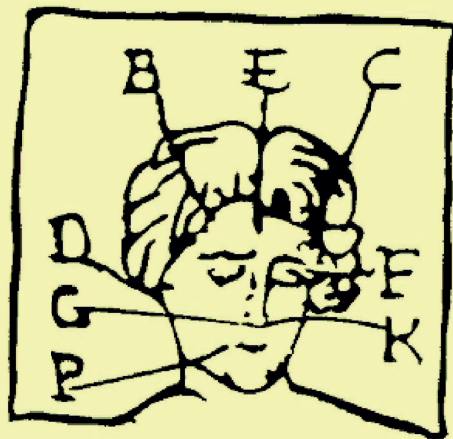


CORPUS

revue de philosophie

n° 65

*Moments français de la philosophie
en Amérique Latine*



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

N° ISSN : 0296-8916

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

corpus

revue de philosophie

n° 65

*Moments français de la philosophie
en Amérique Latine*

*mis en œuvre par
Patrice Vermeren*

Ce numéro de la revue Corpus a été préparé dans le cadre du programme franco-argentin ECOS-SCyT A08H03 Instituto Gino Germani, Université de Buenos Aires/Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie, Université Paris 8, et du Programme franco-chilien ECOS-CONICET C10H01 (Université du Chili/LLCP Université Paris 8).

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2014

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Patrice Vermeren	
<i>Préface</i>	
<i>Moments français de la philosophie</i>	
<i>en Amérique Latine</i>	5
Jean-René Garcia	
<i>L'influence de Montesquieu sur le constitutionalisme</i>	
<i>latino-américain</i>	39
Mariano Di Pasquale	
<i>Idéologie, philosophie, savoirs médicaux.</i>	
<i>Destutt de Tracy et Pierre Jean Georges Cabanis</i>	
<i>à Buenos Aires, 1820-1842</i>	67
Susana Villavicencio	
« <i>Civilisation et barbarie</i> » : <i>la philosophie de</i>	
<i>l'histoire naturalisée Sud-Américaine</i>	93
Mercedes Betria	
<i>La Génération de 1837 et sa lecture de</i>	
<i>Théodore Jouffroy et d'Alexis de Tocqueville</i>	113
Jorge E. Dotti	
<i>Juan Bautista Alberdi et la réception des idées</i>	
<i>philosophiques-politiques en Argentine</i>	137
Maria Carla Galfione	
<i>Contextes argentins – contextes français : le jeu</i>	
<i>de la philosophie et la politique. Sur la définition</i>	
<i>et le rôle de la philosophie chez le jeune Alberdi.</i>	185
Gabriela Rodriguez	
<i>Benjamin Constant à l'autre bout du monde:</i>	
<i>continuité et innovation dans la réception</i>	
<i>de Juan Bautista Alberdi</i>	219
Patrice Vermeren	
<i>La République indépendante, le pouvoir</i>	
<i>constituant et le héros de l'émancipation.</i>	241

Cristina Hurtado Beca	
<i>Les Chiliens saisis par les idées républicaines françaises au dix-neuvième siècle :</i>	
José Victorino Lastarria et Francisco Bilbao.....	271
Louise Ferté	
<i>L'institution scolaire au cœur de la République Orientale de l'Uruguay : L'influence française au sein de la pensée de José Pedro Varela</i>	281
Laura Brondino	
<i>Le positivisme « orthodoxe » de la Revista Positiva, Mexique (1901-1914)</i>	307
Graciela Ferras	
<i>La psychologie et la science politique françaises dans le miroir du nationalisme argentin au début du vingtième siècle. L'empreinte de Théodule Ribot, d'Alfred Fouillée et d'Émile Boutmy sur la pensée de Ricardo Rojas.....</i>	327
Luis Gonzalo Ferreyra	
<i>La présence de Pierre Maxime Schuhl dans la philosophie latino-américaine : le séjour parisien d'Arturo Andrés Roig (1953-1954).....</i>	355
Jorge Vergara Estevez	
<i>Penser à partir de la philosophie. Lectures de Foucault en Amérique latine</i>	383

Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>

PRÉFACE

MOMENTS FRANÇAIS DE LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE LATINE

À la mémoire de Arturo Andrés Roig

La philosophie est toujours faite d'emprunts, d'un philosophe à l'autre, d'une tradition philosophique à une autre. Mais il y a plusieurs façons de décrire ces emprunts. S'agissant de la philosophie en Amérique Latine, l'une des manières de mettre ceux-ci en scène aura été de formuler la question : « les philosophes latino-américains n'ont-ils fait qu'imiter la pensée européenne ? ». J'ai tenté ailleurs de montrer comment cette question pouvait réapparaître régulièrement sous des formes spécifiques, en 1848 chez l'éclectique Andrés Bello¹, en 1908 dans le tableau des grands courants philosophiques en Amérique Latine que dresse sur un sol spiritualiste le philosophe péruvien Francisco Garcia Calderon à l'occasion du Congrès de philosophie de Heidelberg², en 1914 avec José Ingenieros dans une référence positiviste et néo-darwinienne³, en 1950 dans l'œuvre du mexicain Leopoldo Zea, à partir d'un hégélianisme marxisant influencé par une pensée de la circonstance inspirée de Ortega y Gasset⁴, et comment à chaque

¹ Andres Bello : "Autonomia cultural de America", *El Araucano*, Santiago de Chile, 1848.

² Francisco Garcia Calderon : "Les grands courants philosophiques en Amérique Latine", *Revue de Métaphysique et de morale*, t. XIV, n°5, 1908.

³ Jose Ingenieros : "Las direcciones filosóficas de la cultura argentina", *Revista de la universidad de Buenos Aires*, t. XXVII, 1914.

⁴ Leopoldo Zea : *L'Amérique Latine face à l'histoire*, traduction française Paris, Lierre et Coudrier, 1991).

CORPUS, revue de philosophie

fois elle va de paire avec la promesse d'une originalité à venir, dans un jeu complexe d'identification à un peuple, à une langue, à un destin national ou régional. Viendrait aujourd'hui le temps de dépasser la question : « Existe-t-il une philosophie latino-américaine ? », et de déplacer l'autre question, qui lui est substitutive : « Qu'est-ce que faire de la philosophie en Amérique Latine aujourd'hui ? », pour s'engager dans celle des discours qui se revendiquent ou non comme proprement philosophiques, s'appropriant et se réappropriant les concepts et les œuvres de la philosophie dans une tradition philosophique latino-américaine perpétuellement reconstruite et refondatrice d'un présent qui n'épuiserait jamais la philosophie elle-même, toujours en excès sur ses formes d'actualisation, prise dans un jeu infini de traduction et d'(in)traduisibilité dont l'hospitalité serait le principe et le cosmopolitisme l'inspiration, et qui auraient pour nom Humberto Giannini au Chili, Marilena Chaui de Souza au Brésil, ou Arturo Andres Roig et Horacio Gonzalez en Argentine⁵.

Mais ce numéro de Corpus voudrait porter un autre regard sur les emprunts de la tradition philosophique en Amérique Latine, et singulièrement ceux faits à la philosophie de langue française. S'agissant de ce qui pourrait être pensé comme naturalisation argentine de la pensée française, nous n'avons pas eu l'idée régulatrice de dresser un tableau, sous condition d'un examen réglé et à prétention exhaustive, de la réception de la philosophie la langue française en Amérique Latine et dans les Caraïbes. À l'écart des travaux académiques sur les transferts culturels, les études rassemblées dans ce numéro de *Corpus* sont non pas tant des contributions à l'élaboration d'un concept univoque de

⁵ Voir Patrice Vermeren : « Les philosophes latino-américains n'ont-ils faits qu'imiter la pensée européenne ? », dans *Amériques latines : une altérité*, sous la direction de Christian Descamps, Centre Georges Pompidou, Paris, 1993, et *Existe-t-il une philosophie latino-américaine ?* Paris, UNESCO, 2004.

Patrice Vermeren

moment philosophique franco-latino-américain⁶, mais des tentatives de décrire dans leurs singularités des séquences « françaises » de la philosophie en Amérique Latine, de repérer quand et comment les noms des philosophes et les œuvres philosophiques de langue française y entrent en scène, pour penser ou construire quel objet, contre quels autres noms ou œuvres philosophiques. Qu'est-ce qu'un moment philosophique ? On s'inspirera de cette définition formulée par Jacques Rancière à d'autres fins : « Un moment, ce n'est pas simplement une division du temps, c'est un autre poids jeté dans la balance où se pèsent les situations et se comptent les sujets aptes à les saisir, c'est l'impulsion qui déclenche ou dévie un mouvement : non pas un simple avantage pris par une force opposée à une autre, mais une déchirure du tissu commun, une possibilité de monde qui se rend perceptible et met en cause l'évidence d'un monde donné⁷ ».

Pour penser l'origine des moments français de la philosophie en Amérique Latine, il faut la donner comme contemporaine et coïncidente des Indépendances. On pourrait remonter plus loin et attester des audaces du *Mercurio Peruano* se faisant l'écho à la fin du XVIII^e siècle des doctrines de Descartes et de Newton à Lima, ou bien faire état des circulations souterraines de la philosophie des Encyclopédistes, de Voltaire et de Rousseau dans les Universités de Chuquisaca, La Paz et Cordoba, depuis les années 1750. Francisco Garcia Calderon décrit ainsi cette origine : « Avec la Révolution, de 1808 à 1824, avec les doctrines de liberté, avec l'autonomie constitutionnelle, de nouveaux courants d'influence intellectuelle se font sentir dans l'Amérique libérée de la tutelle

⁶ Sur le concept de « moment philosophique français », voir Alain Badiou : « Panorama de la filosofía francesa contemporanea », dans Miguel Abensour et alii : *Voces de la filosofía francesa contemporanea*, Buenos Aires, Colihue, 2005, et *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La fabrique, 2012, pages 10 sq ; Frédéric Worms : *La philosophie en France au XX^e siècle*, Gallimard, 2009, et Patrice Maniglier (dir) : *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.

⁷ Jacques Rancière : *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009, page 9.

CORPUS, revue de philosophie

espagnole. L'Encyclopédie, la philosophie politique de Rousseau, les idées de religion naturelle, de théisme politique, de droits de l'homme, bref, l'action intellectuelle de la Révolution française, se propagent dans tous ces pays qui s'organisent et cherchent des règles de politique, après un mouvement de libération qui est, comme celui de la France, une réaction contre le pouvoir absolu et l'oligarchie déprimante ». Deux figures françaises dominent le champ agonistique de la rédaction des constitutions : Montesquieu et Rousseau. Jean-René Garcia traite ici de la convocation du nom de l'auteur de *L'Esprit des Lois* (Une traduction avec les observations de Condorcet paraît en 1810 à Buenos Aires, et bientôt les *commentaires de l'Esprit des lois de Montesquieu* par Destutt de Tracy, avec les observations de Condorcet, sont publiés en castillan à Valencia en 1822 et traversent l'Atlantique) et de sa paternité – réelle ou supposée – du principe de la séparation des pouvoirs, à l'horizon de la rédaction de la constitution de la Bolivie (et du Pérou) rédigée par Bolivar en 1826, et des débats constitutionnels dans le Rio de La Plata⁸. Rousseau, dont les œuvres sont interdites par l'Inquisition en Espagne et aux Indes depuis 1764, est l'un des auteurs les plus lus au Chili, au Mexique, au Venezuela, au Rio de La Plata à la fin du XVIII^e siècle, et son *Contrat social*, amputé du chapitre sur la religion naturelle (« Rousseau a eu le malheur de délirer en matières religieuses », selon son préfacier argentin), paraît en 1802 à Buenos Aires à l'initiative de Mariano Moreno⁹, qui écrira en 1810 : « Les Amériques ne se voient pas unies au monarques espagnols par le pacte social qui est le seul à pouvoir octroyer la légitimité et la bienséance d'une domination. En aucun cas, l'Amérique ne peut se considérer comme assujettie à cette obligation ; elle n'a pas fait partie de la célébration du pacte

⁸ Jean-René Garcia : *La Bolivie. Histoire constitutionnelle et ambivalence du pouvoir exécutif*, préface de Harvey C .Mansfeld, Paris, L'Harmattan, 2010.

⁹ Juan Jacobo Rousseau : *Del Contrato social*, En la real imprenta de Ninos expositos, 1810, réédition Cordoba, UNC, 1998, avec une préface de Diego Tatian qui indique trois traductions antérieures en castillan à partir de 1799, dont une à Caracas en 1809.

Patrice Vermeren

social d'où les monarques espagnols tirent les seuls titres de la légitimité de son Empire. La force et la violence sont le seul fondement de la conquête de ces terres par le trône espagnol (...). N'ayant jamais été ratifiées par le consentement libre et unanime de ces peuples, rien d'autre n'est venu s'ajouter à la force et la violence primitives (...). Puisque la force ne fait pas droit, elle ne peut légitimer une obligation qui nous interdit la résistance. En effet, comme le disait Jean-Jacques Rousseau : « recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'était point à la lui ôter¹⁰ ». Montesquieu et Rousseau convoqués l'un au titre de la séparation des pouvoirs, l'autre de la souveraineté du peuple et du contrat social, sont des figures philosophiques françaises emblématiques d'une période révolutionnaire, mais aussi des lignes de démarcation qui partagent les constructeurs de la république post-coloniale entre les paradigmes français et nord-américaines, entre jacobins créoles initiés à la philosophie abstraite et pragmatistes et mieux préparés éthiquement à l'aventure de la fondation d'un État¹¹.

Dans l'institution universitaire, comme le rapporte dans sa contribution Mariana di Pasquale, l'Idéologie de Destutt de Tracy et de ses disciples se répand peu à peu tandis que l'Europe de la

¹⁰ Mariano Moreno : *Gaceta de Buenos Aires*, Buenos Aires, réimpression facsimilée de La junta de Historia y Numismática Americana, 1910 tome 1, cité par Alicia Farinati : « Les influences de la pensée politique de Rousseau sur l'indépendance de l'Argentine », *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation*, Paris, Honoré Champion, 2001 page 1 à 30. Voir aussi : Boleslao Lewin : *Rousseau y la Independancia Argentina y Americana*, Eudeba, Buenos Aires, 1967, les contributions de Marisa Munoz, Georges Lomné, Gabriela Domecq, Dante Ramaglia, Alicia Farinati, dans *Repensando el siglo XIX desde America y Francia*, Marisa Munoz et Patrice Vermeren comp., Buenos Aires, Colihue 2009, Arturo Andrés Roig : « Mariano Moreno y Rousseau », dans *Constitucionalidad. Nuevas formas de emergencia social*, Marisa Muñoz, Nelson Vallejo.Gomez et Patrice Vermeren comp., Mendoza, Ediunc, 2014, et Silvana Carozzi : *Las filosofías de la revolucion. Mariano Moreno y los Jacobinos Rioplatenses en la prensa de Mayo : 1810-1815*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

¹¹ Waldo Ansaldi, Patricia Funes, Susana Villavicencio : *Bicentenario. Otros relatos*, Buenos Aires, Instituto Gino Germani UBA/Editores del Puerto, 2010.

CORPUS, revue de philosophie

Restauration lui tourne le dos. Avec les enseignements de Juan Cristomo Lafinur, Juan Fernandez de Aguero, Diego Alcorta (auquel il faut ajouter, les trois mousquetaires de l'Idéologie dans le Rio de La Plata étant aussi au nombre de quatre, Luis Jose de la Peña¹²), l'analyse de l'entendement et des idées fait tache d'huile au-delà de la philosophie, et singulièrement en direction des études de médecine, légitimant une rénovation radicale des savoirs allant de pair avec une institutionnalisation et une professionnalisation des études médicales sous condition du processus de transformation politique et universitaire républicain. Ce destin de devenir – avec souvent, par ailleurs, l'utilitarisme de Bentham – la doctrine de combat contre la philosophie scolastique et la législation espagnole, est attesté partout, comme par exemple en Colombie chez Ezequiel Rojas (1803-1873), professeur au Colegio de San Bartolomé et son disciple Francisco Eustaquio Alvarez (1827-1897)¹³.

Idéologie

Le terme « Idéologie » désigne, pour l'Amérique Latine, la doctrine des élèves de Condillac, lui-même disciple français de Locke, selon lequel toutes les idées proviennent des sens et de l'expérience. Mais Condillac y ajoute que la réflexion elle-même, quelque soit l'objet auquel elle s'applique, vient de la sensation. L'âme toute entière se réduit dès lors à la sensation. Les Idéologues, et singulièrement Destutt de Tracy et Cabanis, héritent de ce dispositif spéculatif, le sensualisme, qui va devenir hégémonique sous le nom d'analyse de l'entendement et des idées dans toutes les institutions scolaires, universitaires et savantes de la Révolution française. Il est très tôt importé en Amérique Latine. En Argentine et en Uruguay, Juan Crisostomo Lafinur (1797-1824), au collège de la Union del Sur de Buenos Aires, où il fait cours en espagnol et non en latin, puis au collège de la Santísima Trinidad à Mendoza, Juan Manuel Fernandez de Aguero (1772-1840), au collège San Carlos de Buenos Aires, ensuite dans la chaire d'Idéologie créée pour lui à l'Université, puis dans une chaire d'économie, Diego Alcorta (1801-1842) au collège Union del Sur de Buenos Aires, où il succède à Lafinur et a pour élèves Alberdi, J.M.Gutiérrez et Vicente Fidel Lopez, Luis-José de La Peña (1794-1850), à l'Université de Buenos Aires, puis à Montevideo, en font la matière de leurs cours, contre l'héritage de la scolastique médiévale jusque là régnante dans l'enseignement de la philosophie, et dans la visée de préparer, comme le dira plus tard Juan Maria Gutierrez, des citoyens actifs capables d'œuvrer à la reconstruction morale qu'exige le temps de l'émancipation de la colonisation. Leur influence considérable est compromise par une réaction politique et religieuse comparable à celle que les Idéologues subirent en France, avec cette différence notable, selon Jose

¹² Patrice Vermeren : « Las lecciones de Luis-José de la Peña, el ingenioso Laromiguière antes la revolución ecléctica y el compromiso de la filosofía con el estado liberal-republicana naciente en la Argentina », revista *Cuyo*, Mendoza, n°23, 2006.

¹³ Jaime Jaramillo Uribe : *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogota, Temis, troisième édition 1982 page 342 sq.

Patrice Vermeren

Ingenieros, qu'en France les Eclectiques restaurent la domination de Descartes, tandis qu'en Argentine avec Rosas ce sont les jésuites qui sont appelés pour restaurer la scolastique hispano-coloniale. A Cuba, José Agustín Caballero (1762-1835) introduit au même moment les sciences modernes, Locke, Condillac et les Idéologues au Séminaire San Carlos, contre le traditionalisme de l'Université de La Havane. Son disciple Félix Varela (1788-1853), lui-même prêtre, traduit les Leçons préliminaires du Cours d'étude de Condillac et ne cesse d'opposer les droits de la raison à l'argument d'autorité. Les effets politiques revendiqués par les partisans de l'Idéologie sont explicitement l'émancipation des Noirs, l'autonomie cubaine au regard de l'Espagne coloniale, les idées libérales (Jose Antonio Saco y Lopez (1797-1879)) et la réforme de l'enseignement. Cette dernière fut le combat de José de la Luz y Caballero (1800-1862), connu pour avoir été le fer de lance de la défense de l'Idéologie, contre l'introduction de l'Eclectisme à Cuba, dans la fameuse Polemica Filosofica. Cette polémique qui fait rage dans les journaux de La Havane entre 1839 et 1840 atteste d'une forte résistance à l'introduction de la philosophie de l'histoire de Hegel naturalisée française et introduite par le biais de l'Eclectisme de Victor Cousin en Amérique Latine, donnée comme un fatalisme historique qui légitimerait la conservation de l'ordre colonial contre toute tentative d'émancipation politique de l'île de Cuba. Pour José de la Luz y Caballero, l'éclectisme est l'idée la plus chimérique que l'esprit humain ait jamais conçue, et la prétention de se tenir au-dessus des systèmes et de les concilier, de faire la paix entre les philosophies, est intenable, valant peut-être pour le négoce, mais pas dans la philosophie. En réalité, Victor Cousin est un spiritualiste déguisé qui fait reculer la science et fait retour à la scolastique, et justifie l'ordre établi comme figure nécessaire de l'histoire, soit en l'occurrence pour Cuba l'autorité arbitraire et omnipotente des capitaines généraux de Madrid – s'enrichissant de l'esclavage et de la traite des noirs –, tandis que José de la Luz y Caballero milite pour un gouvernement de l'île avec participation des Cubains.

Il faut enfin mentionner Andres Bello (1781-1865), né au Venezuela et ami de Bolivar, mais bientôt installé au Chili et recteur de son Université, qui eut toute sa vie le projet de « refonder dans un traité d'étendue modérée ce que contiennent de vraiment utile les écrits de Condillac, Destutt de Tracy, Cabanis, Degerando, Reid, Dugald Stewart et autres philosophes modernes, sans oublier ceux de Locke, Malebranche et Berkeley », soit l'idée d'une œuvre élémentaire d'Idéologie, qui puisse combler un vide non seulement pour l'Espagne, mais la France et l'Angleterre même, à qui, dit-il, doit tant la science de l'entendement. Le programme s'inscrit dans la droite ligne des Eléments d'Idéologie de Destutt de Tracy dont Bello a commenté en 1827 la traduction en espagnol, et puise aux sources critiques de l'école écossaise du sens commun, avec lesquelles il a pu se familiariser durant son séjour à Londres de juillet 1810 à février 1812, où il a pu lire Bentham et James Stuart Mill. A l'arrivée de Bello au Chili, son projet s'enrichit bientôt des lectures des spiritualistes éclectiques français, Théodore Jouffroy et Victor Cousin, perceptibles dès les premiers articles publiés par Bello en 1843 et 1844 dans El Crepusculo, qui seront les premiers chapitres de sa Filosofia del entendimiento. Revendiquant de ne prendre parti pour aucune des différentes écoles philosophiques qui se disputent entre elles, Bello, adepte d'une méthode et de définitions qu'il puise dans Condillac et chez les Idéologues, en arrive, bien loin du sensualisme et du matérialisme, à des considérations empreintes de spiritualisme sur le principe de causalité où son interlocuteur serait plutôt Victor Cousin. Soit une doctrine conciliatrice propre à constituer un compendium philosophique qui fait aussi la matière du discours inaugural de Bello lors de la fondation de l'Université du Chili en 1843.

Delfina Varela Dominguez de Ghioldi : Juan Crisostomo Lafinur, una catedra de filosofia, Buenos Aires, Tesis UBA, 1934. Luis José de La Pena : Lecciones de Filosofia, 1827, prologue de Clara Alicia Jalif de Beltranou, Mendoza, Université Nationale de Cuyo, 2005.

Eduardo Torres-Cuevas : Felix Varela, Los origenes de la ciencia y conciencia cubanas, La Havane, Editorial de las ciencias humanas, 1995 ; Felix Varela, Etica y anticipacion del pensamiento de la emancipacion cubana, La Habana, Imagen Contemporanea, 1999.

CORPUS, revue de philosophie

Comment penser comme un retard l'arrivée de l'Idéologie en Amérique Latine, sinon dans son lien indissociable avec les institutions de la république à venir ? L'une des énigmes serait alors la manière dont, hors du contexte de sa naissance en France, une doctrine importée peut en Amérique Latine coexister, sinon se concilier, avec une autre avec laquelle, sur la scène philosophique française, elle paraît radicalement s'opposer. Soit par exemple le(s) moment(s) philosophique(s) français du philosophe Andrés Bello. Né le 29 novembre 1781 à Caracas, au Venezuela, élève des mercédaires, puis des franciscains du Séminaire Santa Rosa – plus portés sur la tradition scotiste que sur le thomisme –, il commence des études de droit et de médecine qui resteront inachevées. Traducteur de Locke, de Virgile, de Voltaire et de Condillac, lecteur des Idéologues, il travaille comme fonctionnaire de l'État espagnol (il est secrétaire général de la Capitania du Venezuela à partir de 1802). Bientôt acquis à la cause révolutionnaire, il part en mission (1810) avec Simon Bolivar (à qui il a donné des leçons de latin) et Luis Lopez Mendez, envoyé par la Junte Suprême en Angleterre pour obtenir de celle-ci son appui contre l'occupation napoléonienne de l'Espagne, mais ne rentre pas avec eux : son séjour à Londres qui durera dix-neuf ans lui permet de se familiariser avec Bentham, dont il contribue à déchiffrer les manuscrits, et l'école écossaise du sens commun. Il part finalement pour Santiago en 1827, où il devient recteur du Collège de Santiago (1829) puis recteur de l'Université du Chili (1843), qui vient d'être fondée. Il sera aussi sénateur de la nation et rédacteur du Code civil (1856), et termine sa vie dans une référence complexe avec le spiritualisme de Cousin et de Jouffroy, qui nourrit son ouvrage princeps et inachevé : *La Philosophie de l'Entendement*.

« La manifestation la plus importante de la philosophie hispano-américaine influencée par la philosophie européenne antérieure à l'idéalisme allemand et contemporain de celui-ci jusqu'au positivisme¹⁴ » : tel est le jugement que porte en 1948

¹⁴ Jose Gaos : introduction à Andrés Bello, *Filosofía del Entendimiento*, Mexico, Fondo de Cultura economica, 1948, repris dans *Obras completas*, Caracas, ediciones del Ministerio de la educación, 1952.

Patrice Vermeren

Jose Gaos sur la *Filosofia del entendimiento*, œuvre posthume (publiée en 1881) d'Andrés Bello. Elle réalise pour une part un projet qu'il avait formulé en 1827 dans un article du *Repertorio Americano* de Londres, de « refondre dans un traité d'étendue modérée ce que contiennent de vraiment utile les écrits de Condillac, Destutt de Tracy, Cabanis, Degerando, Reid, Dugald Stewart et autres philosophes modernes, sans oublier ceux de Locke, Malebranche et Berkeley, dont les importantes découvertes n'ont pas toujours été mis à profit par ceux qui venaient après ». Soit l'idée d'une œuvre élémentaire d'Idéologie, qui puisse combler un vide non seulement pour l'Espagne, mais aussi pour la France et l'Angleterre même, à qui, dit-il, doit tant la science de l'entendement¹⁵. Le programme s'inscrit dans la droite ligne des *Éléments d'Idéologie* de Destutt de Tracy dont Bello vient de commenter la traduction en espagnol, et puise aux sources critiques de l'école écossaise du sens commun, avec lesquelles il a pu se familiariser durant son séjour à Londres de juillet 1810 à février 1929, comme il a pu lire Bentham et James Stuart Mill¹⁶. À son arrivée au Chili, ce projet s'enrichit bientôt des lectures des spiritualistes éclectiques français, Théodore Jouffroy et Victor Cousin, perceptibles dès les premiers articles publiés par Bello en 1843 et 1844 dans *El Crepusculo*, qui feront la matière des premiers chapitres de la *Filosofia del entendimiento*. Quelques articles et recensions nous indiquent quels livres Bello a lus de cette école, et de ses détracteurs.

Le premier article n'est pas un article de la plume de Bello, mais de celle de Guérault, ancien journaliste saint-simonien du *Globe*, qui fut le collaborateur de Pierre Leroux, l'amant de Pauline Roland et l'ami de George Sand, devenu publiciste au *Journal des Débats*. Il est traduit et publié par Bello dans *El Araucano* en 1941. Il s'agit d'un compte-rendu de la *Réfutation de l'éclectisme*, de Pierre Leroux, un auteur qu'il connaît sans doute depuis

¹⁵ Andrés Bello : « Elementos de Ideologia, por Destutt de Tracy », *Repertorio Americano*, III, abril de 1827, p. 297.

¹⁶ Arturo Ardao : *Andrés Bello, filósofo*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional e la Historia, 1989, pages 95 sq.

CORPUS, revue de philosophie

longtemps, puisqu'Andrés Bello est un lecteur assidu de la *Revue encyclopédique*. Que dit Adolphe Guérault à propos du livre de Leroux ? Il évoque la remontée bruyante de Cousin dans sa chaire de la Sorbonne en 1828, dont il avait été exclu par la Restauration, et après son emprisonnement à Berlin, annonçant une philosophie nouvelle qui conciliait tous les systèmes : l'éclectisme. Mais aussi son compromis politique avec la Monarchie de juillet, et son règne sur l'université. Guérault dit de Leroux qu'il a pu lire ses travaux dans *l'Encyclopédie Nouvelle*, apprécier son mental, la solidité de ses connaissances, et la vive clarté avec laquelle ce cœur généreux illumine jusqu'aux régions les plus mystérieuses de l'intelligence, et qu'il apparaît comme le premier contradicteur de l'école spiritualiste au nom d'une philosophie nouvelle. Pour Leroux, l'éclectisme est le contraire de la philosophie, parce qu'il n'y a pas de philosophe sans système, ni de conciliation possible de systèmes opposés. Les philosophes dignes du nom de penseurs libres appartiennent toujours à une famille de penseurs, tournée non vers le passé, mais vers le présent et vers l'avenir. Ils ne pensent pas comme Victor Cousin que la philosophie soit terminée, et qu'il faut faire le partage de la vérité et de l'erreur dans chaque système opposé, et les concilier tous, sans critère de discrimination entre le bon pain et l'ivraie. Le principe de l'éclectisme est donc contraire à l'idée même de philosophie. Et Guérault revient sur la méthode psychologique de Cousin et Jouffroy, soit l'application de la méthode expérimentale aux faits de conscience et l'idée que la conscience pourrait observer les opérations originales de l'âme, ce que contestent Leroux et Guérault, mais non Bello, qui soutient avec toute la philosophie et Jouffroy lui-même que le je connaît le je par la médiation du je. Bello consacre aussi une note à célébrer l'édition de la traduction en espagnole du *Curso de Historia de la Filosofía moral del siglo XVIII* de Victor Cousin à Potosi en 1845, « destinée à familiariser la jeunesse bolivienne avec les doctrines morales du premier des philosophes de notre temps¹⁷ ». Et surtout il publie trois articles

¹⁷ Andres Bello : "Curso de Historia de la Filosofía Moral del siglo, XVIII, dictado por Victor Cousin, y traducido del idioma francés a castellano por

Patrice Vermeren

intitulés : « Apuntes sobre la teoria de los sentimientos morales », de Mr Jouffroy, en 1846 et 1847¹⁸.

Comme l'a bien aperçu Arturo Ardao, la philologie et la philosophie sont chez Bello inextricablement liés¹⁹. Il remarque aussi que l'ouvrage de Bello reprend symboliquement le titre de celui de Locke (*Essai sur l'entendement humain*, 1690), et qu'il est sans doute le dernier d'une longue série à user du terme « entendement ». Mais le fait est que, sans renoncer à la filiation empiriste et psychologue des Idéologues, Bello puise aux sources des Ecossais et du spiritualisme éclectique français, qui lui ouvre aussi la porte de Kant. Comment concilier ces références en apparence inconciliables ? Cela ne semble pas être un problème pour Andrés Bello : « Entre les problèmes qui se posent à l'entendement dans l'examen d'une matière si ardue ou grandiose, il y en a beaucoup sur lesquels plusieurs écoles sont en discordances. Nous ne nous plaçons sous aucune bannière. Peut-être en étudiant ces doctrines on trouve que la divergence était plus à la surface que dans le fond. Que si l'on réduit la divergence à son expression la plus simple, il n'est pas difficile de concilier les doctrines. Et que quand la conciliation est impossible, on peut au moins réduire le champ de ces disputes à des limites étroites, qui les rendent jusqu'à un certain point insignifiantes, et placent les plus précieux acquis de la science sous la garantie d'un assentiment universel²⁰ ». Mais il paraît fidèle à son inspiration première. Il sépare l'entendement et la volonté, traite du premier dans sa Philosophie de l'Entendement, subdivisée en « Psychologie Mentale » (22 chapitres) et « Logique » (8 chapitres), réservant pour sa « Philosophie Morale » la « Psychologie

Pedro Terrasas, Potosi, 1° de enero de 1845", *El Araucano*, numero 770, 23 de Mayo 1845.

¹⁸ Andrés Bello : "Apuntes sobre la teoria de los sentimientos morales, De Mr Jouffroy", *El Araucano*, n°846, 6 de novembre 1946, n°852, 11 de diciembre de 1846, n°881, 25 de junio de 1947.

¹⁹ Arturo Ardao, *op.cit.*, page 135.

²⁰ Andrés Bello : *Filosofía*, tomo III de sus *Obras completas*, Caracas, 1951, citado por Arturo Ardao, *op.cit.* page 18.

