

Le *disparate* espagnol ou l'anti-académisme philosophique

de Juan David García Bacca et María Zambrano

Résumé

Avec la guerre civile espagnole, c'est toute l'institutionnalisation de la philosophie, entamée dans les années 20 et 30, qui se trouve mise en péril. En 1936, Madrid et Barcelone avaient leur propre Ecole, non dépourvues de prestige à l'étranger. Juan David García Bacca, par exemple, devait alors fonder une Faculté de Philosophie dans le pays basque, dont il est originaire. En exil, les philosophes républicains poursuivent – et achèvent – la tâche qu'ils avaient dû abandonner dans leur patrie. Néanmoins, c'est précisément l'expérience de la Guerre civile et de l'exil qui amènera certains de ces philosophes, García Bacca, María Zambrano et José Bergamín en tête, à faire une révision critique de tout le rationalisme occidental et à défier les normes académiques.

Resumen

La institucionalización de la filosofía en España de los años 20 y 30 fue interrumpida por la guerra civil. En 1936, ya tenían Madrid y Barcelona sus propias Escuelas de fama internacional. Juan David García Bacca, por ejemplo, debía fundar una Facultad de Filosofía en su País Vasco nativo. En el exilio, los filósofos republicanos continuaron con éxito aquella empresa abandonada en la patria. Sin embargo, ha sido precisamente la experiencia de la guerra y del exilio la que incitó algunos de ellos, García Bacca, María Zambrano, y José Bergamín entre otros, a revisar críticamente al racionalismo occidental y a desafiar normas académicas.

Abstract

The outbreak of the Civil War in Spain jeopardized the institutionalisation of philosophy which had been taking place in the 1920s and 30s. In 1936, Madrid and Barcelona had their own internationally renowned schools. For instance, Juan David García Bacca, at the start of the war, was about to found a Faculty of Philosophy in his native Basque country. In exile, Republican philosophers continued – successfully – the task left unfinished in their homeland. Yet, the very experience of the war and of exile would lead some of them, spearheaded by García Bacca, María Zambrano, and José Bergamín, to philosophise in an original way, critically revisiting Western rationalism and defying all academic norms.

He who sees the infinite in all things sees God. He who sees the ratio sees himself only.
Celui qui voit l'infini en toutes choses voit Dieu. Celui qui voit la raison¹ ne voit que lui-même.
William Blake

La heterodoxia comenzará si decimos – y es realmente así –, que el hombre es el animal capaz de hacer animaladas, inventar absurdos y decir palabrotas ; y por secuela ya sacada, enseñarlas a decir a loritos y a los extranjeros.
Juan David García Bacca

Introduction : autour des philosophes de l'exil républicain

Partir en quête d'un « socle » sur lequel ériger une philosophie espagnole s'avère une entreprise peu sûre, pour ne pas dire hasardeuse et, ce, précisément au regard de ce qui est habituellement entendu par « philosophie » (qu'une majuscule rend plus noble encore). Au contraire de Heidegger et de Sartre, parangons de la pensée du XX^e siècle s'il en est, et à quelques exceptions près, cette philosophie se cantonne aux frontières nationales et linguistiques, sans aucune capacité de transcendance, ou d'« universalité ». D'ailleurs, nos penseurs « disparatados » ne s'y sont pas trompés, qu'il s'agisse de Gaos, de Zambrano et de García Bacca : tout espagnol s'appêtant à philosopher court le risque de commettre une hérésie à l'encontre de la Philosophie. Hérésie philosophique que, face à l'orthodoxie rationaliste dominante, ils revendiquent pourtant. Difficile, dès lors, de situer les multiples socles et lézardes... qui sont partout.

L'exil, paradoxalement, ne mettra pas fin à ce qui peu à peu prend l'aspect, contre vents et marrées, d'une philosophie *en espagnol*, à la fois universelle et locale, à l'instar du « logos del Manzanares » d'Ortega. Dans l'ensemble, comme le décrit l'historien Abellán, les exilés ont trouvé en Amérique des conditions propices à la recherche et autres travaux universitaires (au Mexique et au Venezuela en particulier). En effet, depuis les *Meditaciones del Quijote*, la langue locale se révèle comme étant une passerelle vers le logos universel : c'est à la fois la pierre angulaire de cette pensée exilée et une confiance toute humaniste dans le pouvoir du mot à dire l'ordre du monde (dût-il s'avérer chaotique). Ainsi, José Gaos et María Zambrano, disciples directs du

¹ La raison ici visée par Blake est mathématique et physicienne. Autrement dit, newtonienne. C'est celle-là, ainsi que toutes ses variantes historiques, spécialement le cartésianisme, que n'auront de cesse de critiquer nos philosophes pour lui substituer une « raison poétique ».

maître madrilène et républicains de la première heure, mettront en accord la doctrine de la circonstance avec leur expérience de l'exil ou García Bacca, qui s'inspire des dictons et expressions de sa terre natale, l'Aragon, pour philosopher avec le peuple (depuis Caracas).

Rappelons que vers 1914, sous l'impulsion d'Ortega y Gasset, l'École de Madrid voit le jour (plus tôt et plus sûrement que celle de Barcelone), à laquelle se rattachent plus ou moins directement d'éminents penseurs, dont voici la liste complète, d'après Abellán : « [...] Manuel García Morente (1912), [...] María Zambrano ; en torno a este núcleo central hay que situar a Luis Recaséns Siches, Lorenzo Luzuriaga, José María Gallegos Rocafull y Francisco Carmona Nanclares, [...] Manuel Granell, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar... » (Abellán, 1998, 15). Cet épanouissement de la philosophie en Espagne, préparé, pour ainsi dire, par la Institución de Libre Enseñanza et promu par les réformes universitaires de la jeune République, se trouvait sans aucun doute à son point culminant lorsque la guerre civile éclate, mettant brutalement en péril toutes ces « promesses d'avenir » qu'évoquera bien des années plus tard, au cœur de l'exil, María Zambrano dans son autobiographie *Delirio y destino*.

Selon Abellán, le choix d'émigrer en pays hispanophones s'avère, pour le philosophe espagnol, être la condition nécessaire à toute création littéraire – puisque c'est au sein de la langue qu'il faut philosopher : « la necesidad de la lengua madre parece mayor para filósofos que para gentes de otra profesión, y no me refiero ya a técnicos o científicos, lo que sería obvio, sino aun entre profesiones literarias : poetas y novelistas, por ejemplo » (Abellán, 1998, 35). La langue est, pour ainsi dire, la condition de possibilité de l'activité philosophique, ou *filosofar*. Les conséquences d'une telle décision dépassent le simple choix de circonstance. Si le poète peut assurément se recueillir en son expérience personnelle, si le romancier est encore capable de vivre de son imagination, le philosophe, en revanche, a besoin de l'environnement linguistique maternel pour donner à son œuvre la dimension créatrice appropriée (Abellán, 1998, 36). On ne saurait réduire, néanmoins, la pensée de García Bacca ou de Zambrano au *circunstancialismo* d'Ortega (alors que la pensée de Gaos s'y prêterait bien plus volontiers), ni même à tout autre courant philosophique européen.

À première vue, la rupture, sinon fondamentale, du moins fondatrice, d'avec la tradition philosophique est pour le moins discrète, et passerait presque inaperçue : « hay

que escuchar más finamente », dit María Zambrano, dans *Claros del bosque*. Car si tout l'effort du philosophe consiste à *voir*, García Bacca et Zambrano, eux, se contentent d'*écouter* :

No intentemos nosotros que nuestra humilde y discreta guitarra dé los graves, solemnes y profundos sonidos de un contrabajo o los pretenciosos, vibrantes y fríos wagnerianos metales.
 “Nadie es más que nadie”, se dice en Castilla ; “nadie es más que hombre” (García Bacca, 2003, 134).

Inutile de préciser que la guitare – proche de l'*humus*, de la terre, à l'image de l'homme lui-même... en-deçà de quoi se trouve l'« anonyme », l'innommé et, en somme, tout ce que le langage conceptuel a occulté – cristallise ici l'âme espagnole. Populaire et classique, c'est, de tous les instruments occidentaux, celui qui, dans les mots de Zambrano, garde « las cifras del cálculo infinitesimal del padecer ». La guitare, en effet, vibre au-dedans d'elle-même, à l'intérieur de « la grotte du cœur du monde », dit Zambrano, révélant ainsi un logos immergé par les ténèbres et ouvrant « la juste manière d'écouter » (Zambrano, 1977, 97-98).

Bundgaard souligne avec raison l'attention prêtée par Heidegger et Zambrano à l'écoute, « característica de un pensamiento que rememora el ser » (Bundgaard, 1998, 416). Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que la première édition de *Filosofía y poesía* porte en épigraphe une citation de Louis Massignon où le son de la flûte est apparenté aux sanglots de Satan. L'élixir que s'apprêtent à servir nos philosophes se place, comme nous le verrons, sous le signe du démoniaque :

Un teólogo musulmán, Hallach, pasaba un día con sus discípulos por una de las calles de Bagdad, cuando le sorprendió el sonido de una flauta exquisita. « ¿Qué es eso? », le preguntó uno de los discípulos y él responde : « es la voz de Satán que llora sobre el mundo ». Satán llora sobre el mundo porque quiere hacerlo sobrevivir a la destrucción ; llora por las cosas que pasan ; quiere reanimarlas, mientras caen y sólo Dios permanece. Satán ha sido condenado a enamorarse de las cosas que pasan y por eso llora (Massignon, cité par Jorge Luis Arcos, in Zambrano, *Islas*, XXII)².

² Inexplicablement, cet exergue a disparue des éditions ultérieures (voir J. L. Arcos, in Zambrano, 2007, XXII).

Ces quelques mots pourraient établir une sorte de socle provisoire et sans doute évanescent, comme le son de la flûte lui-même ; « spirituel », ancré dans la double tradition du rationalisme européen et de la poésie espagnole, sans tout à fait s'en écarter – tant la pensée de Zambrano et de García Bacca se veut à l'écoute des « choses muettes ». Comment ne pas reconnaître, sous les traits de Satan, le poète lui-même ? Cette inquiétude qui transparait dans leurs écrits se reflète à travers la proximité et l'amitié qui les unissent, avec ces poètes « lyriques » que sont, pour María Zambrano, Cernuda et Prados ; Bergamín et Guillén, pour García Bacca.

