, 178, 206
Laforgue, Jules, ...24, 440, 463, 467, 473
Lagardelle 309, 368, 369, 372
Larreta, Enrique 374
Le Dantec, Félix, ... 150, 151
Le Roy .. 31, 134, 137, 182, 189, 194, 244, 265, 268, 274, 281, 287, 291, 304, 305, 339, 353, 373, 379, 544, 589
Leclère, Albert, ... 314, 318
Leconte de Lisle 457, 467
Ledesma Ramos 528, 548
Legendre 21, 202, 241, 318, 373, 374, 376, 380
Leibniz 577, 617
Lemaître, Jules, ... 591
Lenau, Nikolaus, ... 487
Léon XIII .. 16, 19, 36, 42, 43, 44, 45, 239, 241, 247, 262, 263, 266, 315
Léon, Xavier, ... 377
Leopardi, Giacomo, ... 486, 487
Lévêque, Charles, ... 77
Lewes, George Henry, ... 67
Lindsay, A.D., ... 281
Linné, Carl von, ... 488
Lipps 121, 422
Littré, Émile, ... 53, 304
Locke 414
Loewe 594
Loisy 17, 244, 345, 467, 477, 478

Lolli, P. Abbé, ... 246
Lope de Vega 233
López Chávarri, Eduardo, ... 25
López Muñoz 175
Lorena 159
Lotze, R. H., ... 56, 58, 70
Loyola, Ignace (de) 625
Lulle, Raymond, ... 617
Luther 40, 162
Luys, Jules Bernard, ... 56
Luzuriaga 25, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 480, 481, 635

M

Mach, Ernest, ... 91, 95
Machado 463, 469, 474
Machado, Antonio, .. 14, 22, 24, 25, 27, 83, 142, 214, 451, 469, 470, 471, 472, 481, 490, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 548, 553, 554, 555, 578, 608, 623, 633, 636
Machado, Manuel, ... 83, 451, 501
Macías Picavea, Ricardo, ... 10
Maeterlinck 24, 227, 231, 349, 447, 519, 546, 547
Maeztu, Ramiro (de), ... 215, 380, 523, 563
Magnan, Valentin, ... 83
Maine de Biran 32, 59, 124, 142
Maître Eckhart 596
Malagarriga, Carlos, ... 23, 196, 342, 477, 556, 587
Mallada, Lucas, ... 10
Mallarmé, Stéphane, ... 9, 13, 24, 168, 232, 440, 443, 446, 447, 449, 451, 452, 454, 462, 463, 464, 467, 473, 502
Maragall 353, 523
Marañón, Gregorio, ... 523
Marc-Aurèle 474, 487
Marcel, Gabriel, ... 184, 530
Marías, Julián, 28, 140, 220, 443, 444, 581, 584, 585, 589, 614, 615, 616, 617
Marillier, Léon, ... 160, 208, 209
Marinetti 554, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 569, 576, 580, 636
Marion, H., ... 124
Maritain, Jacques, . 21, 259, 260, 281, 287, 288, 296, 297, 298, 299, 318, 372, 376, 387, 394, 627
Martínez Conde, F., ... 69
Martínez Ruiz 39, 163, 166, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235
Martínez Sierra 452, 469, 476, 556
Marx, Karl, ... 369
Massis, Henri, ... 127
Mata, Pedro, ... 53, 83
Matías García 318, 374
Mattiusi 299
Maudsley, Henry, ... 56
Maupassant, Guy (de), ... 210
Maurras, Charles, 333, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 352, 353, 372
Meckauer, Walter, ... 128
Mella, Ricardo, ... 372
Menéndez Pidal, Ramón, ... 523, 524
Menéndez y Pelayo, Marcelino, ... 35
Mercier 68, 69, 208, 209, 241, 262, 263, 313, 373, 377, 378, 388, 389, 391, 392
Mill, J., ... 67
Molina, Enrique, ... 621
Montaigne 205, 208, 213, 235, 414, 431
Montessori, ... 403, 429
Moréas, Jean, ... 440, 463
Moreno Nieto, José, ... 46, 53, 150, 163, 164, 365
Moreno Villa, José, ... 516, 607
Moret 88, 160, 162, 165, 166
Moreto, Agustín, ... 233
Müller, Georg Elias, ... 102
Müller, Johanes, ... 58, 70
Münsterberg, Hugo, ... 69, 102