CORPUS, revue de philosophie

Morale » et l'« Éthique ». La Psychologie Mentale de Bello est métaphysique de part en part, comme sa Logique. Je ne suivrai pas Arturo Ardao dans sa subtile et convaincante analyse des emprunts et des filiations constitutifs du dispositif spéculatif de Bello, et dans sa mise à jour de la substructure métaphysique de celui-ci : spiritualisme, théisme, idéalisme, nominalisme. Il a aussi défini les points de désaccord de son système avec ses prédécesseurs, tels les Ecossais, établissant que de même que qu'on ne peut pas prétendre, comme Miguel Caro, que Bello à la fin de sa vie, « s'alignant sur l'école spiritualiste de Victor Cousin, et suivant Berkeley avec des réserves sur certains points métaphysiques, aurait écrit un remarquable livre de philosophie²¹ », de même on ne peut le réduire, comme Menendez y Pelayo, à la prédominance du critère doctrinal de l'École d'Edimbourg, fût-ce avec des dissidences sur des points très essentiels²². On pourrait dire que Bello fait jouer l'École écossaise contre l'École Ecossaise, comme il fait jouer Cousin contre Cousin. Le point nodal est sans doute le concept de sens commun, pour mieux faire barrage au scepticisme de Hume (et son traitement de la relation de la cause à l'effet) et à l'idéalisme de Berkeley (à propos de la réalité substantielle du monde extérieur). Ardao semble suggérer que Bello n'a pas quitté l'inspiration idéologique et française (à l'ombre de Locke, Condillac et Destutt de Tracy) de sa doctrine, et que le recours aux Ecossais passe d'une certaine manière par une autre école française, l'école spiritualiste éclectique, qui s'était faite en bonne partie disciple et propagandiste des Ecossais (Dugald Stewart, le premier Victor Cousin, Jouffroy,...), prenant cependant rapidement ses distances avec elle. Bello cite les Ecossais à partir du *Manuel de philosophie* de Rattier, qui dit que le meilleur de Reid est sans

²¹ Miguel Antonio Caro : *Escritos sobre Don Andres Bello*, Bogota, 181, page 34, cité par A.A., *op.cit.*, page 192.

²² Marcelino Menedez y Pelayo : *Antologia de Poetas Hispano-Americanos*, voir *Espana honora a Don Andres Bello*, Caracas, 1972, page 145, cité par A.A.

Patrice Vermeren

doute dans ses *Recherches sur les principes du sens commun*²³. Le désaccord porte sur de nombreux points, et singulièrement sur les notions de cause et de substance. Concernant Dugald Stewart, l'accord porte sur des points secondaires et les rejets sur l'essentiel, et s'il a ignoré Tomas Brown lors de son séjour à Londres, il le considère finalement au Chili comme profond et sagace, et le plus important des trois : « Le Dr Tomas Brown n'est pas suffisamment connu entre nous comme il devrait l'être. Ses Leçons de philosophie, œuvre posthume publiée en 1822, jugé par avec un excès de sévérité par Victor Cousin, et adopté pour l'enseignement dans les écoles des États-Unis d'Amérique, le mettent à la tête des coryphées de l'école écossaise, dont il a simplifié et corrigé les doctrines²⁴ ». Manière d'invalider ses thèses sur les perceptions intuitives et la conscience, de même qu'il le fera sur la question psychologique des relations entre contiguïté, ressemblance et contraste, et dans la logique des relations entre le syllogisme commun et l'enthymème.

Sur la question de la morale, Bello doit beaucoup à la théorie des sentiments moraux de Jouffroy et à ses critiques des utilitaristes formulées dans les leçons de son *Cours de droit naturel*. Loin des deux écueils de l'utilitarisme et du rationalisme, il retient un moyen terme qui est l'adoption des normes de conduites inspirées du bonheur et de l'utilité, harmonisées dans l'idée de bien. « Tu ne dois pas, c'est à dire tu ne peux pas, dans l'intérêt de ton meilleur bonheur possible, te permettre a toi-même ce qui, permis à un autre homme dans les mêmes circonstances, serait dommageable pour tous ». « La philosophie

²³ Andres Bello, op.cit. page 666. Andrés Bello a révisé la traduction en castillan du *Curso completo de M.Rattier*, et publié dans la *Revista de Santiago* (I, 4 et I, 5, 1848, et II, 10, 1949) trois articles où il en rend compte comme l'un des meilleurs livres qui puisse être adopté pour l'enseignement élémentaire de la philosophie au Chili, même si certaines opinions de l'auteur lui paraissent aventureuses, si son lexique souffre d'inconvénients graves, et si sa doctrine est incomplète en certaines matières.

²⁴ Andres Bello : « Teoria del entendimiento », *El Crepusculo*, Santiago de Chile, n°2, 1° de julio de 1843, p.52, cité par A.A.

CORPUS, revue de philosophie

sensualiste a tort quand elle pense que la volonté n'est pas capable de se passionner pour l'ordre ; la philosophie idéaliste a tort quand elle pense que l'idée de l'ordre est capable de mouvoir la volonté sans se passionner pour lui²⁵ ». Le présupposé de la philosophie de l'entendement est que « l'esprit humain est un être qui a conscience de ses actes et qui peut jusqu'à un certain point les soumettre à son libre-arbitre »

Étudier Bello comme philosophe ? C'est un peu le paradoxe d'un livre qui vient de sortir à Santiago du Chili : *Andrés Bello : Filosofía pública y política de la letra*²⁶ », qui donne d'emblée à Bello le statut d'un encyclopédiste du dix-huitième siècle, plutôt que d'un philosophe fonctionnaire du dix-neuvième siècle. Mais il établit également que la figure de Bello ne peut pas être dissociée de la fondation de la république au Chili, ce qui requiert une modération dans les audaces de la pensée, sous condition de son investissement dans l'élaboration de la législation et la politique de l'éducation de son pays d'adoption. Bello n'aurait pas eu une bonne idée de la Révolution Française, l'ayant connue à travers les réfugiés blancs qui arrivent de Haïti à Caracas. C'est un conservateur antilibéral progressiste, écrit Marcos Garcia de la Huerta. Comment caractériser sa pensée philosophique ? C'est une doctrine à tendance eudémoniste et utilitariste, réaliste et pragmatique, écrit Iniego Alvarez. Carlos Ruiz quant à lui restitue le champ philosophique où se déploie la pensée de Bello comme agonistique, mais pour ajouter que la polémique est superficielle, puisqu'au bout du chemin de l'entendement les principes de la religion et de la morale sont préservés. « L'un des coups de force de la pensée d'Andrés Bello », avait écrit Carlos Ruiz dans un texte antérieur, « consiste dans cette traduction des conditions

²⁵ Cité par Juan Zaragueta : « Andres Bello filosofo, Centenario de la muerte de Bello en el Instituto de Espana », Madrid, 1965, dans Andres Bello, *Homaje de la UCV*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982, page 528.

²⁶ Carlos Ossandon Buljevic y Carlos Ruiz Schneider (coord.) : *Andrés Bello, Filosofía pública y política de la letra*, prologue de Marcos Garcia de la Huerta, Santiago de Chile, Fondo de cultura economica, 2013.

Patrice Vermeren

non empiriques de la possibilité de l'expérience dans des sortes de vérités innées dont il se sert de plus en plus pour introduire l'action de Dieu dont il montre l'expérience au moyen de trois principes. Ces principes, qui complètent le principe de causalité, sont l'existence d'un ordre dans la nature, celle d'une correspondance entre ses différentes parties, et l'agencement des fins et des moyens. Bello déduit l'existence d'une intelligence et d'une volonté supérieures qu'il identifie à Dieu. Avec ce saut de la psychologie à l'ontologie, Bello ne fait d'ailleurs que répéter le geste de conciliation avec la religion qu'avaient déjà initié en France Victor Cousin et les spiritualistes, même s'il y a parfois des différences ponctuelles dans le traitement de quelques problèmes²⁷ ».

Mais Bello n'est-il pas plus proche de Jouffroy que de Cousin ? Si l'on porte attention à l'analyse de Tristan Pouthier, postulant que Jouffroy réoriente la philosophie morale éclectique dans le sens d'une réalisation progressive de la liberté dans l'homme, ou la personnalité, et rattache cette morale à une conception plus vaste d'un ordre universel, autorisant la perception de l'avènement des sociétés libérales comme un processus de réalisation de l'ordre, ou civilisation²⁸, et si la morale de Jouffroy, plutôt que stoïcienne (l'humanité est dans le choix moral), cherche à réaliser la liberté par la soumission progressive de notre condition primitive aux exigences de l'ordre universel, si, comme l'écrit Jouffroy dans « Du Bien et du Mal », « le propre de la liberté est de faire participer l'individu à l'accomplissement de l'ordre », ne peut-on en déduire que Jouffroy a finalement plus d'influence sur Bello que Cousin ?

En tous cas, les lectures de Jouffroy, de son *Cours de droit naturel* – traduit par Vicente Lopez (qui a aussi traduit l'introduction à la philosophie du droit de Lerminier), et des *Mélanges philosophiques* –

²⁷ Carlos Ruiz Schneider et Cecilia Sanchez : « L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrés Bello », *Corpus*, 1991, n°18/19 (*Victor Cousin*), page 192.

²⁸ Tristan Pouthier : « Le droit naturel des « Eclectiques » et la doctrine des libertés sous la Monarchie de Juillet, Jouffroy dans son *Cours de droit naturel* (1830-1835) », *Jus Politicum*, N°5, décembre 2010.

CORPUS, revue de philosophie

sont partout attestées en Amérique Latine. Vicente Lopez écrit à Félix Frias en 1838 : « Cher ami, il me plait de vous faire parvenir le livre *Les Mélanges philosophiques* de M. Jouffroy. De quelles merveilles, Sr Félix, mon âme s'est régalée, grâce à la lecture de ce beau livre. Il a fallu plusieurs jours pour que je me réveille du rêve dans lequel celui-ci m'avait plongé. J'en ai fait aussi plusieurs extraits qui servent à expliquer et à approfondir d'autres doctrines de l'auteur dans son œuvre : *Cours de droit naturel* que nous possédons²⁹ ». On lira dans ce numéro ce que disent Susana Villavicencio, à propos de l'usage de Cousin que fait du côté de la philosophie de l'histoire Domingo Sarmiento³⁰, Mercedes Betria, qui resitue le sens et la portée de la convocation de Jouffroy dans la Génération de 37 pour qualifier le siècle qui s'annonce³¹, et la réserve que porte à cet égard Jorge Dotti, dans l'idée régulatrice de son propos sur Alberdi : « L'idée centrale se trouvant au cœur du cadre général de sa réception et concrétisation de tout ce qui est français consiste à juger que l'histoire plus récente et la culture plus contemporaine de France offrent un répertoire permettant de savoir quels sont les enseignements et les tendances que nous devons non seulement accueillir, en raison de leur capacité inspiratrice, mais aussi adapter et enraciner sur nos terres en termes inévitablement originaux et en accord avec les circonstances sud-américaines ».

La république est au moment des indépendances en Amérique Latine le plus souvent d'abord un projet, ou une constitution, qui attend son peuple, le peuple réel étant donné comme inadéquat à son concept. Les intellectuels peuvent être des héros de l'émancipation, comme Bolivar ou San Martin. Ou des acteurs de la construction de l'ordre politique postrévolutionnaire, comme Andrés Bello ou

²⁹ Lettre de Vicente Lopez à Félix Frias, Archivo de la Nacion, manuscrits de la Biblioteca de la Nacion, 10498, voir *Corpus*, n°33, (*Théodore Jouffroy*), 1997, page 5.

³⁰ Voir aussi Susana Villavicencio : *Sarmiento et la nation civique*, Paris, L'Harmattan, 2012, chapitre 2.

³¹ Voir aussi Mercedes Betria : « Ouvrir Alberdi : une nouvelle conception du droit pour penser la politique », *Corpus*, 2011, N°60 (*Lerminier*), pages 60

Patrice Vermeren

Domingo Sarmiento. Mais ils peuvent aussi se tenir loin du pouvoir, voir en exil, comme Alberdi en Argentine. De quoi Alberdi est-il le nom ? Paul Groussac le tenait pour un velléitaire, « successivement ami et adversaire de ses plus illustres contemporains », et Oscar Teran, faisant le catalogue de ses prises de position contradictoires, voit en lui plusieurs personnages qui coexistent non sans conflits et tensions³². Ce qui expliquerait peut-être pourquoi, contrairement à Mitre et Sarmiento, il n'accède pas dans son pays à la magistrature suprême. Après des missions diplomatiques en Europe de 1855 à 1862, Alberdi s'installe pour la fin de sa vie (avec un épisode tardif et avorté de retour au pays) dans un exil parisien qui lui permet de penser et d'écrire librement pour un public argentin qui ne cessera de le lire avec passion. « Je n'ai jamais vécu en dehors de mon pays autrement que pour y être plus présent par mes écrits ». Habitant de la *province flottante de la République argentine que l'on appelle son émigration politique*, Alberdi pourrait accéder à une pensée de l'exil, au sens où Miguel Abensour, à propos de Adorno, montre comment l'exil déplace la question politique, et que chez lui « le refus de la praxis va de pair avec le refus de la résignation puisque se découvre dans ce double refus une nouvelle exigence de la pensée ». Comme toute la génération de 37, Alberdi avait puisé sa culture dans les échos tardifs et mêlés de ce que Stendhal avait nommé la nouvelle philosophie de Paris, Victor Cousin et Jouffroy, et de leurs détracteurs, Leroux ou Lerminier. C'est par ces lectures françaises qu'il connaissait la théorie des grands hommes de Hegel, l'école historique de Savigny et le saint-simonisme. Alberdi écrit, dans ses *Cartas Quillotanas* : « En reprenant à mon compte le bon sens général de cette époque, je crois avoir pioché un peu partout, et je m'en flatte, car je n'ai pas réussi à me séparer de tous, mais plutôt à m'en faire l'écho. Je crois pourtant n'avoir copié personne autant que moi-même ». S'agissant de sa pensée

³² Paul Groussac : *Estudios de Historia Argentina*, Buenos Aires, Jesús Menéndez, 1918 ; Oscar Teran : *Alberdi postumo*, Buenos Aires, Punto Sur, 1988 p.84

CORPUS, revue de philosophie

juridique, Jean-Michel Blanquer³³ a montré comment la posture alberdienne procède d'une mixité institutionnelle qui puise aux trois paradigmes de l'Antiquité grecque et romaine, de l'Amérique du Nord et de l'Europe. Il en résulterait qu'Alberdi choisirait les libertés modernes contre celles des Anciens, tenant en méfiance la Révolution française, Rousseau et Robespierre, pour défendre l'individu à la manière de Benjamin Constant, parce que porteur du progrès social. Et que s'agissant de l'organisation de l'État, son pragmatisme, dans l'idée régulatrice de privilégier l'unité de l'Argentine, lui commanderait de se tenir éloigné des extrêmes, le fédéralisme au risque du caudillisme, et l'unitarisme centralisateur, tout autant cause de fragmentation, afin de favoriser une approche mixte du fédéralisme. S'il faut s'éloigner de la monarchie espagnole pour construire en l'Argentine une société républicaine et libérale à l'image des États-Unis, c'est sous condition d'un regard européen et français. On peut discuter de l'influence réelle de *Bases et point de départ pour l'organisation politique de la République argentine d'après la loi qui préside au développement de la civilisation en Amérique du Sud* et de son *Projet de Constitution* sur la rédaction de la Constitution argentine de 1853, ainsi que de la cohérence des positions polémiques qu'il ne cessera de prendre ensuite, jusqu'au débat avec Velez-Sarsfield en 1867. Le caractère polémique de ses essais, son écriture de l'histoire à travers les biographies de Manuel Bulnes et de William Wheelwright, son recours aux pièces de théâtre et tardivement au roman (porteurs d'une vision singulière de la civilisation et de la barbarie comme indissociablement liées), sont autant de raisons d'interroger le style d'Alberdi comme une politique de l'écriture portée par l'exigence d'émancipation intellectuelle de la Génération de 1837, au prix de quel impératif de renoncer à la révolution ? Une génération intellectuelle qui s'est unifiée dans l'opposition au Caudillo Juan Manuel de

³³ Jean-Michel Blanquer : « De la mixité juridique chez Alberdi », *Juan Bautista Alberdi et l'indépendance argentine. La force de la pensée et de l'écriture*, coordonné par Diana Quattrochi-Woisson, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2011.

Patrice Vermeren

Rosas, s'est exilée au Chili et en Uruguay, est revenue en 1852 après la bataille de Caseros, et, comme la génération de 1880, est à l'origine de la conception de la nation et où se recrutent parfois les agents de l'organisation de l'État et de la société

Ici encore, l'une des interprétations possibles serait le jugement de Federico Garcia Calderon : « Dans les années qui suivent la Révolution, toute la philosophie, toute la pensée, est orientée vers la politique ; et ce sont les influences françaises qui prédominent. Libéralisme de Benjamin Constant, doctrinarisme de Guizot, luttent ou s'imposent partout. Dans des pamphlets et des livres, on commente ces doctrines qu'on s'efforce de réaliser, avec des tâtonnements parfois stériles. Dans l'ordre de la pensée pure, l'influence de Cousin et de l'Éclectisme commencent vers 1850, pour se prolonger avec l'action exercée par les livres de Saisset, de Paul Janet et de Jules Simon, jusqu'à la fin du siècle ». L'appel à la pensée libérale française est lié à l'impératif d'en finir avec la Révolution et de construire un ordre post-révolutionnaire. Simon Bolivar, singulièrement en 1815 quand il est à la Jamaïque à la recherche de la meilleure constitution possible, est un lecteur attentif de Benjamin Constant auquel il emprunte sa théorie du pouvoir neutre, et Constant lui-même se tient au courant de la situation en Amérique Latine, jusqu'à renverser son jugement premier sur Bolivar, lors de la proclamation du décret organique du 27 août 1828 conférant au Libertador le cumul des pouvoirs exécutif et législatif, pour le constituer comme la figure incarnée et emblématique de l'usurpateur³⁴. Et Alberdi se met lui-même en scène en parallèle avec Constant, comme se tenant tous deux au-dessus des factions politiques (voir ici les contributions de Patrice Vermeren sur Napoléon et Bolivar, et de Gabriela Rodriguez, qui se tient explicitement à distance de toute théorie de la réception pour mieux construire le philosophème

³⁴ R_n : « Amérique du Sud. Notes pour servir à l'histoire de la Colombie », *Le Globe*, 18 mars 1829, Hubert Gourdon : « Les trois constitutionnalismes de Simon Bolivar », *Cahiers des Amériques*, 1984, n°29-30 page 263, Alberto Filipi : *Instituciones e ideologias en la Independencia Hispano-americana*, prologue de Jose Arico, Buenos Aires, Alianza estudio, 1988, chapitre 2.

CORPUS, revue de philosophie

politique du défi des limites des traditions libérales et républicaines auxquelles ils n'ont cessé d'appartenir). Tocqueville est aussi convoqué par la Génération de 1837 chaque fois qu'il s'agit de donner la démocratie comme destin incontournable de la politique moderne ; et Guizot lorsqu'il s'agit d'arguer d'une souveraineté de la raison, plutôt que du peuple (cf les analyses de Susana Villavicencio et Mercedes Betria³⁵).

Curieusement, ces auteurs peuvent parfois être invoqués aux côtés de ceux de la tradition socialiste et humanitaire. Comme on l'a vu à propos d'Andrés Bello, Pierre Leroux est assez tôt connu en Amérique du Sud, d'abord comme le co-directeur du *Globe*, puis directeur de la *Revue Encyclopédique* qui se font l'écho de ce qui se publie à propos de l'Amérique du Sud, ou en Amérique du Sud. Esteban Echeverría l'a lu à Paris, en même temps qu'il assistait aux cours de Cousin, de Guizot et de Lerminier, et s'y réfère dans son « Dogma socialista ». Par Leroux s'introduisent en Amérique Latine les idées saint-simoniennes³⁶, ainsi que la doctrine de la perfectibilité, le dogme de l'égalité et la philosophie de l'Humanité. En Argentine, Pedro de Angelis publie des articles de la *Revue Encyclopédique* dans *El Lucero* ; et *La Moda* où écrit Alberdi sous le pseudonyme de Figarillo, et *El Zonda*, fondé par Sarmiento, se font l'écho des théories de celui que Quiroga Rosas, parlant des émigrés argentins en exil au Chili, nomme « leur maître à tous » : Pierre Leroux³⁷ (on lira ici sur lui les analyses de Carla Galfione et Jorge Dotti). Pierre Leroux avait écrit en 1834, après les massacres de la rue Transnonain, un article intitulé « De l'individualisme et du socialisme ». Les deux termes qu'il utilise sont nouveaux : l'individualisme – dont Tocqueville écrira plus tard qu'il faut le

³⁵ Susana Villavicencio : « Sarmiento, lector de Tocqueville », et Diego Tatian : « Sarmiento y Tocqueville. En busca del animal político », *Repensando el siglo XIX desde America y Francia*, op.cit. pages 315 sq., et pages 333 sq.

³⁶ Raoul Orgaz : *Echeverría y el saint simonismo*, Cordoba, Imprenta Argentina, 1934.

³⁷ Paul Verdevoye : *Domingo Faustino Sarmiento, éducateur et publiciste (entre 1839 et 1852)*, Paris, IHEAL, thèse de doctorat sd, page 59

Patrice Vermeren

distinguer de l'idée ancienne d'égoïsme – désigne le principe de l'économie libérale, il est dans l'élément de la pure conservation des biens matériels et de la conquête de nouveaux biens matériels, et la société n'est pour lui que le résultat, l'ensemble, l'agrégation des individus, pour la satisfaction des intérêts matériels, les intérêts des boutiques. Le socialisme est son contraire, il veut élever le principe du dévouement, d'où la résorption de l'individu dans le social et sa réduction à l'état d'obéissance absolue, – que la société soit un organisme ou une machine. Ce qui est important, c'est que, dans un cas comme dans l'autre cas, l'un des deux principes de la modernité, la liberté et l'égalité, est tué par l'autre. Dans le libéralisme comme dans le jacobinisme, la violence est inévitable. Mais le rapport au présent n'est pas le même. L'individualisme se coupe du passé, il est oublié du passé, et l'avenir y répète le présent. Le libéralisme d'ailleurs n'a pas affaire au présent véritable, puisque le présent qu'il répète n'est pas une réponse adéquate aux aspirations présentes du temps. Inversement le socialisme, se fermant au présent, répète le passé. Dans les deux cas, ce qui manque, c'est l'avenir. Leroux quant à lui proposera une troisième voie, celle de la conciliation du principe de société, l'égalité, et du principe d'individualité, la liberté, qui se disputent l'esprit des modernes. Leroux répète souvent la phrase de Leibniz : « Le présent, engendré du passé, est gros de l'avenir ». « Le mot de Leibniz est vrai de toutes manières et dans tous les sens ; il est vrai des pures conceptions de l'intelligence destinées à engendrer la réalité en se réalisant, comme de la réalité même. Si donc nous voulons que le présent ne soit pas un chaos, mais un ordre de marche régulier vers l'avenir, sachons trouver et faire trouver aux générations qui nous suivront le secret de notre origine et l'unité de la tradition³⁸ ». La lecture de Lerminier, et singulièrement ses

³⁸ Pierre Leroux, article « Perfectibilité », *Revue Encyclopédique*, mars 1833. Voir Georges Navet : *Pierre Leroux. Politique, socialisme et philosophie*, Paris, 1994, et Miguel Abensour : « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » (1972) et « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du *style barbare* en philosophie » (1985), repris dans *Utopiques 1*, Paris, Sens et

CORPUS, revue de philosophie

« Lettres philosophiques adressées à un Berlinois », parues d'abord dans la *Revue des Deux-Mondes*, contribue aussi à ébranler les variations de l'éclectisme de Cousin et le doctrinarisme de Guizot³⁹. C'est dans ses *Etudes d'histoire et de philosophie*, ainsi que l'établit ici Jorge Dotti, que Alberdi puise sa revendication d'une philosophie nouvelle et nationale pour l'Argentine. Il eût fallu parler aussi d'autres penseurs de l'Humanité, tels les historiens Michelet et Quinet – dont Louise Ferté montre ici l'importance dans l'Uruguay et la pensée éducative de José Pedro Varela. Et aussi de Félicité de Lamennais, dont le *Traité de l'esclavage* est traduit et publié par Francisco Bilbao en 1843, avec d'autres textes, au Chili⁴⁰. Un Francisco Bilbao qui, avec Santiago Arcos, se fait l'écho des utopistes français de l'autre côté de l'Atlantique, affichant sa fidélité aux principes de la Révolution française jusque dans ses vêtements (« Francisco Bilbao et Santiago Arcos portaient tous les jours des fracs, coupés à la Robespierre et ornés de boutons en métal doré ; un chapeau en velours à visière basse comme celui de Camille Desmoulins ; et un pantalon blanc serré qui ressemblait à celui qui avait été mis à la mode par les Conventionnels qui étaient partisans des principes républicains les plus avancés (...) ; des cheveux longs réunis à l'arrière à hauteur des épaules comme ces philosophes et poètes romantiques plongés

Tonka 2013, ainsi que Horacio Gonzalez : « Pierre Leroux et Esteban Echeverría : epigonismo y autonomia en los documentos de ideas argentinas », *Retórica y locura, para una teoría de la cultura argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2002..

³⁹ Mercedès Betria, *op. cit.*, et Alejandro Herrero : « Eugène Lerminier et sa réception dans la région du Rio de La Plata », *Corpus*, n°60, pages 35sq.

⁴⁰ Voir les travaux de Alvaro Garcia San Martin : « Bilbao y Lamennais. Una lección de geopolítica », *La Canadita*, Santiago de Chile, Universidad Metropolitana, n°3, 2012, et « Francisco Bilbao. Tres ensayos sobre *La América Latina* », *Archivos de filosofía*, Santiago, UMCE, n°2/3, 2008/2009, Cristián Gazmuri : *El '48' chileno*, Santiago, Ed. Universitaria, 1992, Carla Soto : « Santiago Arcos : à la recherche d'une patrie... Réforme et révolution, les dilemmes de la décennie de 1850 », *Histoire et sociétés de l'Amérique Latine*, Université Paris 7, n°7, 1998.

Patrice Vermeren

dans une profonde réflexion⁴¹ »), a parcouru en compagnie de Quinet les barricades de juin 1848 à Paris, et fonde à son retour au Chili la Sociedad de la Igualdad en 1850, à laquelle participera aussi Lastarria, lequel se tournera bientôt vers le positivisme, Littré et Stuart Mill, et le krausisme à travers la lecture de Ahrens dans la *Revue encyclopédique* de Leroux, comme le rapporte ici Cristina Hurtado Beca.

« La pensée philosophique dans la première moitié du siècle, depuis l'ère de l'Indépendance jusqu'en 1875, et même après cette date, est donc une pensée romantique et libérale, d'origine française, à peine tempérée çà et là par l'influence de Guizot, des idéologues et des juristes français, et par celle de l'école des analystes et des logiciens anglais », écrit Francisco Garcia Calderon. « Il n'y a qu'une exception à signaler : et c'est l'action très limitée du Comtisme. Au Brésil, Benjamin Constant et son école acquièrent une réelle influence, politique et intellectuelle ; au Chili Lagarrigue, un des fidèles disciples du Comtisme intégral, bien différent de celui de Littré, explique et défend sa doctrine religieuse sans succès positif. Au Mexique, la *Revue positive* de Aragon, qui défend les mêmes idées, a eu une curieuse vitalité. C'était cependant le positivisme qui, au premier appel, devait conquérir l'Amérique Latine plus que n'avait fait aucune autre doctrine philosophique. Il serait hasardeux de vouloir déterminer ici les causes de cette influence, si puissante au Mexique, au Brésil, au Chili. Ce fut sûrement une réaction contre une pensée un peu verbale et diffuse, ce fut aussi un effet des conditions des progrès matériels de ces pays qui trouvaient dans le positivisme un cadre pour la vie nouvelle ; elle s'explique, finalement, dans quelques-uns de ces pays, au Mexique et au Chili par exemple, par des caractères nationaux de discipline politique, de vision concrète, de ténacité et de volonté⁴² ». Pour une autre interprétation, on se référera à l'article de Laura Brondino publié dans ce numéro.

⁴¹ Antonio Iñiguez, *Historia del Periodo revolucionario en Chile : 1848-1851*. Ed. El Comercio, Santiago, 1905, p. 495.

⁴² Francisco Garcia Calderon, *op.cit.* page 677.

CORPUS, revue de philosophie

Positivisme

« Auguste Comte est le plus grand philosophe de ce siècle, à qui on ne peut comparer que Descartes et Leibniz ». Ce jugement de Lastarria, se déclarant disciple d'Auguste Comte dans ses *Leçons de politique positive*, publiées à Santiago en 1874, rapporté par Lagarrigue et cité par Emile Littré dans *La philosophie positive* de novembre-décembre 1878, atteste d'une influence considérable du positivisme au Chili dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Il en est de même au Mexique, où c'est à plusieurs auditeurs du cours de Comte, revenus de Paris en 1852, et singulièrement à Gabino Barreda, médecin et mathématicien, auteur d'un projet de réforme de l'éducation en 1868, que s'origine la naturalisation mexicaine de l'idée régulatrice de la toute puissance de la science, sous condition de l'extension des conquêtes des sciences de la nature aux sciences de l'homme et de la société, et, sous des modalités diverses, de la nécessité de l'union de la science à la politique. Mais c'est en 1877, avec l'arrivée au pouvoir de Porfirio Díaz, que le positivisme est saisi par la politique sous le nom de porfirisme, une dérivation contestée par certains disciples de Barreda, et célébrée par d'autres comme Justo Sierra, fondant en 1892 le Parti des Scientifiques pour lequel la science est l'instrument privilégié de l'ordre politique et condition d'une liberté dont le concept est inspiré de Stuart Mill et de Spencer et l'exercice confiné à l'économie. Au Brésil, la philosophie positive entre d'abord par Luis Pereira Barreto, médecin de Sao Paulo, et par Benjamin Constant Botelho de Magalhães, professeur à l'École Militaire et à l'École Polytechnique de Rio et fondateur de la Société Positiviste. C'est en 1874 et 1875 que les brésiliens Miguel Lemos et Raimundo Teixeira Mendes se convertissent au positivisme, séduits par la capacité scientifique d'Auguste Comte avant d'adhérer à la religion de l'Humanité, respectivement en 1879 et 1880. Leur choix de Laffitte contre Littré entraîne la fondation de l'Apostolat Positiviste du Brésil, puis, après la rupture avec Laffitte, du Temple de l'Humanité de Rio de Janeiro. La doctrine positiviste inspire la proclamation de la république fédérale, après 67 ans de monarchie constitutionnelle, et Demetrio Ribeiro, membre du gouvernement provisoire et de l'Apostolat Positiviste, fait inscrire sur le drapeau national comme devise du nouvel Etat brésilien « Ordre et Progrès ». Mais l'idée d'établir une dictature républicaine qui serait adéquate au concept qu'en avait produit Comte ne se réalisera que dans l'Etat du Rio Grande del Sur, le 14 juillet 1894 et jusqu'à 1930, avec Julio de Castilhos, soit un système de domination autoritaire qui s'oppose au libéralisme oligarchique de l'élite dominante par le recours à une forme de jacobinisme qui donnerait la liberté de participer collectivement au gouvernement et à la souveraineté, contre le paradigme de la représentation politique libérale. À propos de l'influence politique du positivisme en Amérique Latine, et la religion de l'Humanité de Lagarrigue au Chili et de Lemos au Brésil, Paul Groussac écrit 1894 : « ce qu'ils entendent par positivisme, c'est une tentative de théocratie beaucoup plus étroite et rigide que le catholicisme du moyen-âge, sans aucun des élans de l'Église qu'ils combattent en la parodiant ». Il remarque aussi que la République Argentine s'est montrée réfractaire à l'inoculation comtiste.

Mais l'influence du positivisme en Amérique Latine va bien au-delà de la politique et de la religion de ceux qui ont suivi le positivisme religieux de Laffitte, plutôt que le positivisme scientifique de Littré, et même finirent par rompre avec lui (la polémique de Lemos avec Laffitte vient en partie du fait que ce dernier est partisan de l'indemnisation des propriétaires d'esclaves, alors que Lemos veut l'abolition de l'esclavage sans condition, de même qu'avec Teixeira Mendes il prône l'intégration des Indiens à la société, pour la raison toute comtienne de la disparition dans l'avenir des distinctions organiques des races). En Argentine, le saint-simonisme a inspiré la génération de 37, tout comme bientôt la lecture de Stuart Mill et de Herbert Spencer marquera Sarmiento et Mitre. La génération de 80 épouse l'évolutionnisme spencérien tant du côté des universités de Buenos Aires, Cordoba et finalement La Plata, développant la sociologie sous le paradigme des sciences naturelles, que de l'école normale de Parana, qui mêle indistinctement, pour des générations d'éducateurs, la référence à Spencer à celle faite à Comte. Le positivisme peut être dit à l'œuvre jusque dans le matérialisme d'un Florentino Ameghino, dans l'intellectualisme historique de Jose Maria Ramos Mejia et dans le monisme naturaliste de Jose

Patrice Vermeren

Ingenieros, et touche profondément la philosophie, l'éducation et l'université. Mais, comme l'a remarqué Arturo Andres Roig, les Argentins ont donné une extension peut-être illégitime au mot « positivisme » : depuis Ingenieros mettant sur le même plan rationalisme et positivisme (pour y intégrer Amédée Jacques, disciple de Victor Cousin venu transporter outre Atlantique son rêve démocratique de la philosophie), et Annibal Ponce faisant la même chose à partir d'un marxisme qui veut trouver ses origines nationales dans la tradition libérale (avec Sarmiento et Mitre), jusqu'à Alejandro Korn, anti-positiviste, ou Ricaurte Soler, historien d'un positivisme pris au sens large, et au risque de méconnaître les effets du rayonnement du spiritualisme. L'influence du positivisme anglo-saxon est attestée aussi en Uruguay et en Colombie, à Cuba (Enrique Jose Varona), à Porto Rico (Eugenio Maria de Hostos), au Pérou (Mariano Cornejo), au Venezuela (Rafael Villavicencio), etc..., où il triomphe dans les institutions scolaires et universitaires jusqu'au retour du spiritualisme et la réaction idéaliste dans les années 1900.