Ainsi, marqués par l'exil, nos deux philosophes pourraient reprendre à leur compte le mot de Paul Ludwig Landsberg évoquant l'aspect *pèlerin* de sa propre pensée, au double sens de l'errance et de l'itinéraire : « sur mon chemin sablonneux, je ne trouve pas de fleurs. De temps en temps, j'y trouve de petites pierres blanches... » (Landsberg, 2007, 263). Ces noms de poètes sont pour eux autant de balises sur le chemin solitaire de l'exil. La raison poétique ne serait autre que celle qui, pénétrant les « entrailles », les passions et les sentiments, tout ce qui échappe au *logos*, sonde l'âme, et recueille les catégories du cœur, où siègent les sentiments que la « raison pure » opprime. Au fond, ce que tente cette philosophie du *disparate*, c'est de sauver les apparences, le monde d'ici-bas ; entreprise toute platonicienne, en réalité.

La diaspora intellectuelle des républicains espagnols comptait en son sein, comme chacun sait, nombre d'artistes, de dramaturges et de poètes, des historiens aussi, des médecins... – et même des philosophes qui, aux côtés des Prados, Alberti, Cernuda, Bergamín, débarquèrent, eux aussi, comme la plupart des « vaincus », au Mexique, en 1939. Ces derniers, Joaquín Xirau, José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, María Zambrano, José María Gallegos Rocafull – pour ne citer que quelques noms –, néanmoins, faisaient partie de l'élite de leur temps et avaient acquis le respect et l'estime de leur confrères étrangers avant que la guerre civile n'éclate : certains avaient été disciples de Heidegger³, d'autres, plus jeunes, formés à la rigueur et à la *clarté* grâce

³ Sur l'activité du début des années 30 à Madrid, se reporter à l'autobiographie de Gaos, *Confesiones profesionales*, notamment l'extrait concernant Xavier Zubirí, particulièrement instructif quant à l'« importation » de doctrines étrangères – de celle de Heidegger, précisément :

Zubirí acababa de volver de estudiar dos años en Friburgo con Heidegger. Se rumoreaba que había llegado a ser el discípulo predilecto de Heidegger ; que hasta había acompañado a éste en sus excursiones de alpinista por la Selva Negra ; y no dejé de ver pruebas de ello, como el retrato dedicado por Heidegger a Zubirí. En todo caso, Zubirí venía entusiasmado, no sólo *de* Heidegger, sino *con* Heidegger, que no es

à ces aînés consciencieux et avertis, allaient fonder les Facultés de Philosophie dans leur pays d'accueil et traduire les grands classiques de la pensée, antiques et modernes⁴ en espagnol ; de plus, le contact renouvelé avec les intellectuels mexicains, la durée de l'exil, tout cela devait « retourner », à la façon de l'âme platonicienne, cette pensée qui devait se convertir, au fil des années, à une forme d'expression authentiquement métaphysique : la poésie. C'est au contact de Bergamín que García Bacca, formé à la logique mathématique et symbolique dans sa prime jeunesse, devait s'initier à la littérature classique et moderne et ainsi abandonner le premier « socle » de sa formation intellectuelle⁵.

Force est, en effet, de constater que, loin de la terre natale, en exil, la quête de l'identité, tant individuelle que collective, se traduit, du moins dans la première décennie, par un fort investissement dans la réappropriation du patrimoine culturel espagnol, y compris chez les philosophes. María Zambrano oppose à la « falsification »⁶ franquiste qu'elle dénonce à son retour en Espagne dans *Senderos*, l'« expérience

precisamente lo mismo. Mi Zubirí de la fenomenología, al que había dejado de ver el par de años de mi profesorado en Zaragoza y de sus estudios en Friburgo, me lo encontraba hecho un Zubirí del existencialismo. Ya no el pobre Husserl, tan limitado, tan maniático ; ni Scheler, tan volandero, tan loco ; éste, éste, Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo aún que Scheler ; tan peligroso, terrible y apasionante como Nietzsche, y no sólo crítico o filósofo de la cultura, ni metodólogo o epistemólogo, ni siquiera metafísico sin base ontológica, sino ontólogo fundamentalmente, con fundamentos remontantes a los orígenes mismos de la historia de la filosofía, que conocía, interpretaba, dominaba, no como Nietzsche, con sus presocráticos y todo, ni Scheler, ni menos que ninguno Husserl, que, el pobre, apenas si conocía un poco bien a los empiristas ingleses... éste, éste, Heidegger, era la verdad. Total, que no había más remedio que ponerse a estudiar de veras esta otra verdad, sólo que el « no haber más remedio » no tenía deo alguno de resignación a una ingrata labor, sino todo lo contrario : el gusto propio de la « avidéz de novedades » hasta encontrar ésta tratada por el propio Heidegger como la trata (Gaos, 2001, 32-33).

Gaos n'a guère recours à l'humour en tant qu'universitaire, ce qu'atteste la dimension autobiographique de l'œuvre citée ci-dessus. García Bacca qui, selon Porrás Rengel, cultive au contraire très tôt une forme d'humour « cervantin », un mélange de légèreté et de sérieux manifeste tout au long de ces lignes. Voir Juan F. Porrás Rengel in García Bacca, 2000, xv. Gaos laisse transparaître le scepticisme radical qui marque toute sa pensée : « la muerte parece ser la condición de la verdad absoluta » – autrement dit : il n'y a de vérité que personnelle, qui vit et meurt avec le philosophe lui-même (Gaos, 2001, 30). García Bacca, quant à lui, semble reprendre à son compte la doctrine de Gaos, le personnisme, lorsqu'il affirme que « por peculiar y desgraciada condición de nuestros tiempos, se encuentra parcelada en confesiones filosóficas : existencialismo, realismo, idealismo, subjetivismo, materialismo dialéctico, positivismo... ; tomismo, marxismo ; kantismo ; y dentro de esos pañuelitos mentales, hay *neos* y *arcaicos* aparceros » (García Bacca, 1970, 21). En fait, c'est contre ces « confessions » stratifiées en *-ismos* que s'insurgent nos deux philosophes, García Bacca et Zambrano.

⁴ Par exemple, Gaos, « transterrado » mexicain, fut le traducteur de Scheler, de Husserl ainsi que de son plus célèbre émule, Heidegger. García Bacca est le premier hispanophone à avoir traduit les œuvres complètes de Platon.

⁵ Voir l'autobiographie intellectuelle de García Bacca, *Confesiones*.

⁶ Terme employé pour évoquer l'authenticité de l'expérience historique, par opposition à l'« histoire apocryphe ».

vraie » de l'histoire. La tâche la plus urgente n'est autre que de transmettre aux générations suivantes la vérité vécue, éprouvée dans la chair de l'exilé : « la mentira no se siembra, prolifera, ocupa la extensión que ella misma ha de ir haciendo, lo que fácil le resulta cuando todos los medios están para ello dispuestos. Y mientras tanto, la verdad sepultada germina » (Zambrano, 1989, 14). En somme, ces penseurs, qui, pour certains, jouissent d'une reconnaissance internationale⁷, restent néanmoins largement méconnus du public – et il ne s'agit pas même du grand... puisque rares sont les hispanistes et/ou les philosophes qui, aujourd'hui, parviennent à les faire connaître.

Pourquoi les textes, qui révèlent une pensée souvent vivante et riieuse, demeurent en marge du corpus académique ?⁸ Serait-ce en raison, par exemple, de « l'indépendance » qu'un García Bacca revendique constamment face aux institutions établies ? Dans une édition espagnole récente d'un livre de Gaos, *Dos exclusivas del hombre : la mano y el tiempo*, la préfacière, Teresa Rodríguez de Lecea affirme qu'à l'intérieur, un tel désintéret procède de la volonté des dirigeants. L'indifférence manifestée jusqu'ici envers ces auteurs est en quelque sorte institutionnalisée : « los profesores españoles en el exilio son ignorados absolutamente en el interior. Ignorancia potenciada y deseada por los grupos dirigentes ; ignorancia involuntaria para los que nos formamos en una universidad que deliberadamente los eliminaba » (De Lecea *in* Gaos, 1998, 10).

Ainsi, au bout d'une vingtaine d'années (depuis l'époque de la Transition à nos jours), le corpus philosophique de l'exil républicain n'a été que difficilement rapatrié en Espagne⁹, en dépit de l'avènement de la démocratie et, ce, en dépit aussi de certaines jeunes maisons d'édition espagnoles, telles Anthropos, à Barcelone, dont les efforts

⁷ García Bacca, par exemple, est nommé membre correspondant de l'Académie le 31 mars 1983. Le souvenir de cette nomination est encore vif près d'une décennie plus tard : « recibí el nombramiento de miembro correspondiente de la Academia », écrit-il dans ses *Confesiones*, avant d'ajouter : « la fundada por Platón en 387 a.C [...]. Me siento premiado con el máximo premio a que puede aspirar, desear y anhelar, y satisfacer a, un FILÓSOFO » (García Bacca, 2000, 107).

⁸ L'œuvre de María Zambrano, pourtant si peu « conforme » au canon philosophique, est de loin celle qui a suscité le plus d'intérêt parmi les universitaires, en Espagne (surtout), ainsi que les traducteurs, en France ou aux Etats-Unis. Il reste que, pour la plupart, les traductions françaises sont très récentes. À titre de comparaison, il fallut au lecteur français attendre une vingtaine d'années avant d'avoir accès aux écrits de H. Arendt dans l'hexagone.

⁹ Le témoignage de J. L. Abellán à ce propos est assez révélateur des difficultés non seulement politiques mais aussi « physiques » à rassembler les œuvres de l'exil républicain, à la fin des années 60, qui devaient s'atténuer au début de la Transition : « se daba la circunstancia de que muchos de los libros que yo debía adquirir estaban agotados o publicados en editoriales pequeñas [...] ; esas ediciones locales y de tirada corta era muy difícil que llegasen a España, si es que su entrada – en caso de que lo hicieran – no era impedida por las aduanas franquistas » (José Luis Abellán, 1998, 7).

convergent, justement, dans le sens de la promotion des œuvres de l'exil républicain, notamment à travers l'inauguration de la collection « Memoria rota », célébrée en 1985, en présence de García Bacca, ainsi que de María Zambrano. En 2001, Miguel Ángel Palacios Garoz évoque l'événement lors de la célébration à Bilbao du centenaire de la naissance du philosophe basque : « presidió el acto García Bacca y habló de su amistad con Bergamín, que había fallecido dos años antes. Al acto asistió también María Zambrano y fui testigo del entrañable reencuentro de ambos filósofos exiliados, después de muchos años » (Miguel Ángel Palacios Garroz, *in* Carlos Beorlegui, 2003, 210).