N

Natorp, Paul, ... 28, 46, 121, 445, 593, 605
Navarro Flores, Manuel, . 23, 68, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 421, 477, 609, 635
Navarro Lamarca, Carlos, ... 452
Navarro, María Luisa, ... 427
Neuhuys, Paul 579
Nicol, Eduardo, ... 617
Nietzsche. 9, 12, 15, 23, 24, 139, 182, 183, 205, 208, 215, 340, 371, 429, 430, 431, 434, 459, 461, 467, 472, 475, 477, 478, 533, 549, 550, 551, 559, 563, 566, 568, 575, 576, 584, 600, 604, 605, 606, 615, 637, 639
Noël, Léon, ... 314
Novalis 454, 455

O

Obermann, René, ... 487
Ochoa, Juan, ... 191
Olgiati, Francesco, ... 299, 300
Ollé-Laprune, Léon, ... 265
Onís, Federico (de), ... 491, 554
Orovio 34, 35, 42, 48, 55
Ortega y Gasset, José, ... 2, 3, 14, 15, 25, 27, 28, 131, 140, 170, 171, 176, 179, 201, 375, 381, 422, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 441, 443, 444, 445, 482, 483, 523, 536, 541, 550, 554, 560, 568, 581, 582, 583, 585, 586, 587, 589, 591, 593, 595, 598, 599, 600, 602, 603, 605, 608, 612, 614, 616, 617, 622, 623, 629, 633, 634, 637, 638, 639
Ortí y Lara, Juan Manuel, ... 35, 36, 37, 38, 55, 94
Otero Pedrayo, Ramón, ... 520, 522
Ovejero y Maury, Eduardo, ... 23, 477
Ovejero, Manuel, ... 163

P

Palacio Valdés, Armando, ... 191
Palomares, Marquis (de), ... 483
Papini, Giovanni, ... 560, 563, 564
Paracelse 593
Pardo Bazán, Emilia, ... 523
Parménide 154, 503, 595
Parodi, Dominique, ... 128
Pascal 205, 208, 376, 377, 487
Pascoli, Giovanni, ... 467, 591
Paulhan, Jean, ... 124, 157
Peary, Robert, ... 591
Péguy, Charles, . 18, 19, 98, 185, 354, 355, 356, 474, 503, 530, 535, 567, 589, 620, 627
Peiper, Tadeusz, ... 578
Peirce, Charles, ... 238, 350
Pellicer, Julio, ... 469
Penido, Maurilio Teixeira-Leite, ... 401

Pérez de Ayala, Ramón, ...180, 181, 182, 183, 184, 371, 372, 452, 461, 469, 476, 523
Pérez Galdós, Benito, ... 142, 147
Perojo, J. (de), ... 52, 63
Perrier, Edmond, ... 326, 363
Pestalozzi 22, 238, 396, 397, 402, 403, 404, 406, 409, 413, 414
Pfaender, Alexander, ... 422
Philippe II 10
Piaget 402, 413
Piat 314, 317
Picasso, Pablo, ... 574
Pie X.. 17, 18, 19, 239, 240, 242, 244, 247, 255, 257, 266, 268, 314, 315, 325, 345, 379, 390
Pitillas, Jorge, ... 170
Platon 18, 257, 264, 278, 388, 431, 440, 509, 617
Plotin 373, 596, 597, 613
Poe, Edgar Alan, ... 562, 563
Poincaré, Henri, ... 194, 265
Portal, Abbé, ... 373
Posada, Adolfo, ... 49, 173, 194, 197, 198
Prat de la Riba, Enric, ... 337, 343
Primo de Rivera, Miguel, ... 613
Protagoras 244, 264, 271, 471
Proust, Marcel, ... 142, 422, 440
Pythagore 2