Arturo Ardao : Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay, Mexico Fondo de cultura Económica, 1950, 3^e ed. Montevideo, Universidad la Republica 2005.

Paul Grousac : « Le Positivisme », Le Courrier Français, Buenos Aires, 28 décembre 1894.

Lorelei Kury : « Nation, races et fétichisme : la religion de l'humanité au Brésil », Revue d'Histoire des Sciences Humaines, n°8, 2003, p.125-138.

Arturo Andrés Roig : Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2008

Ricaurte Soler : El positivismo argentino, Panama, Imprenta Nacional de Panamá, 1959.

Oscar Teran : Positivismismo y nación en la Argentina, Buenos Aires, Puntosur, 1987.

Leopoldo Zea : El positivismo en México, Mexico, Fondo de cultura económica, 1968.

Pour Garcia Calderon, le vingtième siècle qui s'annonce sera celui de la renaissance de l'idéalisme : « L'Amérique Latine a imité longtemps dans un sens étroit et exclusif ; aujourd'hui toutes les directions de la pensée européenne, spécialement de la pensée française, sont connues et discutées. Espérons que cette phase de culture développée et intense produira quelque chose de plus autonome dans la spéculation, une grande individualité, un grand système ». Ce numéro de la revue *Corpus* ne peut évaluer cette promesse d'un ressourcement de l'idéalisme sur la scène philosophique latino-américaine. Il esquisse trois pistes possibles, qui posent chacune à leur manière la question de la nationalité philosophique. La première serait celle sur laquelle s'est engagé Ricardo Rojas – comme le montre Graciela Ferras –, revendiquant une « réaction » contre les dangers du matérialisme cosmopolite, sous condition d'un nationalisme marqué, contrairement aux nationalismes européens, par sa tradition « laïque et démocratique », ainsi que « pacifiste, en vertu de la solidarité américaine ». Il emprunte à Ribot son concept de « moi collectif »,

CORPUS, revue de philosophie

qui n'est autre que la projection du « moi individuel » dans les sphères abstraites de l'espace et du temps, et à Alfred Fouillée sa théorie de la nécessité d'un idéal moral, puisant dans *L'Enseignement au point de vue national* (1891) de celui-ci les arguments de son livre : *La restauración nacionalista* (1909), face à ce qu'il diagnostique comme crise morale de la société argentine. La seconde serait celle ouverte par Arturo Andrés Roig, dont Luis Ferreyra éclaire d'un jour nouveau la formation auprès de Pierre-Maxime Schuhl et les usages qu'il fera de « l'école platonicienne de Paris » sur la scène philosophique argentine et latino-américaine, afin de philosopher sans renoncer aux engagements qu'exige la transformation du monde : « Philosopher en partant d'une philosophie latino-américaine exige de façon incontournable de préserver la valeur mobilisatrice de l'utopie en tant que dimension qui intègre de façon tout à fait légitime tout discours tourné vers l'avenir. Une fois de plus, nous revenons sur le rôle primordial que doivent jouer aussi bien la critique des aspects théoriques du travail philosophique que la praxis qui l'accompagne et qui détermine ses limites et ses possibilités⁴³ ». La troisième est la tentative de cerner, depuis le Chili, la nature, la structure et la fonction de la référence à Foucault dans l'Amérique Latine contemporaines, qu'il faut confronter à d'autres, celle des brésiliens Marcio Alves de Fonseca et Salma Tannus Muchail, ou celle du vénézuélien Jorge Davila : « La réception philosophique s'impose comme une tâche à accomplir : elle doit toujours être une réception à venir plutôt qu'une réception passée (...). En ce qui concerne la réception de Foucault, on pourrait dire qu'il s'agit de la réception actuelle ou de l'actualité de la réception. C'est pourquoi j'ai osé donner comme titre à cette intervention : « Actualité de la pensée de Michel Foucault pour les latino-américains » ; l'actualité ou l'actuel, comme je le disais en citant Deleuze, n'est pas ce que nous sommes maintenant, mais ce que nous sommes en train de devenir, c'est à dire notre devenir autrement. Enfin, la réception

⁴³ Arturo Andrés Roig : préface à Horacio Cerutti Goldberg : *Philosopher depuis notre Amérique*, Paris, L'Harmattan, 2010, page 15.

Patrice Vermeren

philosophique, et celle de Foucault en particulier, ne doit pas être posée comme un *ergon*, comme une chose déjà faite, déjà passée, mais plutôt comme un programme à faire, comme un « programme énergétique », si le terme n'est pas abusif (...). Il semble bien que partout en Amérique latine, à la différence de l'Europe, on trouve dans bien des pratiques sociales des forces vivantes et encore irréfléchies de philosophie comme *dynamis*, avec toute sa puissance sur l'agir et sur la pensée. Elles se maintiennent comme repliées et maintes fois empêchées de sortir au jour par des formes subtiles et violentes. Il y aurait chez nous des Grecs présocratiques partout, des Héraclite surtout ; mais la communauté philosophique le regarde en négatif, ils se cachent donc, et on les méprise. Il nous faut réfléchir sur cet espace qui se dérobe, qui se cache « en deçà de toute la tradition européenne, « en deçà de tous les conflits intra-culturels, en deçà des formes indiennes et africaines qui dans un étrange syncrétisme coexistent avec les formes occidentales⁴⁴ » ; il nous faut y réfléchir parce qu' « en deçà de la culture que nous n'avons pas inventée, il y a notre idiosyncrasie comme peuple, il y a la concrétion de l'humain sur cette terre qui est la nôtre ». Penser notre pensée comme encore vivante dans plusieurs pratiques sociales contemporaines et depuis son origine, voilà une grande thématique pour la réception de Foucault en Amérique latine⁴⁵ ».

Patrice VERMEREN
Université paris 8

⁴⁴ Jorge Davila cite ici J.M. Briceno-Guerrero : *Que es la filosofia*, Merida, Universidad Los Andes, 1962.

⁴⁵ Jorge Davila : « Actualité de la pensée de Michel Foucault pour les latino-américains », *Existe-t-il une philosophie latino-américaine ?*, UNESCO, 2004, op.cit.39.

CORPUS, revue de philosophie

Appendice⁴⁶

Roig contre Roig ?

« Mendoza, 23 de diciembre de 1994.

Senor

Patrice Vermeren

(...) 75004 Paris

Mi estimado colega :

Fue para mi una sorpresa muy grande haber recibido su amable carta del 27 de julio, junto con un bello ejemplar de la revista Corpus dedicado a Victor Cousin. El paquete me llego con un enorme retraso y por casualidad, pues, hace ya dieciocho años que no vivo en la dirección que Ud. tomo de un libro mío. En 1976 salí exiliado y estuve fuera de mi patria durante diez años y ahora tengo otro domicilio.

Siempre tuvo la intención de publicar un libro sobre Jacques y hasta logre que El Congreso de la Nación (con la aprobación de ambas cámaras, diputados y senadores), votara una Ley Nacional que disponia la edición de las Obras Completas de Jacques. Cuestiones de política hicieron que hasta la fecha esa ley no se haya cumplido.

Mucho me interesa conocer lo que Ud. Y sus amigos escriban sobre el ilustre pedagogo y filosofo que tan importante papel cumplió en el Río de la Plata, así como sobre el eclecticismo en general. Siempre tuve, asimismo, el deseo de publicar un libre sobre el Eclecticismo argentino, así como le hice con el Krausismo.

Junto este le envío algunos trabajos que tal ves Ud. no conozca. Además le envío una lista de mis escritos sobre Jacques.

Con la esperanza de que usted. Reciba estas líneas, le ruego que junto con mis deseos de felicidad para estas fiestas, reciba Ud. Mis saludos mas cordiales,

Dr Arturo Andrés Roig

Mi actual domicilio es :

Guayaquil 157,

(5519) Dorrego – Mendoza

Argentina”.

Telle est la lettre que Arturo Andres Roig m’envoya en réponse à celle que je lui avais écrite, depuis la Bibliothèque Nationale de France où j’avais lu des tirés à part de lui, estampillés de son nom et de son ancienne adresse à Mendoza datant d’avant son exil

⁴⁶ Ce texte a été rédigé en hommage à Arturo Andrés Roig et publié en espagnol dans les *Cuadernos Filosoficos* de l’Ecole de Philosophie de l’Université Nationale de Rosario, Homo Sapiens ed., IX, 2012.

Patrice Vermeren

à Quito. Je venais de soutenir ma thèse de doctorat : *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, et j'écrivais alors sur un autre philosophe persécuté dans son propre pays, Amadeo Jacques, suspendu de sa chaire académique à Paris, proscrit par la réaction qui suivit la révolution de 1848 et venu en Argentine transporter son rêve démocratique de la philosophie. Je découvrais que Roig avait écrit sur Amédée Jacques avant moi et mieux que tout le monde. Il ne s'était pas contenté de célébrer le recteur fondateur du Colegio Nacional de Buenos Aires, il était remonté aux premiers jours de sa carrière philosophique en France. Est-ce les études platoniciennes de Roig qui l'avaient conduit à s'intéresser à la thèse latine de Jacques : « *Acerca de la doctrina platónica de las ideas de acuerdo con el testimonio de Aristoteles y de lo que este la censura (1837)* » et à préférer sa traduction en espagnol, et à travailler aussi sa thèse française : « *Aristote considéré comme historien de la philosophie* » ? Roig a raconté plus tard comment le philosophe Coreliano Alberini, furieux anti-positiviste, les avait découvertes lors d'un séjour à Paris en 1927 (au cours duquel il avait prononcé une conférence à la Société Française de Philosophie et rencontré Meyerson et Bergson), l'une dans les sous-sols de la bibliothèque de la Sorbonne et le recteur Paul Lapie lui en avait fait cadeau, l'autre, manuscrite, dans les archives de l'École Normale Supérieure, et Célestin Bouglé lui avait permis d'en faire une copie. Coreliano Alberini, directeur de l'Institut de Philosophie de la Faculté de Philosophie et des Lettres, avait adressé copie de ces lettres à Juan Montovani, et fait promulguer une loi nationale (n°19.817 du 30 octobre 1965) à l'Assemblée Nationale, avec Gregorio Weinberg et Hector F.Bravo, prévoyant la publication des œuvres d'Amédée Jacques par l'imprimerie du Congrès. La veuve d'Alberini fit d'ailleurs cadeau à Roig des deux précieuses thèses d'Amédée Jacques, dont il voulut en vain faire don à la Bibliothèque Nationale de l'Argentine, et qu'il me montrera un jour avec émotion, fustigeant l'indifférence du directeur de l'époque à recevoir ce si précieux dépôt. Mais surtout, faisant retour aux textes mêmes, Roig avait resitué Jacques dans la tradition de l'éclectisme de Victor Cousin, à la lumière d'un travail inédit sur l'influence du spiritualisme universitaire français dans le Rio de La Plata qui éclairait d'un jour nouveau la philosophie en Argentine dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Ma première rencontre avec Arturo Andrés Roig, livresque et épistolaire, se fit donc sous le double signe d'une réévaluation d'un héritage philosophique oublié, et de la figure du philosophe persécuté, l'exil forcé de Roig à Quito m'étant apparu d'emblée comme l'écho contemporain de celui d'Amadeo Jacques à Tucuman et à Buenos Aires.

C'est sous ce double emblème que je le connus une seconde fois, non plus à travers ses œuvres et sa correspondance, mais dans le réel d'une rencontre au Chili. Chercheur au CNRS, je m'occupais aussi à l'époque de la philosophie à l'UNESCO, et j'avais proposé à Federico Mayor de fonder la première chaire UNESCO de philosophie pour Humberto Giannini, courageux résistant *par logique* à la dictature militaire de Pinochet et engagé dans la reconstruction des études philosophiques et de l'Université publique dans son pays revenu à la démocratie. Avec Humberto et mes autres amis chiliens, Patricia Bonzi, Pedro Miras, Rodrigo Alvaay, Carlos Ruiz, Marcos Garcia de la Huerta, Cecilia Sanchez, j'avais organisé un congrès latino-américain sur *Filosofía y Democracia en America Latina y el Caribe*. Arturo Andrés Roig accepta de s'y rendre, et y prononça une belle conférence sur le thème : « *Consideraciones para una « filosofía*

CORPUS, revue de philosophie

popular de la democracia⁴⁷». Il s'était saisi du livre de Roger-Pol Droit : *Filosofía y democracia en el mundo. Una encuesta de la UNESCO (1995)* pour traiter au présent d'un lien problématique : «Ni la democracia, ni la filosofía, son conceptos unívocos, sino profundamente equívocos y aquellas lecciones de "moral cívica" en circulación en los programas educativos del Estado, en las que aquellos términos aparecen reunidos, pueden ser las de una democracia liberal, oligárquica o populista, una democracia socialista o inclusive las de un "gobierno de excepción" dentro del marco general de una democracia a la que hay que "restablecer", tal como lo entendieron las atroces dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano. Y la filosofía, por su parte, puede moverse desde los extremos ideológicos justificatorios de la violencia y la muerte, hasta las formas de un saber liberador". Et il s'était interrogé sur ce que la philosophie latino-américaine, pouvait apporter à l'éclaircissement de ce problème toujours complexe et urgent, passant par une évocation magistrale de Bolívar, Bilbao et Martí, pour poser la question des conditions de possibilité d'une « Filosofía popular de la democracia ». Nous eûmes l'occasion de converser tous trois longuement, avec Susana Villavicencio, de Jose Ingenieros et du concept de l'Université. Je me souviens aussi des débats avec Humberto Giannini et avec nos amis colombiens, Bernardo Correa, Victor Florian et Guillermo Hoyos, avec Jorge Dotti, de Buenos Aires, Massimo Dessiato et Pilar Echeverría de Ocariz, venus du Venezuela, et María del Pilar Diaz Castanon, tard venue de La Havane. J' avais demandé à Arturo la faveur de préfacer le livre que je venais de terminer : *Amadeo Jacques. El sueño democrático de la filosofía*. Il m'a offert un texte magnifique : «El reencuentro de dos tradiciones⁴⁸ ». Nous sommes devenus amis, et à chacun de mes séjours en Argentine, je le rencontrais avec bonheur, à Mendoza ou à Buenos Aires, ou ailleurs.

Jusqu'à ce colloque : « Repensando el siglo XIX desde America Latina y Francia⁴⁹ », organisé à l'Université Nationale de Cuyo en août 2008 en hommage au philosophe Arturo Andres Roig. Il y avait prononcé une conférence sur « Dos visiones de la imaginación en el siglo XIX francés : Amédée Jacques y Etienne Vacherot ». Comme toujours, Arturo nous surprenait par l'originalité de ses références (les Français ont oublié Vacherot, auteur d'une *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, victime des attaques de l'abbé Gratry contre son panthéisme supposé, et démissionné de son poste de directeur des Etudes à l'école normale supérieure pour refus de prêter serment à Napoléon III, fossoyeur de la république ; lui non), et par sa capacité à passer par le dix-neuvième siècle pour penser au présent, à partir d'un énoncé sorti d'un livre récemment publié qui joue comme garant de l'actualité d'une question (ici une conférence de Patrick Vauday, jouant le même rôle que le livre de Roger-Pol Droit dans « Consideraciones para una filosofía popular de la democracia »). Tous ses élèves, devenus ses amis, étaient venus des quatre

⁴⁷ Arturo Andres Roig : «Consideraciones para una filosofía popular de la democracia », *Filosofía y Democracia*, Edición a cargo de Humberto Giannini y Patricia Bonzi, Santiago de Chile, LOM, 1997.

⁴⁸ Arturo Andrés Roig : «El reencuentro de dos tradiciones», en prefacio de Patrice Vermeren : : *El sueño democrático de la Filosofía* », Buenos Aires, Colihue, 1998, Edition française, Paris, L'Harmattan, 2001.

⁴⁹ *Repensando el siglo XIX desde America Latina y Francia. Homenaje al Filósofo Arturo Andrés Roig*, Marisa Munoz y Patrice Vermeren compiladores, Buenos Aires, Colihue, 2009

coins du monde, pour dialoguer avec lui à partir son œuvre, partageant avec la jeunesse étudiante en nombre le plaisir qu'il ne cachait pas d'être le premier acteur de cette scène philosophique inédite. Le moment le plus émouvant de cet hommage fut peut-être le témoignage de sa fille Elisabeth, d'abord sur le rêve de son père de contribuer à la reconstruction d'une Université où le partage des savoirs serait devenu garant d'une ouverture de l'institution à la vie et d'un avenir pour une communauté humaine intellectuellement et politiquement émancipée : Arturo Andres Roig aura été toute sa vie, et restera pour les générations futures, un professeur ; peut-être le plus digne de toute l'histoire de l'Université Argentine, indéfectiblement attaché à l'idée que sa tradition, marquée par la Réforme universitaire de Cordoba, avait pour horizon de contribuer au processus latino-américain de libération⁵⁰. Elisabeth a raconté aussi l'exclusion du professeur Roig de sa chaire par la dictature militaire et sa fuite mouvementée hors de son pays, pour un exil forcé à Mexico puis à Quito. Aussi bien pourrions nous voir dans cette situation la possibilité pour Roig d'une nouvelle pratique de la philosophie, maintenue à l'écart de deux institutions visant à l'asservir, à la subordonner, ou à la supprimer : l'Etat autoritaire en Argentine et son Université déchue d'elle-même et de toute indépendance de la pensée. Miguel Abensour, à propos de Adorno, a montré comment l'exil déplace la question politique, et que chez lui « le refus de la praxis va de pair avec le refus de la résignation puisque se découvre dans ce double refus une nouvelle exigence de la pensée⁵¹ ». Constater que « le temps de la maison est passé », refuser l'habiter chez soi, aller jusqu'au bout de l'exil, c'est préserver la possibilité de vivre autrement, dans une société qui réaliserait idéalement l'individu dans sa vraie dimension sociale. La pensée de l'exil procède donc d'une inspiration utopique : « le penser libre et qui résiste au-delà de lui-même », sans se réifier dans une nouvelle utopie dans l'illusion d'un retour au foyer. Ne pourrions-nous pas dater de ce moment l'accès de Roig à une *pensée de l'exil*, au sens où Miguel Abensour la comprend et l'applique au philosophe de l'Ecole de Frankfort ? Deux indices permettraient de s'engager sur cette voie : c'est à Quito que Arturo Andres Roig écrit ses plus belles pages sur l'utopie, et son retour en Argentine, après la chute des généraux, témoigne de sa méfiance à l'égard de toute illusion d'un nouvel habiter. « Seule l'affirmation jusqu'au bout de cet exil – faire du lieu de nulle part son séjour – peut préserver la possibilité sans garantie de l'autre, d'une vie transformée, d'une société juste », écrit Abensour, qui cite Adorno : « Il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas ». Ce que nous disait enfin Elisabeth de son père sur son retour à Mendoza, à l'âge de 63 ans, ce dont il nous a donné la preuve jusqu'à sa mort, c'est l'intransigeance sereine, souriante et obstinée de son combat philosophique, la revendication d'une philosophie qui rejette le fait accompli et toute forme de soumission ou d'allégeance à l'autorité, la pratique d'une expérience en commun d'une réflexion philosophique jamais achevée, qui ré-ouvre sans cesse les voies de l'émancipation. Au cours de ce colloque improbable, j'ai reçu de ses mains le titre académique dont je suis le plus fier, celui de professeur honoraire à l'Université Nationale de Cuyo. Venant de lui,

⁵⁰ Arturo Andrés Roig : « Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual (1966-1973) », *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, Mexico, UNAM, 1981, page 172.

⁵¹ Miguel Abensour : « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », *Archives de philosophie*, avril-juin 1982, p. 198. Patrice Vermeren : *Filosofías del exilio*, Universidad de Valparaíso, 1992.

CORPUS, revue de philosophie

c'était une reconnaissance à nulle autre pareille de notre complicité dans le combat philosophique. J'avais préfacé une compilation de quelques-uns de ses textes : je reprends ici ces lignes, car elles disent bien, sous l'effet de l'émotion, et sous le titre « Repenser le XIX^e siècle philosophique depuis Arturo-Andrés Roig⁵² », mon admiration d'Arturo Andrés Roig :

Pourquoi lire aujourd'hui Arturo-Andrés Roig ? L'une des réponses possibles serait que son œuvre, considérable, échapperait aux partages convenus des territoires disciplinaires, ceux de la philosophie académique ou de la philosophie hors de soi, ceux de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des idées. Il se tient peut-être toujours en excès sur les tentatives de réduction unidimensionnelle de son œuvre – fussent-elles subtiles et rigoureuses –, venant de ses disciples et de ses contemporains, sinon de lui-même. Est-il le théoricien d'une histoire des idées latino-américaines en crise ? ou plutôt un historien de la philosophie universelle ancré (ou égaré) en Amérique Latine ? Arturo-Andrés Roig peut soutenir que l'histoire de la philosophie est remplacée dans la pensée latino-américaine par l'histoire des idées, mais il ne cesse quant à lui de mobiliser les concepts et les figures de l'histoire de la philosophie, de Platon à Kant et de Hegel à Michel Foucault. Est-il un professeur de philosophie saisi par une interrogation ontologique originale du passé et du présent ? ou le fondateur d'une philosophie de la libération qui déboucherait sur un plein humanisme et une morale de l'émergence ? On a dit de lui l'un et l'autre. En réalité, il brouille lui-même les pistes. Peut-être est-il tout cela à la fois, et ce serait justement les tensions en jeu dans son œuvre qui en feraient la fécondité conceptuelle ? Ou plus simplement est-il un philosophe qui tente de reposer, à la lecture de la tradition, et d'éclairer d'un jour nouveau, la question vouée à demeurer question de l'émancipation humaine ? La raison à elle-seule serait suffisante pour rendre nécessaire et actuelle la lecture d'Arturo-Andrés Roig.

Une autre raison de le lire aujourd'hui serait la manière dont, seul peut-être parmi les philosophes de sa génération, il passe par le dix-neuvième siècle pour penser au présent. Mais quelle est sa philosophie du XIX^e siècle ? Il prête attention aux formes discursives, à ses modes de communication, singulièrement au passage du journalisme d'idée au journalisme périodique. Mais aussi bien il accorde une importance décisive à l'institutionnalisation de la philosophie, et à sa visée éducative d'un peuple souverain longtemps politiquement introuvable. Arturo-Andrés Roig pour autant n'est jamais affecté par le virus de la sociologie des élites, sa position demeure obstinément philosophique. Interroger le dix-neuvième siècle philosophique, c'est donc d'abord identifier son style et ses formes d'existence dans l'espace public, depuis la presse et l'édition jusque dans l'institution scolaire et universitaire : articles, essais, fragments, traités, cours et manuels. D'où une attention privilégiée portée à certains auteurs négligés, car pour Arturo-Andrés Roig, il n'y a pas de philosophes mineurs, mais une interprétation philosophique toujours possible des écrits qui traduisent ou reflètent une pensée. Juan Montalvo (voir sur ce sujet le remarquable chapitre VII de *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Quito, 1995, pages 157 sq) accède ainsi au Panthéon du XIX^e siècle à la même dignité que Domingo Sarmiento, Simon Rodríguez partage les mêmes honneurs que Juan Bautista Alberti, sans parler d'Amadeo Jacques, dont il faut dire que c'est Arturo-Andrés Roig qui l'a découvert et lui donne la fonction d'un personnage philosophique désormais

⁵² Arturo Andrés Roig : *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, UNCuyo, 2008

incontournable pour saisir les chemins de la philosophie en Argentine. Et si les formes d'élaboration, de communication, de transmission des savoirs philosophiques sont étudiées dans leurs rhétoriques propres, elle renvoient aussi à la question de leurs destinataires, et singulièrement d'un peuple dont le concept est analysé en extension et en compréhension.

Une troisième raison de lire Arturo-Andrés Roig aujourd'hui serait la considération dans laquelle il tient le rationalisme, et singulièrement le spiritualisme – du romantisme à ce qu'il nomme l'éclectisme de chaire, contre la vulgate qui voudrait que le positivisme soit la substructure métaphysique des idées progressistes dans la naissance des républiques en Amérique du Sud, de José Ingenieros et Anibal Ponce à Ricaurte Soler. Bien peu de philosophes sont allés contre le dogme établi d'un processus de scientification qui serait à l'œuvre dans la philosophie au XIX^e siècle et irait de pair avec la modernisation de la société ou l'émancipation du prolétariat, sinon Humberto Giannini au Chili et Arturo-Andrés Roig en Argentine. Ce dernier en tire des études décisives sur le krausisme, sur Amédée Jacques dans sa lecture de Leibniz et dans le lien qu'il établit entre démocratie et philosophie, ou sur l'utopie et les utopistes, qui dessinent les contours d'un dix-neuvième siècle inédit en Argentine et en Amérique Latine, et devancent de beaucoup l'intérêt que les français ont porté tardivement à leur dix-neuvième siècle philosophique.

Il ne faut pas s'y tromper : comme tous les grands philosophes, Arturo-Andrés Roig emprunte parfois les mots des autres, mais c'est pour forger ses propres concepts. Son dix-neuvième siècle peut être dit culturel, son projet philosophique une inversion de Hegel, commandant comme effets moraux et politiques la nécessité d'une Seconde Indépendance et une morale de l'émergence. Mais ce qui fait la singularité de sa démarche philosophique, traversée à l'infini par des lectures critiques, des confrontations polémiques, et le travail incessant des concepts, c'est aussi qu'elle n'est pas seulement destinée à des jeunes gens pour qu'ils puissent, devenus spécialistes grâce à l'acquisition de compétences techniques, former à leur tour d'autres spécialistes, mais qu'elle s'adresse aux hommes pour qu'ils changent d'existence et inventent une nouvelle manière de vivre. Lire Arturo-Andrés Roig relisant le dix-neuvième siècle aurait aussi cet enjeu – comme le dirait Miguel Abensour à propos de l'opportunité de revenir à cette figure énigmatique du XIX^e siècle : Pierre Leroux – de poser au dix-neuvième siècle « la question moderne du mode de philosopher qui surgit au moment où la philosophie, sous l'assaut de crises d'ordres divers (fin du spiritualisme, positivisme, naissance de la sociologie et du socialisme, etc.), opère un retour sur elle-même » et fait d'une réflexion sur elle-même l'objet de son interrogation.

Le 16 juin 2012, a été soutenu à l'Université Paris 8 par Luis Gonzalo Ferreyra une remarquable thèse de doctorat en philosophie, portant comme titre : *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*⁵³, qui éclaire d'un jour nouveau son œuvre dans son rapport à l'Université et depuis ses (re)lectures de Platon et des Anciens. Un membre du

⁵³ Luis Ferreyra : *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*, thèse pour le doctorat de philosophie, Université Paris 8, à paraître dans la collection La philosophie en commun, Paris, L'Harmattan, septembre 2012. Voir aussi l'article inédit de Agostina Weler : « Simon Bolivar et l'héroïsme politique ». Une traduction en français de Arturo Andrés Roig : *Teoria y critica* paraît en septembre 2014 aux éditions L'Harmattan.

CORPUS, revue de philosophie

jury, Stéphane Douailler, y évoquait le geste philosophique d'Arturo Andres Roig restitué par Luis Ferreyra à la lumière des analyses de Jean-Toussaint Desanti. Bien entendu, toute pensée est en rapport avec son temps : la pensée de Spinoza est en rapport avec la pensée capitaliste du monde hollandais, etc... Roig a bien écrit cela : toute pensée s'inscrit dans un contexte historique qui est le sien. Mais aussi bien une pensée authentiquement philosophique ne se réduit pas à ses circonstances, il y a un travail de la pensée irréductible à l'univers de son contexte historique. Toute philosophie procède par des réveils, il y a chez elle un ensemble d'instruments conceptuels, d'enchaînements, d'opérations, qui sont endormis, et il faut réveiller un moment qui sommeille pour répondre à une question du temps : car la philosophie parle de son temps, mais avec des mots qui viennent d'Homère ou d'Aristote.. Comment Roig réveille-t-il Platon pour répondre aux problèmes de notre temps ? Douailler créditait ainsi Luis Ferreyra d'inscrire Roig dans le champ de la philosophie, d'en faire un philosophe pleinement philosophe au sens de l'histoire de la philosophie, bien loin de l'histoire des idées qui voudrait rendre visibles toutes les idées.

Roig contre Roig ? Il se peut qu'en France, ainsi que l'affirment Luis Ferreyra et Stéphane Douailler, on cherche à empêcher de réduire l'œuvre de Roig à n'être qu'une histoire des idées. parce que l'on veut ici que sa réception ici soit celle d'un philosophe, du grand philosophe qu'il n'aura cessé, ne cesse aujourd'hui et ne cessera pas demain, d'être.

Patrice Vermeren
Département de Philosophie
Université Paris 8

**L'INFLUENCE DE MONTESQUIEU
SUR LE CONSTITUTIONNALISME LATINO-AMERICAIN
DE LA SÉPARATION DES POUVOIRS
À LA SÉPARATION DU POUVOIR**

Pour former un gouvernement modéré il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir, donner, pour ainsi dire, un lest à l'un à l'une pour la mettre en état de résister à une autre ; c'est un chef d'œuvre de législation que le hasard fait rarement et que rarement on laisse faire.
Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu

Lors du processus d'indépendance de l'Amérique Espagnole au début du XIX^e siècle, l'ensemble des jeunes nations du continent vont opter, (excepté le Brésil)¹, pour des régimes politiques inspirés des *Lumières* et qui consacraient le devenu « sacro-saint principe de la séparation des pouvoirs ». Si John Locke et Bolingbroke en avaient déjà élaboré les éléments doctrinaux, ce fut réellement Montesquieu qui paracheva de théoriser cette nouvelle façon de penser les rapports entre les pouvoirs². Au moment de l'indépendance de l'Amérique espagnole, *De l'esprit des lois* n'était plus seulement un ouvrage sur la raison primitive de la loi : « et les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux »³ comme on pouvait le lire dans son livre premier, mais son auteur avait véritablement conceptualisé un principe général, qui s'était converti en « règle déifiée » pour toute

¹ Le Brésil connaîtra une monarchie de 1822 à 1889.

² Charles Eisenmann, « L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs », *Mélanges R. Carré de Malberg*, Paris, Recueil Sirey, 1933, pp. 164-192 ;

³ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, GF-Flammarion, 1979 Livre II, Chapitre Premier, Livre I., p. 123.

CORPUS, revue de philosophie

nouvelle Charte constitutionnelle de l'époque souhaitant garantir juridiquement la liberté.

Le concept de « séparation des puissances », qui sera très vite compris comme « séparation des pouvoirs » que l'auteur des *Lumières* avait théorisée en s'inspirant, voire en réinterprétant la Constitution d'Angleterre, eut donc une influence considérable sur le constitutionnalisme latino-américain de l'indépendance. Comme le dit Hector Gros Espiell : « *Du Río Grande au Río de la Plata, de Mexico jusqu'au Chili et aux Provinces-Unies du Sud, l'organisation constitutionnelle de l'Amérique ibérique, diverse et multiple, presque toujours républicaine, malgré quelques exceptions, se fit en appliquant le principe de la division des pouvoirs du gouvernement, principe symbolisé, bien qu'il n'en fût pas l'unique défenseur, par Montesquieu*⁴ ».

Lors du Temps Historique Constitutionnel (THC) de l'indépendance⁵, les débats des élites latino-américaines en recherche d'inspiration philosophique pour leur invention constitutionnelle furent donc éclairés par la pensée de l'auteur du XVIII^e siècle. Les paroles de Montesquieu « le pouvoir arrête le pouvoir » (même si le nom de Montesquieu n'était pas toujours cité) raisonnaient haut et fort dans les discours prononcés lors des *cabildos* et assemblées constituantes des élites créoles désireuses de construire un système politique qui abrogeait définitivement le

⁴ Hector Gros Espiell, « Le principe de la division des pouvoirs, la Révolution d'émancipation latino-américaine et le droit constitutionnel de l'Uruguay », *Revue Montesquieu* N°5, <http://montesquieu.ens-lyon.fr>, Communication donnée en octobre 1999 au Centre latino-américain d'économie humaine de Montevideo, p. 99.

⁵ On entend par Temps Historique Constitutionnel des moments historiques dans lesquels se réalise progressivement un large consensus de la classe politique sur un mode d'organisation des pouvoirs publics qui reconnaissent la capacité de l'exécutif à émettre des décisions dans un cadre légal défini par une Constitution. Sur la notion de Temps Historique Constitutionnel voir Jean-René Garcia, « El surgimiento de la noción de Tiempo Histórico Constitucional (TCH) en la doctrina jurídica latino-americana : el caso de la Constitución boliviana de Santa Cruz de 1831 », *Políticas y Constitucionalismo*, Junio-diciembre 2013, Vol I, Numero I, Juridica Law, Mexico, 2013, pp. 45-65.