Zambrano et García Bacca, tous deux héritiers d'Ortega, parlent de la philosophie comme d'une « vocation », d'un « appel », d'un choix de vie ; vocation, aussi, à penser l'homme dans la radicalité de sa condition : libre et créateur, et, pour ainsi dire, germe divin. « Del “decidir” en el pensamiento de Ortega habría mucho que hablar », écrit Zambrano à propos de Bergamín (Zambrano, *in* Gonzalo Penalva Candela, 66). S'il est vrai que les circonstances historiques ont été pour le moins peu favorables à la diffusion en Espagne (et, par suite, en Europe) d'un immense labeur collectif¹⁰, il reste que cette situation, aujourd'hui, est pour le moins étonnante. Tout porterait à croire que, peu ou prou, cette « élimination » dont parle De Lecea est encore en marche ; élimination qui, il est vrai, n'eut pas à être d'ordre physique, puisqu'à leur retour les exilés étaient « reducidos a piel y huesos », comme le dit très bien García Bacca de lui-même et de Bergamín (García Bacca, 2000, 98).

Cette radicalisation de la liberté n'est pas sans rappeler le poète et essayiste José Bergamín, qui refuse le prêt-à-penser de la société bourgeoise. García Bacca professe ouvertement un anti-académisme doublé d'une irrévérence certaine envers l'ordre établi (social, moral, et religieux) tout au long de sa longue carrière d'universitaire et d'écrivain¹¹. Quant à Zambrano, elle choisit l'exil, et refuse de s'établir. Aussi chacun, selon la manière qui lui est propre, trouve-t-il dans la « poésie » – et c'est en cela que

¹⁰ À ce titre, l'activité professionnelle de José Gaos est peut-être la plus représentative de la mise en route d'une philosophie en espagnol institutionnalisée. Il s'agit dans ce cas précis moins d'une collectivité républicaine qu'américaine (surtout mexicaine).

¹¹ Parmi les admirateurs de García Bacca, Eduardo Polit Molestina, « fils » spirituel du philosophe, fait le bilan « quantitatif » de son œuvre : « Si uno se pone a pensar cómo es posible que solo con la luz solar Lope de Vega escribiera más de 700 obras, que don Andrés Bello 650 y que García Bacca llegara a un millar, no queda más que inclinarnos ante tales talentos privilegiados de la humanidad [...] », Polit Molestina, « Semblanza humana de Juan David García Bacca », Conférence donnée à l'Instituto de Cultura Hispánica, Quito, Ecuador, 21 juillet 2004.

réside l'originalité de cette pensée *disparate*–, une source d'inspiration qui incite à renouveler la langue philosophique elle-même, sans pour autant délaisser la tradition rationaliste occidentale.

María Zambrano et García Bacca, « pensadores disparatados »

Chez Zambrano et García Bacca, la rencontre entre la raison et la poésie se fait de façon particulièrement détonante, explosive et dissidente, produisant un cru philosophique original. Comme l'écrit García Bacca, dans *Introducción literaria a la filosofía*, il s'agit d'une philosophie « probablement possible » qui n'est pas sans rappeler ce que José Bergamín appelle le « *disparadero español* », expression qualifiant son œuvre propre et dont nous nous proposons d'élargir l'application à la pensée de García Bacca et Zambrano, deux de ses plus proches amis, à travers la théorie du *disparate*¹². À cette fin, nous n'étudierons ici que l'objet et véhicule même de la « quête » radicale et existentielle qui caractérise leur pensée, à savoir, une philosophie *probable*, qui n'existe pas encore.

Qu'est-ce que le *disparate* ? Telle est bien la question – philosophique, par essence. Sous la plume du penseur madrilène, le *disparate*¹³ n'est autre que le parachèvement même de la raison (dont il est issu) : « no se hizo la razón para el disparate, es verdad : pero sí se hizo, y se hace, el disparate para la razón : para darle cauce y sentido, dirección y finalidad al pensamiento] » (Bergamín, 2005, 22-23). Autrement dit, le *disparate* réhabilite la raison, en cela même qu'il accorde un droit de cité au non-rationnel et au cœur, siège des passions : « en el interior más hondo del reino del sollozo

¹² L'historien de la philosophie José Luis Abellán inclut Bergamín dans le groupe des philosophes exilés : par conséquent, il n'est pas complètement insensé de se référer à l'auteur du *Disparadero español* comme tel. Voir Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*.

¹³ Certaines traductions françaises de l'essai de Bergamín induisent à l'erreur et même au contresens lorsque le *disparate* devient synonyme, pour le lecteur français, de « déraison » ; la déraison étant la négation de la raison. Or, c'est là aller contre le sens revendiqué par Bergamín, selon lequel le « *disparate* » non seulement est issu de la raison, mais en est l'aboutissement même ; en cela, c'est tout le contraire de la bêtise. Parmi les spécialistes de l'œuvre de Bergamín, Jean-Michel Mendiboure, quant à lui, affirme avoir été amené « à faire une entorse au principe adopté ici de tout traduire à propos du mot “disparate” », avant de montrer les insuffisances ou les approximations des deux traductions françaises proposées. Le *disparate*, en effet, se trouve « à la base du mode de pensée de Bergamín qui repose presque toujours sur le choc entre deux éléments et le très vif mouvement dialectique entre raison et déraison qui s'établit alors ». Voir Jean-Michel Mendiboure, 2001, 16, note 17.

y del llanto y del gemido habita tal vez el núcleo, semilla indisoluble ha de ser, de la palabra misma » (Zambrano, 2004a, 124).

Dans l'histoire de la philosophie, l'épanouissement de la raison se fait au détriment des sentiments, affirme Zambrano : « la vida de los sentidos se ha ido reduciendo a medida que la razón occidental se yergue » (Zambrano, 2004b, 52). Le *disparate* si espagnol, en effet, s'affirme dans sa portée universelle comme un dépassement de la raison par la raison elle-même : par la raison poétique, capable de réconcilier la raison et les sentiments. « Lo genuinamente español », écrit García Bacca, « lo auténticamente humano, se cifra en dar *sentido* a todas las cosas, en *entender bien* las cosas, en no *tomar* a mal cosa ni palabra ninguna » (García Bacca, 2003, 31).

Le disparate et la philosophie

Si les affinités profondes qui existent, essentiellement sur le thème de la spiritualité et de l'hispanité, entre Bergamín et Zambrano sont connues, grâce à l'édition récente de leur correspondance, il est en revanche plus difficile d'établir un lien évident entre García Bacca et Bergamín.

La mise en rapport entre le *disparate* et la philosophie, entendue dans le cas de García Bacca, à la fois comme discipline et comme « mode de vie », ainsi que le vis-à-vis entre Bergamín et García Bacca, d'une part, et entre García Bacca et Zambrano, de l'autre, ne vont-ils pas de soi. D'abord, en raison de ce que chacun de nos trois auteurs revendique une manière originale de connaître le monde et de penser la littérature. Si le versant « scientifique » de la pensée de García Bacca a tôt été mis en évidence et analysé rigoureusement par certains philosophes et/ou historiens de la philosophie¹⁴, l'autre versant de sa pensée – littéraire et poétique celui-là –, en revanche, est à peine effleuré. À cela s'ajoute le cadre même du *disparate* tel que Bergamín le définit, désertant, pour ainsi dire, le champ philosophique : évoquant successivement la foi chrétienne (qui en est le fondement), la peinture et la pelote basque, Bergamín se tourne finalement vers la forme strictement littéraire du *disparate*, non sans avoir exigé « raisonnablement », au préalable, « para el disparate aquellas consideraciones que le

¹⁴ Tels, au Mexique, son contemporain José Gaos, universitaire républicain, cité plus haut ; en France, Alain Guy, qui consacre quelques pages à García Bacca dans son *Histoire de la philosophie espagnole* et, en Espagne, Ignacio Izuzquiza, dont l'ouvrage *El proyecto filosófico de García Bacca* constitue le premier ouvrage complet en la matière.

corresponden, que le son más debidas, puesto que nadie se las da : las de la primacía del pensamiento » (Bergamín, 2005, 23). De sorte que, à première vue, la philosophie se trouve exclue, dans l'optique de Bergamín, du champ d'expérimentation du *disparate*.

Il reste que García Bacca et Zambrano tendent à explorer des modes de connaissance non exclusivement conceptuels ou logiques, tels les sentiments et la musique, toutes ces raisons du cœur, en somme, que la raison ignore, s'écartant par là même d'une forme d'académisme ; déjouant les attentes de la discipline pour mieux se rapprocher d'une philosophie « agonique » qui n'est pas sans rappeler Pascal, au sens unamunien du terme. Partant, leur pensée ne s'avère-t-elle pas à même d'intégrer le champ plus large du *disparadero español* ? Inversement, le vide théorique laissé par Bergamín dans son essai sur le *disparate* n'appelle-t-il pas à être comblé ? Ce dernier, il est vrai, s'intéresse moins à la doctrine qu'aux idées elles-mêmes, à leur *surgissement*, pour ainsi dire et, ce, en raison même de la nature du *disparate*, qui est spontanée, irréfléchie, et (néanmoins) non contraire à la raison.