Q

Quental, Antero (de), ... 487
Quintanilla, Mariano, ... 505

R

Rabindranath Tagore 348
Rageot, G., ... 401
Rahola, Carlos, ... 589
Ramón Jiménez, Juan, ...24, 27, 344, 345, 439, 443, 451, 452, 464, 466, 467, 468, 469, 473, 474, 475, 476, 478, 502, 503, 519, 550, 554, 555, 607
Ramón y Cajal, Santiago, ... 48, 83, 395
Ramos, Samuel, ... 619
Rauh 124, 172, 207, 447, 450
Ravaisson 32, 59
Raynal, Maurice, ... 574
Récéjac, Jérôme-Édouard, ... 208, 209
Rehmke 88, 89, 139, 157, 158, 160, 169, 174, 317
Renan 9, 18, 46, 264, 592
Renouvier 139, 157, 160, 167, 172, 174, 187, 195, 634
Revilla, Manuel (de la), ... 52
Rey, A., ... 401
Ribot.. 9, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 78, 81, 82, 101, 107, 111, 135, 136, 189
Riego, Rafael (de), ... 153
Rimbaud, Arthur, ... 440, 464, 473
Ríos Urruti, Fernando (de), ... 173, 419, 609
Ritschl, Albrecht, ... 209
Rocamora 174, 175, 181
Rodin, Auguste, ... 461
Rodríguez 20, 261, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 347, 367, 368, 369, 370, 390
Rodríguez Carracido, José A., ... 83
Rodríguez Serra, Bernardo, ... 158
Rodríguez, Cristóbal, ... 460
Rojas, Fernando (de), ... 232, 233
Rolland-Gosselin, R. P., ... 282
Roso de Luna, Mario, ... 194
Rossini, Gioacchino, ... 223
Rousseau, Jean-Jacques, ... 6, 22, 30, 124, 238, 273, 338, 396, 397, 402, 403, 404, 406, 407, 409, 413, 414, 432, 436, 487, 488, 617
Royer-Collard, Pierre-Paul, ... 124
Rueda 172, 469
Ruiz Contreras, Luis, ... 210
Ruiz, Juan, ... 234
Rusiñol, Santiago, ... 476
Ruskin 160, 205

S

Sabatier, Auguste, ... 160
Sagasta, Práxedes Mateo, ... 48
Saint Augustin 262, 270, 280, 431, 487
Saint François d'Assise 485
Saint Jean de la Croix 12, 171, 373, 376, 385, 386, 387
Saint Paul 19
Saint Thomas 16, 17, 19, 36, 42, 43, 44, 45, 49, 123, 259, 275, 280, 284, 285, 297, 299, 300, 315, 317, 324, 325, 359
Sainte Thérèse d'Avila,.. 12, 171, 372, 376, 385, 386, 625
Sainte Thèse d'Avila, ... 378
Sainte-Beuve 159
Salaverría, José María, 241, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 353
Salcedo 253, 259, 260, 327
Salmerón, Nicolás, ... 35, 37, 38, 55, 56, 365, 394
Samain, Albert, ... 463
Sánchez Blanco, Rufino, ... 400, 401
Sánchez Ocaña, Rafael, ... 85
Sánchez Rojas, José, ... 131, 381
Sanz del Río, Julián, ... 10, 33, 37, 56, 622
Sartre 639
Sartre, Jean-Paul, ... 555
Saussure, Ferdinand, ... 231
Scheler 429, 434, 600, 605, 606, 615, 617
Schelling 592, 593, 596
Scherer 192
Schiller 264, 305, 350
Schlegel 455
Schopenhauer... 9, 392, 430, 446, 451, 472, 486, 593, 624
Schrecker 281
Segond, J., ... 128, 281
Sela 177
Sela, Aniceto, ... 177
Serra i Hunter, Jaume, ... 617
Shakespeare 478
Shaw, Bernard, ... 591
Shelley 478
Simarro, Luis, ... 17, 24, 48, 52, 53, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 103, 106, 113, 118, 122, 127, 131, 133, 148, 150, 168, 381, 467, 470, 475, 476, 477, 478, 479, 629
Simmel 205, 485, 584, 589, 591, 604
Socrate 6, 18, 352, 417, 603
Sollier, P., ... 69
Sophocle 2, 217
Sorel, Georges, ... 183, 309, 348, 353, 369, 370, 371, 372
Sorolla, Joaquín, ... 629
Spencer 49, 56, 60, 62, 63, 64, 67, 114, 202, 246, 304, 486
Spengler 485
Spinoza 467, 577
Spir 157, 158, 160, 174, 187, 195
Stirner 566, 568