Jean-René Garcia

régime absolutiste de la monarchie contre laquelle ils avaient tant combattu. La « séparation des pouvoirs » et l'ensemble de l'édifice constitutionnel se référant à un régime mixte construit par l'auteur de *L'esprit des lois* se convertirent très vite en l'un des axiomes indépassables de la structuration des nouvelles Constitutions latino-américaines du début du XIX^e siècle⁶.

Certes, il serait exagéré de trouver dans le seul *Chapitre VI du Livre XI, De l'esprit des lois* intitulé *De la Constitution d'Angleterre*, une spécificité purement continentale de l'influence que Montesquieu exercera sur l'Amérique latine. La pensée du philosophe des *Lumières* dépassait bien évidemment le seul cadre latino-américain et s'annonçait déjà à la fin du XIX^e siècle comme une pensée constitutionnelle génératrice d'outils théoriques utilisés par les révolutionnaires français lors de la rédaction de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, la Constitution française de 1791 et quelques années auparavant par les « Pères fondateurs » de la Constitution nord-américaine de 1787.

Le principe de la « séparation des pouvoirs » sera d'ailleurs le ciment conceptuel du constitutionnalisme libéral et constitue encore aujourd'hui une source importante des débats théoriques modernes. Il suffit pour s'en convaincre de consulter les *Mélanges en l'honneur de Jean Gicquel, Constitutions et pouvoir*, dans lequel Pascal Jan revient sur le principe moderne de « La séparation du Pouvoir »⁸. À cet effet l'auteur nous précise :

Véritable mythe indissociable des régimes constitutionnalistes pluralistes, la théorie de la séparation des pouvoirs est également l'une des notions qui donne lieu à de multiples interprétations politiques et juridiques. Plusieurs conceptions

⁶ Nous n'étudierons pas dans cet article la théorie des climats de Montesquieu qui bien que très répandue à l'époque n'a pas eu de véritable effets sur la construction du constitutionnalisme latino-américain.

⁷ Voir sur ce sujet, Hamilton A., Jay J., Madison G., *Le Fédéraliste*, Paris, LGDJ, 1957.

⁸ Pascal Jan, « La séparation du Pouvoir », *Mélanges en l'honneur de Jean Gicquel, Constitution et pouvoir*, Montchrestien, Lextenso Editions, Paris, 2008, p. 255.

CORPUS, revue de philosophie

coexistent en doctrine. Pour aller au-delà de l'article magistral de Charles Eisenmann dans les *Mélanges Carré de Malberg* (« L'esprit des Lois et la Séparation des pouvoirs »), les analystes admettent à l'unisson que la lecture traditionnelle de la séparation des pouvoirs, séparation des organes et spécialisation des fonctions, est impuissante à rendre compte des équilibres contemporains des pouvoirs. On rencontre désormais très fréquemment la thèse selon laquelle la séparation des pouvoirs se réduit à un équilibre entre, d'une part, les pouvoirs législatif et exécutif et d'autre part, le pouvoir juridictionnel⁹.

Nous reviendrons plus tard sur cette nouvelle conception de la « séparation du Pouvoir » dans le constitutionnalisme latino-américain de ces dernières années. Cependant, il convient au préalable de comprendre la genèse de l'influence de Montesquieu sur les Constitutions de l'indépendance.

Il existe un grand nombre de Constitutions issues de l'indépendance mettant en exergue, sans les citer, la « séparation des pouvoirs ». Charles-Louis de Secondat exercera tout d'abord une influence sur la Constitution de Cadix de 1812 avant d'être repris par les nouvelles constitutions fondatrices de la nouvelle Amérique ibérique. Mais en termes juridiques, l'influence de Montesquieu sur l'Amérique latine a finalement été peu abordée. Rousseau, Voltaire, Benjamin Constant, expressément revendiqués par les constituants de l'indépendance, eurent davantage l'attention des spécialistes du continent.

Il est vrai qu'au-delà de Montesquieu lui-même, c'est le principe de « séparation des pouvoirs » garant de la liberté et des abus de l'absolutisme qui était revendiqué par les élites créoles de l'Amérique Espagnole dont une grande part avait lu *Le Fédéraliste* lors de l'adoption de la Constitution des treize colonies américaines¹⁰. Il semblerait donc acquis à cette époque

⁹ Pascal Jan, *Ibidem*, p. 256.

¹⁰ Geneviève Verdo précise : « *La Constitution de 1787 a été traduite et diffusée très tôt dans les milieux révolutionnaires du port. Souvent attribuée à Moreno, cette traduction émanerait en fait des milieux d'affaires anglais très*

Jean-René Garcia

qu'une bonne Constitution devait organiser une « séparation des pouvoirs ». Ainsi, les références à l'auteur des *Lumières* en tant que tel sont beaucoup plus rares dans les débats des constituants que celles à Jean-Jacques Rousseau ou à Benjamin Constant.

Pourtant, il est fondamental de revenir sur la réelle influence de Charles-Louis de Secondat sur le constitutionnalisme latino-américain de l'indépendance pour comprendre son évolution. En effet, en étudiant cette influence, nous serons plus à même de comprendre les débats constitutionnels actuels sur la séparation « du » Pouvoir au sens où l'entend Pascal Jan dans les nouvelles Constitutions latino-américaines des dernières années.

Sans reprendre l'ensemble de la théorie de la « séparation des pouvoirs » déjà bien étudiée dans de nombreux ouvrages, il convient de revenir en substance sur la démarche de Montesquieu.

Dans *L'esprit des lois*, Montesquieu s'intéressait essentiellement à la notion de liberté apte à apporter la justice aux sociétés humaines. Celle-ci ne consistait pas à faire ce que l'on voulait mais de bénéficier du droit de faire tout ce que les lois permettaient. Cette attitude procurait la tranquillité d'esprit, le sentiment de sécurité. Or, cette liberté n'était pas réalisable dans les trois formes de gouvernement connues : républicain, monarchique et despotique¹¹. Elle ne pouvait résider donc que dans un gouvernement modéré favorable à la liberté politique. Pour Montesquieu, le remède à la corruption possible de ces trois formes de gouvernement résidait dans l'établissement d'un régime mixte modéré¹².

*proches du pouvoir, dont un des représentants écrit en 1812 que la Constitution américaine a été traduite par Mr Mac Kinnon (un marchand anglais qui jouit de la haute estime de la Junte) », pp. 108-109, in Annick Lempérière, Georges Lomné, Frédéric Martinez et Denis Rolland (Coord), *L'Amérique latine et les modèles européens*, L'Harmattan, Paris, 1998.*

¹¹ Montesquieu, *Ibidem*, Livre II, Chapitre Premier, p. 132.

¹² Pour Montesquieu si l'efficacité politique exigeait que les affaires soient menées par un seul, il y avait aussi danger que le monarque ne devienne tyran. Aussi, il était nécessaire de distribuer le pouvoir et de ne laisser au monarque que le pouvoir d'exécuter les lois afin que le peuple garde sa souveraineté. Dans un tel système, la séparation des pouvoirs assurait la liberté politique. Montesquieu, *Ibidem*, Livre XI, Chapitre VI, p. 294.

CORPUS, revue de philosophie

Selon une division qui deviendra classique après lui, Montesquieu distinguait la puissance législative, la puissance exécutive et la puissance de juger. Il estimait que si les trois « pouvoirs » *sont concentrés entre les mêmes mains, il n'y a plus de liberté*¹³. Il s'agissait donc de séparer les pouvoirs et surtout de les équilibrer ou de les distribuer¹⁴. Ainsi, chacune des Chambres du corps législatif aurait la possibilité de résister à l'autre. Par ailleurs, le législatif avait, à l'égard de l'exécutif, la faculté de contrôler l'exécution des lois. Montesquieu théorise aussi une puissance de juger non jointe à la puissance législative ou exécutive.

En résumé, le corps législatif était composé de deux parties, Chambre haute et Chambre basse, l'une enchaînant l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher. Toutes les deux étaient liées par le pouvoir exécutif. En fait, le pouvoir que chacune de ces puissances détenait sur l'autre permettait un mouvement qui devenait le moteur du régime¹⁵.

Mais la grande innovation de l'œuvre de Montesquieu résidait dans sa conception même du régime mixte et de la modération qui en résultait. Charles-Louis de Secondat établit les principes d'une Constitution permettant la sécurité et la liberté sans que pour autant le pouvoir exécutif ne devint oppresseur, comme l'État *Léviathan* de Hobbes, et qui allait au-delà de l'organisation institutionnelle de Locke par l'institutionnalisation de la faculté d'empêcher. La fin de la Constitution devenait alors la sécurité, la liberté et la modération.

¹³ Pour une étude plus complète sur la séparation des pouvoirs on pourra consulter Charles Eisenmann, « L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs », *Mélanges R. Carré de Malberg*, Paris, Recueil Sirey, 1933, pp. 164-192 ; Michel Troper, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, Paris, LGDJ, 251 p.

¹⁴ Montesquieu, *op. cit.*, Livre XI, Chapitre VI, p. 295.

¹⁵ Montesquieu précise : *Ces trois puissances devraient former un repos ou une inaction. Mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert.* Montesquieu, *ibidem*, Livre XI, chapitre VI, p. 302.

Jean-René Garcia

Au demeurant, Montesquieu ne s'appuyait sur aucun principe philosophique pré-politique comme, par exemple, l'état de nature hobbesien, mais il forgea un « non-principe », celui de la modération¹⁶. C'est justement parce qu'il redoutait la radicalisation de principes simplifiés que le Philosophe des *Lumières* privilégiait ce « non-principe ». En fait, Montesquieu était convaincu que la modération était le maître-mot de la modernité. En ce sens, il estimait que la liberté politique était inhérente aux États modérés. Elle était indissociable de la sécurité qu'ils recherchaient et qui ne pouvait s'obtenir que par la modération. S'il faut insister sur le concept de modération, c'est qu'il représente selon nous l'apport majeur de l'auteur de *L'esprit des lois* pour qui il constitue à la fois le but immédiat et le but suprême de la politique.

Ainsi, il conviendra de voir dans cet article tout d'abord quelle fut l'influence de Montesquieu sur les Constitutions de l'indépendance de l'Amérique espagnole. Mais surtout nous reviendrons par la suite sur la nouvelle conception de la séparation du Pouvoir dans les Constitutions latino-américaines des dernières années. Pour cela nous concentrerons notre analyse sur les pays gouvernés par Bolívar et qui adoptèrent les systèmes constitutionnels inventés par le *Libérateur* et imprégnés des idées de Montesquieu. Puis nous verrons aussi les cas du Río de la Plata et de l'Uruguay qui ne se rangent pas dans la catégorie évoquée ci-dessus mais qui constituent un bon exemple de la façon dont les autres nations du continent furent influencées lors de leurs inventions constitutionnelles par le philosophe des *Lumières*.

Dès lors, pour mieux comprendre l'influence des théories de Montesquieu sur le constitutionnalisme latino-américain, il conviendra de revenir tout d'abord sur l'invention du « non-principe » de la modération chez Montesquieu (I). Puis nous verrons par la suite la « modération » et le « régime mixte » dans les Constitutions latino-américaines de l'indépendance (II). Enfin, nous étudierons la nouvelle interprétation de la séparation du pouvoir dans le nouveau constitutionnalisme latino-américain (III).

¹⁶ Harvey C. Jr. Mansfield., *Le prince apprivoisé, de l'ambivalence du pouvoir*, France, Fayard Collection L'Esprit de la Cité, 1994, p. 294.

CORPUS, revue de philosophie

I. L'invention du « non-principe » de la modération chez Montesquieu

Le processus d'indépendance, comme nous l'avons dit, permettra aux nouvelles nations latino-américaines d'opérer la transition du système de la monarchie absolue de l'Empire espagnol à des régimes politiques fondés sur les théories constitutionnelles élaborées au siècle des *Lumières*¹⁷. Lors de ce foisonnement d'inventions constitutionnelles, la Charte rédigée par Bolívar en 1826 qui devait aussi s'appliquer en Bolivie, au Pérou et pour certains de ses aspects dans la Grande Colombie (qui réunissait l'actuelle Colombie, l'Équateur et le Venezuela) s'affirma comme l'un des premiers systèmes politiques mettant en œuvre le principe de la « séparation des pouvoirs »¹⁸. Ainsi, le système constitutionnel créé par Bolívar peut être considéré comme un modèle théorique de l'équilibre des pouvoirs associant aux trois pouvoirs classiques un quatrième, le pouvoir électoral, et un pouvoir moral gardien de l'édifice républicain poussant à son paroxysme l'idée de la « séparation des pouvoirs » de Charles-Louis de Secondat¹⁹.

¹⁷ Sur l'invention constitutionnelle et l'influence des *Lumières* à l'époque de l'indépendance on pourra consulter O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América Española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)*, Madrid España, Instituto de Estudios Políticos, 1996 ; Marie-Danielle Demélas, *L'invention politique, Bolivie, Equateur, Pérou au XIX^e siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, ADPF, 1992 ; Georges Lomné, « Révolution française et rites bolivariens : examen d'une transposition de la symbolique républicaine », *Cahiers des Amériques latines, L'Amérique latine face à la Révolution française, l'héritage révolutionnaire : une modernité de rupture*, Paris, Éditions de l'HEAL, 1990, n°10.

¹⁸ O. Carlos Stoetzer précise à ce sujet que : *Durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, les hautes classes de l'Amérique espagnole lurent les œuvres de Voltaire et Rousseau, L'esprit des lois de Montesquieu et le Traité des sensations de Condillac, et l'Encyclopédie*. O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América Española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)*, op. cit., p. 52.

¹⁹ Les idées de Bolívar à l'origine de l'invention constitutionnelle de la Charte de 1826 sont essentiellement exposées dans deux textes : *le Discours prononcé*

Jean-René Garcia

On a souvent cru que la Charte de 1826 était une copie de la Constitution napoléonienne de 1804. Mais ce n'était pas le cas²⁰. Certes, on peut souligner des similitudes, notamment dans l'organisation des pouvoirs publics, mais la Charte de 1826 représentait avant tout, selon nous, la volonté de Bolívar d'instaurer un régime mixte, comme élément générateur d'un ordre constitutionnel nouveau dans un cadre républicain inspiré par l'auteur de *L'esprit des lois*, mais bénéficiant certes, de « l'autorité » nécessaire pour son fonctionnement par l'institution d'un président de la République²¹.

La construction théorique du régime mixte qui donna lieu à la modération chez Montesquieu était issue des penseurs de l'Antiquité et notamment de Hérodote qui avait identifié trois grands systèmes politiques : la monarchie, gouvernement d'un seul,

à Angostura le 15 février 1819 pour l'inauguration du second Congrès national vénézuélien, et le Discours de présentation de la Constitution de la Bolivie au Congrès Constituant de 1826, ainsi que divers lettres et fragments de notes envoyés par le Libérateur pendant la campagne d'indépendance. L'ensemble de ces écrits reflète la pensée constitutionnelle bolivarienne imprégnée des idéaux du siècle des Lumières et des systèmes politiques qu'il avait vu fonctionner.

²⁰ On peut se référer pour cette interprétation à la pensée de Fraga Iribarne qui précisait : « Il est évident que la Constitution du 22 Frimaire An VIII (13 décembre 1799) avec son premier Consul, celle du 16 Thermidor An X (4 août 1802) avec son Conseil à vie, et notamment certaines formules de cette Constitution comme le Sénat, le Conseil d'État, les Collèges Électoraux étaient présentes dans la pensée de Bolívar appelé à résoudre dans un certain sens les mêmes problèmes que Napoléon, c'est-à-dire rétablir l'ordre après la révolution ainsi que garantir le fonctionnement d'une République. Mais les solutions de Bolívar sont différentes sur le fond et sur la forme et sont pensées expressément pour le monde américain. Rappelons-nous que lorsque la gloire de Bolívar est à son plus haut niveau, Napoléon est oublié, mort à Saint Héléne en 1821 » Manuel Fraga Iribarne, « La evolución de las ideas de Bolívar sobre los Poderes del Estado », Revista de Estudios Políticos, España, n° 117-118, Mayo-Agosto, 1961, pp. 231-232.

²¹ Sur la conception de l'autorité de l'exécutif chez Bolívar voir : Hubert Gourdon, « Les trois constitutionnalismes de Simon Bolívar », *Cahiers des Amériques latines, Bolívar et son temps*, Paris, Série Sciences de l'Homme, IHEAL, 1984, n° 29-30, pp. 249-261.

CORPUS, revue de philosophie

l'aristocratie, gouvernement de quelques-uns, la démocratie, gouvernement de tous, se succédant selon un ordre chronologique déterminé²². Platon et Aristote utilisèrent aussi ces classifications. Platon examina, dans son dernier ouvrage *Les Lois*, les différentes Constitutions existantes ou ayant existé²³. Dans cet ouvrage, le philosophe allait au-delà de la société figée imaginée dans *La République*. Il pensait qu'une cité bien organisée éprise de liberté et de raison pouvait être créée mais que celle-ci ne pouvait exister que si deux types de régimes, la monarchie et la démocratie, s'associaient ensemble. Car, si l'on favorisait l'un ou l'autre de ces régimes, la Cité ne pouvait fonctionner.

À ce titre, Platon citait les exemples de la Perse et d'Athènes qui, à l'origine, étaient des formes pures ayant fini par se corrompre²⁴. En Perse, le développement excessif de la monarchie avait abouti à une perte de conscience des gouvernants de la nécessité de préserver la liberté pour leurs sujets. À Athènes, en revanche, l'hypertrophie de la démocratie avait conduit au déclin de toute forme d'autorité. Mais tel n'avait pas été le cas de la Cité de Sparte, qui avait créé un système politique mixte. On y trouvait des rois représentant la monarchie, des gérontes représentant l'oligarchie et des éphores représentant la démocratie. Pour Platon, c'est cette combinaison des systèmes politiques qui, réunis dans un seul, faisait de Sparte un exemple de Cité bien gouvernée.

Si la notion de régime mixte était donc déjà présente dans la pensée de Platon, c'est Aristote qui la développa davantage. Aristote systématisa la notion de régime mixte pour tenter d'en créer une théorie qui aurait permis d'institutionnaliser sa notion de « juste milieu ». Dans *Les politiques*, Aristote avait établi que les Constitutions pures n'existaient que très rarement. Ainsi, il trouvait plutôt dans les systèmes politiques qu'il avait étudiés

²² Jacqueline de Romilly, « Le classement des Constitutions d'Hérodote à Aristote », *Revue des études grecques*, (Paris), Société d'édition Les Belles Lettres, 1959, p. 86.

²³ Platon, « Chapitre III, Politique et société, L'origine des sociétés du politique », *Les Lois*, France, Éditions Gallimard, Collection Folio, essais inédits, 1997, 681a.

²⁴ Platon, *Ibidem*, 689e-693a.

Jean-René Garcia

des formes de Constitutions différentes qui se combinaient. Aristote reprenait l'exemple de Sparte qui bénéficiait des avantages de la monarchie, de l'oligarchie et de la démocratie. Sparte était donc considérée par Aristote comme la forme théorique d'un système politique permettant l'institutionnalisation du « juste milieu »²⁵.

Ce système cherchait à aboutir à des solutions modérées visant au meilleur fonctionnement de tout système politique. Pour Aristote, en combinant les différentes forces sociales, monarchie, oligarchie et démocratie, on supprimait la possibilité pour une classe sociale d'imposer sa suprématie sur une autre, garantissant ainsi la stabilité politique. En somme, avec la Constitution mixte, chaque classe participait à la politique de la cité et bénéficiait d'un cadre institutionnel à même de traiter leurs différends²⁶.

Mais c'est Polybe qui fut considéré comme véritablement le premier théoricien du régime mixte²⁷. C'est en étudiant le système politique de la Rome antique qu'il construira sa théorie du régime mixte garant de l'équilibre des institutions. Selon Polybe, la combinaison de la monarchie représentée par les Consuls de Rome, de l'aristocratie représentée par le Sénat et de la démocratie représentée par le peuple, devenait l'élément fondamental qui assurait le meilleur fonctionnement et la pérennité du système politique. Dans les faits, chaque institution opérait de manière indépendante mais nécessitait le recours aux deux autres pour le fonctionnement global du système. Polybe inventa ainsi une théorie qui ne faisait plus référence à la succession historique des régimes politiques²⁸. En fait, la théorie du régime mixte de

²⁵ Aristote, *Les politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1993, Livre IV, Chapitre 9, 1294-b, p. 307.

²⁶ Aristote *Ibidem*, Livre IV, Chapitre 9, 1294-b, p. 307.

²⁷ Polybe, *Histoire*, Bruges, Gallimard, 1970, Livre VI, Chapitre II, pp. 468-478.

²⁸ Polybe précisait : Lycurgue a conçu une Constitution qui, au lieu d'être simple et homogène, combinait en elle toutes les qualités et toutes les particularités propres aux meilleurs systèmes de gouvernement, cela afin d'éviter que tel élément, en prenant un développement excessif, ne tombât dans les vices qui lui étaient inhérents. L'action de chacun d'eux étant

CORPUS, revue de philosophie

Polybe supprimait la vieille théorie qui faisait de la dégradation politique des régimes une sorte de fatalité historique. Avec le régime mixte, les formes politiques différentes coexistaient dans un champ institutionnel commun et fonctionnaient dans le même système politique. Le régime mixte permettait ainsi une séparation des pouvoirs qui constituait une forme de pénétration dans le champ institutionnel de suites historiques de régimes politiques. Cependant, la théorie du régime mixte fut véritablement élaborée plus tard. Ce fut Bolingbroke qui, comparant les régimes politiques de la France et de la Grande Bretagne, établit une théorie politique qui faisait un lien entre équilibre des pouvoirs et formes de gouvernement²⁹. Cette théorie du régime mixte existait notamment dans la Constitution anglaise dans laquelle on trouvait des principes à la fois de la monarchie avec un roi, de l'aristocratie avec une Chambre haute et de la démocratie avec une Chambre basse.

Ces idées sur le régime mixte seront bien sûr reprises, développées et systématisées plus tard par Montesquieu³⁰. En fait, la théorie du régime mixte chez l'auteur de *L'esprit des lois* permettait d'instituer une formule qui, en combinant des principes politiques contraires, empêcherait le déclin des systèmes politiques.

alors contrebalancée par l'action des autres, aucun ne pourrait déséquilibrer l'ensemble en pesant trop fortement d'un côté, et le système, ainsi constitué d'éléments se faisant contrepoids, devait se maintenir longtemps sans risquer de chavirer. Le pouvoir royal, retenu par la crainte du peuple, qui avait aussi sa part d'autorité dans l'État, éviterait de tomber dans l'arrogance, tandis que le peuple lui-même ne se risquerait pas à mépriser les rois, car il serait tenu en respect par les gérantes, qui, étant tous choisis selon le critère aristocratique du mérite, se rangeraient toujours du côté du droit. De cette façon, celui des pouvoirs qui se trouverait en état d'infériorité, à cause de son respect des règles traditionnelles, retrouverait, chaque fois qu'il le faudrait, vigueur et autorité grâce à l'appui et aux encouragements de la Gérousia. *Ibidem*, pp. 477-478.

²⁹ Sur ce sujet voir Jean Petot, « La notion de régime mixte », *Recueil en hommage à Charles Eisenmann*, Paris, Editions Cujas, 1977, p. 99.

³⁰ Montesquieu, « Livre XI, Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la Constitution, Chapitre VI, De la Constitution d'Angleterre », *op. cit.*, pp. 294-304.

Jean-René Garcia

Aucun pouvoir, exécutif, législatif, judiciaire, ne bénéficiait d'une quelconque suprématie sur l'autre. Ils se verraient donc dans l'obligation de négocier pour assurer le fonctionnement du système.

C'est cette concurrence de pouvoirs, relevant chacun d'eux d'une légitimité politique différente, tout en s'exerçant dans un même cadre institutionnel, qui supprimait la dégénérescence du système. Le régime mixte mettait en place des mécanismes constitutionnels antagonistes mais dans le cadre d'un même système politique permettant ainsi au pouvoir de perdurer dans le temps grâce à la modération. C'est une des leçons essentielles que tirèrent les constituants latino-américains de l'indépendance.

II. Modération et régime mixte dans les constitutions latino-américaines de l'indépendance

II.1. Régime mixte et modération dans les Constitutions boliviennes

Bolívar tenta lui aussi avec sa Constitution de 1826 écrite pour la Bolivie mais qui devait aussi s'appliquer au Pérou et pour certaines de ses parties dans la Grande Colombie, d'intégrer ce qu'il y avait de mieux dans ces différentes formes de régime politique. Comme le remarque Juan Carlos Morón Urbina à propos de la Constitution de 1826 : « *On trouvait la stabilité de la monarchie, le pouvoir électoral de la démocratie, la centralisation propriétaire absolue du régime unitaire, l'intervention populaire dans les nominations politiques comme dans le fédéralisme, les censeurs à vie comme dans l'oligarchie et le droit de demande et de contreseing des réformes constitutionnelles ainsi que le système plébiscitaire* »³¹.

Si le *Libérateur* était conscient de la nécessité d'un président élu à vie targué de son costume « d'autorité » inspiré du « pouvoir neutre » d'un Benjamin Constant³², afin d'assurer le bon

³¹ Juan Carlos Morón Urbina, « Bolívar y su propuesta constitucional de 1826 », *Pensamiento constitucional*, Perú, Ediciones Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2000, Diciembre 2000, año VII, n° 7, p. 486.

³² Sur le pouvoir modérateur et l'influence de Benjamin Constant sur Bolívar voir : Jean-René Garcia, *La Bolivie, Histoire Constitutionnelle et ambivalence du*

CORPUS, revue de philosophie

fonctionnement de son système constitutionnel, il lui apparaissait, par ailleurs, nécessaire de contrebalancer cette puissance symbolique par un régime mixte associant les autres pouvoirs inspiré d'un Montesquieu. Il s'agissait pour le *Libérateur* de théoriser un système politique qui ne fût pas dominé par la seule *volonté générale* du peuple. En effet, Bolívar se méfiait d'un peuple latino-américain qui, selon lui, n'était pas encore mature politiquement. L'objectif de Bolívar était donc ainsi centré sur la représentation de l'ensemble des intérêts différents et multiples de la société latino-américaine et sur la nécessité de construire un édifice constitutionnel permettant de les intégrer au jeu politique.

À ce titre, le régime mixte du philosophe des *Lumières* présentait de nombreux avantages pour Bolívar car les conflits entre les différentes forces politiques pouvaient se régler dans un cadre constitutionnel.

L'équilibre des pouvoirs dans le régime mixte assurait ainsi une souplesse propre à éviter l'instabilité politique dont Bolívar craignait qu'elle ne détruisît l'édifice républicain. La prévention de l'instabilité politique était rendue possible dans le régime mixte car aucune force politique n'était assez puissante pour imposer son hégémonie idéologique.

À cet effet, Simón Bolívar instituait dans la Charte de 1826 le pouvoir législatif tricaméral : la Chambre des tribuns³³, celle des sénateurs³⁴ et celle des censeurs³⁵.

pouvoir exécutif, Préface de Harvey Mansfield, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 64-70.

³³ La Chambre des tribuns était compétente en matière de détermination des divisions territoriales, d'établissement des contributions et des dépenses publiques. Elle autorisait le pouvoir exécutif à négocier les emprunts. Elle déterminait aussi les monnaies, poids et mesures. Par ailleurs, elle décidait de l'opportunité de faire des travaux publics (construction de chemins, chaussées, ponts, édifices publics...). En outre, elle décidait de l'habilitation des ports. Elle déterminait les salaires des employés de l'État et prenait les réformes jugées nécessaires dans le domaine des finances et de la guerre. Elle était aussi compétente concernant la déclaration de guerre et de paix ainsi que pour les alliances avec des nations étrangères. La Chambre des tribuns était aussi compétente dans la décision d'octroyer le droit de passage sur le territoire national à des troupes étrangères. Elle

Jean-René Garcia

Les trois Chambres réunies ensemble composaient le pouvoir législatif³⁶ qui avait pour attributions principales de nommer le président de la République, d'approuver la nomination du vice-président proposé par le président, de choisir le lieu de résidence du gouvernement et de le transférer ailleurs si de graves circonstances l'exigeaient³⁷. Par conséquent, le pouvoir législatif

pouvait donner des ordres à la marine, à l'armée et à la milice nationale sur proposition du gouvernement. Ramón Salinas Mariaca, *Las Constituciones de Bolivia*, La Paz, Bolivia, Talleres-Escuela de Artes Gráficas del Colegio Don Bosco, 1989, 405 p.

- ³⁴ Le Sénat était compétent pour rédiger des codes civils, criminels, codes de procédure et de commerce. Il était aussi chargé de l'organisation institutionnelle de l'Église et des règlements ecclésiastiques. Le Sénat avait également l'initiative des lois relatives aux réformes judiciaires. Il devait veiller à la prompt administration de la justice dans les matières civiles et criminelles ainsi qu'à la constitutionnalité des mesures prises par les magistrats, juges et ecclésiastiques. Il devait également veiller à la bonne administration des tribunaux supérieurs de justice, des préfets, magistrats et juges subalternes. Le Sénat approuvait ou refusait la nomination des préfets, gouverneurs et *corregidores* que le gouvernement lui proposait sur une liste établie par les corps électoraux. Il réglementait l'exercice du *patronato* (Institution de l'Église) et proposait des lois dans le domaine ecclésiastique en rapport avec le gouvernement. Il devait aussi examiner les décisions conciliaires, les bulles, et autres mesures pontificales afin de les approuver ou de les rejeter. Ramón Salinas Mariaca, *Las Constituciones de Bolivia*, La Paz, Bolivia, Talleres-Escuela de Artes Gráficas del Colegio Don Bosco, 1989, 405 p.
- ³⁵ La Chambre des censeurs était chargée pour sa part de faire régner la morale publique. La Chambre des censeurs constituait une innovation constitutionnelle propre à Bolívar. Elle était chargée du pouvoir moral inventé par le *Libérateur*. Il s'agissait, en quelque sorte, d'articuler politique et morale. Son effort de réglementation des institutions tentait d'établir des normes valables pour la communauté nationale et pas seulement pour un seul secteur. Ramón Salinas Mariaca, *Las Constituciones de Bolivia*, La Paz, Bolivia, Talleres-Escuela de Artes Gráficas del Colegio Don Bosco, 1989, 405 p.
- ³⁶ « Artículo 27 de la Constitución Política de 1826 », Ramón Salinas Mariaca, *Las Constituciones de Bolivia*, *ibidem*, p. 22.
- ³⁷ « Artículo 30 de la Constitución Política de 1826 », Ramón Salinas Mariaca, *Las Constituciones de Bolivia*, *ibidem*, p. 23.

CORPUS, revue de philosophie

tricaméral de la Constitution de 1826, inspiré du régime mixte de Montesquieu, apparaissait comme une solution médiane. Les intérêts politiques différents représentés dans l'édifice constitutionnel pourraient s'harmoniser naturellement permettant ainsi de maintenir l'équilibre du système. Toutes décisions extrêmes qui auraient pour but de faire prévaloir l'intérêt d'une classe sur une autre auraient dû *de facto* être impossibles à réaliser dans le régime mixte bolivarien.

Si Bolívar citait peu Montesquieu dans ses écrits et préférait se référer au régime de la Grande-Bretagne, il est clair que le « sacro-saint principe de la séparation des pouvoirs » qu'il souhaitait pousser à l'extrême dans sa Constitution de 1826, constituait, pour le *Libérateur*, un moyen de parachever l'œuvre du philosophe des *Lumières* en instituant sur le même mode une « modération » institutionnalisée par la multiplication de pouvoirs à la fois indépendants mais enchaînés par tout un arsenal de mécanismes juridiques.

Certes, la Constitution bolivarienne sera surtout symbolique et ne sera appliquée que très peu de temps dans les pays dans lesquels elle avait été adoptée. En Bolivie, le Maréchal Sucre, après quelque mois de pratique, finit par y renoncer, au Pérou elle ne sera appliquée que six mois. L'éclatement de la Grande Colombie en 1830 en trois pays, la Colombie, l'Équateur et le Venezuela et le retrait de Simón Bolívar du champ politique rendaient impossible l'application de sa Constitution, finalement mal comprise à l'époque, dans cette région, notamment parce qu'elle instituait à côté du régime mixte un président élu à vie. Néanmoins elle servira, dans une certaine mesure, de modèle pour la rédaction de nouvelles Constitutions de ces pays qui, sans aller aussi loin dans la « séparation des pouvoirs », reviendront à une conception plus classique du mode d'organisation des pouvoirs publics. Mais quels que furent les débats postérieurs à la Constitution bolivarienne, le régime mixte et la modération y rayonnaient désormais comme les références indépassables de l'établissement de toutes nouvelles Constitutions recherchant la liberté. L'influence de Montesquieu était d'ailleurs présente dans d'autres Constitutions de l'époque.