Le *disparate*, tel qu'il est décrit dans les pages initiales de l'essai, fait feu de tout bois, éclairant, au passage, les zones d'ombres délaissées par les autres formes d'expression ou méthodes d'investigation rationnelles : « el disparate puede dispartarse contra todo », précise Bergamín, « lo vivo y lo muerto, el hombre o las cosas ; lo único que no puede hacer es ir contra la razón de la que sale o que lo dispara, porque la razón es su disparadero precisamente : su disparador automático » (Bergamín, 2005, 21-22). L'exploitation poétique du *disparate* permet de mieux appréhender les enjeux auxquels se heurte une pensée aspirant, à l'évidence, au renouveau de l'écriture philosophique, tant par l'usage de la métaphore que par l'*humour* philosophique, souvent joueuse chez Bergamín comme chez García Bacca. Jean-Michel Mendiboure résume en quelques lignes l'essai de Bergamín, *El disparate en la literatura española*, publié originellement en quatre fois dans *La Nación* de Buenos Aires, en 1936¹⁵ :

Comme la balle part du fusil, mais ne peut partir contre lui, le « disparate » part de la raison, mais ne peut aller contre elle. Cette métaphore est le point de départ d'une défense du *disparate*. Après avoir rappelé qu'il fonde le christianisme (Dieu devient humain, homme qui se veut divin), et l'avoir bien différencié de la simple sottise, le texte en fait l'essence de la conduite et du style espagnols. Quelques

¹⁵ Voir l'introduction de Nigel Dennis dans son édition du *Disparate* (que j'utilise), in Bergamín, 2005, 10.

brèves allusions à la tauromachie, à la pelote basque ou à la peinture laissent ensuite plus de place à un triptyque du *disparate* en littérature : celui de la foi (Don Quichotte, Sainte Thérèse et Lope), celui de la raison (Quevedo, Gracián et Calderón) et celui qui s'épanouit au XX^e siècle dans les œuvres d'Unamuno, Valle-Inclán et Gómez de la Serna. La fin de l'essai en fait même un principe de morale (Mendiboure, 2001, 47).

Il importe d'observer qu'il existe bien deux types de *disparate*, génériques pour ainsi dire : le *disparate* de la foi, et celui de la raison, auquel devrait s'apparenter *a priori* l'approche philosophique du *disparate*, que nous tâchons d'appréhender ici. Bergamín et Zambrano d'une part, García Bacca de l'autre. Tous trois unis par une grande amitié, malgré la séparation, la solitude et les dures conditions de vie. Notre objectif est de suggérer quelques rapprochements possibles entre ces trois philosophes de l'exil – dont la pensée est, il faut l'avouer, si riche qu'elle résiste à toute tentative de systématisation (d'appauvrissement, dirait sans doute Zambrano), voire de comparaison – et, ce, dans l'espoir de jeter une lueur sur un des grands moments de l'histoire intellectuelle espagnole ; d'attiser, dans le meilleur des cas, la curiosité du lecteur, « toujours invraisemblable » aux yeux de Zambrano, l'exilé par antonomase.

La tâche la plus urgente, celle que le siècle impose, ne consiste-t-elle pas, précisément, à repenser l'homme, et à reconnaître les limites de la raison ? « Attachons-nous à bien penser, puisque en cela consiste notre dignité », disait déjà Pascal en son temps. C'est, du moins, ce qui semble constituer la conviction profonde de Bergamín, García Bacca et Zambrano et ce qui permettrait, en dépit d'orientations parfois contradictoires, de réunir leur pensée respective, si disparate en apparence : il ne s'agit pas d'être objectif, mais subjectif : « si fuera un objeto, sería objetivo pero siendo sujeto, soy subjetivo », lance Bergamín. Partant, García Bacca, le « philosophe pur » selon l'expression de Carlos Gurméndez, rejoint une forme de pensée « mystique » propre aux écrits de maturité de Zambrano, et vibre parfois avec la même tension agonique que Bergamín lorsqu'il nous met en garde contre l'illusion de la science pure, de son univers « déshumanisé » et « dénationalisé » : « la vida mental no soporta la vida pura y simple, como el estómago no puede digerir el agua químicamente pura » (García Bacca, 2003, 31).

García Bacca et Bergamín : le Démon du philosophe ou la question de la libre pensée

Curieusement, si la finesse d'écriture et d'analyse littéraire de García Bacca ont été saluées, en son temps, tant par les philosophes que les hommes de lettres – notamment par José Gaos et Alfonso Reyes –, les spécialistes ont tendance à ne s'intéresser qu'au versant « scientifique », délaissant la partie « littéraire » de l'écriture philosophique qui pourtant, en quarante ans, n'a cessé de marquer de plus en plus profondément la pensée et l'œuvre de notre philosophe, publiée à partir de 1946 essentiellement à Caracas et, à partir de 1977, à Barcelone¹⁶. Or, comme le reconnaît García Bacca, la littérature prend une place de plus en plus prépondérante, et tout particulièrement la poésie espagnole, classique et contemporaine, au point de donner ses assises à la pensée, tout comme le *disparate* la raison – même la plus rigoureusement scientifique. Ne dit-il pas de Bergamín qu'il fut son inspirateur et maître en littérature ?

Étrange désintérêt, donc, puisque l'« humanisme transcendantal » dont il est question plus loin, puise ses sources dans un autre type de raison : poétique celle-là, qui s'ancre profondément dans les entrailles du peuple espagnol et qui proposerait une sorte d'ontologie de la création et de la re-création, de l'inventivité humaine. Il faudrait étudier les procédés de réécriture, de transposition propres au philosophe, mais un exemple précis suffirait à illustrer ce point : la question de la « spiritualité », entendue aussi bien au sens du « religieux », ou ce qui relie l'homme au divin, qu'en tant que qualité intellectuelle que le vif déploiement de l'esprit.

Tout l'effort de García Bacca consiste précisément à libérer la pensée en concevant son œuvre, dès 1940, comme une invitation à philosopher, à la façon de *L'invitation à la danse* de Carl Weber. Inlassablement, García Bacca tend une perche à son lecteur, afin que celui-ci reconstruise, pour lui-même, tout un réseau d'analogies littéraires et scientifiques, ce que cristallise, par exemple, l'envoi suivant, presque un leitmotiv ou une « ritournelle », comme le dit joliment Zambrano à propos de Bergamín : « recuérdese que escribo una invitación a filosofar, y así puedo permitirme dejar lo dicho en pura alusión e incitación » (García Bacca, 1940, 122). Loin d'être une entreprise anodine, cette invitation à « faire sens » constitue, sous la plume de notre philosophe, une condition nécessaire à l'exercice libre de la pensée, sans lequel la réflexion personnelle ne saurait prendre son envol.

¹⁶ Telle est la volonté exprimée par l'auteur dans ses *Confesiones* (García Bacca, 2000, 1).

Au cours de l'une des conversations avec Bergamín qu'il retranscrit de mémoire dans son autobiographie intellectuelle, García Bacca se voit reprocher dans une plaisanterie son dogmatisme de philosophe théologien : « para ser buen cristiano, hay que ser antiteológico, y se obtiene libertad de pensamiento. Que bien te hace falta, Juan David » (García Bacca, 2000, 100). La raillerie de Bergamín ne manque pas de piquant et fait mouche, pour ainsi dire¹⁷. Dans un célèbre aphorisme de *El cohete y la estrella*, la théologie, c'est la logique du Diable. Pour Bergamín, le Diable est important : sans sa participation, nulle création humaine, nulle grande œuvre d'art ne voit le jour. Pour García Bacca, en revanche, la vocation proprement humaine consiste à se diviniser : voilà le Diable relégué au rang de « folklore théologique » en raison même de cette auto-transcendance.

Une autre conversation personnelle, non retranscrite par le philosophe basque dans ses *Confesiones*, fait écho à ces « conversations avec José Bergamín », partiellement évoquée à la fin d'un article publié dans la revue *Crítica Contemporánea*, en 1962. Le titre de l'article, « Sobre la decadencia del Diablo », fait écho à deux essais majeurs de Bergamín d'avant la guerre civile, « La importancia del Demonio » et de « La decadencia del analfabetismo ». Dans cet article, García Bacca aborde la question de l'existence du Diable, car il s'agit pour lui de replacer le « démoniaque » au sein de la réflexion philosophique¹⁸. L'anecdote cristalliserait, en ce sens, le raisonnement « disparatado » commun aux deux philosophes :

Hace años, allá por el 1957 y aquí en Caracas, disputábamos un amigo mío, queridísimo y católico, y yo sobre la existencia del Diablo. Naturalmente él a favor, yo en contra. Agotados los clásicos argumentos, el ingenuo sutil e inagotable de mi amigo católico improvisó tres :
 « Primero ; hay Diablo, porque hay teología ».
 « Segundo : hay Diablo, porque... » ; y aquí no puedo poner lo que hay, pues no estoy muy seguro de que me protejan suficientemente todas las garantías que hay.
 « Tercero : hay Diablo, porque el diablo eres tú, y tú existes ». Dejando aparte las respuestas dadas a los dos primeros argumentos, la contestación al tercero fue :
 « no podrá bajar el diablo a menos », « es el colmo de la decadencia del diablo ».

¹⁷ Voir en particulier *Invitación a filosofar*, que García Bacca rédigea à Quito. Ce texte fut publié par la Casa de España à México, en 1940, aujourd'hui Colegio de México. Outre les nombreuses allusions à cette entreprise propédeutique, que ce soit dans des articles ou des ouvrages, García Bacca composa, en 1967, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*.

¹⁸ Comme le remarque du reste Ignacio Izuzquiza, c'est dans de brefs articles comme celui-ci que García Bacca laisse libre cours à son originalité : « son verdaderas muestras de originalidad y de heterodoxia en la expresión filosófica » (Izuzquiza, 1984, 81).

De la tercera respuesta quedamos descontentos todos : el Diablo, mi amigo y yo (García Bacca, 1970, 250-251)¹⁹.

Il s'agit, dans un premier temps – celui de la conversation, parodie de dispute médiévale – de trancher la question de l'existence ou non du Diable ; seule la subtilité de Bergamín permet de sortir de l'impasse (1, 2-4) dans laquelle nos deux antagonistes se trouvent. Le second temps est celui de l'écriture, privilège de García Bacca.