Strauss, Richard,.....349
Stuart Mill 60, 61, 67
Sully Prudhomme.....457

T

Taine, Hippolyte,.....9, 18, 46, 50, 67, 264, 439, 440, 457
Téllez.....233
Tharaud 184, 185, 530
Tharaud, Jean, ...19
Tharaud, Jérôme,.....19
Thibaudet, Albert, ...6, 610, 627
Thomas a Kempis.....290
Thomson, James,.....487
Thorel, Jean,.....453, 454, 455
Tolstoï 347, 431, 486
Tonquédec.....252, 254, 282
Tormo, Elías,.....613
Torre, Guillermo (de), ...27, 222, 552, 563, 570, 572, 573, 574, 576, 577, 578, 579, 580, 636
Tredici 299
Trouche, H., ...277
Turgot.....30
Tzara, Tristan, ...443, 552, 569, 579

U

Ugarte de Ercilla, Eustaquio,.20, 260, 280, 281, 283, 284, 285, 286
Unamuno, Miguel (de), ...12, 15, 21, 25, 27, 46, 140, 146, 179, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 236, 237, 241, 353, 354, 373, 374, 375, 376, 377, 380, 470, 471, 473, 474, 476, 483, 485, 486, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 506, 507, 514, 518, 523, 531, 536, 543, 544, 548, 555, 566, 583, 586, 592, 606, 629, 637, 638, 639
Urales, Federico, ...156, 157, 158, 372, 486

V

Valentí Camp, Santiago, ...16, 149, 172, 185, 186, 187, 188, 189
Valera, Juan,.....159
Valéry, Paul,.....440
Valle, Adriano (del),.....575
Valle-Inclán, Ramón (del),..172, 465, 466, 469, 474, 481, 521, 523, 524, 542
Vasconcelos, José,.....619
Vázquez Camarasa, Enrique,.....322, 323
Vázquez Díaz, Daniel,.....520
Vera, Jaime,.....52, 84
Verdes Montenegro 150
Verlaine, Paul, 9, 13, 24, 168, 347, 440, 443, 446, 447, 451, 463, 464, 467, 473, 502, 554
Vernon Lee.....348
Vigny.....487
Vilar Ponte, Antón,.....521
Villaespesa 451, 464, 469, 474
Villiers de l'Isle-Adam 454
Vinardell, Santiago, ...357, 358, 359
Viqueira, Juan Vicente,.....25, 81, 82, 100, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 135, 137, 401, 421, 481, 482, 609, 635
Visan, Tancrède (de),..185, 439, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 458, 496, 541
Vivero, Augusto,.....369
Vives, Luis,.....95, 617
Voltaire 30

W

Wagner.....454
Wahl, Jean,.....627
Weber.....70, 79, 95, 447, 450, 547
White 406, 415, 416, 417, 418, 419
Widor, Charles-Marie, ...326, 363
Wilbois, Joseph,.....265, 281
Wilde, Oscar, ...342
Wolkmann.....95
Wundt 17, 49, 56, 57, 58, 67, 69, 70, 77, 78, 95, 100, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 134, 401, 422, 593
Wyneken, Gustav,.....429

X

Xénophon.....154
Xirau, Joaquín,.....28, 370, 445, 585, 616, 617, 618, 619
Xirau, Ramón,.....618