Jean-René Garcia

II.2. Régime mixte et modération dans les Constitutions de Río de la Plata et de l'Uruguay

Le Río de La Plata et l'Uruguay constituent aussi un bon exemple de l'influence de Montesquieu sur le constitutionnalisme latino-américain. Il a été établi que la traduction de *L'esprit des lois* de Montesquieu commentée par Condorcet aurait largement circulé dans les élites créoles du Río de la Plata³⁸. Ainsi, le philosophe des *Lumières* était lu avec abondance dans le Montevideo colonial et figurait parmi les grandes bibliothèques des lettrés de l'époque³⁹. Montesquieu était donc connu par les Constituants du Río de la Plata⁴⁰. À ce titre Bernardo Monteagudo, l'un des pères de la Constitution argentine, dans son mémoire sur : « *Les principes politiques qui continuèrent dans l'administration du Pérou et des (acontecimientos) postérieurs à la séparation* », fit de nombreuses références à l'auteur de *L'esprit des lois*.

De surcroît, les premières mesures édictées par les révolutionnaires de Río de la Plata peu après l'invasion des troupes napoléoniennes étaient imprégnées du principe de la séparation des pouvoirs. On peut se référer ici au règlement édicté le 22 octobre 1811 par la junte du Río de la Plata qui adopta avant même la Constitution de Cadix de 1812 le principe de la « séparation des pouvoirs ».

³⁸ Selon Juan Pivel Devoto, Montesquieu aurait été largement lu par les élites uruguayennes. Juan Pivel Devoto « Las ideas constitucionales del Dr José Ellauri, las Fuentes de la Constitución uruguaya de 1830 », *Revista histórica*, T 23, Montevideo, 1955, p. 10.

³⁹ Herctor Gros Espiell précise dans son article : « Le cas de la Bibliothèque de Francisco Ortega est particulièrement significatif étant donné que ce dernier était le père d'Artigas. Archives Artigas, *Comisión Nacional Archivo Artigas*, Montevideo, MCML, « Expediente formado con motivo del embargo de los libros pertenecientes a don Francisco Ortega, 5 de octubre de 1790 », p. 370 et 379. On trouve dans cet inventaire « Quatre volumes in-8° en français, *Ceuvres de Monsieur de Montesquieu* », et « un volume in-8° des *Lettres persanes* en français ». Hector Gros Piel, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁰ Ricardo R. Caillet Bois, « Las corrientes ideológicas europeas del siglo XVIII y el Virreinato del Río de la Plata », dans *Historia de la Nación argentina*, 2^e éd., vol. V, Buenos Aires, El Ateneo, 1941, primera sección, p. 23 et 29.

CORPUS, revue de philosophie

Par ailleurs, dès 1813, lors des débats relatifs à l'Assemblée générale Constituante pour les Provinces de Río de la Plata, les représentants de l'Assemblée décidèrent d'adopter des mesures qui là aussi rappelaient l'importance d'un régime mixte séparant les pouvoirs. On retrouve cette volonté dans les instructions 5 et 6 du 13 avril 1813 données par Artigas aux députés orientaux pour la rédaction d'une constitution précisant que : « *Les gouvernements provinciaux et national seront divisés en pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire* » (article 5)⁴¹. Quant à l'article 6, il précisait le cadre de cette séparation : « *Ces trois pouvoirs ne pourront jamais être unis entre eux et seront indépendants dans leurs facultés* » (article 6)⁴².

Il faut dire que Artigas, père fondateur de la Constitution uruguayenne, était lui aussi un grand admirateur du philosophe des *Lumières* qu'il espérait mettre en pratique dans l'invention constitutionnelle de l'époque. Certes, cette « séparation des pouvoirs » au vu des articles 5 et 6 s'inscrivait dans le projet d'une fédération plus vaste dont l'inspiration provenait déjà de la Constitution nord-américaine de 1787, mais l'ombre de Montesquieu se retrouve même dans le style adopté pour la rédaction de l'article 6 : « *Ces trois ressorts ne pourront jamais être remis entre eux et seront indépendants dans leur faculté* ». On retrouve ici les préoccupations de l'auteur de *L'esprit des lois* qui nous précisait : « *Tout serait perdu si le même homme ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple exerçait ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers* »⁴³.

⁴¹ « Les Instructions de l'année 1813 » étaient le mandat que portèrent les députés de la Province Orientale (actuel Uruguay) à l'Assemblée Nationale Générale Constituante de l'année 1813 des Provinces Unies du Río de la Plata. En 1813 la Junte de Buenos Aires décida de convoquer tous les peuples des Provinces Unies du Río de la Plata afin qu'ils envoient des représentants à une assemblée destinés de définir le type de gouvernement du nouveau pays. Voir sur ce sujet : Lorenzon Belinzon, *La revolución emancipadora uruguaya*, Casa A. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1932. p. 228.

⁴² Lorenzon Belinzon, *Ibidem*. p. 228.

⁴³ Montesquieu, *op. cit.*, Livre XI, Chapitre VI, p. 295.

Jean-René Garcia

La philosophie de ces articles va exercer une grande influence sur le constitutionalisme uruguayen. On les retrouvera dans les projets constitutionnels de Artigas pour la Bande Orientale (qui deviendra le futur Uruguay). Ainsi, le *Projet de Constitution fédérale pour les Provinces Unies* confirma le principe absolu de la séparation des pouvoirs dans son article 63. De surcroît, Artigas ne réservait pas ce seul pouvoir à la Province Orientale de la Fédération mais la « séparation des pouvoirs » devait aussi s'appliquer dans chaque province de la République⁴⁴.

Dès 1825, à la fin de la guerre d'indépendance, on retrouve l'inscription de la « séparation des pouvoirs » dans le texte constitutionnel uruguayen. Dans la Constitution de 1825 qui donnera naissance à la première Constitution uruguayenne de 1830, la « séparation des pouvoirs » est bien présente. On peut citer ici Aníbal Luis Barbagelata, dans son travail intitulé *1825, le Peuple oriental et les principes institutionnels: une coïncidence rationnelle*. Il affirmait :

Si, comme on l'a souligné, le constitutionnalisme du formidable mouvement de 1825 poursuivait l'affirmation de la liberté, on ne saurait être surpris que depuis le début, il ait essayé de consacrer ce grand principe d'organisation tutélaire. [...] La mise en ordre normative provisoire, qui fut dictée dans la Province et par laquelle, sous l'impulsion du chef des trente et une provinces orientales lui-même, on met un terme à la concentration des facultés dont il était investi, cette mise en ordre s'accomplit, et de manière très efficace. [...] Les pouvoirs exécutif, législatif et juridictionnel sont confiés par préférence à des organes différents, tous dotés d'une indépendance suffisante. [...] Ainsi cette jalouse préoccupation pour la liberté, qui venait d'Artigas, se voyait comblée⁴⁵.

⁴⁴ Héctor Gros Espiell, « La formación del Ideario Artiguista », dans *Artigas*, Montevideo, El País, pp. 191-201.

⁴⁵ Anibal Luis Barlagelata, « El Día », Montevideo, samedi 23 août 1972, p. 11 et 12, cité dans Hector Gros Piel, « Le principe de la division des pouvoirs, la Révolution d'émancipation latino-américaine et le droit constitutionnel de l'Uruguay », *op. cit.*, p. 23.

CORPUS, revue de philosophie

Dès lors, à l'adoption de la première Constitution de 1830 on retrouve les préoccupations artiguistes sur la nécessaire séparation des pouvoirs. Et que nous dit la Constitution de 1830 ?

Tout d'abord que « L'Etat oriental de l'Uruguay adopte pour son gouvernement la forme républicaine représentative »⁴⁶. De plus, l'article 14 nous précise peu après que : « Le gouvernement délègue l'exercice de sa souveraineté aux trois hauts pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire selon les règles prescrites »⁴⁷.

Ensuite, la Constitution de 1830 établissait un régime de collaboration des pouvoirs inspiré par la modération tant recherchée par Montesquieu. Le vote de la loi appartenait au pouvoir législatif mais certaines des compétences pouvaient être exercées en collaboration avec le pouvoir exécutif comme celle de rédiger et de publier les Codes (article 17.1)⁴⁸, voire dans certains cas avec le pouvoir judiciaire (article 25.2) en interdisant les clercs de devenir représentants de la nation⁴⁹.

L'ensemble de l'édifice de la Constitution de 1830 rédigé par Artigas prévoyait ainsi un régime mixte inspiré de l'auteur de *L'esprit des lois*. La volonté des constituants d'instituer la modération dans leur invention constitutionnelle était donc constante tant dans les débuts des premiers *Cabildos* du Río de la Plata au début du processus d'indépendance de l'Amérique espagnole, que dans la première Constitution uruguayenne de 1830. Mais le principe de la modération issue de la séparation des évolutions après l'indépendance resta dans les mentalités. Peu à peu, après un long cheminement historique, la « séparation

⁴⁶ Article 13 de la Constitution de la République de 1830 promulguée le 28 juin 1830. República Oriental del Uruguay, Poder Legislativo. www.parlamentp.gub.uy

⁴⁷ Article 14 de la Constitution de la République de 1830 promulguée le 28 juin 1830. República Oriental del Uruguay, Poder Legislativo. www.parlamentp.gub.uy

⁴⁸ Article 17 alinéa 1, de la Constitution de la République de 1830 promulguée le 28 juin 1830. República Oriental del Uruguay, Poder Legislativo. www.parlamentp.gub.uy

⁴⁹ Article 25 alinéa 2 de la Constitution de la République de 1830 promulguée le 28 juin 1830. República Oriental del Uruguay, Poder Legislativo. www.parlamentp.gub.uy

Jean-René Garcia

des pouvoirs » se transforma en séparation « du » Pouvoir dans le constitutionnalisme récent de l'Amérique latine. Il convient de voir ce processus.

III. De la nouvelle interprétation de la modération dans le nouveau constitutionnalisme latino-américain, le rôle du juge constitutionnel

III.1. La « séparation du Pouvoir » multiple et l'affirmation progressive du rôle du juge constitutionnel en Amérique latine

Un peu avant l'adoption des Constitutions de l'indépendance par les jeunes nations latino-américaines, une nouvelle conception de la séparation des pouvoirs commençait à se répandre. Elle provenait pour l'essentiel de l'arrêt *Marbury versus Madison* de la Cour Suprême des États-Unis en 1803, qui donnait la possibilité à la Cour Suprême de contrôler la constitutionnalité des lois. La « séparation des pouvoirs » devenait ainsi une séparation entre pouvoir constituant et pouvoirs constitués⁵⁰. Le constitutionnalisme nord-américain va donc évoluer dès le début du XVIII^{ème} siècle vers une nouvelle séparation des pouvoirs dans laquelle l'équilibre entre les trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire s'exercera dans un cadre que le juge constitutionnel, en l'occurrence exercé par la Cour Suprême, se chargea de faire respecter. À cette époque le contrôle de constitutionnalité n'était pas encore assez répandu dans l'Amérique latine. Pour comprendre ce phénomène il faut revenir sur l'origine même du droit en Amérique latine.

Historiquement, les débats sur la notion de droit se sont centrés autour des contradictions philosophiques entre un droit naturel, le « jusnaturalisme » dont Jean Bodin était le précurseur⁵¹, et un droit dépendant de l'évolution de la société, le « positivisme » théorisé par Auguste Comte. Pour les défenseurs du « jusnaturalisme », il existait une certaine universalité des valeurs qui se situait

⁵⁰ Pascal Jan, « La séparation du Pouvoir », *op. cit.*, p. 256.

⁵¹ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, LGF, 1997.

CORPUS, revue de philosophie

au-delà des cultures de toute société. À l'inverse, pour le « positivisme », le droit dépendait essentiellement d'un processus rationnel de compréhension de la société indépendamment de la culture⁵². Pendant longtemps, le « positivisme » fut la théorie dominante en Amérique latine. Il s'agissait pour les juristes latino-américains, ardents lecteurs de Auguste Comte, de créer des systèmes juridiques nationaux imprégnés des théories « positivistes »⁵³. Mais dans les débats juridiques relatifs au « jusnaturalisme » et au « positivisme », les effets de la « culture du droit » en tant que telle ne furent pas pris en compte. Pourtant, il existerait bien selon nous une relation entre la « culture du droit » et le « capital social » de ces sociétés qui dépasserait le seul débat entre « jusnaturalisme » et « positivisme ». Or, cette relation a pu entraîner une certaine contradiction. En effet, d'une part, l'imprégnation du droit dans les sociétés latino-américaines a pu agir comme un facteur d'organisation des rapports sociaux car la « culture juridique » faisait alors partie intégrante de cette société. Mais d'autre part, la prolifération d'un nombre important d'avocats, et par conséquent de procès, pouvait être aussi analysée comme un facteur de querelles entre les citoyens attentatoires des rapports sociaux. Ce paradoxe est symptomatique des difficultés d'analyse du rôle du droit dans les sociétés latino-américaines. Car, au niveau de l'organisation sociale, le droit avait pour objectif d'émettre les prescriptions normatives destinées à réguler le comportement des citoyens. Mais à l'inverse des cultures juridiques anglo-saxonnes, qui plaçaient le juge au centre des mécanismes assurant le respect du droit, garant de l'ordre politique, les juristes latino-américains se référaient aux « grands législateurs », qui auraient conçu un système constitutionnel parfait, dans lequel le juge régulateur des conflits n'avait pas une place prépondérante.

⁵² Auguste Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme 1848*, Paris, Ed GF-Flamarion 1999.

⁵³ Sur ce sujet on pourra consulter Ramiro Villaroel Claire, *Sociología*, La Paz, Bolivia, Libreria Editorial « Juventud », 1999, pp. 40-50.

Jean-René Garcia

Ainsi, l'Amérique latine, depuis l'indépendance, appartenait à la culture romano-germanique essentiellement de droit écrit. On y observa donc une certaine sacralisation de l'écrit que l'on retrouvait notamment dans la volonté de parfaire les textes constitutionnels et dans la rédaction, peu après l'indépendance, de codes civils inspirés du code napoléonien.

Cette tradition juridique attribuait théoriquement un rôle essentiel aux textes écrits et au législateur. Elle s'opposait à la méthode inductive anglo-saxonne qui consistait à consacrer comme solution à des cas juridiques des précédents judiciaires qui obtenaient ainsi la valeur de règle applicable au cas concret. Cette démarche rendait difficile l'établissement d'un contrôle de constitutionnalité effectif. Il ne s'agissait pas de dire que ce contrôle de constitutionnalité était totalement absent. À titre d'exemple, dès la première moitié du XIX^{ème} siècle, il existe un certain contrôle de constitutionnalité des lois dans la Constitution chilienne de 1833 même si celle-ci est exercée par le Congrès, la Constitution colombienne de 1886 établit elle aussi un certain rôle à la Cour suprême dans le contrôle de la constitutionnalité des lois ainsi que la Cour Suprême de la Bolivie dans la Constitution de 1851 qui reconnaissait bien un rôle de contrôle de constitutionnalité identique à celui de la Cour Suprême américaine, mais celui-ci n'avait pas de réelle effectivité en raison notamment de la prépondérance du pouvoir exécutif et de la sacralité du texte constitutionnel. De surcroît la doctrine latino-américaine ne pensait pas qu'il puisse exister même en théorie un réel contrôle de constitutionnalité de lois qui se substituerait au législateur souverain en la matière.

Il fallut attendre les phases de transition démocratique des années 1980 et surtout de consolidation démocratique des années 1990 pour que le contrôle de constitutionnalité en Amérique latine retrouve sa place dans le jeu institutionnel.

III.2. De la nouvelle séparation du Pouvoir en Amérique latine

Lors de la création des juridictions de contrôle de constitutionnalité, les Constituants latino-américains des années 1990 avaient bien compris que la seule séparation des pouvoirs

CORPUS, revue de philosophie

telle que l'avait conçue Montesquieu entre législatif, exécutif et judiciaire ne pouvait plus être considérée comme l'élément essentiel garantissant la liberté et la modération dans une démocratie. Après avoir rétabli une démocratie formelle en Amérique latine au sens où l'entendait Schumpeter c'est-à-dire *un procédé opératoire selon lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur les décisions politiques à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple*⁵⁴, il s'agissait pour les constituants latino-américains de créer des institutions permettant une meilleure consolidation de la démocratie. Ainsi, des années 1990 aux années 2010, sous une forme ou sous une autre, presque tous les pays d'Amérique latine vont adopter soit des nouvelles Constitutions soit des réformes constitutionnelles qui consacraient l'effectivité d'un certain contrôle de constitutionnalité des lois. C'est le cas des nouvelles Constitutions qui furent proclamées au Brésil en 1988, en Colombie en 1991, au Paraguay en 1992, au Pérou en 1993, en Equateur en 2008, au Venezuela en 2009, en Bolivie en 2009 et en République dominicaine en 2010. À ces créations constitutionnelles s'ajouteront souvent d'autres institutions ayant des effets sur l'ordonnement juridique des pouvoirs⁵⁵.

Dans ce processus, la création des juridictions constitutionnelles et la reconnaissance des droits indigènes vont s'affirmer comme les éléments les plus marquants du changement de cadre institutionnel de cette époque. En effet, les régimes latino-américains vont devenir des régimes pluralistes évoluant vers un modèle majoritaire « *voire consensuel (qui) annihile les effets modérateurs de la séparation organique et de la répartition harmonieuse des fonctions* »⁵⁶. La modération tant voulue par

⁵⁴ Joseph A Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1967, p. 367.

⁵⁵ Voir sur ce sujet Jean-Michel Blanquer, « Les institutions à l'épreuve de la pratique », Jean-Michel Blanquer, Christian Gros (coord.), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris, CREDAL, Éditions de l'HEAL, 1996, pp. 87-105.

⁵⁶ Pascal Jan, « La séparation du Pouvoir », *op. cit.*, p. 257.

Jean-René Garcia

Montesquieu dans sa séparation organique des pouvoirs avait cessé d'exister en Amérique latine pour évoluer vers un autre type de « séparation du Pouvoir ». Certes, les pouvoirs jouaient leur rôle mais le principe majoritaire donnait à l'exécutif une prépondérance même dans l'élaboration des lois qui de plus en plus étaient établies par lui. D'ailleurs, les exécutifs présidentiels des pays latino-américains comme en Bolivie, en Équateur et au Venezuela, prenaient une grande part dans la préservation de ce fait majoritaire par l'adoption de révisions constitutionnelles récentes visant à donner la possibilité au président déjà élu de se prolonger au pouvoir par des nouvelles élections en supprimant les mesures constitutionnelles qui interdisaient pourtant lors de leur élaboration ce *continuisme*.

Dès lors, souvent dans ces situations, ce sont les juridictions constitutionnelles qui devenaient le seul « Pouvoir » en mesure de lutter contre cette toute puissance de l'exécutif. On peut citer ici à titre d'exemple le cas de la Colombie où le président Alvaro Uribe s'était affronté à la Cour Constitutionnelle pour le renouvellement de son mandat présidentiel. Uribe fut élu président de la République en 2002 en vertu de la nouvelle Constitution colombienne de 1991 qui ne prévoyait pas la réélection possible du chef de l'État (article 197). Mais dans un premier temps Alvaro Uribe réussit en 2005 à bénéficier d'une décision de la Cour Constitutionnelle qui permettait une modification de l'article 197 à la suite d'un vote du Congrès⁵⁷. Uribe pouvait donc se représenter aux élections présidentielles. Au terme de son second mandat, Uribe souhaitant se présenter une nouvelle fois, laissa circuler une pétition populaire qui octroyait la possibilité pour le Congrès de modifier une nouvelle fois l'article 197 de la Constitution lui permettant ainsi de briguer un troisième mandat. Pourtant en 2010 la Cour Constitutionnelle colombienne émit une décision qui précisait que la modification

⁵⁷ Le président de la Cour Constitutionnelle Manuel José Cepeda a déclaré que la décision du 19 octobre 2005 était « conforme à la Constitution l'acte législatif qui permet la réélection du président de la république ». Décision de la Cour Constitutionnelle colombienne du 19 octobre 2005.

CORPUS, revue de philosophie

de l'article 197 par le Congrès n'était pas conforme à la Constitution mettant fin ainsi à la possibilité d'Alvaro Uribe de briguer un troisième mandat.

Cet exemple illustre bien la configuration de la nouvelle séparation du Pouvoir en Amérique latine, l'exécutif et le législatif s'opposant au Juge Constitutionnel pour la prolongation du mandat du président de la République mettant en oeuvre la « capacité d'empêcher » inventée par Montesquieu. Certes, les tribunaux constitutionnels permettant cette réélection ne s'opposent pas toujours aux pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. Ainsi le *continuisme* permettant aux présidents de la République de briguer de nouveaux mandats n'a pas fait l'objet d'une opposition aussi forte en Bolivie, en Équateur, au Venezuela et ont vu la réélection consécutive de leur président de la République après des révisions constitutionnelles. Mais il est clair que la nouvelle dialectique de la séparation du Pouvoir en Amérique latine s'organise dorénavant entre pouvoir exécutif, législatif d'un côté et pouvoir du juge constitutionnel de l'autre.

Conclusion

En 1789, les révolutionnaires français estimaient déjà au point d'en faire un article précis (article 16) de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen que « *Toute société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution* », comme si déjà par prémonition la séparation des pouvoirs allait devenir l'essence même de toute Constitution à venir. Dans un certain sens les révolutionnaires ne s'étaient pas trompés, même si la forme que prendra la séparation des pouvoirs énoncée par Charles-Louis de Secondat finira par évoluer dans sa nature mais pas dans son objectif qui tendait essentiellement à la recherche de la modération mère de la liberté.

En Amérique latine, c'est la juridiction constitutionnelle qui apparaît dorénavant comme le seul « pouvoir qui arrête le pouvoir » au sens ou l'entendait Montesquieu dans *L'Esprit des lois*. Certes, cela n'est pas toujours le cas, la jurisprudence de ces juridictions est encore récente et il faut du temps avant

Jean-René Garcia

qu'une institution ne devienne véritablement un contre-pouvoir reconnu par le peuple et accepté par les élites politiques. Rappelons que si l'arrêt *Marbury versus Madison* a plus de 200 ans, le Conseil Constitutionnel français ne commencera à fonctionner que timidement à partir de 1974 avant de prendre la place prépondérante qu'il occupe aujourd'hui.

En fait, la théorie de Montesquieu reprise telle quelle par les premiers constituants latino-américains inspirés de l'esprit des *Lumières*, n'est plus véritablement de nos jours totalement en mesure d'assurer la modération d'un gouvernement si cher à Montesquieu. Dorénavant on peut légitimement estimer que la liberté issue théoriquement de la modération du gouvernement provient d'une véritablement « séparation des pouvoirs » que l'on peut qualifier de multiples. La séparation des pouvoirs classique au sens où Montesquieu la concevait doit être complétée par une « séparation du Pouvoir » plus moderne adaptée à l'évolution des régimes constitutionnels pluralistes. La liberté issue de la modération ne peut s'obtenir que grâce à une double séparation des pouvoirs. Certes, les révolutionnaires de 1789 et ceux de l'Amérique latine qui s'en inspireront quelques années plus tard n'avaient pas tort. Le principe de la « séparation des pouvoirs » est toujours vivant et constitue encore le fondement de nos sociétés démocratiques. Les constituants latino-américains des dernières années ne s'y sont d'ailleurs pas trompés. Les dernières Constitutions des années 1990 aux années 2010 sont bien novatrices et instaurent notamment des nouveaux mécanismes de partage du pouvoir par la reconnaissance constitutionnelle de droits indigènes mais la séparation des pouvoirs y est toujours présente. L'influence de Montesquieu (même non revendiquée, voire rejetée) est toujours active et se trouve renforcée par le rôle du juge constitutionnel.

Pourtant, la seule séparation des pouvoirs même dans sa conception nouvelle avec un juge constitutionnel doit encore évoluer si l'on recherche véritablement la liberté. Le fait majoritaire accentué par le *continuisme* peut mettre en danger la séparation des pouvoirs. La véritable modération permettant la liberté se trouve désormais dans la construction juridique d'un statut pour

CORPUS, revue de philosophie

l'opposition capable de jouer un rôle de contre-pouvoir efficace face aux effets du fait majoritaire renforcé par les phénomènes du *continuisme* latino-américain. Ainsi, l'influence de Montesquieu sur le constitutionnalisme latino-américain subit des mutations mais qui ne remettent pas en cause le principe de modération théorisé par l'auteur des *Lumières*. Cette modération dont Montesquieu disait qu'elle était le « *chef d'œuvre de la législation que le hasard fait rarement et que rarement on laisse faire* ».

Jean-René GARCIA⁵⁸
Université Paris 8

⁵⁸ Jean-René Garcia est Professeur des Universités associé à l'UFR Droit et Sciences Politiques et Sociales, de l'Université Paris 13, Sorbonne Paris Cité. Il est membre du CERAL et de l'Institut des Amériques. Il est spécialiste des processus constitutionnels en Amérique latine et de philosophie du droit.

IDÉOLOGIE, PHILOSOPHIE, SAVOIRS MÉDICAUX.

DESTUTT DE TRACY ET PIERRE JEAN GEORGES CABANIS À BUENOS AIRES, 1820-1842¹

I. Introduction

Cet article souhaite démontrer qu'un des éléments significatifs du processus de rénovation des connaissances médicales à Buenos Aires est lié à la réception de l'Idéologie et particulièrement à l'intégration des notions de Destutt de Tracy et Pierre Jean George Cabanis. Les savoirs dérivés de l'Idéologie, courant français de la fin de l'illustration, ont circulé sur la scène locale grâce aux œuvres et aux enseignements de certains professeurs qui se sont appropriés ces savoirs et les ont diffusés dans les cercles académiques supérieurs.

Le processus par lequel l'Idéologie a eu un impact significatif dans l'élaboration d'une culture scientifique à la fin du XIX^e siècle en Argentine a été traité par plusieurs auteurs². Toutefois,

¹ Cet article est issu d'un travail de thèse de doctorat en cours en Histoire en co-tutelle entre l'Université Denis Diderot, Paris 7 et l'Universidad Nacional de Tres de Febrero (Argentine). Je remercie les commentaires et suggestions de mes deux directeurs, Pilar González Bernaldo et Jaime Peire. Je souhaite aussi remercier Cecilia Galdabini, Lourdes Braña et Diego Fracchia pour leur lecture du manuscrit. Pour finir, je remercie Nadia Tahir pour son aide dans la traduction du texte.

² Delfina Varela Dominga De Ghioldi, *Filosofía argentina. Los ideólogos*, Buenos Aires, La Vanguardia, 1838; Ricaurte, Soler, *El positivismo argentino*, Buenos Aires, Paidós, 1968; Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1983; Oscar Terán, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986; Norberto Conti, «Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta : Ideología y Locura en el Río

CORPUS, revue de philosophie

en approfondissant nos recherches, on observe que ces savoirs se trouvent, tout d'abord, dans l'enseignement de la philosophie, particulièrement avec la Chaire d'Idéologie créée aux débuts de la jeune Université de Buenos Aires en 1821. Cette situation particulière suppose un processus de rétro-alimentation et un transfert de savoirs qui part de la philosophie fondée sur l'idéologie et va vers l'espace médical montrant qu'il existe des points de coïncidence entre les deux disciplines.

De même, on observe que la réception de l'Idéologie est en lien avec le processus politique de transformation mené à bien par la gestion de Bernardino Rivadavia. Ces réformes ont cherché à renouveler les pratiques et les imaginaires coloniaux dans leur ensemble. Dans le cadre scientifique et académique, la médecine devait être un élément modifié et adapté aux orientations du régime gouvernemental républicain, ce qui a provoqué un récent processus de professionnalisation de l'activité et un besoin de délimiter la médecine dans le cadre de paramètres de la science moderne.

Dans ce travail, nous souhaitons tout particulièrement analyser un élément de ce processus de professionnalisation³. Il s'agit de l'introduction et de l'utilisation d'un langage précis qui opère comme

de la Plata», in *Temas de Historia de la Psiquiatría Argentina*, nro. 2, Buenos Aires, Polemos, 1997, pp. 3-47.

³ Voir Matheu Ramsey, *Professional and popular medicine in France 1770-1830: the social world of medical practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Samuel Haber, *The quest for authority and honor in the American professions, 1750-1900*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1991; Oliver Faure, *Histoire sociale de la médecine (XVIII-XX siècles)*, Paris, Anthropos, 1994; Thomas Bonner, *Becoming a physician: medical education in Britain, France, Germany, and the United States 1750-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1995; Mirko Grmek, (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vols. 2 et 3, Paris, Seuil, 1997; Dominique Lecourt, *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, Press Universitaires de France, 2004, pp. 1208-1211; William Bynum, *Science and the practice of medicine in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Mary Lindermann, *Medicine and society in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Mariano Di Pasquale

une forme de différenciation et de recherche d'une certaine légitimité scientifique. Ainsi, il y eut une diffusion d'un langage physiologiste et idéologiste, nouveau et moderne, qui commença à être pris en compte d'abord dans le champ académique pour constituer une base pour la spécialisation des connaissances et des pratiques médicales en relation avec les savoirs précédents.

II. Précédents : la médecine de Buenos Aires entre le Protomédicat et la création de l'Institut Médico-militaire

Le Protomédicat était l'institution chargée de contrôler l'exercice de l'art de soigner, ainsi que celui consistant à assumer une fonction enseignante et à s'occuper de la formation de professionnels. Il y avait un Tribunal spécial pour punir les fautes commises par les médecins et poursuivre les guérisseurs. Il avait aussi une fonction financière puisqu'il fixait les tarifs des examens et des visites des apothicaires, il contrôlait les amendes, il administrait et distribuait ces fonds parmi ses membres et les concédait à ce qui leur semblait convenir le mieux.

Depuis le XV^e siècle, en Espagne, il existait des institutions de ce type qui, au XVI^e siècle, ont été développées dans les colonies créant ainsi les protomédicats du Mexique et du Pérou. Dans le Rio de la Plata, le Protomédicat a été créé à Buenos Aires de manière provisoire par le Vice-roi Vértiz en 1779 suite aux sérieux manques dans les services hospitaliers de la région⁴. Il fonctionna de façon précaire jusqu'en 1798, date à laquelle le roi Charles III autorisa définitivement son fonctionnement indépendant de celui de la Castille.

En avril 1799, le docteur Miguel O'Gorman a été nommé titulaire de la chaire de médecine et le Licencié Agustín Eusebio Fabre, titulaire de la chaire de chirurgie. L'école de médecine a alors entamé une période de cours le 2 mars 1801 avec 15 étudiants qui, pour la plupart, deviendraient par la suite médecins

⁴ Miguel de Asúa, *La ciencia de Mayo. La cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 155.

CORPUS, revue de philosophie

militaires lors des invasions britanniques ou pendant la guerre d'Indépendance. Plus tard, Fabre sera remplacé par Cosme Mariano Argerich (1756-1820), qui deviendra ensuite le secrétaire du Protomédicat, en prenant la succession de O'Gorman en 1802⁵. Les six années de formation étaient réparties ainsi : lors de la première on enseignait l'anatomie, la seconde portait sur la chimie pharmaceutique et botanique, la troisième était consacrée à la matière médicale, la quatrième aux maladies, la cinquième aux opérations et la sixième était constituée de leçons de médecine clinique.

Le plan d'études s'inspirait de celui de l'Université d'Edimbourg. Pour l'enseignement de la médecine, on utilisait les textes de William Cullen et de James Gregory. Pour la chirurgie, on recommandait des textes espagnols, tels que le *Curso completo de anatomía* (Cours complet d'anatomie) de Jaime Bonells et Ignacio Lacaba, en cinq tomes, et les *Operaciones de cirugía* (Opérations de chirurgie) de Francisco Villaverde⁶. Ainsi, la médecine générale était écossaise et la chirurgie partait du modèle espagnol.

En 1813, sous l'inspiration de l'Assemblée, les études de médecine s'organisèrent autrement. L'Institut Médico-militaire fut créé dans le contexte d'une dynamique favorable due aux victoires de l'Armée du Nord à Tucuman et Salta et suite aux requêtes de Belgrano qui demandait qu'on lui envoyât des chirurgiens militaires nécessaires dans un contexte de guerre d'Indépendance⁷. Par la suite, le directoire militarisa encore plus l'Institut de Médecine en affectant ses enseignants au Corps de Médecine Militaire. En 1815, Francisco Cosme Argerich – le fils de Cosme Argerich – rentra de l'Armée du Nord et s'occupa de la

⁵ Vicente Dalmases, *Apuntes biográficos del doctor Cosme Argerich : 1758-1820*, Buenos Aires, Peuser, 1947.

⁶ Eliseo Canton, *La facultad de Medicina y sus escuelas*, tomo I : *La medicina, su ejercicio y enseñanza en el pasado colonial y en la Independencia (1580-1821)*, Buenos Aires, Coni, 1921, pp. 235-240.

⁷ De Asúa, *op. cit.*, p. 159.

Mariano Di Pasquale

chaire d'anatomie. La chirurgie était à la charge de Cristóbal Martín de Montúfar et Cosme Argerich continua d'exercer la tâche de directeur de l'Institut. La première année de formation commença en 1815 et en 1820 dix étudiants étaient diplômés. Un an plus tard, l'Institut Médico-militaire était absorbé par le département de médecine de l'Université de Buenos Aires.