En 1947, l'année où Bergamín le rejoint à Caracas, García Bacca s'incline devant la finesse de son « ami catholique », lui reconnaissant l'avantage ultime, non sans raison : le syllogisme dont ce dernier use est en effet irréfutable : tu existes ; tu es le Diable ; donc, le Diable existe (1, 9). Qui, en effet, douterait de sa propre existence ? Si l'on y regarde de plus près, la pirouette finale que Bergamín imagine vise moins l'ami que le philosophe issu de la scolastique thomiste. Elle s'inscrit par ailleurs au cœur même de son œuvre, puisque l'un des fondements axiomatiques fondateurs stipule que la théologie, qui appartient à l'ordre de la logique²⁰, œuvre diabolique par excellence, est elle-même démoniaque (1, 5). Jean-Michel Mendiboure qualifie la pensée de Bergamín d'antirationaliste : « dans la mesure où le Démon commande à tout ce qui s'efforce d'imposer un ordre humain sur le monde, il est inévitable qu'il soit associé à la raison qui tente, elle aussi, de l'ordonner dans ses propres catégories » (2001, 94-95). C'est cet antirationalisme qui semble précisément se situer aux antipodes de la pensée logico-mathématique de García Bacca. En 1967, l'écriture marque le second temps. L'anecdote, plaisante, ne viserait qu'à divertir le lecteur tout en fermant le propos « sérieux » de l'auteur. Or, à y regarder de plus près, c'est précisément ce en quoi réside le jeu « *disparatado* » à proprement parler, en ce que l'auteur « piège » son lecteur comme Bergamín « attrapait » le théologien García Bacca, alors à court d'arguments. Le Diable lui-même ne finit-il pas par sortir de sa boîte (1, 13-14) ? Vaincre n'est pas convaincre, disait déjà Unamuno et, dans cette joute, nul n'a réussi à terrasser l'autre : « *quedamos descontentos todos : el Diablo, mi amigo y yo* » (1, 13-14). C'est toute la

¹⁹ La date mentionnée dans l'article est inexacte : il est peu probable que cette conversation eut lieu en 1957, puisque Bergamín quitte le Venezuela en 1947 (or, il ne fait pas de doute que c'est bien de lui dont il s'agit ici). J'ai fait appel au grand spécialiste Nigel Dennis, qui est au moins d'accord sur ce point-là.

²⁰ Bergamín, *El cohete y la estrella*, p. 26 : « El Diablo es buen lógico ; Dios, no » (cité par Mendiboure, 2001, 95).

subtilité scolastique, et les impasses de la logique moderne, qui, peu ou prou, se trouvent mises à mal dans cet article.

Si cet « ancien théologien » dont parle Alain Guy frise le blasphème – comme il le reconnaît lui-même, du reste – c’est que, selon lui, le sursaut métaphysique de l’homme moderne réside en sa capacité à transcender sa propre nature d’être limité et fini, aspirant à s’élever à un état supra-humain, divin : « en el fondo del fondo », affirme García Bacca, « no el de ser *semejante* a los dioses, que no da para gran cosa, sino *ser* en el fondo dioses en persona » (García Bacca, 2003, 25). Aussi García Bacca pourrait-il bien rétorquer, *a posteriori*, au subtil Bergamín : quel philosophe, depuis Socrate, n’a pas son démon particulier, et n’aspire à devenir Dieu ? « Lo demoníaco es una manera de ser original » (1940, 17)²¹, affirme García Bacca dans *Invitación a filosofar*, s’inspirant librement de Platon et de Nietzsche, et non sans raison : démoniaque, la philosophie l’est par essence. Elle garde, comme le *daimon* de Socrate, une part de mystère.

Pour nos philosophes « disparatados », tout l’effort intellectuel consiste non pas à « stratifier » la pensée en couches ontologiques, mais plutôt à la susciter, ce que le poète Antonio Machado avait déjà suggéré, si l’on en croit García Bacca : « quien *inventó la demostración* – sus pasos y sus trucos – *conoció*; los que la usan *piensan*. El conocimiento científico se sedimenta en pensamiento » (García Bacca, 1984, 70). Autrement dit, García Bacca s’insurge une fois de plus contre la façon scolastique de philosopher ou *filosofar escolástico*, explicitement critiquée par lui dans un article intitulé « Filosofía y escolasticismo ». Sorte de pharisaïsme philosophique, cette pratique revient à ne pas remettre en question les autorités (et en premier lieu, celle de l’Eglise). Ainsi, l’une des manifestations les plus pernicieuses de cette philosophie scolastique réside dans l’usage des citations, à laquelle lui-même, en tant qu’universitaire, ne saurait échapper²². Dressant sous l’autorité de Saint Augustin un parallèle entre le chrétien et le philosophe, García Bacca dénonce cette croyance de l’esprit timoré selon laquelle nul ne peut philosopher seul, par lui-même, librement :

²¹ La version digitale du texte de *Invitación a filosofar*, que j’ai consultée sur le site de la Biblioteca del exilio, restitue la numérotation de l’édition originale.

²² García Bacca, qui, à l’instar de Bergamín, souvent a recours dans ses articles à la dérision ou à l’autodérision, comme c’est le cas ici, affirme ainsi : « una, más sutil y disimulada [manifestación de escolasticismo], es la citadera. Uno de los que padecemos de tal enfermedad soy yo » (García Bacca, 1970, 41). L’humour s’avère sans doute comme l’un des meilleurs garde-fous du dogmatisme.

Un cristiano no se siente serlo en firme si no lo son todos los hombres. Tráguese uno eso y se tragará sin más aspavientos lo de « un filósofo solo no es filósofo ». Por eso, cuando un filósofo es escolástico, sentencia que él dice tiene que ir acompañada de citas, de todas las citas de todos los lugares en que el filósofo por antonomasia – el de « lo dijo Tomás, punto redondo » [...] – trató del asunto (García Bacca, 1970, 41).

Toute création, qu'elle soit humaine ou divine, « ocurrencia genial », « hallazgo » ou « invento », est l'œuvre du hasard : « *conocer* – frente a pensar y contra simple pensar – es el azar de la inteligencia. Conocer es tener la buena suerte de inventar algo » (García Bacca, 1982, 73). Il s'agit, pour lui, non pas de créer un système métaphysique clos et transcendantal (ou universel), mais, plutôt, de « faire surgir », selon le procédé dialogique familier à tout philosophe platonicien, les idées ; de pénétrer les arcanes d'une œuvre pour permettre l'essor d'une réflexion personnelle, de s'imprégner d'un mode, ou d'un *modèle* particulier de philosophe, qu'il soit canonique ou au contraire mineur et anonyme, à l'instar des dictons populaires et de l'expérience. À ce titre, Platon est l'incarnation même du philosophe :

Estudiando [la filosofía y la ciencia] en sus *Obras completas*, nos sentiremos los actuales confirmados e iluminados por un *profeta* o *vidente*, de hace veinticuatro siglos. Somos la realización de su profecía o pre-visión. Lo cual hay que tomar como advertencia y buen ejemplo para ser nosotros *precursores* respecto de los siguientes. Y no levantarnos a fundadores dogmáticos de una concepción del universo cual la única posible, verdadera, inmutable ya por los siglos de los siglos. Lo cual, a nuestros sucesores, los condenaría a repetidores, glosadores, acólitos, comentadores. Y así no « por los siglos de los siglos » – que es frase vaga, a pesar de su apariencia verbal – sino por los cinco mil millones de años que aún le quedan a nuestro sol para iluminar y hacer vivible nuestra tierra (García Bacca, octubre 1991, 101).

Cet extrait du *Discours* cristallise, de façon assez surprenante, tout l'immense effort herméneutique, dont voici les caractéristiques principales :

- Toute pensée est un acte, susceptible de créer du nouveau. Aussi, contre le dogmatisme (académique, religieux, moral, politique, économique, etc.), García Bacca revendique-t-il la liberté de penser *par soi-même*.
- Fruit d'un labeur authentiquement *personnel* (qu'il soit collectif ou individuel), ce « jaillissement de nouveauté » (pour reprendre un terme bergsonien), s'il est authentique, a pour vocation de se réinsérer dans la société à *venir*.

- L'effort d'écriture, qui s'apparente à une *transposition musicale* d'une réalité donnée, épouse la forme de la parabole. En effet, prenant source dans le savoir populaire, l'action philosophique (*filosofar*) s'élève ensuite au langage scientifique (axiomatique), pour redescendre enfin « à la rue », rompant ainsi la condamnation zambranienne selon laquelle « la filosofía se ha quedado *en medio coeli* ».

C'est que pour nos philosophes (espagnols), le cheminement de la *connaissance* ne connaît pas d'itinéraire, du moins n'emprunte pas de sentiers balisés (comme c'est le cas pour la *pensée* scientifique). C'est un chemin qui est en train de se faire, comme le voulait déjà Machado ; les moments authentiques sont ceux où l'avancée est palpable, imprévue. Quel besoin alors de fonder une école ? Ou de porter un culte aux « grands philosophes » ? De reproduire servilement un raisonnement ?

El caminante es accidental. De suyo están hechos para autopistas, para autos : para mecanismos motores, no primariamente para tales o cuales hombres. Pueden ser tales caminos prodigios de ingeniería. Mas siempre – tengan la forma que tuvieren – su función es encarrilar ; caminar por ellos llega a ser, y tiene que ser rutina.

El método axiomático entra en esta clase de camino. Carretera y axiomática son isomorfos – tolérese la palabra (García Bacca, 1984, 70).

Partant, nous pouvons opposer à l'académisme ici dénoncé par García Bacca une sorte de « radicalisme » philosophique, à la fois pratique et pur, en ce qu'il s'agit, pour l'essentiel, de puiser aux origines mêmes de la pensée rationnelle²³, sans jamais tarir la source vive de l'étonnement qui constitue toute l'activité du philosophe et, pour reprendre une expression d'Unamuno, de son « frère jumeau », le poète²⁴. Ce radicalisme consubstantiel à la pensée créatrice, à la « raison poétique » ne saurait mieux s'exprimer qu'en la personne de Bergamín, comme le reconnaît García Bacca lui-même, du reste, tout au long de ses *Confesiones*. Il en va pour la philosophie comme pour la démonstration la plus rigoureusement mathématique et cartésienne : seuls les esprits les plus inventifs permettent le dépassement de la pensée par la pensée elle-même.

²³ C'est sans doute María Zambrano qui, des trois philosophes, s'insurge le plus clairement contre le rationalisme. La « raison poétique », en effet, si elle n'est pas rationaliste, n'en est pas moins rationnelle, et c'est sur cette nuance que joue et se fonde la philosophie dont nous tâchons de délimiter les traits ici.