Y

Yxart, José, ...147

Z

Zambrano, María, ...28, 584, 585, 616, 620, 622, 640
Zaragüeta 21, 241, 373, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 585, 613, 614, 616
Zénon.....154, 276, 284
Zérega-Fombona, Alberto,.....23, 76
Ziehen, Theodor,.....95
Zola.....145, 196, 422, 454
Zubirí, Xavier,.....28, 445, 584, 585, 589, 615, 616
Zuloaga, Ignacio, ...591
Zulueta, Luis (de),.....420, 421, 422, 423, 424, 483, 635

Une histoire contrariée du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920)

À la fin du XIXe siècle, alors que l'Europe assiste au retour triomphal de la métaphysique dont Henri Bergson est une figure de proue, sur le positivisme, l'Espagne de la Restauration bourbonienne fait figure de résistante. La répartition bipolaire de l'intellectualité espagnole, entre les conservateurs néo-thomistes et les réformateurs de plus en plus attirés par la psychologie scientifique notamment, rend le dialogue primordialement impossible avec le bergsonisme, à la fin du XIXe siècle. Seul Leopoldo Alas tente de faire entendre la « philosophie nouvelle », dans son pays. Après que le bergsonisme ait été boudé, durant ces premières décennies d'existence par l'Espagne, la crise théologique moderniste de 1907 précipite son entrée dans la péninsule. Les premiers acteurs « philosophiques » du bergsonisme sont anti-bergsoniens et catholiques. Cet anti-bergsonisme religieux se double, pendant la Grande Guerre, d'un rejet politique de ce que symbolise Bergson, principalement lors de sa visite diplomatique à Madrid, en 1916. Parallèlement, les réformateurs, férus de pédagogie, qui ont créé en 1876 la Institución Libre de Enseñanza, découvrent la conceptualité bergsonienne qu'ils intègrent progressivement, entre 1900 et 1920, dans leur nouvelle science psychopédagogique. Toutefois, les véritables acteurs de la régénération métaphysique sont les poètes symbolistes, appelés « modernistes » en Espagne, puis les avant-gardes esthétiques. Ce sont eux qui transfigurent le bergsonisme en une (méta)physique intime et organique. Ce n'est que dans un second temps, dans les années 1910, et non sans obstacles que les spécialistes espagnols de philosophie intègrent le bergsonisme.

At the end of the 19th century, Europe witnessed a revival of neo-thomist metaphysics, championed by Henri Bergson, over positivism. Spain, under the restored Bourbon monarchy, resisted the trend. Spanish intellectuels were split between neo-thomist conservatives and reformers increasingly attracted notably by scientific psychology, making dialogue with Bergsonism impossible in practice during this period. Only Leopoldo Alas endeavored to spread the "new philosophy" in his home country. After this rejection of bergsonism in its early decades, the modernist theological crisis of 1907 precipitated its arrival in the Iberian preninsula. Paradoxically, the first actors of Bergsonian philosophy were its Catholic opponents, whose religious opposition was complemented by political opposition to all that Bergson symbolised; this was particularly flagrant during his diplomatic visit to Madrid during the 1st world war in 1916. In parallel, those reformers, with a pedagogical bent, who had created in 1876 the Institución Libre de Enseñanza, were discovering the Bergson conceptual framework that they incorporated progressively between 1900 and 1920 into their new psycho-pedagogical science. However the real motor of this metaphysical renaissance were the Symbolist poets, called "Modernists in Spain, followed by avant-garde aesthetes. It is these groups who gave bergsonism an organic (meta-)physical reality and it was only in the years after 1910, did Spanish philosophers per se accept, not without difficulty, the tenets of bergsonism.

A complicated history of bergsonism in Spain (1889-1920)

Histoire culturelle/ Espagne/ Bergson/ Philosophie/ Restauration
Cultural history/ Spain/ Bergson/ Philosophy/ Restauration

Centre de recherche sur l'Espagne contemporaine (CREC)
EA 2292 Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 13, rue Santeuil 75005 Paris. ED 122.