Si l'on trace un itinéraire qui commence avec l'ouverture du Protomédecin et va jusqu'à la création de l'Institut Médico-militaire, on peut en conclure que la médecine à Buenos Aires était conçue comme un champ de savoirs ample : un médecin devait étudier la physique, la logique, l'agriculture, la botanique, la chimie végétale, la tannerie, la minéralogie, la météorologie, entre autres. L'importance accordée à l'utilisation des savoirs d'autres disciplines, autres que ceux de la spécialité, se manifestait dans le fait que les opportunités éducatives étaient rares et on souhaitait établir une formation complète, souple et adaptable à de multiples fonctions.

Ce profil intégral dans la préparation des médecins issus de Buenos Aires changera à partir de 1821 avec la création de l'Université de Buenos Aires. À partir de ce moment, les savoirs médicaux allèrent dans une autre direction. La médecine prit les traits de la science moderne, ses fondements portaient de connaissances particulières et expérimentables et tentaient donc de s'éloigner des schémas religieux associés au caractère humain. Dans ce sens, on encouragea la professionnalisation du champ médical puisque ce dernier institutionnalisait ses études grâce aux études supérieures. On observe donc que la diffusion de l'Idéologie sur la scène locale a constitué un facteur significatif, parmi d'autres, pour la mobilisation et la capacité à rendre possible le passage à la «modernisation» de la médecine de Buenos Aires. Dans ce sens, les enseignements diffusés par Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero et Diego Alcorta ont été fondamentaux pour lancer le premier mouvement.

CORPUS, revue de philosophie

III. La réception de l'Idéologie dans le contexte de Buenos Aires

L'Idéologie était le courant philosophique français de la fin du XVIII^e d'hommes qui se faisaient appeler les *idéologistes*⁸. Le terme est un dérivé du vocable *idéologie*, la science des idées, attribué à Destutt de Tracy⁹. Pendant l'époque napoléonienne, il sera remplacé par celui d'*idéologues*, qui avait une connotation péjorative.

Ce mouvement englobe un ensemble de penseurs très différentes telles que Condorcet, Condillac, Siéyes, Daunou, Volney, Destutt de Tracy, Cabanis, ou La Romiguière, entre autres. S'il est vrai qu'il existe des nuances parmi ces membres, ils partent d'une même base théorique : l'idée de Condillac de réduire toute la connaissance humaine aux perceptions sensorielles. Ils se sont donc regroupés autour d'une théorie sensualiste de la connaissance dans le cadre de laquelle la prémisse fondamentale

⁸ François Picavet, *Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, Félix Alcan, 1891; Sergio Moravia, *Il Pensiero degli Idéologues : Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974; Emmet Kennedy, *A philosopher in the Age of Revolution : Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978; Georges Gusdorf, *L'homme romantique*, Paris, Payot, 1984; Martin Staum, *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1980; Cheryl Welch, *Liberty and utility. The French Idéologues and the transformation of liberalism*, New York, Columbia University Press, 1984; Brian Head, «Destutt de Tracy : Ideology, language, and the critique of metaphysics», in Harold Bloom (ed.), *French prose and criticism, 1790 to World War II*, New York, Chelsea House Publishers, 1985, pp. 7-34; María Luisa Sánchez Mejía, «La teoría política de los ideólogos. Estudio preliminar», in *Textos políticos de los ideólogos*. Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004, pp. XI-XXXVIII.

⁹ Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie. Idéologie proprement dite. Première partie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, pp. 4-5. Pour ce travail, nous utilisons cette édition plus récente qui reproduit textuellement la première de 1801, ainsi que l'ensemble des *Éléments*.

Mariano Di Pasquale

est que les idées, les connaissances et toutes les facultés de la compréhension humaine se fondent sur des données sensorielles.

Avec le début de la Révolution, ils ont participé activement à la reconstruction de la nouvelle vie politique. Dans le groupe idéologiste, la figure de Destutt de Tracy se distingua. Il prit de plus en plus d'importance à partir de l'époque consulaire et impériale. Antoine Louis Claude Destutt, comte de Tracy, est né à Paris en 1754 et est mort en 1836. Il a reçu une éducation universitaire à Strasbourg en accord avec son rang aristocratique. Il est ensuite entré à l'armée où il a suivi une carrière militaire qui l'amena jusqu'au grade de chef de chevalerie dans l'armée du général Lafayette. En 1789 il est devenu député des États généraux en représentation de la noblesse. Il a été d'un enthousiasme actif pendant la Révolution jusqu'à la période de la Terreur en 1792. Malgré sa défense du républicanisme, il a critiqué le gouvernement de Robespierre. Il a échappé à la guillotine suite au coup de Thermidor en 1795 qui a été à l'origine de la chute de la Convention. Pendant le Directoire, il a participé à la vie politique en tant que membre actif du Sénat¹⁰.

Destutt de Tracy réussit à organiser et à diffuser les conceptions du mouvement à partir de la publication de ses *Éléments d'Idéologie*, dont il publia successivement quatre parties : *Idéologie* (1801), *Grammaire générale* (1803), *Logique* (1805) et *Traité sur la volonté* (1815), sans doute son œuvre la plus diffusée en France et en Amérique. Sa conception s'est centrée sur le développement d'une science moderne fondée sur une logique rationnelle et séparée de la métaphysique scholastique qu'il associait au pouvoir absolutiste.

Alors que l'Europe de la Restauration tournait le dos aux idéologues, la région du Rio de la Plata devint un lieu ouvert et fécond pour expérimenter leurs conceptions. La chute du système politique du Directoire suite à la bataille de Cepeda en février

¹⁰ Cheryl Welch, *op. cit.*, pp. 17-21.

CORPUS, revue de philosophie

1820 déboucha sur la perte de contrôle de Buenos Aires sur les provinces du reste du pays. L'ascension des pouvoirs provinciaux s'affirma avec la consolidation des autonomies politiques, fondées sur les préceptes de constitutions dans plusieurs d'entre elles, et avec l'apparition des chefs locaux (*caudillos*) qui avaient des aspirations de pouvoirs régionaux. Buenos Aires vaincue et humiliée, dut abandonner ses ambitions de contrôle social et politique plus englobant qui avaient caractérisé ce qu'on a appelé la course vers la révolution de l'époque du Directoire¹¹. Elle se consacra alors à l'organisation de ses propres fondations institutionnelles dans un contexte où les conditions de gouvernabilité étaient quelque peu critiques.

Dans ce cadre, avec la gestion de Martín Rodríguez, on instaura un dessin d'un espace politique fondé sur le modèle républicain de gouvernement pour lequel il fallut introduire de nouveaux mécanismes. Parallèlement à la mise en place de ce nouvel ordre politique, Bernardino Rivadavia, ministre du gouvernement de Martín Rodríguez, développa un éventail de réformes institutionnelles, économiques, ecclésiastiques, éducatives, culturelles et militaires. L'objectif était d'établir les bases de l'organisation d'un état moderne en accord avec les conceptions illustrées et républicaines de l'époque et pour ce faire, on devait consolider une nouvelle culture politique.

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'Idéologie pénétra significativement dans l'espace de Buenos Aires grâce à sa diffusion dans l'Université de Buenos Aires, très récemment créée en 1821. À ce propos, Tulio Halperín Donghi signale que l'Université de Buenos Aires constitue l'une des « pièces fondamentales dans la reconstruction de l'État qui commence précisément en 1820 »¹². Ainsi, la composante politique et l'émergence de cette organisation

¹¹ Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 353.

¹² Tulio Halperín Donghi, *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 35.

Mariano Di Pasquale

sont très étroitement liées grâce au climat réformiste du nouveau gouvernement.

De même, l'université tenta de contrôler tous les niveaux d'éducation de la province de Buenos Aires, en partant des écoles primaires jusqu'aux niveaux supérieurs d'enseignement. Sans entrer dans les détails de sa structure départementale, ce qui nous amènerait à présenter une histoire précise de cette institution, il est intéressant de signaler que sa construction impliqua le regroupement de différentes institutions déjà existantes¹³. Cependant, il y eut aussi de nouveaux éléments. Un de ces changements était l'Idéologie qui devint une matière obligatoire au sein des *enseñamientos preparatorios* pour tous les élèves souhaitant entrer au nouveau cours. Malgré le manque d'élèves dans cette première décennie de vie, ce niveau préparatoire était un des espaces les plus essentiels et le plus sollicité par les élèves¹⁴.

4. L'enseignement de l'Idéologie (et un peu de médecine aussi)

Pendant la gestion de Martín Rodríguez (1821-1824), suivi de Las Heras (1824-1825), la présidence de Rivadavia (1826-1827) et le gouvernement de Dorrego (1827-1828), les manuels de philosophie intitulés *Principios de Ideología (Principes d'Idéologie)* faits par Juan Manuel Fernández de Agüero ont circulé. L'apparition de ces écrits pédagogiques et les polémiques présentes

¹³ Par exemple en Médecine : le Protomédecin en 1780 devenu ensuite l'Institut de Médecine en 1813. En 1817, on rouvre le Colegio San Carlos, qui avait été utilisé comme caserne pendant les guerres d'indépendance, qui devient le Colegio de la Unión del Sur. Il deviendra ensuite le Colegio de Ciencias Morales et dépendra de l'Université de Buenos Aires. La structure de l'université a été finalement organisée en six départements : celui des premières lettres, celui des études préparatoires, celui des sciences exactes, celui de médecine, celui de la jurisprudence et celui des sciences sacrées.

¹⁴ Pilar González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 113.

CORPUS, revue de philosophie

dans l'opinion publique sont des éléments pour soutenir que la diffusion du discours de Destutt de Tracy fut plus présente à cette époque.

Dans les *Principios*, les références répétées à cet auteur en particulier sont nombreuses. On trouve même des citations textuelles de ses ouvrages. Les références explicites permettent de dire que le professeur analysa directement les œuvres de Destutt de Tracy. Fernández de Agüero signale à propos des *Éléments d'Idéologie* : « Dès la première lecture rapide que nous avons réalisée, nous avons remarqué cette œuvre »¹⁵. Le manuel a été le résultat d'un processus de circulation de textes fragmentaires manuscrits que le titulaire de la chaire, Fernández de Agüero, avait préparé pour que les élèves aient un guide ou un schéma d'études de ses conférences.

Par la suite, le gouvernement, par le biais d'un décret, finança la publication et la première édition. La première partie –Idéologie élémentaire ou Logique– parut en 1824, la seconde –Idéologie abstraite ou Métaphysique– en 1826, alors que la troisième –Idéologie Oratoire ou Rhétorique– ne fut jamais publiée. Fernández de Agüero se fit connaître sur la scène de la province de Buenos Aires vers 1820 lorsqu'il obtint la citoyenneté. À partir de là, il développa une grande activité publique qui le plaça dans le cercle de Rivadavia, en exerçant plusieurs responsabilités telles que professeur à l'Université entre 1822 et 1829, membre de la Société Littéraire et député de la Chambre des représentants entre 1823 et 1824¹⁶. Sa formation initiale scholastique a dû très probablement faire face à des tensions lorsqu'il soutint le processus révolutionnaire, même si elle dut être revue au contact des savoirs de Destutt de Tracy.

¹⁵ Juan Manuel Fernández de Agüero *Principios de Ideología. Primer Curso de filosofía dictado en la Universidad de Buenos Aires (1822-1827)*, tomo I : *Ideología elemental o lógica*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1940, p. 137.

¹⁶ Vicente Cutolo, *Nuevo diccionario biográfico argentino : 1750-1930*, tomo III, Buenos Aires, Elche, 1985, pp. 54-55.

Mariano Di Pasquale

Fernández de Agüero affirma : « Nous n'avons plus à faire appel à cette multitude de philosophes dogmatisant qui pendant très longtemps ont dominé dans nos lycées »¹⁷, ce qui permet de voir le changement. La transformation a tout de même été un peu traumatisante : « Le jargon scholastique que je regardais déjà à cette époque avec méfiance, ce qui me valut quelques invectives, avait corrompu le goût et en est arrivé par la suite à tourmenter mon esprit »¹⁸.

Un premier relevé du manuel montre de grandes ressemblances avec l'œuvre de Destutt de Tracy. Dès le départ, dans le titre du texte le mot *idéologie* apparaît comme un point de connexion. Le changement sémantique n'est pas un hasard, au contraire, il renferme toute une re-signification des concepts. Destutt de Tracy utilise le terme « idéologie » pour fonder une nouvelle science qui étudie la formation des idées en lui donnant un nom et une méthode d'analyse différente de la métaphysique habituelle¹⁹. Dans ce sens, il présente une philosophie de type scientifique pour se différencier des études métaphysiques liées à l'Antiquité et au Moyen-âge : « Pour faire faire de grands progrès à la philosophie rationnelle, et pour porter à sa perfection la connaissance de l'homme, il fallait donc à l'indépendance des anciens joindre plus de science et plus de réserve, et en observant comme les modernes, pouvoir tout examiner et tout dire »²⁰.

En suivant ces prémisses, le remplacement de la dénomination de philosophie par celui d'idéologie dans le nom de la chaire, ainsi que dans le texte utilisé comme encadrement au sein de l'Université de Buenos Aires, impliquait donc, au moins,

¹⁷ Fernández de Agüero, *op. cit.*, p. 133

¹⁸ Fernández de Agüero, *op. cit.*, p. 135

¹⁹ Brian Head, «Destutt de Tracy : Ideology, language, and the critique of metaphysics», in Harold Bloom (ed.), *French prose and criticism, 1790 to World War II*, New York, Chelsea House Publishers, 1985, p. 7.

²⁰ Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie. Grammaire. Deuxième partie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, p. 10.

CORPUS, revue de philosophie

d'envisager cette matière comme un *corpus* scientifique moderne, promoteur d'une philosophie qui apparaît comme différenciée des méthodes scolastiques d'enseignement, considérées comme les produits éducatifs du pouvoir absolutiste.

Fernández de Agüero dessine une logique, une morale et une métaphysique liées aux orientations de Destutt de Tracy. À l'instar de la chimie, séparée de l'alchimie, le professeur –dans la lignée de Destutt de Tracy– prétend s'éloigner du concept traditionnel de «métaphysique» lié à l'art de l'imagination. Cette dernière devait être revue dans la mesure où elle était constituée par des systèmes de croyances et de suppositions. Ainsi, son intention consiste à actualiser les plans éducatifs pour réduire l'influence de la métaphysique scolastique et de la pensée religieuse. Dans ce sens, Fernández de Agüero remet en cause la question de l'âme dans la formation philosophique lorsqu'il signale que « Nous ne souhaitons absolument pas parler directement de la nature de ce qu'on appelle l'âme de l'homme, puisque nous sommes convaincus qu'une telle recherche, bien qu'elle incombe à un philosophe, n'est pas vraiment utile »²¹.

La morale reconstruite par le titulaire de la chaire provient d'une théorie rationnelle fondée sur une base physiologique, c'est pour cela qu'il précise qu'on doit « écouter les physiologistes et abandonner les théologiens »²². Les principes moraux acquièrent une tendance idéologiste très proche de Destutt de Tracy lorsque Fernández de Agüero soutient que

Ainsi donc le physique et le moral se confondent dès leurs origines, ou plutôt le moral n'est que le physique envisagé à partir de certains points de vue particuliers. Pour bien comprendre cela, il suffira de voir que la vie est un tissu de

²¹ Juan Manuel Fernández de Agüero, *Principios de Ideología. Primer Curso de filosofía dictado en la Universidad de Buenos Aires (1822-1827)*, tomo II : *Ideología Abstractiva o metafísica*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1940, p. 105.

²² *Ibid.*, p. 139.

Mariano Di Pasquale

mouvements exécutés en vertu des sensations reçues par les différents organes; et que les opérations de l'âme et de l'esprit résultent aussi des mouvements exécutés par l'organe cérébral et ses changements sont le résultat d'impressions reçues et communiquées par les extrémités conscientes des nerfs dans les différentes parties ou excitées par cet organe qui semblent agir immédiatement sur lui.²³

Le tournant rénovateur qui se trouve dans la pensée de Destutt de Tracy consiste à présenter la *science des idées* dans le cadre d'un paramètre biologiste en allant bien plus loin que ses pairs. Cela se perçoit à partir de l'inclusion de l'idéologie dans la zoologie. Destutt de Tracy signale que : « On n'a qu'une connaissance incomplète d'un animal, si l'on ne connaît pas ses facultés intellectuelles. L'Idéologie est une partie de la Zoologie, et c'est surtout dans l'homme que cette partie est importante et mérite d'être approfondie »²⁴

D'ailleurs, la subordination de l'Idéologie en tant que branche de la Zoologie lui permet de créer le cadre préalable dans l'argumentation d'un des points les plus importants de sa théorie : la non existence d'une distinction qualitative entre l'homme et le monde animal. Pour Destutt de Tracy, tous deux partent du même point : « Il n'est pas douteux que nos forces intellectuelles, comme nos forces physiques, s'accroissent et augmentent avec le développement de nos organes »²⁵. D'après Tracy, la science des idées se comprend à partir d'un composant physiologique qui l'amène à établir une dimension corporelle et matérielle de la nature humaine à un même niveau. Dans le cas de Fernández de Agüero, on est face à un cas analogue lorsqu'il indique que

Ainsi, un homme mis à la tête des animaux, suite à des circonstances particulières de leur organisation, participe

²³ *Ibid.*, pp. 29-30.

²⁴ Destutt de Tracy, *op. cit.*, I, préface.

²⁵ *Ibid.*, p. 5.

CORPUS, revue de philosophie

aux facultés instinctives de ces derniers qui à leur tour bien que privés en grande partie de la capacité des signes, le vrai moyen pour comparer les sensations et les transformer en raisonnements, participent jusqu'à un certain point aux capacités intellectuelles de l'homme. Et si l'on y regarde de plus près, il est possible que la distance qui sépare l'homme de certaines espèces, selon ce dernier point de vue, n'est pas aussi importante par rapport à celles qui séparent la plupart de ces espèces les unes des autres.²⁶

La différence dans la pensée de Tracy réside dans le fait que les impressions sont générées dans les organes des sens. Cependant, ces derniers dérivent à leur tour des conditions de notre système nerveux : «...les nerfs sont en nous les organes de la sensibilité. Leurs principaux troncs se réunissent en différents points, et surtout dans le cerveau, dans lequel ils se perdent et se confondent »²⁷. Fernández de Agüero poursuit dans le même sens lorsqu'il se demande : « Et que nous reste-t-il, si ce n'est de conclure avec la même affirmation qui est que : le cerveau digère d'une certaine façon les impressions pratiquées organiquement par la sécrétion de la pensée ? Elle est si évidente qu'on dit familièrement que ceux qui raisonnent bien, digèrent bien leurs idées »²⁸.

C'est ce qui amène Fernández de Agüero, à travers l'inclusion du discours de Destutt de Tracy, à développer une philosophie exempte d'une métaphysique de type scolastique qui permettrait de mettre en relation les fonctions corporelles avec celles de l'intelligence. Le savoir physiologique doit s'intéresser au point de vue sur les pensées et à nos façons de sentir. Selon lui, une médecine articulée dans une matrice physiologique servirait les objectifs de la philosophie et de la politique :

²⁶ Fernández de Agüero, *op. cit.*, II, p. 64.

²⁷ Destutt de Tracy, *op. cit.*, I, p. 30.

²⁸ Fernández de Agüero, *op. cit.*, II, p. 71.

Mariano Di Pasquale

La médecine doit faire connaître [les maladies] qui modifient particulièrement l'état de la sensibilité et trouver les moyens qui permettent de rétablir l'ordre naturel. De ce point de vue, l'étude physique de l'homme est très intéressante pour le philosophe, le moraliste et le législateur, puisque c'est là qu'ils peuvent trouver de nouvelles connaissances portant sur la nature humaine et faire des observations fondamentales sur sa perfection.²⁹

Pour l'approfondissement de ces recherches, il conseille sans hésiter des pratiques médicales peu fréquentes. Par exemple, il invite à l'« observation des malades et l'ouverture des cadavres pour présenter un tableau des phénomènes ordinaires de la sensibilité par rapport aux différents états du cerveau »³⁰.

Après 1827, la Chaire est passée aux mains de Diego Alcorta. Ce dernier a fait ses études au Collège de l'Union du Sud où il reçut les enseignements de philosophie du professeur Crisóstomo Lafinur, qui l'aurait initié à cette discipline³¹. En 1824, lorsqu'il était étudiant, il créa avec un groupe de camarades, la *Sociedad Elemental de Medicina (Société Élémentaire de Médecine)*, au sein de laquelle chaque membre obtenait un numéro d'ordre équivalent à son niveau académique. Dans ce groupe se trouvait Juan José Montes de Oca, major de sa promotion et futur professeur titulaire de chirurgie clinique et doyen de la Faculté de Médecine. Des réunions hebdomadaires étaient organisées pendant lesquelles chaque membre présentait différents sujets. Ainsi, Alcorta présenta ses travaux sur les affections pathologiques combinées des organes et ceux sur les variations du pouls artériel³².

²⁹ *Ibid.*, p. 32.

³⁰ *Ibid.*, p. 79.

³¹ Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza superior en Buenos Aires 1868*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 104.

³² Diego Alcorta, *Diario literario por la Sociedad Elemental de Medicina*, 1821, in Biblioteca Nacional, Sala del Tesoro, ref. 3A63519.

CORPUS, revue de philosophie

Par la suite, il fut nommé médecin chef du service de l'Hôpital Général des Hommes, ce qui lui permit d'améliorer sa situation économique précaire. En 1827, il termina ses études en recevant son diplôme de Docteur en médecine avec un travail de thèse intitulé *Disertación sobre la Manía Aguda (Dissertation sur la Manie Aigüe)*. À partir de l'analyse de sa thèse, on peut observer la présence de savoirs idéologistes. Dans la *Disertación*, une étude fondée sur six patients internés à l'Hôpital Général des Hommes, apparaît un discours physiologique lié à l'analyse des facultés humaines. Certains passages révèlent la volonté d'étudier cette maladie mentale à partir des principes idéologistes : « Dans le traitement de certaines maladies, le médecin a autant besoin des lumières de la philosophie comme c'est le cas pour celui de la manie. »³³. Le savoir médical a besoin de la philosophie moderne pour acquérir un vrai statut de science, dans ce sens, Alcorta signale que

Les médecins modernes, libérés des obstacles [...] regardent l'intelligence comme la fonction d'un organe. Éclairés par l'anatomie et la pathologie, ils tentent de connaître ses mécanismes. Partout, ils font des essais et il est possible que l'époque de nouveaux éclairages à ce propos ne soit pas loin et permette à la médecine d'avoir plus de certitudes au sujet des maladies mentales, ce dont elle manque cruellement.³⁴

Sans obstacles, par exemple, laisse entendre la possibilité d'étudier les cadavres humains sans aucune réprobation. À l'instar de Cabanis, il affirme que les organes impriment les sensations des objets et sont, de ce fait, ceux qui produisent les idées et les sentiments de l'homme. Ainsi, Alcorta comprend que les maladies mentales ou morales sont le produit des altérations organiques³⁵.

³³ Diego Alcorta, « *Disertación sobre la manía aguda* », Universidad de Buenos Aires, 1827, in Biblioteca Nacional, Sala Tesoro, ref. 3A232210.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Pierre Jean Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, vol. I, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 203-214.

Mariano Di Pasquale

À ce propos, il signale qu'« on a découvert, suite à un grand nombre de dissections comparées, que les maladies sont souvent liées à des altérations des facultés morales »³⁶.

Au schéma des sensations que déduisent Crisóstomo Lafinur et Fernández de Agüero de Destutt de Tracy, Alcorta inclut celui de Cabanis, lorsqu'il indique que : « les différentes époques de la vie sont accompagnées du développement particulier de certaines facultés intellectuelles et certains sentiments intérieurs nés du statut actuel des organes de l'économie »³⁷. Dans ce sens, il précise aussi que « toute impression trop forte, aussi bien physique que morale, peut déterminer la manie, mais pour cela il faut une prédisposition individuelle qui, soit, existe à la base, soit, est occasionnée par l'éducation, l'âge, la manière de vivre, le sexe, etc »³⁸. On remarque que ces savoirs articulent le fonctionnement biologique et organique des sujets avec les comportements qu'ils expérimentent : les maladies mentales traversent l'aspect physique et moral à un même niveau, mais ce dernier est finalement plus déterminant³⁹.

Il convient d'évoquer aussi que la *Disertación* s'inspire des travaux de Philippe Pinel (1755-1826), célèbre médecin français dont les savoirs sont à l'origine de la législation psychiatrique française de 1838. De son côté, Alcorta a repris son idée de chercher dans les tissus externes le point d'origine des maladies⁴⁰. Par ailleurs, il inclut la classification des maladies mentales élaborée par Pinel dans son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. Dans cette œuvre, on distingue la mélancolie, la manie (dans laquelle on trouve deux sous-groupes : la manie

³⁶ Alcorta, *op. cit.*, 1827.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cabanis, *op. cit.*, pp. 161-184.

⁴⁰ Alcorta, *op. cit.*, 1827 ; Philippe Pinel, *Nosographie philosophique ou la méthode d'analyse appliquée à la médecine*, vol. 2, Paris, Crapelet, 1798, pp. 160-162.

CORPUS, revue de philosophie

sans délire et la manie avec délire), la démence (faiblesse intellectuelle généralisée) et l'idiotisme (perturbation totale des fonctions intellectuelles). Pinel estimait que les maladies mentales telles que le dérèglement des facultés cérébrales dû par plusieurs causes pouvaient être physiques (directement cérébrales ou sympathiques), héréditaires ou morales auxquelles il attribue plus de la moitié des cas et qui peuvent être séparées en deux catégories : celles qui dérivent des passions intenses et celles qui sont dues aux excès de tout type⁴¹. Parallèlement, Alcorta commente que

Il faut isoler les objets pour pouvoir bien les connaître. C'est là que réside le besoin d'une classification des maladies mentales qui, ne pouvant être élaborée à partir des changements organiques qu'elles occasionnent puisqu'elles ne sont pas assez connues, doit être faite à partir des symptômes qui les caractérisent. À mon sens, la classification de Pinel est la plus pertinente. Il distingue l'aliénation mentale en quatre catégories distinctes : manie, mélancolie, démence et idiotisme. Chacune de ces catégories a un nombre infini de variantes. La manie, la plus connue des maladies mentales, doit ainsi bénéficier d'une attention particulière.⁴²

Par ailleurs, il convient de préciser que, comme travail pédagogique, il a élaboré un guide pour l'enseignement des cours nommé *Leçons de philosophie*, œuvre éditée en 1835. Les notions de Cabanis peuvent être identifiées tout au long des *Leçons*. La première chose que doit apprendre un étudiant est l'aspect physique d'un homme : identifier les parties du corps et son organisation, mais aussi déterminer le fonctionnement des différents organes car ils génèrent nos sens⁴³.

⁴¹ Philippe Pinel, *Traité Médico-Philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*, Paris, 1813, pp. 135-137.

⁴² Alcorta, *op. cit.*, 1827.

⁴³ Diego Alcorta, *Lecciones de Filosofia*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2001.

Mariano Di Pasquale

Pour résumer, Diego Alcorta introduit, à partir de son intérêt pour les œuvres de Cabanis et Pinel, un langage physiologique plus évident que celui de son prédécesseur lorsqu'il s'agit de s'intéresser à des questions de philosophie. Il fit circuler ces notions de manière continue car il resta plus longtemps à la tête de la Chaire. Toutefois, pour compléter ce tableau de la présence de l'Idéologie dans la constitution des savoirs médicaux dans la province de Buenos Aires, il nous semble pertinent de nous intéresser à la diffusion et à la portée de ces enseignements.

5. Apprendre la médecine sur les bancs de l'université. La diffusion auprès des étudiants

La publication des écrits pédagogiques évoqués ci-dessus permet d'affirmer que la présence et la circulation du discours idéologiste prenait plus d'ampleur à cette époque. Ainsi, Destutt de Tracy et Cabanis ont surtout été connus dans l'espace local grâce à ce type de relectures et à leur répercussion immédiate dans la presse, plus que par l'accès direct à leurs œuvres. On a trouvé plusieurs références dans la presse de l'époque, par exemple : *El Centinela* (1822), *El Argos de Buenos Aires y Avisador Mercantil* (1822-1825), *La Abeja Argentina* (1822-1823), *El Correo Político y Mercantil* (1827), entre autres.

Dans les archives de l'université on peut voir que les *Principios de Ideología* et les *Lecciones de Filosofía* circulaient parmi les étudiants. On trouve d'ailleurs des reçus comme preuves d'achats. Par exemple : « J'ai reçu du comptable de l'École des Sciences Morales, quinze pesos en échange de deux douzaines de cahiers de Principes d'Idéologie ». ⁴⁴ Bien que cette donnée ne soit pas une preuve irréfutable du degré de diffusion, c'est tout du moins une preuve de l'existence d'une certaine distribution et circulation de ces œuvres parmi les étudiants.

⁴⁴ Buenos Aires, 28 février 1826, signé par Avelino Díaz, in Archivo General de la Nación, Sala X, Educación, ref. 42-8-2.

CORPUS, revue de philosophie

La présence du langage idéologue à l'université a laissé des traces importantes surtout pour ceux qu'on appelle la *Generación del '37*. Vers 1822, Esteban Echeverría assistait au cours de Fernández de Agüero. Juan Bautista Alberdi, Vicente Fidel López, Miguel Cané, José Mármol, Félix Frias et Juan María Gutiérrez, entre autres, ont assisté au cours d'Alcorta. Dans son *Autobiographie*, Vicente Fidel López donne son opinion : « dans cette classe et dans ce cadre commence ma propre personnalité »⁴⁵. Juan María Gutiérrez et José Mármol se souviennent aussi, avec beaucoup de plaisir, de la formation proposée par leur professeur de philosophie⁴⁶.

Toutefois, tous les membres de la *Joven Generación* ne s'accordaient pas à évoquer la validité de ces enseignements. Dans ce sens, on peut revenir sur un commentaire de Juan Bautista Alberdi au professeur de philosophie Salvador Ruano en 1838. Alberdi signale que

[...] la philosophie de M.Tracy, dernier corollaire de la philosophie de Cabanis, Helvetius, Locke, Condillac, a rempli glorieusement sa mission critique, sa mission d'analyse, de décomposition, de destruction, en un mot de révolution ; et notre siècle, siècle de reconstruction, de recomposition, de synthèse, de génération, d'organisation, de paix, en un mot d'association, veut aussi une philosophie appropriée et propre qui ne reproduise pas la philosophie du siècle passé, dont le dernier vestige est M. Tracy.⁴⁷

Dans cette optique, la critique, l'analyse, la décomposition et la révolution étaient des termes qui n'étaient plus à la mode : ils avaient perdu leur substance dans le vocabulaire politique.

⁴⁵ Vicente Fidel López, « Autobiografía », in *La Biblioteca*, Buenos Aires, año I, tomo I, 1896, p. 196.

⁴⁶ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁷ *El Nacional*, Montevideo, 19 décembre 1838, in *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la ley*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, p. 91.

Mariano Di Pasquale

Chaque étape historique avait sa propre configuration, ses problèmes concrets et ainsi Alberdi différenciail ceux de son époque et ceux des époques antérieures. Après trois décennies de validité au cours du XIX^e siècle, les savoirs idéologistes ne constituaient plus une base théorique qui permettait de réfléchir à des problèmes de société et d'ordre politique. La société et la politique avaient changé et les conflits à résoudre étaient d'un nouveau genre.

À cette époque, le régime de Juan Manuel de Rosas commençait à se constituer et, en exil, Alberdi s'interrogeait sur deux sujets centraux : la liberté de droit et l'organisation politique constitutionnelle. Cependant, alors que la philosophie politique du Río de la Plata s'intéressait avec hésitation à l'héritage de l'Idéologie, le champ médical naissant se nourrissait lui plus largement de ses fondements et de ses principes. Comme nous l'avons signalé, le processus de diffusion de l'Idéologie sur la scène de la province de Buenos Aires voulait être fonctionnel dans le renouvellement des études philosophiques et éliminer l'enseignement scolastique hérité de l'époque coloniale.

Ce processus de circulation de savoirs a été alimenté par le programme de Rivadavia pour construire une citoyenneté en accord avec les idées républicaines et représentatives de gouvernement. Bien qu'il s'agisse là de l'objectif de départ, il est vrai que le contexte local orienta ces appropriations de savoirs vers le champ médical. Plusieurs facteurs ont contribué à générer un processus d'*idéologisation de la médecine*. Une manière d'expliquer ce processus de transfert de savoirs réside dans le fait que les notions de Destutt de Tracy ainsi que celles de Cabanis donnaient une tournure biologiste et physiologiste dans leurs fondements autour de l'origine des idées et du caractère humain, ce qui permit le rapprochement entre philosophie et médecine. Les enseignements de Fernández de Agüero et de Diego Alcorta, présents dans leurs ouvrages respectifs, ont ouvert ce nouvel horizon en expliquant des questions d'ordre philosophique avec l'inclusion d'un langage sensualiste et physiologiste.

CORPUS, revue de philosophie

Le travail d'Alcorta fut un second mécanisme qui donna de l'élan au processus de diffusion dans le champ médical. À partir de 1828, l'enseignement de la philosophie est resté à la charge de ce médecin de renom qui s'est attaché à diffuser les notions de l'Idéologie dans un espace fondamental du cadre universitaire. Ainsi au cours de sa trajectoire personnelle –de pratiquant à titulaire de la chaire, d'opposant à Rosas à homme avisé et silencieux, de médecin à philosophe–, il a été un modèle pour les étudiants qui souhaitaient s'instruire dans l'art de soigner.