²⁴ En cela, et comme l'attestent de nombreux aphorismes de Bergamín, la philosophie est bien une activité solitaire.

C'est pourquoi nos philosophes aiment à se défier sur un autre terrain de jeu, à la fois philosophique et théologique : celui de la musique. La musique est-elle de nature divine, ou au contraire diabolique ? Tous deux s'accordent à lui reconnaître une essence démoniaque, encore que cette concorde est trompeuse. Ainsi, dans *La importancia del Demonio*, essai auquel García Bacca fait allusion dans l'article que nous venons de commenter, Bergamín insiste, Évangile à l'appui, sur la nature diabolique de l'ouïe. Le Démon est à l'écoute : « el sonoro tacto del oído es por el aire y en el aire, que es donde, lo mismo en la interpretación de los griegos que en la cristiana, se nos dice que está el demonio : los demonios » (Bergamín, 1974, 111). La tentation démoniaque par excellence n'est autre que la musique, sous l'égide de laquelle García Bacca, dans *Filosofía de la Música*, place, justement, l'aurore de la pensée philosophique²⁵.

En ceci qu'elle est musicale, socratique, la philosophie est profondément apparentée à la poésie, et, pour reprendre le mot de Bergamín, « lo mismo infernal que celeste : una especie de sonoro tacto » (Bergamín, 1974, 112). Comme en contrepoint, s'insurgeant contre toute la tradition philosophique (de Parménide à Hegel, en passant par la scolastique médiévale), García Bacca revendique – et n'a de cesse de le faire – la nature *musical* de l'homme :

Si el hombre fuera animal con oídos, no a servicio de la razón sino a servicio del sentimiento, aparte, claro está, de sus funciones vitales, el hombre resultará animal musical. Y la ciencia típicamente humana fuera la música, no la lógica y metafísica. De Dios hablara entonces mejor Bach que Tomás de Aquino ; y Beethoven interpretara el Credo mejor que todos los teólogos juntos (García Bacca, 1975, 13).

Comme Hallach et le joueur de flûte, le Démon est à l'écoute, et le philosophe l'entend. Mais la vraie pensée, divine celle-là, celle de Bach ou de Beethoven, est véritablement musicale : penser l'homme c'est penser Dieu, selon les différentes *tonalités* philosophiques historiquement présentes. « Si existe Dios, podremos serlo » (García Bacca, 1982, 20). Car, pour García Bacca – répondant, sans doute, à Bergamín,

²⁵ Voir l'épigraphe dudit ouvrage, que nous reproduisons textuellement ici : « MOTTO : "Que la filosofía es música, la máxima" (Platón, Diálogo *Fedón*, 61 a) », García Bacca, 1990, 9. Fin mélomane, celui-ci rectifie « dispartadamente » le tir dans son *Avant-Propos* ; « No pretendo ser mantenedor del superlativo "la máxima de las músicas", aplicado a Filosofía. Tal vez ante la música posterior no hubiera Sócrates – perdónese el anacronismo – afirmado que Filosofía es música, y aun la máxima » (García Bacca, 1990, 11).

par *ouvrages interposés* –, le vertige pascalien, la terreur des espaces infinis et surtout, du silence – tout cela n'est que « folklore théologique » (García Bacca, 1984, 88)²⁶.

La « parole ailée » de María Zambrano et José Bergamín

Il serait sans doute intéressant de reconstituer, dans la mesure du possible, l'inquiétude spirituelle qui semble ébranler les intellectuels républicains, à laquelle participe assurément nos trois philosophes – même si García Bacca, pour sa part, ne prêche guère la folie de la croix²⁷. Somme toute, ce dépassement de soi est, pour ainsi dire, strictement encadré et régi par une éthique de la personne. En cela, García Bacca n'est pas si étranger à la pensée religieuse de Zambrano qui s'efforce, elle aussi, à travers une critique radicale du rationalisme occidental, de redonner une place à cet « homo sapiens » exilé de l'univers. Tous deux partagent cette intuition fondamentale selon laquelle il est une tradition philosophique espagnole qui serait « poétique », immanente plutôt que transcendante, c'est-à-dire inscrite dans la « durée » ; tournée non vers l'être abstrait de la métaphysique, mais, pour reprendre une expression de Porras Rengel au sujet de García Bacca, vers la « vérité à dimension humaine » (Porras Rengel *in* García Bacca, 2000, xv). Pour Zambrano et Bergamín, le catalyseur de la raison poétique réside sans aucun doute dans l'expérience même de l'exil. C'est à proprement parler une expérience *cruciale* et, ce, dans tous les sens du terme.

On ne saurait trouver plus fidèle reflet de cette profonde amitié que la correspondance échangée entre juin 1957 et 1969 à la suite de leurs retrouvailles à Paris, décrites lumineusement par Nigel Dennis dans *Dolor y claridad de España*. Bergamín quitte l'Uruguay en 1954 et s'installe à Paris, où il retrouve María Zambrano :

²⁶ García Bacca, féru de mathématiques, est conscient des insuffisances du langage conceptuel, lorsque l'esprit se heurte à des énigmes, la plus grande de toute étant sans aucun doute celle de l'Homme, ou, si l'on veut, ce qu'il y a de divin dans l'homme. Avoir recours à l'humour pour philosopher, n'est-ce pas là se situer dans la lignée pascalienne, selon laquelle il faut humilier la raison pour se grandir ? Aussi divergents que puissent apparaître les sentiers empruntés, il reste que la moquerie (ou *burla*) est l'une des caractéristiques les plus saillantes du style philosophique de García Bacca comme de Bergamín.

²⁷ En fait, le jeune García Bacca devient prêtre (contrairement à Bergamín et Zambrano qui ne sont jamais entrés dans les ordres) et exerce sa fonction jusqu'en 1937, où il perd la foi. Personne, dit-il dans ses *Confessions*, ne savait son engagement au service de la République jusqu'à ce qu'il le déclare lui-même, en 1938. Ce n'est que sur le chemin de l'exil qu'il renonce définitivement à sa « vocation ». Il réapprend alors à vivre. Par ailleurs, on peut comprendre sa répugnance pour ce qu'il appelle le « folklore théologique » lorsqu'il dit de ses maîtres qu'ils lui avaient « séché l'âme ».

Es evidente que Bergamín découvre en elle un esprit affín, una interlocutora ideal, una persona que, con su palabra y su conducta, ha dignificado, como él mismo, la *España peregrina*, permaneciendo fiel a los mismos imperativos éticos que ambos han defendido y promovido durante la década de los 30. Lo que Bergamín admira en ella, sin duda, no es solamente su inteligencia y creatividad, sino también su entereza moral. Y no se le oculta, por supuesto, el sentido de los vínculos que los unen : por un lado, la inquietud espiritual y, por el otro, la común preocupación por España (Nigel Dennis *in* Bergamín, 2004, 15).

Seules les lettres de Bergamín ont été conservées. Comme l'explique Nigel Dennis : « Bergamín no tenía costumbre de guardar sistemáticamente las cartas que recibía ». Celles de García Bacca ont, pour cette même raison, disparu à jamais²⁸. De brefs essais, en revanche, comme « El escritor José Bergamín » ou encore « José Bergamín »²⁹, peuvent illustrer aussi bien l'admiration de Zambrano pour la personne éthique de Bergamín qu'une évidente communion spirituelle. Malgré la chape de plomb qui pèse sur l'Espagne « officielle », Bergamín, de retour au pays, n'a de cesse d'élever la voix contre les injustices dont il est témoin, se heurtant ainsi de front aux autorités franquistes³⁰ : « estas protestas del indómito Bergamín constituyen, sin duda, para María Zambrano un noble ejemplo de integridad, valor y conducta consecuente, pero también le merecen al escritor, como es sabido, un segundo exilio » (Nigel Dennis *in* Bergamín, 2004, 19)³¹.

L'essence de la parole poétique, telle que la conçoit Zambrano, est celle susceptible d'ouvrir un espace de silence et de recueillement dans lequel viendrait se nicher la vérité, sans pour autant y demeurer elle-même : « no busca nido donde albergarse »

²⁸ Dans ses *Confesiones*, p. 88, García Bacca fait allusion à l'échange épistolaire qu'il a entretenu avec Bergamín lorsque celui-ci quitte l'Amérique pour l'Espagne, au milieu des années cinquante. « La trayectoria posterior de Pepe es asunto que no cabe dentro de mis *Confesiones*. Ya no nos vemos hasta 1977 en Madrid, aunque estuvimos en constante contacto por cartas – algunas larguísimas, todas personalísimas – que conservo y aun acabo de leer emocionado ». La Fondation García Bacca, à Caracas, a eu l'amabilité de me faire parvenir en version numérisée les quelques lettres inédites de Bergamín à García Bacca encore existantes.

²⁹ Choisi par Bergamín pour ses *Poesías casi completas*.

³⁰ Sur cet épisode de la vie de Bergamín, on peut se reporter au livre de Gonzalo Penalva Candela, *Tras las huellas de un fantasma. Aproximación a la vida y obra de José Bergamín*, Turner, Madrid, 1985, dont certains extraits ont été publiés dans le n°. de la revue *Anthropos* consacrée à l'auteur.

³¹ L'inquiétude intellectuelle de Bergamín va de pair avec une protestation active, comme le reflète sa correspondance avec Zambrano : « No puedo estarme quieto, apartado, indiferente, ante la injusticia, la barbarie, la arbitrariedad, la estupidez... No las resisto sin protesta... » (5-X-1963). Pour le contexte qui précède l'expulsion de Bergamín, voir la note 61 de l'éditeur, ou l'ouvrage déjà mentionné de Penalva Candela. Bergamín, en ce sens, a toujours été en accord avec un aphorisme de jeunesse, paru dans *El cohete y la estrella*, aphorisme fameux pour avoir attiré l'attention de son maître Unamuno : « existir es pensar. Y pensar es comprometerse. »

(Zambrano, *in* José Bergamín, 1980, 8). En cela, la parole s'oppose au concept, mais ne saurait lui être pour autant contraire. La « loi suprême » qui ainsi se révèle et cherche à s'accomplir, à se faire substance, n'est autre que celle de l'Amour, l'incarnation par le Verbe, à double tranchant, comme cette « palabra-pájaro » qui jamais ne se pose, tel le philosophe « parménidien » qui s'exile de son horizon de vie, ou de sa « circonstance », selon le mot d'Ortega, dès lors qu'il part à la recherche de l'être : « el ser del filósofo parte de no tener un ser determinado y si lo tiene debe abandonarlo, es el que lo deja todo » (Zambrano, 2004b, 51). Maintenant, quoi qu'il en coûte à sa conscience en éveil, « s'entourant toujours de précautions » (Zambrano, 2004b, 53), il renonce par là même à la vie, en adoptant un ascétisme de la raison : « la razón no es sino renuncia, o tal vez la impotencia de la vida. Vivir es delirar » (Zambrano, 2001, 35). En revanche, la parole qui s'inscrit dans la tradition du logos héraclitéen, en réconciliant les contraires, assume l'ineffable et recueille le silence et est donc radicalement poétique : « de la razón poética es muy difícil, casi imposible hablar », affirme Zambrano dans *Notas de un método* (1989, 130).