Il convient aussi d'évoquer un autre motif lié à la conjoncture locale : la nécessité croissante de la part de l'élite proche de Rivadavia de se différencier des pratiques et des savoirs antérieurs. L'idéologie est devenue un apport bénéfique pour la médecine puisqu'il constitua une proposition rénovatrice face aux connaissances « natives », jugées archaïques et « superstitieuses », puisque dérivées des cultures autochtones et issues de l'héritage colonial. Dans ce contexte, la création de l'Université et de l'Académie de Médecine ont constitué un phénomène d'institutionnalisation du champ médical par le gouvernement provincial. La diffusion des savoirs idéologistes et physiologistes dans l'espace académique a été un saut nécessaire pour commencer à établir une médecine moderne et scientifique.

Les périodes de crises politiques coïncident avec la baisse de production de thèses. Dans les dédicaces en début de thèse on trouve des références à des proches et à des processus politiques : « Vive la Sainte Confédération Argentine! », « Mort aux sauvages Unitaires! », « Mort au traître fou et sauvage Urquiza! », entre autres devises. En voici quelques exemples significatifs. Pour obtenir un diplôme de docteur en médecine, Juan Gutiérrez Moreno a écrit sa *Thèse sur la rage* en 1830. Il y évoque que

L'invasion, symptômes et autres phénomènes énumérés ont tendance à s'orienter vers l'opinion qui établit l'assise de la rage dans le système nerveux; l'augmentation de sensibilité de relation exprime la sensibilité exagérée des nerfs correspondants aux sens et les hallucinations qu'ils expérimentent, une exagération des propriétés sensibles, soit des nerfs que

Mariano Di Pasquale

l'impression transmet, soit du centre, soit du point de convergence où terminent toutes les sensations.⁴⁸

Le raisonnement idéologiste et physiologiste se perçoit dans le rappel constant de la question de la sensibilité. Il convient de montrer comment, dans ces argumentations sur les effets de la rage, le fait de prendre en considération les sens et leurs dérivés a de l'importance : cette maladie augmente le fonctionnement de l'appareil sensoriel. La rage provoque alors des hallucinations qui modifient l'activité nerveuse et surtout l'organe principal, le cerveau. On retrouve ces théories dans la thèse de Claudio Mamerto Cuenca, *Las simpatías en general, consideradas en sus relaciones con la anatomía, fisiología, patología y terapéutica*, (Les sympathies en général, considérées dans leurs rapports à l'anatomie, la physiologie, la pathologie et la thérapeutique) défendue en 1838, lorsque celui-ci signale :

En effet, les maladies ne vont vite et ne passent aussi superficiellement dans les organes que si elles laissent des traces plus ou moins apparentes de leur existence. Pour savoir, donc, observer ces désordres organiques qui accompagnent, ou plutôt, constituent les maladies, il importe de savoir observer ce qui les maintient. Ce savoir est le merveilleux secret de la guérison.⁴⁹

On trouve aussi certains registres du langage physiologiste, diffusé par les idéologues locaux, dans la thèse de José Lucena. En 1848, Lucena obtint son diplôme de Docteur en médecine avec une étude intitulée *Sobre el histerismo, considerada como una enfermedad nerviosa* (À propos de l'hystérisme, considéré comme une maladie nerveuse). Son argument principal était de

⁴⁸ Juan Gutiérrez Moreno, « *Thesis sobre la rabia* », Universidad de Buenos Aires, 1830, in Biblioteca Nacional, Sala del Tesoro, ref. 3A232210.

⁴⁹ Claudio Mamerto Cuenca, « *Opúsculo sobre las simpatías en general, consideradas en sus relaciones con la anatomía, fisiología, patología y terapéutica* », Universidad de Buenos Aires, 1838, in Biblioteca de la Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires, ref. : 22522.

CORPUS, revue de philosophie

démontrer que l'hystérie était liée à un certain type de comportements et de pratiques sociales. Lucena explique que

Le tempérament nerveux et une constitution pléthorique, la menstruation, la ménopause sont des causes qui prédisposent à l'hystérisme, à celles-ci, il faut ajouter un amour contrarié, la jalousie, l'influence des lectures obscènes, la propension aux idées lascives, ainsi que l'abstinence et dans d'autres occasions les abus vénériens. C'est une impression morale vivante, la suppression des règles est considérée comme une des causes excitantes de la maladie⁵⁰

Bien que l'hystérie ne fût pas considérée comme une maladie mentale, comme c'est le cas de la manie aigüe dans la *Disertación* d'Alcorta, les changements organiques correspondent aux conduites morales et, de ce fait, ces dernières pourraient constituer l'origine des maladies. Dans la thèse de Guillermo Rawson, défendue en 1848, on observe aussi la présence des savoirs idéologistes lorsque ce dernier s'exprime ainsi :

Je crois, messieurs, que le cerveau est un organe matériel de la pensée, que chaque faculté de l'esprit est représentée par une portion donnée de la masse encéphalique et que plus une partie aura de l'importance, plus elle sera active, plus elle dominera celui qui la possède de par l'influence positive de cette propension ou capacité.⁵¹

6. Conclusions

Ce travail souhaite être une première approche sur les savoirs médicaux à Buenos Aires, en particulier ceux produits grâce à l'introduction de l'Idéologie dans le cadre universitaire. On a pu observer un intense échange de savoirs avec lequel il

⁵⁰ José Lucena, « *Sobre el histerismo, considerada como una enfermedad nerviosa* », Universidad de Buenos Aires, 1848, in Biblioteca de la Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires, ref. : 23244.

⁵¹ Guillermo Rawson, *Escritos científicos*, Buenos Aires, W. M. Jackson, s.f., pp. 28-29.

Mariano Di Pasquale

s'agissait de montrer qu'il y a eu un processus d'appropriation d'un discours philosophique et médical européen dans la province de Buenos Aires.

Les idéologues du Río de la Plata ont inclus un nouveau langage qui a tenté d'adapter Destutt de Tracy et Pierre Cabanis au contexte des réformes sous le gouvernement de Rivadavia en matière morale et métaphysique : son intention a consisté en le remplacement d'une philosophie scolastique encore en cours à l'époque. Ce travail d'appropriation intellectuelle inclus la réélaboration de perceptions et idéaux, ainsi que l'instauration de normes d'un autre genre. Ce processus se révèle aussi, de façon hypothétique, être le fondateur d'une logique de différenciation parfois porteuse d'une conscience de l'altérité d'un monde perçu jusqu'à présent comme l'apprenti de la métropole.

Parallèlement, sa diffusion et sa contribution la plus directe a été cultivée dans l'espace médical de l'époque. Dans ce sens, les premiers pas de Juan Manuel Fernández de Agüero ont été suivis des enseignements de Diego Alcorta, qui a donné un trait physiologique en intégrant les œuvres de Philippe Pinel et les notions de Pierre Cabanis. Ainsi, Alcorta a réussi à présenter un discours qui a donné l'articulation de ce qui était organique et de ce qui était humain, du physique et du moral, en fin de compte, de la médecine et de la philosophie.

Les médecins apportent leur concours et une garantie à cette dynamique d'appropriation des idées portant sur la santé et la maladie, tout en y trouvant un vecteur de promotion significatif. Il n'est pas étonnant que la médecine naissante du Río de la Plata ait jeté son dévolu sur ces connaissances qui lui offraient, d'une part, une théorie physiologique qui liait les fonctions de l'esprit et du corps, et, d'autre part, la possibilité de se légitimer et de s'affirmer comme science moderne avec une ingérence minimale de l'église et sans l'intervention de savoirs « superstitieux » issus de l'héritage colonial. À partir de l'exploration de ce problème, on a observé que le médecin n'a cessé de gagner en importance croissante dans l'espace culturel de la province de

CORPUS, revue de philosophie

Buenos Aires. Vers les années 1830, la médecine commençait à être considérée comme une activité scientifique, académique et professionnelle.

Dans ce sens, la construction de la vérité scientifique dans le champ médical, entre autres facteurs, a alimenté la constitution d'un nouveau langage académique pour établir et délimiter les frontières de la profession. La diffusion de l'Idéologie dans l'espace local a trouvé son fondement, applicabilité et différenciation dans le processus de construction de la profession médicale de la province de Buenos Aires.

Mariano di PASQUALE⁵²
Universidad Nacional de Tres de Febrero /Conicet
(Argentine)

⁵² Mariano Di Pasquale est doctorant en Histoire à l'Université Denis Diderot-Paris 7 et à l'Université Nacional de Tres de Febrero (Argentine). Il est enseignant et chercheur rattaché à l'Institut d'Études Historiques de l'Université Nacional de Tres de Febrero, titulaire d'un Master (recherche) en Histoire. Boursier du Conseil National de Recherches Scientifiques et Technologiques (CONICET). Son travail porte sur l'histoire intellectuelle et culturelle du Rio de la Plata dans la première moitié du XIX^e siècle.

« CIVILISATION ET BARBARIE » : LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE NATURALISÉE SUD-AMÉRICAINE¹

« A l'Amérique du Sud en général, à la république Argentine en particulier, il a manqué un Tocqueville pour venir, bien équipé de la connaissance des théories sociales comme un explorateur scientifique l'est de baromètres, d'octants et de boussoles, pénétrer au sein de notre vie politique comme en un champ très vaste encore inexploré, non encore décrit par la science. Alors se serait expliqué le mystère de la lutte obstinée qui déchire cette république ; on aurait classé distinctement les éléments contraires, irréductibles, qui se heurtent ; on aurait fait la part de la configuration du terrain et des habitudes qu'elle engendre ; la part des traditions espagnoles, et de l'intime conscience nationale qu'ont créée dans le peuple l'Inquisition et l'absolutisme hispanique ; la part de l'influence des idées opposées qui ont bouleversée le monde politique ; la part de la barbarie indigène ; la part de la civilisation européenne ; la part, enfin, de la démocratie consacrée par la révolution de 1810, du dogme égalitaire qui a pénétré jusqu'aux couches inférieures de la société. »²

Avec la citation de ce paragraphe, contenu dans l'Introduction de *Facundo*, qui exprime d'une certaine façon l'intention de Sarmiento de réaliser une étude semblable à celle qu'Alexis de Tocqueville avait menée dans son célèbre livre *De la démocratie*

¹ Je reprends dans ce texte les arguments développés dans mon livre *Sarmiento y la nation civique. Citoyenneté et philosophies de la nation. (Argentine XIX^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2012. La traduction est faite par Marie Bardet.

² *Facundo* Paris, L'Herne, (2^{ème} Ed). 1990, p. 27.

CORPUS, revue de philosophie

en Amérique, publié en 1835 et 1840, nous voulons introduire la question posée dans le titre de cet article. Quel est le rapport de la pensée de Sarmiento avec les œuvres des historiens et des philosophes français de son temps ? Ou bien : que cherche-t-il dans cette science de la démocratie ou dans les réflexions sur la légitimité politique du nouvel ordre républicain ? Pouvons-nous reconnaître la trace de ces références dans l'interprétation que Sarmiento fait du phénomène moderne de la démocratie, ainsi que dans les formes par lesquelles il entend « instruire » et orienter la démocratie sud américaine, alors plus près du despotisme que d'un gouvernement de la liberté ?

Sarmiento veut expliquer les tensions qui parcourent la société en Amérique hispanique après l'indépendance, et présenter les mécanismes et les forces qui agissent dans les luttes civiles dans la région du Rio de la Plata. Son intention est, en l'occurrence, similaire à celle de Tocqueville, ce pourquoi l'itinéraire scientifique qu'il lui attribue est le même qui parcourt les pages de son œuvre. Ainsi, il distribue la complexité de la société argentine entre les formes héritées de la colonie, la présence des Indigènes, les contrastes qui surgissent de la double référence aux idées européennes et au fait colonial, qui se succèdent et se superposent, et finalement, les idées qui ont traversé la société lors de la révolution de 1810. C'est que cette société n'était pas seulement déterminée par le sol et les coutumes, elle a été également modifiée par les événements révolutionnaires, c'est-à-dire, a été prise dans l'histoire.

I.

Sarmiento écrit *Facundo* en 1845 pendant son premier exil au Chili. Il a dû quitter sa province – San Juan – à cause de la persécution à laquelle le soumettait le chef du gouvernement, partisan de Juan Manuel de Rosas. Dans son chemin vers l'exil, en passant par les bains de Zonda, il écrit au charbon et en

Susana Villavicencio

français la phrase de Fortoul « *on ne tue pas les idées* »³. Dans cet acte d'écriture dans la langue supposée être celle porteuse des toutes les exigences de l'émancipation universelle de la révolution française, nous pouvons souligner ce qui est propre à tout exil, sa nature temporaire et le fait que si le corps ne peut pas rester, la force spirituelle qui l'unit à la patrie reste là où elle est destinée à revenir⁴. Mais cette phrase traduit également l'idée qu'ont les émigrés argentins de continuer la lutte contre la tyrannie installée dans son pays avec les armes des mots⁵. Réfugié au Chili, il se consacre à l'activité de publiciste : il collabore aux journaux *El Mercurio* et *El Progreso*. Tous ses écrits auront une portée civique : il produit de l'histoire, de la politique, de la pédagogie. Il écrit des articles, des discours, des mémoires, des documents, qui sont des formes écrites d'action.

Le texte paraît pour la première fois dans le journal *El Progreso* sous forme de feuilleton. Il le publiera plus tard sous forme complète dans un tome de la même édition sous le titre *Civilización i barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga i aspecto físico, costumbres i hábitos de la República Argentina : On ne tue pas les idées, Fortoul. A los hombres se degüella a las ideas, no.*⁶

³ Alberto Palcos, *Facundo* (Advertencia del autor), Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Educación y Justicia, 1961, p. 6.

⁴ Cf. Patrice Vermeren, « On ne tue pas les idées », *Hermès N° 10*, Paris 1991, p.197.

⁵ Interrogé par une commission du gouvernement sur le sens de cette phrase en français, il dit « cela signifiait seulement que je venais au Chili, où la liberté brillait encore, et que je proposais de projeter les rayons lumineux dans la presse, jusque de l'autre côté des Andes : ceux qui connaissent mon comportement au Chili savent si j'ai suivi ma proposition », *Facundo* (Advertencia del autor), *op. cit.*, p. 7.

⁶ La première édition de *Facundo* date de 1845 ; en 1851 est publiée à l'imprimerie Belin de Santiago la deuxième édition, supprimant l'introduction et les deux derniers chapitres. La troisième édition date de 1868, lancée par la maison Appleton à New York, quand Sarmiento était ministre argentin aux Etats-Unis. Cette même année voit la parution de la version anglaise et des principaux chapitres de *Souvenir de Province*, réalisée par Mary Mann. En 1874, alors que Sarmiento est président de la

CORPUS, revue de philosophie

Le titre complet qui sera conservé (à l'exception des deux dernières phrases) annonce le sens de l'œuvre : s'il est vrai qu'il s'agit bien de la biographie du *caudillo* de La Rioja, il prétend –par son intermédiaire- chercher dans la société et ses habitudes la raison de la singularité politique argentine : « J'ai cru *expliquer* la révolution argentine par la biographie de Juan Facundo Quiroga, parce que je le crois suffisamment révélateur d'une des tendances, d'un des aspects opposés qui luttent au sein de cette société singulière »⁷.

Quel sens a alors l'opposition civilisation et barbarie ? Quelle relation suppose-t-elle entre le présent de la révolution et le passé colonial ? Une première réponse consisterait à mettre au jour l'interprétation historique qui la parcourt et la place décisive qu'y tenait la philosophie.

Pourtant, au moment d'écrire cette œuvre, Sarmiento n'était qu'un journaliste et un éducateur autodidacte. Il n'était pas un professeur d'histoire ou de philosophie comme Guizot ou Cousin qui donnèrent des cours à la Sorbonne en 1828, et il n'avait pas non plus la prétention d'écrire une histoire de la révolution argentine comme Michelet l'a fait en écrivant son *Histoire de la Révolution française* en 1847, il ne se propose pas non plus d'être un diffuseur de la pensée historique européenne. *Facundo* est une œuvre de combat et son recours à l'histoire est en dépendance directe avec la politique. Il y a en effet plusieurs manières de faire de l'histoire, et celle de Sarmiento part de la question du présent pour quelqu'un qui veut intervenir. Son travail n'est plus alors celui d'un historien ; Sarmiento ne se contente pas de vérifier les faits qu'il raconte et qu'il a recueillis de plusieurs sources, mais il se sert de l'histoire pour interpréter la politique dans laquelle il doit agir. La figure du *caudillo* Facundo Quiroga lui sert à

République Argentine, la maison Hachette fait paraître la quatrième édition de *Facundo*, en y réintroduisant l'introduction et les chapitres manquants. En 1889, l'année de sa mort, *Facundo* est réédité dans le Tome VII de ses œuvres complètes. Cf. Alberto Palcos, Prólogo a *Facundo*, *op. cit.*, XVI-XVII.

⁷ *Facundo*, Paris, L'Herne, 2^{ème} Ed.1990, p. 34. [on cite cette édition par la suite]

Susana Villavicencio

comprendre les luttes civiles – « l'énigme » de la révolution argentine, dit-il dans l'Introduction faisant ainsi un parallèle avec le mythe classique- et inscrit de cette manière la singularité de la situation argentine dans la marche générale de l'histoire universelle. Ainsi, contre d'autres interprétations, tel celles des publicistes de Rosas pour qui le *caudillo* était la plus authentique représentation du présent américain, Sarmiento proclame qu'il n'y a qu'une seule histoire, celle de l'humanité et de son progrès vers la civilisation. Il n'y a pas de « faits isolés », mais ceux-ci révèlent bien plutôt la marche de l'esprit humain. Le présent de la nation ne peut donc se penser sans cette référence à l'histoire générale de l'humanité.

En 1858, dans le discours lu à l'Ateneo del Plata au moment d'être nommé Directeur de l'Histoire, il explicite cette conception :

L'histoire moderne n'est l'histoire de personne, comme en témoigne, Sainte Hélène ; ni celle d'une nation, en témoigne l'Amérique. L'histoire est la science qui déduit, à partir des faits, la marche de l'esprit humain dans chaque lieu, selon le niveau de liberté et de civilisation qu'atteignent les différents groupes d'hommes, et le meilleur historien du monde serait celui qui situeraient les nations en fonction de leurs progrès moraux, intellectuels, politiques et économiques »⁸.

Cependant, s'il est vrai que sa pensée est au service de l'action, et nous ne pouvons pas dire qu'il ait été un lecteur systématique des philosophes français auxquelles il fait référence dans ses textes – Tocqueville, Guizot, Cousin, Jouffroy, Leroux, Michelet, Montesquieu et, par leur intermédiaire, les Allemands Herder, Humboldt et Hegel, – *Facundo* est imprégné des idées et des catégories de la philosophie de son époque qui lui étaient parvenu par ses lectures, directement ou en seconde main, faites

⁸ « Espiritu y condiciones de la historia en América », dans *Cuatro Conferencias*, Buenos Aires, El Ateneo, 1928, p. 30.

CORPUS, revue de philosophie

dans les bibliothèques de son ami Quiroga Rosa à San Juan⁹, ou dans les échanges de lettres avec ses amis de l'Association de Mai. La paternité de cette philosophie de l'histoire se retrouve dans les concepts qu'il utilise, les citations qui ouvrent plusieurs chapitres ou celles présentes dans le texte même, ainsi que dans les expressions reprises directement du français avec lesquelles il construit une scène inédite en Argentine qui représente la confrontation des principes irréconciliables de « civilisation » et « barbarie ».

La formule que Sarmiento a forgée pour présenter une première matrice explicative des maux politiques qu'il s'était proposé d'interpréter se déploie dans une série de figures – la « ville » et la « campagne pastorale », les traditions « rétrogrades » et « barbares » léguées par la domination coloniale, et la vie en société, la « civilisation », dans laquelle il projette sa vision du passé, du présent et du futur à partir des principes de la raison qui se déploient dans l'histoire.

II.

On peut donc s'interroger sur les sources de *Facundo* et sur l'influence de la pensée française sur l'interprétation historique de Sarmiento. La première critique de *Facundo*, parue de manière anonyme dans le journal *El Siglo*, le 12 mai 1845, prétend que *Facundo* est une application des idées de Cousin, Herder et Montesquieu à l'analyse de la réalité hispano-américaine, en mettant en évidence son contenu social et politique¹⁰. Raúl Orgaz

⁹ « En 1838, Manuel Quiroga Rosas vint à San Juan [...] possesseur d'une bibliothèque choisie d'auteurs modernes. Villemain et Schlegel en littérature, Jouffroy, Lerminier, Guizot, Cousin en philosophie et en Histoire, Tocqueville, Pierre Leroux en démocratie, la *Revue Encyclopédique*, comme synthèse de toutes les doctrines, Charles Didier et cent autres noms jusqu'alors inconnus pour moi alimentèrent pendant longtemps ma soif des connaissances. » *Souvenirs de Province*, traduction française de Gabrielle Cabrini, Paris, Ed. Nagel, 1955, p. 210.

¹⁰ L'influence de Cousin est renforcée par la mention que Esteban Echeverría fait du « grand homme » dans la huitième « Palabra Simbolica del Dogma

Susana Villavicencio

a développé cette relation entre la conception de Sarmiento et la philosophie de l'histoire d'origine hégélienne qu'il connaît par l'intermédiaire de ses lectures de Victor Cousin. Dans le texte qu'il consacre à Sarmiento, *Sociología Argentina* [*Sociologie argentine*]¹¹, il souligne l'aspect doctrinaire de l'œuvre selon laquelle Rosas est la formulation politique de l'esprit d'un peuple et donc une figure nécessaire.

Mais alors pourquoi le combattre ? À la suite des questionnements de Sarmiento, Orgaz reprend le fil conducteur d'un optimisme historique qui relève dans les faits l'action providentielle de la raison. Sarmiento ne prétendait pas écrire l'histoire d'un régime qu'il combattait, mais établir son origine et mettre en relation cette forme de gouvernement avec ses antécédents, les caractères, les habitudes et les accidents nationaux qui forçaient déjà depuis 1810 leur entrée dans la société. Le fil conducteur du texte noue les aspects combatifs avec lesquels Sarmiento se confronte dans le présent à la politique de Rosas, avec les références directes aux catégories cousiniennes.

Autant l'interprétation agonistique de l'histoire argentine – la lutte entre la civilisation et la barbarie –, que la conception du *caudillo* comme « homme représentatif » trouvent leur base dans la philosophie de l'histoire de Cousin. Cependant les idées que Sarmiento développe dans son interprétation de la révolution argentine se nourrissent également de la pensée de Michelet, de Quinet (les traducteurs de Vico et de Herder en France), et de Guizot, qui avaient développé leur pensée dans le climat culturel de la fin de la Restauration.

En 1828, Guizot et Cousin, professeurs à la Sorbonne – avec quelques interruptions- sous la Restauration, donnent des

Socialista ». Verdevoye analyse les liens de Sarmiento et l'Association de Mai à laquelle il a adhéré depuis sa résidence de San Juan. Cfr. Paul Verdevoye, *Domingo Faustino Sarmiento, Éducateur et publiciste (entre 1839 et 1852)*, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, p. 403. Sur les sources de *Facundo* voir aussi Alberto Palcos, *El Facundo. Rasgos de Sarmiento*, Buenos Aires, Ed. Elevación, 1945, p. 39.

¹¹ Raul Orgaz, *Sociología Argentina*, O.C. T.II, Córdoba, Ed. Assandri, 1950, p. 307.

CORPUS, revue de philosophie

cours de philosophie et d'histoire. Leurs leçons seront diffusées rapidement sous forme sténographiée dans le continent européen et arrivent même en Amérique. Cousin s'attache à diffuser la pensée de Hegel dans les milieux historiques et philosophiques français après sa rencontre avec le philosophe à Heidelberg en 1816. Dans ses cours sur l'histoire de la philosophie il reprend – sans même le citer – les thèmes centraux de la pensée hégélienne et construit une philosophie de l'histoire qui lui est propre, formée par la triple catégorie de *lieux, peuples et grands hommes*¹².

Dans sa *Huitième Leçon*, Cousin explique que tout *lieu* pris dans sa généralité représente une idée infinie, ou bien qu'il conjugue la relation du fini et de l'infini ; et il évoque la question des climats en défendant et en expliquant l'opinion de Montesquieu. Dans sa *Dixième Leçon* il s'intéresse à l'idée de guerre, à son utilité et à sa nécessité dans la marche de la civilisation dans le monde : « Si ce sont les idées qui sont aux prises dans une guerre et si celle qui l'emporte est nécessairement celle qui a le plus d'avenir, il fallait que celle-ci l'emportât et par conséquent qu'il y eut guerre ; à moins que vous ne vouliez empêcher l'avenir, arrêter la civilisation ; à moins que vous ne vouliez que l'espèce humaine soit immobile et stationnaire »¹³. D'ici vient l'idée que la guerre et les batailles sont inévitables, et que la victoire est nécessaire, utile et juste parce qu'il n'y a pas une seule bataille qui n'ait pas tourné en faveur de la civilisation. C'est la dialectique hégélienne qui laisse une place au négatif dans l'histoire qui est ici sous-jacente. Dans ce passage obligé par le négatif, condition de l'*Aufhebung* et de l'arrivée à un nouveau stade de l'esprit, la victoire revient au juste car c'est un chemin vers un stade supérieur.

Cette matrice de pensée d'inspiration hégélienne, arrivée en Amérique en habit cousinien, donne lieu chez Sarmiento à une

¹² Sur la relation entre Cousin et Hegel, voir Patrice Vermeren, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, l'Harmattan, 1994, p.132, et « Victor Cousins Hegel », *Der Französische Hegel*, herausgegeben von Ulrich Johannes Scheider, Berlin, Akademie Verlag, 2007, p.33 sq.

¹³ Nous citons la version suivante : Paris, Didier, 1841, p. 271.

Susana Villavicencio

constellation philosophique fidèle, à ce moment-là, aux principes de la révolution française. La vision agonistique qu'il projette dans l'histoire argentine était le passage obligé pour la marche de la liberté et de la civilisation. En 1841, il écrit dans le journal *El Mercurio* : « les idées rétrogrades et leurs conséquences mènent un ultime combat contre les idées de liberté, de constitution de progrès »¹⁴. Il annonce ainsi ce qui constituera la thèse principale de *Facundo*, la lutte de la civilisation et de la barbarie.

Pourtant, cette opposition ne recouvre pas exactement l'idée de « guerre social » que défendaient les socialistes romantiques comme Leroux et Fortoul ; dans les luttes civiles argentines, ce ne sont pas les masses dépossédées et les privilégiés des classes aristocratiques qui s'affrontent. Sarmiento veut révéler une différence plus profonde qui traversait toute la société et avait pour résultat la forme singulière et étrange de la politique dans ces territoires : « la lutte particulière franche et primitive de la vie sauvage, entre les villes peuplées et les forêts sombres »¹⁵.

Les figures de Facundo Quiroga et de Juan Manuel de Rosas – dans lequel tout le monde verra son double- ne sont rien d'autre que le peuple des *gauchos* qui incarnent le passé et la régression du progrès. Leurs jours sont pour cela même comptés. Le combat de Sarmiento contre la tyrannie de Rosas –comme celui des autres Républicains exilés- trouve son sens dans cette interprétation : le triomphe de la civilisation sur les forces du passé est inéluctable, elle est inscrite dans l'histoire. Le reste – les races, les peuples, les minorités, les partis- constitue la matière d'un principe formel et éternel.

III.

Quelle place occupe la biographie de Facundo Quiroga dans cette philosophie de l'histoire ? Il va considérer la biographie comme une « matière première de l'histoire » et il écrira lui-même

¹⁴ *El Mercurio*, 10 août 1841, cité par Paul Verdevoye, *op. cit.*, p. 382.

¹⁵ *Facundo*, *op. cit.*, p.34.

CORPUS, revue de philosophie

des biographies, et également une autobiographie intitulée : *Mi defensa*.

Pour Sarmiento, la vie d'un personnage représentatif est le point d'insertion d'aspirations difficilement racontables, de relations, de préjugés collectifs, et elle personnifie également la pensée et l'action que le personnage tente de transmettre à la société à travers ses décisions : « les grands hommes sont la partie visible qu'elle [l'histoire] place dans ses tableaux pour leur faire jouer les événements et développer les institutions ; ils représentent les idées, les instincts, les croyances et les besoins des peuples »¹⁶. De là vient son idée de Facundo : « Un *caudillo* qui prend la tête d'un grand mouvement social n'est pas autre chose qu'un *miroir* dans lequel se reflètent, à grandes échelles, les croyances, les nécessités, les préoccupations et les habitudes d'une nation à une époque donnée de son histoire »¹⁷. En retraçant sa biographie, Sarmiento veut montrer que ce *caudillo* n'est rien d'autre qu'une manifestation de la vie argentine, un résultat de la colonisation et des particularités du territoire.

Nous pouvons reconnaître dans ces affirmations la conception du *grand homme* telle que l'a développée Cousin. Qu'est-ce qu'un *grand homme* ? Dans ses leçons de philosophie de l'histoire, Cousin passait des grandes époques de l'histoire aux *lieux* qui en avaient été le théâtre, puis des *lieux* aux *peuples* qui les habitaient et aux *personnages éminents* qui les représentaient :

Un peuple n'est pas seulement une collection plus ou moins considérable d'individus réunis accidentellement entre eux par le lien d'une force prépondérante [...], un peuple n'est véritablement un peuple qu'à la condition d'exprimer une idée qui, passant par tous les éléments dont se compose la vie intérieure de ce peuple, par sa langue, par sa religion, par ses mœurs, par ses arts, par

¹⁶ « Necrológica de Don Manuel Salas », dans *El Mercurio*, 9 décembre 1841, OC, T.III, p. 225. 1997, p. 151.

¹⁷ *Facundo*, *op. cit.*, p. 34.

Susana Villavicencio

ses lois, par sa philosophie, donne à ce peuple caractère commun, une physionomie distincte dans l'histoire »¹⁸.

Dans cette progression de *lieux, peuples* et *hommes représentatifs*, Cousin lie l'existence historique d'un peuple à l'*idée* que celui-ci représente, ou encore à son *esprit* qui est sa substance même. Ainsi, les traits extérieurs comme la langue, les coutumes, la religion, l'art ou la littérature sont unis par le même fond dans lequel ils vivent et qui fait qu'ils sont ce qu'ils sont. D'autre part, cet esprit du peuple n'est pas une substance morte, au contraire, c'est un principe d'action et de développement.

Les grands hommes ou *les hommes représentatifs* représentent mieux leur peuple que d'autres. Ce concept s'inspire de la notion hégélienne du *héros* comme celui qui représente l'avancée progressive de l'esprit universel¹⁹. Dans le même sens, Cousin soutient que *le grand homme* « n'est pas seulement un individu, mais il se rapporte à une idée générale qui lui communique une puissance supérieure, en même temps qu'il lui donne la forme déterminée et réelle de l'individualité ». *Le grand homme* n'est pas un individu, sa grandeur dépend de sa condition de représentant de l'esprit général de son peuple. En se présentant dans une figure finie, positive, visible, « la particularité et la généralité, l'infini et le fini, se fondent dans cette mesure, qui est la vraie grandeur humaine. »²⁰

Par ailleurs, le *grand homme* apparaît à une époque déterminée, pour représenter une idée particulière et un moment déterminé de l'histoire. Après l'avoir incarnée, le *grand homme* est déchu car sa force dépend de l'idée qu'il représente. « La conséquence est qu'un *grand homme* paraît quand il doit paraître, qu'il disparaît quand il n'a plus rien à faire, qu'il naît et

¹⁸ Victor Cousin, *op. cit.*, p. 291.

¹⁹ Cfr. Hegel G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, [traduction espagnole de José Gaos, (1928), Biblioteca de Ciencias Históricas, *Revista de Occidente* (4^a Ed), Madrid, 1974], p. 86.

²⁰ Victor Cousin, *op. cit.*, p. 294.

CORPUS, revue de philosophie

qu'il meurt à propos »²¹. Facundo, considéré comme *grand homme*, incarne un des principes en lutte en Argentine. Tous ses traits, sa physionomie, son caractère, son astuce, ses capacités, sont un concentré de cet esprit, de cette forme de vie dans laquelle Sarmiento projette son idée de la barbarie dans ces terres. Ce n'est pas Facundo « individu » qu'il raconte, il est l'instrument d'une puissance générale qui n'est pas la sienne. Si Facundo triomphe à son époque dans son rôle de *caudillo*, c'est qu'il est l'instrument des idées de son peuple²².

Cette interprétation de l'histoire suppose également d'être du côté des vainqueurs, parce que le *grand homme* représente toujours la cause de la civilisation et de l'humanité, celle du présent et du futur, alors que les vaincus représentent toujours le passé. Alors, en suivant les réflexions de Cousin, les figures du *grand homme* sont des puissances historiques précédées de signes positifs ou négatifs. C'est à travers eux que l'histoire avance vers la civilisation. Ainsi, Sarmiento peut voir avec cohérence que la tyrannie de Facundo ou de Rosas est nécessaire parce que c'est l'expression de l'esprit du peuple, mais il peut, en même temps prédire leur chute, parce que ces deux figures ne sont que l'incarnation éphémère du passé.