L'écriture de Zambrano oscille entre ces deux modes de parole. Le poète reçoit la réalité à fleur de peau, et c'est pourquoi, comme une blessure à jamais ouverte, la parole écrite meurtrit à son tour qui la reçoit. « Es imposible vivir humanamente sin zozobra, sin sobresalto. Sin *cuíta* », écrit-elle à propos de Bergamín (Zambrano, 1997, 65). L'infatigable combat du Poète pour la légèreté du mot qui sous-tend toute la pensée de Zambrano n'est pas sans rappeler la défense de l'analphabétisme de Bergamín. Zambrano écrit ainsi dans *Los bienaventurados* : « la poesía más apegada, profética en cierto modo de la encarnación, hubo de darnos el cuerpo de la palabra. Y esta necesidad es inmediata y no perdona : o la poesía lo sigue haciendo o la palabra se materializa y con ella la mente » (Zambrano, 2004b, 49).

Dans ses *Dialogues*, nous dit García Bacca, Platon partait à la chasse, mais c'est pour mieux appréhender les choses, « para captarlas con definiciones » (García Bacca, 1950, 9). Définir, c'est chasser les mots pour les soumettre au joug de la raison et, comme la taupe géante de Kafka, se sentir ainsi en sécurité dans sa forteresse souterraine : « [definir es] ponerle a una cosa un coto o cota que le venga tan bien y tan ajustado que no se pueda escapar ; definir es meter una cosa en límites tan exactos que sepamos dónde comienza, termina y qué tiene dentro ; y teniendo así las cosas, es como Platón se

sentía seguro ». Au contraire, loin de définir le *disparate*, Bergamín semble bien plutôt vouloir « lever le lièvre » pour le laisser tout entier à sa course ; il appartient alors à la pensée de ne pas se laisser distancer : « donde menos se lo piensa, salta la liebre – nos advierte un refrán popular español » (García Bacca, 1975, 12). Rien de plus redoutable pour la raison que d'enraciner la pensée dans la vie elle-même. Qu'est-ce en effet que le *disparate*, sinon « las explosiones más peligrosas, por más vivas, del pensamiento » (Bergamín, 2005, 23) ?

Dans un texte célèbre, « La decadencia del analfabetismo », Bergamín brosse un portrait, un peu à la manière des *Caractères* de La Bruyère, de l'homme de lettres, celui-là dont le seul héroïsme consiste à contempler les choses du haut de son « piédestal intellectualiste » : « el hombre de letras como héroe vino después [del último héroe de Carlyle], en el siglo XIX ; y vino a contrafigurar, ridículamente, en caricatura, todos los heroísmos » (Bergamín, 1974, 37). Poète déchu, l'homme de lettres en est réduit à matérialiser, littéralement matérialiser, son aliment spirituel : le mot. « *El hombre de letras* », conclut « disparatadamente » Bergamín, « quiso alfabetizar hasta su alimento : y esta ridícula exageración alegórica fue bastante significativa, pues estas letras eran de la misma pasta no de nuestros sueños, sino que nuestras letras » (Bergamín, 1974, 37). Aussi, n'ayant de cesse de railler ceux qui rendent inerte et inoffensif le langage, en sapent toute la force de détonation et, ce faisant, désamorcent la charge explosive que contient chaque mot – contre tous ceux dont la fonction est, précisément, de définir et de figer la parole (la pensée) –, Bergamín oppose-t-il deux types de culture : la culture littérale, et la culture spirituelle (Bergamín, 1974, 35). Contre toute attente, de par son aspiration à *définir* le monde et à en systématiser la connaissance (et c'est là une ouverture possible vers le salut), le philosophe se livre à un *jeu* de l'esprit, une activité purement spirituelle ; il se rapproche, aux yeux de Bergamín, du poète : « no es lo mismo el pretendido estado de orden literal que el orden lógico, puesto que el orden lógico, como diría el propio Hegel, es una actividad espiritual, no literal » (Bergamín, 1975, 37).

C'est un Hegel peu conventionnel sans doute qui apparaît ici. Si l'interprétation de Bergamín paraît « superficielle », il faut bien voir qu'elle ne prétend aucunement rendre compte du système hegelien, au contraire. Il s'agit pour l'auteur d'inscrire à son tour le grand philosophe dans un jeu créatif. De fait, la logique, tout comme la raison, ne

s'oppose pas ici à l'ordre analphabète, mais au contraire y « participe » (I, 1-2). D'une certaine façon, Bergamín semble même suggérer que la logique est capable de dissoudre l'organisation littérale, libérant ainsi l'élément spirituel que renferme en son sein la lettre (I, 2-4). De là vient que, finalement, le discours logique ne soit, dans sa réalité la plus pure, qu'une *spécification* parmi d'autres de l'ordre poétique, tout comme le serait la poésie en vers ou en prose (I, 4-6) : « lo que sustenta el juego espiritual del pensamiento es la poesía. (Esto es lo que no comprenderá nunca ningún racionalista literal : sobre todo si vive dedicado profesionalmente a cualquier letra) » (Bergamín, 2005, 23). En somme, le ludisme est inhérent à l'activité même de la pensée (I, 5-6), elle-même soutenue par la poésie (Bergamín, 2005, 20)³².

La raison poétique n'est autre que celle qui s'insurge contre la tyrannie du concept : « en ella no hay sombra de avidez. No va de caza. No sufre el engaño que procura el ansia de “captar” » (Zambrano, *Idem*, p. 61). Toujours la pensée – qu'elle soit le reflet des gémissements les plus profonds, nous dit Zambrano, ou l'expression d'une grande clarté, toujours la pensée se heurte au « je ne sais quoi » (Zambrano, 1986, 125). Il reste que la « méthode » est effective, tantôt réceptive, tantôt active : en action, ou au repos, elle agit sur l'univers pour l'humaniser, pour le transformer en monde, à l'image de la quête du philosophe qui chemine et du poète qui espère.

Y así, el filósofo parte despegándose en busca de su ser. El poeta sigue quieto esperando la donación. Y cuanto más tiempo pasa menos puede decidirse a partir. Y cuanto más se demora el regalo soñado, se vuelve hacia atrás. Parte, entonces, pero es hacia atrás ; se deshace, se desvive, se reintegra cuanto puede, a la niebla de donde saliera : “Y pobre hombre en sueños / siempre buscando a Dios entre la niebla” (Zambrano, 2001, 106).

L'essai sur le disparate est dédié, lui aussi, à la mémoire d'Antonio Machado, et pour cause : Bergamín conclut sa « perogrullesca demostración » dans les traces du philosophe apocryphe Juan de Mairena : « la razón es, como si dijéramos, el cañon de la escopeta del pensamiento. La bala, el disparate. Por eso, lo primero no es la escopeta : lo primero es la bala. Lo primero es el disparate » (Bergamín, 2005, 23). De sorte que le « disparate », comme nous l'avons indiqué, ne fait pas feu sur la raison, mais sur le

³² Le passage que nous avons commenté de *La decadencia del analfabetismo* en est par ailleurs la parfaite illustration : « por eso, toda sistematización espiritual o metafísica, se determina o define poéticamente porque se construye en la poesía y de la poesía, como la figura geométrica del espacio homogéneo ».

rationalisme tel que l'a présenté toute la tradition occidentale, notamment à travers le concept d'être : « *llegados ya, y pertinazmente regresados, a ese callejón sin salida que es el ser* », observe, non sans ironie, García Bacca : « “pensamos que la gracia estaría en salir de él. Y entonces es cuando se busca la puerta al campo.” »

Conclusion

Si cet article sur le *disparate* s'inscrit bien dans l'actuel cadre de recherche du CREC sur le socle et la lézarde, il faut reconnaître que c'est, sans doute, de façon moins évidente que d'autres interventions qui ont eu lieu à ce jour. Ces quelques lignes ont pour dessein de réajuster la perspective adoptée et de revenir, dans la mesure du possible, dans le chemin déjà tracé. (Il est intéressant de noter d'emblée que, selon García Bacca, le propre du philosophe, c'est précisément de manquer sa cible.)

Force est de constater que les philosophes de l'exil républicain font face à un corpus déjà constitué, à tel point que, si l'on songe à Nietzsche ou encore Bergson, d'aucuns ont cherché précisément à le « lézarder », à le démystifier et à en dénoncer les faux problèmes, le plus souvent métaphysiques. La génération de la guerre civile, dotée de tous les outils d'analyse et de l'érudition nécessaire, porte, en exil, un regard critique sur la tradition philosophique occidentale, qui recouvre par là même – et paradoxalement peut-être – une légitimité certaine au regard de l'histoire récente, fût-ce en terre étrangère : c'est pourquoi, en exil, contemporains de ce que Hannah Arendt nomme « la crise de la culture », leur effort consiste essentiellement à récupérer cet héritage, par le biais de la traduction et du commentaire critique.

Non content, en effet, de doter la langue espagnole du meilleur de la pensée continentale, García Bacca est de ceux qui, avec José Gaos et Eugenio Imaz, en permettent l'assimilation par un public large. Il n'aura de cesse de prôner, de ce fait, une philosophie accessible à tous ; de professer une philosophie « populaire », au sens où l'entendait déjà Antonio Machado. Ainsi, citant le célèbre paragraphe du *Juan de Mairena* de Machado (II, 2, 18), le philosophe basque ajoute : « *el Pueblo, en cuanto maestro, no nos humilla ; y por eso no nos sentimos humillados al reconocerlo por maestro* » (García Bacca, 1984, 7-8). En cela, il se révèle à son tour en sa qualité de véritable humaniste.

Il reste que García Bacca philosophe pour le peuple dans une Amérique qui rayonne culturellement, tout en prenant appui sur la tradition des lettres espagnoles. Faut-il y voir un paradoxe ? Au contraire. Aux yeux de García Bacca, comme de Bergamín ou de Zambrano, l'humanisme sous-tend toute la pensée espagnole, depuis Calderón jusqu'à Machado, en passant par Bécquer :

Poeta hubo, y no de los menores en nuestra lengua, que se metió a definir qué es Poesía. El fracasado inconfesado de tal empresa lógica lo disimuló con una galantería hacia su amada :

La Poesía... eres Tú

No preguntes jamás a un filósofo, y menos a un filosofillo, qué es filosofía, pues os responderá de una u otra manera : discreta o indiscreta, directa o elíptica

La filosofía... soy yo.

Lo cual no es, evidentemente, una definición.

Frecuentemente es un « pronunciamiento ». [...]

Pero jamás tal « pronunciamiento » a favor de una filosofía llegará a la « definición » de filosofía que Antonio Machado, discretísimamente, nos sugiere :

Filosofía es humanismo transcendental.

(García Bacca, 1975, 81).

Tout mode singulier d'appréhension du réel se trouve ainsi revêtu d'universalité, pour ainsi dire. Encore faut-il comprendre en quoi consiste la nature transcendante de cet humanisme.

Philosopher pour le peuple, loin de n'être que vain discours, c'est fondamentalement un « acte de démocratie » (García Bacca, 1984, 8), sans lequel cette philosophie serait, au sens le plus radical du terme, in-fondée : d'abord, en ce qu'elle est, « en puissance », le germe de pensée rationnelle et de poésie réunies dans un ensemble tout à la fois *disparate* et cohérent *de par la langue* en usage³³ ; ensuite, en raison de la vocation³⁴

³³ Tous ces philosophes (Gaos, García Bacca, María Zambrano...) étaient, pour la plupart, polyglottes : à ce titre, le choix de la langue depuis l'exil, à savoir l'espagnol, loin d'être *par défaut* un fait anecdotique ou encore une nécessité de circonstance, est, au contraire, à la fois une revendication de l'hispanité, tant dans son authenticité historique que dans le projet politique porté par le peuple. C'est en cela que García Bacca et Zambrano reconnaissent en Antonio Machado, celui de *Juan de Mairena*, une figure tutélaire. Voir, entre autres, les « Palabras iniciales » de García Bacca dans *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, citant JM, LI, 18 ou Zambrano dans *Senderos*, « La Guerra, de Antonio Machado ».

³⁴ Dans d'autres travaux, j'ai insisté, suivant les indications des deux auteurs concernés, sur l'importance que ceux-ci accordent à leur « vocation » philosophique. Ainsi, à propos de Zambrano, et de la notion d'« appel », « P. Cerezo dit : “vocación es llamada, y, por tanto, respuesta a lo que llama, corresponder en vuelo a lo que aspira incesantemente”. C'est le sens de l'extase (souvent Zambrano renvoie à Plotin) : “vocación extática significa también autotranscendencia”. Voir *Filosofía y literatura en*

même de ce qui s'affirme et se présente comme le cheminement poétique de la raison vers l'« Être » dans le temps. C'est, au fond, une pensée qui *transforme* son objet ou, pour reprendre le mot de García Bacca (lui-même paraphrasant Marx), *transubstantialise* l'homme et la société : « la auténtica transmutación social de un producto individual incluye transformación de la *forma* y del *contenido* » (García Bacca, 1970, 23).

En outre, philosopher, selon García Bacca, ce n'est pas à proprement parler constituer une doctrine, mais s'inscrire dans une direction qui a pour terme ultime la « surnaturalisation » ou encore la « transubstantialisation » de la nature humaine, le dépassement de sa finitude. C'est, à ses yeux, ce qui constitue la manière proprement espagnole de philosopher :

Y con esa palabra he soltado la clave, si no me equivoco, para interpretar todo el genuino pensar español. Al español castizo le piden alma y cuerpo *sobrenaturalizarse*, no el hacerse *superhombre*, sino nacerse a otra vida, sobre todos los tipos de vida natural – ensible, inteligible, moral – que por el primer nacimiento ha adquirido.

Toutes ces « renaissances » ne sont pas sans rappeler l'herméneutique historique de Zambrano, tout comme sa « quête » pour une raison intégrale, suffisante et poétique.

Si la philosophie espagnole retourne ainsi à ses origines premières, à l'humanisme, la tradition philosophique, elle, lui refuse toute légitimité, que ce soit à dessein ou non. Aujourd'hui encore, rares sont ceux qui, parmi les historiens de la philosophie, parmi les philosophes de profession, font grand cas de la Péninsule. Dans ses *Confesiones*, García Bacca nous apprend que c'est Manuel de Irujo lui-même qui le chargea de fonder à Bilbao rien de moins que l'Université basque :

Leyendo el diario vi que había en Barcelona una delegación vasca para coordinar planes y decisiones. La presidía don Manuel de Irujo ; gran amigo mío. [...] Me dijo : Juan David, vienes a tiempo ; estábamos tratando de fundar en Bilbao una universidad vasca. Desconcertados : ¿ con qué personal vasco, sobre todo, y con títulos ? Tú vienes cual llovido del cielo (García Bacca, 2000, 60).

María Zambrano, Pedro Cerezo (éd.), Fundación José Manuel Lara, 2005, p. 30 ». Plus généralement, la vocation est, dans l'acceptation ortéguienne du terme, un « choix de vie ».

Les études menées sur l'exil philosophique démontrent que d'autres écoles que celles de Madrid et de Barcelone auraient probablement vu le jour, comme par exemple au pays basque. Roberto Aretxaga observe justement que, si les circonstances historiques empêchèrent García Bacca de réaliser pareille entreprise en Espagne même, d'autres ont su avantageusement en tirer parti : en 1946, il fut l'un des fondateurs de la Facultad de Filosofía y Letras de l'Universidad Central de Caracas (Roberto Aretxaga in Carlos Beorlegui, 2003, 155).

On ne peut que regretter cette situation, et s'efforcer de promouvoir cette pensée qui reste condamnée, sans doute, à l'exil. Il existe une philosophie *de* l'exil, itinérante, infirme, à la croisée des continents, des chemins entre la pensée et le sentiment, la raison et le cœur. Huguette Dufresnois et Christian Miquel, dans *La philosophie de l'exil*, suggèrent une théorisation de cette attitude philosophique consistant non pas à intégrer de force la chose dans un système, mais au contraire de s'en tenir à distance : le philosophe n'atteint pas la vérité par une adéquation entre son discours et la réalité, comme le veut la tradition cartésienne, mais par un mode de connaissance passive, un état réceptif au monde : celui qui laisserait la réalité se découvrir. Tel serait le propre de la raison poétique inhérente à cette philosophie « pèlerine », celle de García Bacca et Zambrano. « Il se peut que les pierres blanches soient des bornes ou même des poteaux indicateurs », écrit Paul L. Landsberg, avant d'ajouter « en tout cas, elles sont des petites lunes dans mon désert ensoleillé ».

Salomé Foehn, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III,
University of Saint Andrews

Bibliographie

Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Bergamín, José, *La importancia del demonio y otras cosas sin importancia*, Madrid, Júcar, 1974.

—, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, Nigel Dennis (éd.), Sevilla, Renacimiento, 2004.

—, *El disparate en la literatura española*, Nigel Dennis (éd.), Sevilla, Renacimiento, 2005.

- , « La decadencia del analfabetismo », *Obra esencial*, Madrid, Turner, 2005, p. 17-29.
- Bundgaard, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000.
- Dennis, Nigel, « Illustration et défense de la frivolité » in *José Bergamín*, Paris, Cahiers pour un temps, Centre Pompidou, 1989, 37-51.
- El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía : Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca* in Carlos Beorlegui, Cristina de la Cruz, Roberto Aretxaga (éds), Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.
- Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1998.
- , *Confesiones profesionales. Aforística*, Gijón, Trea, 2001.
- García Bacca, Juan David, *Siete modelos de filosofar*, Caracas, Universidad Central de Caracas, 1950. « Filosofía y sociedad »,
- , *Ensayos*, Barcelona, Península, 1970, p. 25-29.
- , *Ensayos y estudios*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1975.
- , *Antropología filosófica contemporánea* [1957], Barcelona, Anthropos, 1982.
- , *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* [1967], Barcelona, Anthropos, 1984.
- , *Filosofía de la Música*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- , « Discurso en su nombramiento como miembro correspondiente de la Academia », *Anthropos*, n° 9, octubre 1991, p. 100-101.
- , *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos, 2000.
- , *Invitación a filosofar*, La Casa de México, México, 1940-1942. Alicante, Édition digitale de la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2000.
- <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482399770132621865846/index.htm>
- , *Introducción literaria a la filosofía* [1963], Barcelona, Anthropos, 2003.
- Homenaje a José Bergamín*, Gonzalo Penalva Candela (éd.), Madrid, Consejería de Educación y Cultura, 1997.
- Landsberg, Paul Ludwig, *Les pierres blanches*, Paris, Le Félin, 2007.
- Mendiboure, Jean-Michel, *José Bergamín, L'écriture à l'épreuve de Dieu*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2001.
- Zambrano, María, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977.
- , « José Bergamín », in *Bergamín, Poesías casi completas Con unas palabras de María Zambrano*, Madrid, Alianza, 1980.
- , « La experiencia de la historia. (Después de entonces) », *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 11-25.
- , *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989.
- , « El escritor José Bergamín », in *Homenaje a José Bergamín*, Gonzalo Penalva Candela (éd.), Madrid, Consejería de Educación y Cultura, 1997, p. 63-67.
- , *Filosofía y poesía* [1939], México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *De la Aurora* [1986], Barcelona, Tabla rasa, 2004a.
- , *Los bienaventurados* [1990], Madrid, Siruela, 2004b.
- , *Islas*, José Luis Arcos (éd.), Madrid, Editorial Verbum, 2007.