La description de la mort du *caudillo* n'est donc pas un épisode accidentel sinon la révélation de la force de l'histoire dans les faits humains. Dans le récit de son assassinat, Sarmiento déclare de manière sentencieuse : « A Barranca Yaco, ce n'était pas la nature qui l'attendait, mais l'histoire. » La providence a trouvé en Rosas un nouvelle figure pour réaliser ses fins. Cette idée est contenue dans l'épigraphe du dernier chapitre de *Facundo* qu'il reprend directement de Victor Cousin : « Après avoir été conquérant, après s'être déployé tout entier, il s'épuise, il a fait son temps, il est conquis lui-même : ce jour-là, il quitte la scène du monde, parce qu'alors il est devenu inutile à l'humanité »²³.

²¹ *Ibid.*, p. 302.

²² *Ibid.*, p.304.

²³ *Ibid.*, p. 289.

Susana Villavicencio

Rosas, la figure du *dictateur*, représente à son tour la politique de la campagne enclavée dans la ville. Ce qui avait été une réaction spontanée chez les *caudillos* deviendra avec Rosas une politique officielle. Sarmiento veut comprendre avec cette clé la politique de Rosas, et opposer la politique de la liberté à la force du despotisme : « Dans son héritier Rosas, qui le complète ; son âme est passé dans cet autre réceptacle plus achevé, plus parfait, et ce qui n'était chez lui qu'instinct, amorce, tendance, s'est converti chez Rosas en système, en réalisation et en but »²⁴. Cependant, ce qui apparaissait comme une ascension inévitable, que Sarmiento compare avec celle de Napoléon, était également un instrument de la providence. Rosas avait servi à atteindre l'unité de la nation que les Unitaires voulaient. Une fois l'unité gagnée, il restait juste à se libérer du tyran.

IV.

La description du désert argentin est probablement un des éléments les plus significatifs de *Facundo*. Le premier chapitre intitulé « Description de l'aspect physique de la République Argentine et des caractères, coutumes et idées qu'il engendre » présente une causalité de la géographie qui n'était pas nouvelle dans les travaux historiques. Tocqueville commençait son analyse de la société américaine par une description de l'aspect géographique des États-Unis, tout comme le faisait Michelet dans son *Histoire de France*, de même que Cousin concevait les *lieux* comme les scènes où se jouait l'idée incarnée par les peuples historiques. La théorie des climats de Montesquieu y est aussi présente. Nous pouvons donc nous poser la question de la singularité de cette dimension géographique en Amérique du Sud. Quelle est la particularité du terrain ? Quels sont les éléments de la nature qui constituent les conditions de possibilité de la vie sociale ?

Certains interprètes ont voulu voir une dimension poétique dans la figure du désert. Raúl Orgaz attribue l'antinomie

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

CORPUS, revue de philosophie

« civilisation et barbarie » à l'influence du récit de Fennimore Cooper sur la lutte de la civilisation blanche contre la barbarie indigène à l'ouest du Mississippi²⁵. Comme Sarmiento n'avait encore jamais vu la *pampa* lorsqu'il la décrit dans *Facundo*, il écrit à partir des récits de voyageurs comme Azara, Head et Andrews, en évoquant Echeverria ou en reprenant les descriptions des muletiers de San Juan ou celle des militaires argentins résidant au Chili. Focalisé sur la nature et l'homme américain, il saisit en un récit vivant l'originalité de ce nouveau monde qu'il caractérise de « barbare » mais qu'il décrit également comme grandiose et plein de poésie, et dont les thèmes – dit-il- sont les seuls à pouvoir justifier une littérature nationale. Pourtant, s'il commence par la description du désert c'est parce qu'il y trouve l'origine du pseudo sociabilité des campagnes. Le *désert* est ainsi l'héritage colonial façonné sur le territoire : « Le mal dont souffre la République Argentine est son étendue ; le désert l'entoure de tous côtés, s'insinue au cœur du pays ; la solitude, l'espace inoccupé sans une seule habitation humaine, constituent en général les limites indiscutables entre les différentes provinces. »²⁶

La première figure de l'opposition entre *civilisation* et *barbarie* surgit dans le monde colonial qui renferme en lui-même deux sociétés : d'un côté, les villes de province « centre de civilisation argentine, espagnole, européenne » qu'il décrit comme des « îles flottantes sur la mer de la pampa » ; de l'autre, la campagne, siège d'une autre forme de vie que Sarmiento assimile à la barbarie. Dans les villes étaient regroupés tous les éléments des peuples cultes – écoles, magasins, tribunaux, ateliers – ; en dehors de leurs limites s'ouvrait la campagne, décrite comme un endroit vide – identifié à l'infini, la solitude, le risque – dans laquelle se déployait une autre forme de vie « américaine, presque indigène », la forme de vie « pseudo sociale » du *gaucho*, avec d'autres coutumes, d'autres nécessités. Entre les habitants du

²⁵ Raúl Orgaz, *op. cit.* On trouve une interprétation semblable chez Maristella Svampa : *El dilema argentino : civilización o barbarie*, Buenos Aires, Ed. El Cielo por Asalto, 1994.

²⁶ *Facundo, op. cit.*, p.39.

Susana Villavicencio

désert, individus isolés et exposés à une nature hostile, il n'y avait pas de communication possible. Toutefois, la relation entre le désert et la ville est active, « le désert l'entoure à plus ou moins de distance, les encercle, les opprime ; la nature sauvage les réduit à d'étroites oasis de civilisation [...] »²⁷

Sarmiento ratifie sa vision négative du territoire. Dès sa naissance, le *gaucho* vit aux limites de la survie ; sa vie est menacée par les dangers d'une vie quasi sauvage, et il est soumis aux desseins d'une nature à la fois hostile et dépouillée. Au désert infini qui accentue l'isolement s'ajoute les dangers qui le guettent à chaque pas : « l'attaque d'un tigre, d'une vipère » donneront à cet habitant un caractère rude mais courageux, prêt à l'affrontement avec la mort, disposé à tuer le premier. Mais c'est aussi la chasse des animaux, à laquelle même les enfants participent comme un jeu qui amène le *gaucho* à « tuer sans sentiments ». L'insécurité de la vie qui est habituelle dans les campagnes et qui imprime chez les habitants des grandes plaines « une certaine résignation stoïque à l'égard de la mort violente ; celle-ci devient un des accidents inhérents à la vie, une manière de mourir comme une autre, et ainsi s'explique peut-être, en partie, l'indifférence avec laquelle on donne et on reçoit la mort. »²⁸ Leur sociabilité se réduit à de rares rencontres à cheval, à l'épicerie. Le *gaucho* vit seul, sa principale ressource et habileté est le cheval, la famille n'existe pas, les jeunes quittent tôt le foyer rudimentaire.

Dans la barbarie, Sarmiento verra également l'effet des coutumes stationnaires de la colonie, de cette manière d'habiter le terrain qui laissait de grandes étendues de terres livrées au pâturage, des rivières où l'on ne pouvait pas naviguer, isolant ainsi les familles, sans communication, sans contact avec ce qui se passait en dehors des limites des fermes. Sarmiento critique ces *latifundios** qu'a laissée la colonisation espagnole ; ces

²⁷ *Ibid.*, p.49.

²⁸ *Ibid.*, p.40.

* Immenses propriétés agricoles, (NdT)

CORPUS, revue de philosophie

campagnes agricoles qui satisfont les nécessités sans l'effort du travail. La forme de vie de la race espagnole éparpillée dans les grandes étendues de la *pampa* argentine est, pour Sarmiento, comparable au féodalisme ; la société a disparu, il ne reste que la famille féodale, isolée, recentrée sur elle-même. Le féodalisme représente pour Sarmiento une image de la barbarie européenne, antérieure à la modernité civilisée.

On peut dire que par l'évocation du désert Sarmiento veut montrer le théâtre où vont agir Quiroga et Rosas et fixer le lien entre de la nature et les types humains qu'elle forge, détermination d'autant plus grande que la civilisation est récente. Également, il va chercher à prouver que de semblables modifications du terrain engendreraient des coutumes analogues, afin de pouvoir faire le projet d'une nouvelle forme d'occupation du territoire. Ainsi, le *désert* est une catégorie pour l'analyse de la singularité sociale et politique argentine, et, en tant que *lieu* pour reprendre l'expression de Cousin, il est en lui-même l'expression d'un système d'idées.

VI.

En guise de conclusion, revenons sur l'opposition entre civilisation et barbarie. Quand Sarmiento s'interroge sur les guerres civiles argentines, il ne remonte pas aux sources possibles du conflit, mais s'en tient à dépeindre la vie telle qu'elle était à ce moment-là dans les campagnes, dans lesquelles régnait ce qu'il appelle la barbarie. La première représentation de la barbarie apparaît dans un souvenir d'enfance. Le récit qui raconte l'invasion d'une petite ville de province par les troupes de Quiroga sera reprise à plusieurs occasions, et s'affine dans son souvenir jusqu'à devenir le point de départ de sa prise de conscience de la politique argentine :

Quel spectacle! Ils chevauchaient de courageux coursiers, sortis de prés artificiels ; ils utilisaient alors pour se protéger dans les plaines de forêts, d'énormes protections, constituées de solides plaques de cuir brut, qui leur protégeaient les jambes, et même la tête, de leurs pointes de lances à deux têtes. Le bruit de cet appareil était très

Susana Villavicencio

impressionnant, et la rencontre et le choc entre plusieurs d'entre eux est comme celui des boucliers et des épées de combat. Les chevaux courageux et peut-être plus domestiqués que leur cavalier, avaient peur de tels bruits et d'une si étrange rencontre, si bien que dans les rues non pavées, nous, les spectateurs, ne voyions s'avancer qu'un nuage dense de poussière, empli de rumeurs, de cris, d'insultes et d'éclats de rire, d'où émergeaient de temps à autre quelques visages encore plus poussiéreux, encadrés de tignasses et de guenilles, et quasi sans corps, puisque leurs protections leur faisait une large base, comme si il y avait des envoyés du diables moitié centaures. Voici ma version du chemin de Damas, de la liberté et de la civilisation. Tout le mal de mon pays m'est alors soudainement apparu : La barbarie! « Tout le mal de mon pays s'est alors soudain révélé : la barbarie! »²⁹.

L'irruption de cette armée populaire dans la vie tranquille de province rappelle l'irruption des peuples barbares dans l'occident chrétien. Dans le récit, la description de la brutalité, de la démonstration de force est très vivace, marquant ainsi le mépris pour ces manières propres à la civilisation provinciale. Ainsi, le barbare des *pampas* argentines, tout comme les tribus barbares qui avaient envahi l'occident chrétien, est un sujet actif qui se construit dans le rejet de la vie civilisée.

Paul Verdevoye attire l'attention sur le fait que quand il fait référence à la barbarie, Sarmiento ne parle pas des coutumes des Indiens mais des *gauchos*, sans se soucier du fait qu'ils soient métis indiens, noirs ou blancs³⁰. Dans son récit, la barbarie émerge dans les campagnes argentines comme une autre nature dans laquelle domine la force sans loi, et les habiletés sans principes. Nous avons déjà parlé de la rare sociabilité et de la résignation stoïque face à la mort qui caractérise la vie du gaucho. Dans son aspect primitif, la vie est plus soumise à

²⁹ « En los Andes », discours du 8 mai 1884, OC, T. XXII, p. 23 ; cf le même récit dans *Souvenirs de Province*, *op. cit.*

³⁰ Cfr. Paul Verdevoye, *op. cit.*, p. 392.

CORPUS, revue de philosophie

l'influence de la nature. « La vie des campagnes a donc développé chez le gaucho les facultés physiques à l'exclusion de celles de l'intelligence. Son caractère moral se ressent de l'habitude qu'il a de vaincre les obstacles et la puissance de la nature ; il est fort, hautain, énergique »³¹. Ainsi s'installe la domination du plus fort, l'autorité sans limites et sans responsabilités de ceux qui commandent, la justice administrée sans légalité et sans débat.

Il n'y a pas dans *Facundo* une définition précise de la civilisation. C'est bien plus en projetant dans la barbarie tout ce qui n'est pas civilisé, que Sarmiento construit un modèle idéal qui fonde son programme politique : contre la force sans loi, il valorise le droit ; contre la campagne, il valorise la ville ; contre l'ignorance, il valorise l'éducation ; contre le désert, il valorise la communauté et la communication dans le territoire ; contre le despotisme, il valorise la démocratie.

Plusieurs interprètes ont signalé la référence de Sarmiento à la notion de *civilisation* forgée dans la philosophie et dans l'histoire française du XIX^e siècle, et singulièrement à Guizot qui commençait ses *Cours d'Histoire moderne* (1828-1832) par une référence à la notion de *civilisation* comme point de départ de son histoire universelle. L'accumulation de conquêtes matérielles et morales, de biens et de droits, de facultés et de comportements individuels et l'extension de ses améliorations au plus grand nombre, renforce non seulement son idée de la perfectibilité humaine et sa croyance dans la raison, mais également le sentiment que son projet politique soutenait une véritable mission.

Sa vision, cependant, était plus riche et allait au-delà de la dichotomie fixe. Non seulement la scène qu'il monte pour montrer les forces en lutte rappelle les pays arabes et les plaines tartares ; mais il va reconnaître en lui-même deux civilisations que s'affrontent : une culture « féodal » du XII^e siècle qui marque son enfance, et une autre dans sa vie adulte qui représente les réalisations contemporaines européennes. À ces milieux il en ajoute un dernier le contraste entre la moderne Buenos Aires, alimentée

³¹ *Facundo, op. cit.*, p. 56.

Susana Villavicencio

par Bentham, Rousseau et Montesquieu, et Córdoba, refuge d'espagnols fuyant, catacombe de la scolastique aristotélicienne du XVI^e siècle. Dans *Facundo*, il confesse son dégoût pour l'imitation servile que fait Buenos Aires du *Contrat social*, les trois pouvoirs de Montesquieu, l'annulation du pouvoir par Constant et Bentham et du libre commerce de Say et Smith³².

« Civilisation et barbarie » sont des moments de cette marche générale de l'histoire et témoignent de la rationalité du processus. Que Sarmiento conçoive de cette manière les événements de son temps se trouve confirmé par les glissements dans l'usage de ces termes, qui vont passer du continent européen au nouveau monde. « Civilisation » et « barbarie » sont des antinomies plus dynamiques que fixes, ainsi, les Irlandais, européens émigrants aux États-Unis que Sarmiento décrit comme « faméliques et ignorants » dans ses récits de *Voyages*, peuvent très bien représenter la « barbarie » dans ce nouveau berceau de civilisation³³.

Susana VILLAVICENCIO³⁴
Université de Buenos Aires

³² *Ibid.*, p. 142.

³³ Viajes por Europa, *África y América-1845-1847*, (Ed. coordonnée par Javier Fernández) ALLCA XX/UNESCO, 1993, p. 369.

³⁴ Docteure en Philosophie à l'Université de Paris 8. Professeure de Philosophie politique et chercheuse à l'Institut de recherche Gino Germani de l'Université de Buenos Aires.

LA GÉNÉRATION DE 1837 ET SA LECTURE DE THÉODORE JOUFFROY ET ALEXIS DE TOCQUEVILLE

La « Génération de 1837 »¹ allait percevoir sa mission intellectuelle dans le Rio de la Plata à travers la lecture des publicistes français qui, pendant la Restauration, cohabitèrent au sein de la rédaction du *Globe*, fondé en 1824 par Paul Dubois et Pierre Leroux. Retranchés derrière le bouclier de la « critique littéraire » pour échapper à la censure du ministère Villèle, jusqu'à 1830, lorsque le *Globe* se convertira à la « religion saint-simonienne », ses lecteurs, des deux côtés de l'Atlantique, se nourriront dans ses pages d'articles d'excellente facture : notices bibliographiques, critiques théâtrales et des beaux-arts, traductions littéraires des œuvres de Goethe, de Walter Scott, de Manzoni et Silvio Pellico ; nouvelles d'Amérique latine et d'Europe, ainsi que des débats intellectuels et des transcriptions des cours de professeurs, tels que Victor Cousin, Théodore Jouffroy, François Guizot, entre autres.

¹ Nés entre 1805 et 1812, éduqués dans le Rio de la Plata indépendant de l'Espagne dans des institutions laïques et d'État telles que le Collège de Sciences Morales et l'Université de Buenos Aires. Leurs lectures se sont nourries du romantisme littéraire, de l'éclectisme philosophique et du doctrinarisme libéral français, ainsi que du républicanisme nationaliste de Giuseppe Mazzini. Ils fondèrent à Buenos Aires une Association de la Jeune Génération Argentine (1838) liée aux exilés italiens à Buenos Aires, Montevideo, et Rio Grande do Sul. La dénomination « Génération de 1837 » apparaît pour la première fois dans la *Politique libérale sous la tyrannie de Rosas* (1873) de José Manuel Estrada. La thèse de doctorat de l'auteur *Pensar la política : la generación de 1837 y la institución del orden político moderno 1830-1853. Las miradas de Echeverría y Alberdi* peut être consultée à la Bibliothèque de l'Université Paris 8.

CORPUS, revue de philosophie

Le Globe a offert aux « Globistes » une véritable tribune pour leurs idées et leur formation politique. La « pensée française » qui, dans les livres et les revues, préparait la convulsion de 1830, offrait ainsi même aux jeunes de Buenos Aires un prisme pour la conception de l'écriture politique comme une tâche collective devant prendre part à l'organisation de la nation accompagnée d'une *science de la politique* ; un mode de « penser et d'écrire à la moderne », à partir de leur admiration du rôle performatif que certains écrivains adoptaient dans l'espace public des idées, des livres et des revues.

Ainsi, nous voudrions présenter la façon dont la Génération de 37, qui avait la conviction d'être l'élite intellectuelle moderne du Rio de la Plata, a pensé le rôle de l'écriture. Brièvement, souligner « les usages » qu'ils firent de certains auteurs – plus que de leurs écrits – qu'ils concevaient comme des « modèles » de publicistes modernes au service d'une praxis politique : l'organisation d'un gouvernement représentatif à partir des capacités.

En ce sens, bien qu'ils mentionnent de nombreux auteurs au long de leurs écrits, entre 1837 et 1853, Théodore Jouffroy, avec ses célèbres *Manifestes* publiés dans *Le Globe*² et le *Cours de droit Naturel*³ et Alexis de Tocqueville avec *La Démocratie en Amérique* ont marqué leur spécificité générationnelle en tant que « publicistes » : celle qui voulait que la tâche de l'écriture et de la pensée soit collective, relative au temps contemporain et prise dans la société à laquelle la Génération du 37 appartient.

Nous tenterons de démontrer comment ils rencontrèrent, chez Jouffroy, une interprétation de leur tâche historique en termes de « révolution des idées » et de confection d'une nouvelle morale laïque en tant que mission intellectuelle du XIX^e siècle, ce que nous appelons le « temps » et le « lieu » du publiciste. En ce qui concerne Tocqueville, le premier tome de sa *Démocratie...* allait leur offrir un exemple d'observation sociale et artistique sur

² L'ensemble de ces articles a été compilé dans Théodore Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 1901. Nous travaillons à partir de cet ouvrage.

³ Théodore Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 2 tomes, Paris, Hachette, 1843.

Mercedes Betria

le social, un regard interne et pédagogique, un « travail » du publiciste à la recherche des « entrailles de la société ».

Échos des trois Glorieuses dans le Rio de la Plata

Les étudiants de l'Université fondée par Bernardino Rivadavia en 1821 se sentirent interpellés par les barricades parisiennes de juillet 1830. Grâce à leur interprétation de cet événement comme une « révolution des idées », ils commencèrent à concevoir la leur, celle de Mai 1810, comme une révolution devant modérer ses impulsions vers la liberté pour se transformer en un ordre démocratique : l'égalité et la fraternité selon la capacité.

Il a été dit que 1830 ne représente pas seulement une date significative pour l'histoire et la politique moderne mais, et surtout, qu'elle a constitué une date à la résonance morale. En effet, si, dans la France de 1830, les Trois Glorieuses seront un moment d'éclosion des espérances des jeunes libéraux, dans le Rio de la Plata, les échos de celles-ci rencontreront une jeunesse studieuse prête à rejoindre ce mouvement à partir des idées propres à sa trame intellectuelle et morale. Mais ce ne sera pas seulement en termes de « réception » que la Nouvelle Génération constituera son identité en regardant vers l'Europe, mais au contraire, à partir de l'interprétation selon laquelle le Rio de la Plata offrait des éléments nouveaux pour poursuivre une « révolution des idées ». 1830 inaugurerait la possibilité d'une nouvelle conscience historique entre les générations de jeunes étudiants des deux côtés de l'Atlantique faisant de la « jeunesse » une qualité de la pensée, une véritable capacité permettant d'inaugurer le neuf et le moderne, en se différenciant du « classique » et de l'ancien qui devait mourir sous les décombres de cette révolution populaire. Comme disait Vicente Fidel López :

...un grand événement qui a bouleversé les bases sociales du monde européen – la révolution de 1830 – qui délogeât les Bourbons du trône de France, et y installa Louis-Philippe d'Orléans. Personne, aujourd'hui, ne peut se faire une idée de la secousse morale que cet événement a produit dans la jeunesse argentine qui étudiait dans les salles des universités. J'ignore comment s'est produite une

CORPUS, revue de philosophie

arrivée torrentielle de livres et d'auteurs dont on n'avait jusqu'alors pas entendu parler. Les œuvres de Cousin, de Villemain, de Quinet, de Michelet, Jules, Janin, Mérimée, Nisard, etc., circulaient entre nos mains, produisant une nouveauté fantastique d'idées et de prêches sur les écoles et les auteurs – romantiques, classiques, éclectiques, saint-simoniens. Les œuvres de Victor Hugo, de Sainte-Beuve, les tragédies de Casimir Delavigne, les drames de Dumas et de Victor Ducange, Georges Sand, etc., nous fascinaient. C'est alors que nous pûmes étudier Niebuhr et que notre esprit s'envolât vers ce que nous croyions être les hauteurs. La « Revue de Paris » dans laquelle tout le nouveau et le transcendantal de la littérature française de 1830 mettait ses forces à l'épreuve, était recherchée comme le plus palpitant de nos désirs.

Par chance, ce mouvement, par lequel nous apprenions à penser à la moderne et à écrire avec des intentions nouvelles et de formes innovantes, coïncidait avec la fin de la première période du gouvernement de Rosas [...]. C'est ainsi que le réveil de la littérature française a inoculé en nous, jeunes âgés de 21 à 24 ans, les premiers feux de la rénovation sociale et le règne des idées nouvelles⁴.

Esteban Echeverria⁵, le grand organisateur de la « Génération de 37 », avec Gutierrez, Juan Bautista Alberdi et Miguel Cané (père) représente un lien « vivant » entre les deux mondes culturels puisque il résidait à Paris entre les années 1826 et 1830, où il était lié à la sociabilité libérale du *Globe* par des amitiés personnelles. Il étudia à l'Athénée Royal de Paris et fréquentait certains salons, comme ceux de Laffite et de Phillippe Albert Stapfer, avec le fils duquel il partageait des liens d'amitiés étroits.

En effet, à Paris, non seulement Echeverria lisait de première main les écrits politiques mentionnés ci-dessus mais en outre, il

⁴ Vicente Fidel López, *Evocaciones Históricas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1929, p. 36. C'est nous qui traduisons dans tous le cas.

⁵ Esteban, Echeverria, *Dogma Socialista*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1940.

Mercedes Betria

prenait place dans le *tout Paris* lié à Albert Stapfer, un jeune romantique libéral adepte du carbonarisme, traducteur de plusieurs œuvres du théâtre de Goethe. Ce dernier allait faire connaître à Echeverria les auteurs du Romantisme allemand, il avait participé aux Trois Glorieuses et écrivait aux côtés d'Armand Carrel dans le *Nacional*⁶. Ainsi, ce n'est pas par hasard qu'Alberdi dira d'Echeverria : « il fut porteur, dans cette partie de l'Amérique, de l'excellent esprit et des idées libérales développées dans tout ordre par la révolution française de 1830. [...] L'insurrection de juillet a exercé sur Buenos Aires une influence qui n'a encore été ni étudiée ni comprise dans sa totalité. Echeverria a été l'organe immédiat de cette irruption des idées réformatrices »⁷ :

C'est par Echeverría, qui s'était formé en France sous la Restauration, que j'ai reçu les premières nouvelles de Lermnier, de Villemain, de Victor Hugo, d'Alexandre Dumas, de Lamartine, de Byron et de tout ce qu'on appelait alors romantisme, par opposition avec la vieille école classique. J'avais étudié la philosophie à l'Université avec Condillac et Locke. La lecture de d'Helvétius, de Cabanis, de Holbach, de Bentham, de Rousseau m'avait absorbé pendant des années.

⁶ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*. Tragédie de M. de Goethe traduite en français par M. Albert Stapfer ornée d'un portrait de l'auteur et de dix-sept dessins composés d'après les principales scènes de l'ouvrage et exécutés sur pierre par M. Eugène Delacroix, Paris, Imprimerie de Gaultier-Laguionie, 1828.

« Notice sur la vie et les ouvrages de Goethe par M. Stapfer » in *Le Globe*, 24/2/1825 ; « Œuvres Dramatiques de Goethe, traduites de l'allemand ; précédées d'une Notice biographique et littéraire. II Article » in *Le Globe*, 20/5/1826.

Sur sa participation à la Révolution de 1830 : Barthelemy et Mery « *L'Insurrection. Poème dédié aux parisiens*, Paris, A.-J. Dénain Libraire, 1830, p. 9 ; Pierre Rosanvallon *La monarchie impossible. Les chartes de 1814 et de 1830*, Paris, Fayard, p. 300. Voir Etienne Delécluze, *Souvenirs de soixante années*, Paris, Lévy Frères, 1863.

⁷ Juan Bautista Alberdi, « Esteban Echeverria. Noticia de este poeta americano, muerto recientemente en Montevideo » in Esteban Echeverria, *Los ideales de Mayo y la tiranía*, Buenos Aires, Jackson, s/d, p.11.

CORPUS, revue de philosophie

Je devais à Echeverría l'évolution qui s'était produite dans mon esprit avec la lecture de Cousin, de Villemain, de Chateaubriand, de Jouffroy et de tous les éclectiques originaires d'Allemagne en faveur de ce qu'on appelait le spiritualisme⁸.

Ces quatre années à Paris avaient offert à Echeverría un « monde de sociabilité » et une « modèle » d'écrivain public doté d'une « science sociale » qui, à son retour à Buenos Aires, allait converger avec les intérêts des étudiants de l'Université. Son initiative dans quelques entreprises telles que la *Jeune Argentine* et les périodiques *La Moda*⁹ et *L'Initiateur*¹⁰, qui avait pour but la constitution d'une classe politique dotée d'une science de la politique, en était le résultat.

Les usages de Jouffroy

L'interprétation de la révolution de Juillet comme une révolution régénératrice de la société moderne à partir du pouvoir constructif des idées a permis que les jeunes de 37 fassent l'expérience d'eux-mêmes en tant qu'émergents légitimes de la société moderne du Rio de la Plata, en tant qu'initiateurs d'un « mouvement intellectuel »¹¹ fondateur d'une nouvelle temporalité : le XIX^e siècle, non seulement comme espace d'expérience chronologique mais également comme espace d'expérience d'un temps nouveau et moderne qui ne pouvait être créé qu'à partir d'un travail d'institution du social en tant que tâche intellectuelle, collective et générationnelle. C'est là le sens que Théodore Jouffroy, jeune professeur de philosophie éclectique, avait donné à l'entreprise

⁸ Juan Bautista Alberdi, *Autobiografía*, Buenos Aires, Jackson, s/d, p. 63.

⁹ *La Moda*, facsimilé, Buenos Aires, Kraft, 1941. Édité par Juan Bautista Alberdi et Rafael Corvalán à Buenos Aires du 18 novembre 1837 au 21 avril 1838.

¹⁰ *El Iniciador*, facsimilé, Buenos Aires, Kraft, 1941. Édité par Miguel Cané (p) et Andrés Lamas à Montevideo du 15 avril 1838 au 1 janvier 1839.

¹¹ Esteban Echeverría « Ojeada Retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37 » in *Dogma Socialista*, *op. cit.*, p. 75.

Mercedes Betria

générationnelle qui devait se réaliser à partir du *Globe* dans ses fameux articles-manifestes *Comment les dogmes finissent*¹² et *De la Sorbonne et des philosophes*¹³, qui allaient définir la règle centrale des jeunes libéraux Européens ainsi que dans le Rio de la Plata : la mission de la « construction » d'un siècle moderne. Comme le rappelle Vicente Fidel López, le livre de Jouffroy l'avait fortement marqué :

Cher ami, il me plaît de vous faire parvenir le livre *Les Mélanges philosophiques* de Mr. Jouffroy. De quelles merveilles, Sr. Félix, mon âme s'est régalée, grâce à la lecture de ce beau livre. Il a fallu qu'il se passe plusieurs jours pour que je me réveille du rêve dans lequel celle-ci m'avait plongé. J'en ai fait aussi plusieurs extraits qui servent à expliquer et approfondir d'autres doctrines de l'auteur dans son œuvre : « *Cours de droit naturel* » que nous possédons¹⁴.

Ces articles ont constitué de véritables guides des entreprises intellectuelles de la génération française de 1820¹⁵ et de la génération argentine de 1837, parce que le disciple de Victor Cousin était parvenu à y formuler un devoir historique pour les jeunes générations : la possibilité d'achever la révolution matérielle violente du XVIII^e siècle par une révolution des idées, pacifique, au XIX^e siècle.

Jouffroy lui-même aura un rôle performatif lorsque, en tant qu'écrivain et en tant que professeur, il légitimera publiquement dans la presse l'aspiration des *publicistes du XIX^e siècle* à manifester que toutes les générations ont une tâche spécifique

¹² Écrit en 1823 et publié dans *Le Globe* du 24/ 5/1825, tome II, p. 563.

¹³ Écrit en 1824 et publié dans *Le Globe* du 15/1/1825, tome I, p. 265.

¹⁴ Lettre à Félix Frias, Buenos Aires, 1838, citée dans Patrice Vermeren « Le remords de l'éclectisme, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution ? Pierre Leroux, Proudhon et Ferrari lecteurs de Jouffroy » in *Corpus Revue de Philosophie*, n° 33, pp. 5- 31, p. 5.

¹⁵ Jean Jacques Goblot, *La jeune France libérale. Le Globe et son groupe littéraire 1824- 1830*, Paris, Plon, 1995.

CORPUS, revue de philosophie

dans le mouvement de l'histoire et dans la rénovation des dogmes, déclarant que l'heure de la nouvelle génération était venue, elle qui était destinée à être l'auteur d'une nouvelle morale philosophique laïque pour conduire la révolution dans les idées. Dans le cas de la Génération de 37, cette morale laïque s'est résumée dans les 15 mots symboliques du *Código o declaración de principios que constituyen la creencia social de la República Argentina*, texte rédigé par Echeverría, mais discuté au sein de la l'Association de la Jeune Argentine en 1838 et publié pour la première fois dans *El Iniciador*, à Montevideo, en 1839¹⁶.

Alberdi allait exprimer en plusieurs occasions son admiration pour Jouffroy, dont il allait adopter la perspective philosophique et morale du droit et de la société dans le *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*¹⁷. À l'instar d'Eugène Lerminier, Jouffroy a été considéré comme « le philosophe le plus contemporain »¹⁸, « le

¹⁶ Les Mots Symboliques de la Foi de la Jeune Génération Argentine, étaient : 1. l'Association, 2. le Progrès, 3. la Fraternité. 4. L'Égalité. 5. la Liberté et 6. Dieu, centre et périphérie de [notre] croyance religieuse : le christianisme et sa loi. 7. L'honneur et le sacrifice, mobile et norme de [notre] conduite sociale. 8. L'Adoption de toutes les gloires légitimes, autant individuelles que collectives, de la révolution ; mépris de toute réputation usurpée et illégitime. 9. la Poursuite des traditions progressistes de la révolution de Mai. 10. l'Abnégation des sympathies qui pourraient [les] lier aux deux grandes factions qui se sont disputé le pouvoir durant la révolution. 11. l'Indépendance à l'égard des traditions rétrogrades qui [les] subordonnent à l'ancien régime. 12. l'Émancipation de l'esprit américain. 13. l'Organisation de la patrie sur la base démocratique. 14. la Confraternité de principes. 15. la Fusion de toutes les doctrines progressives dans un centre unitaire. Voir Esteban Echeverría, *Dogma...* op. cit., p 151. En 1846, elles seront rééditées sous forme de livre, alors intitulées *Dogme Socialiste*, titre sous lequel on les connaît actuellement.

¹⁷ Mercedes Betria, « Ouvrir Alberdi : Une nouvelle conception du droit pour penser la politique », *Corpus, revue de philosophie*, N° 60, Paris, Université de Paris Ouest, Nanterre La Défense, 2011, pp.49-74.

¹⁸ Juan Bautista Alberdi « Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea » [1842] in *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, La Biblioteca, 1900, Tomo II, p. 604.

Mercedes Betria

philosophe poète », « un homme de notre temps »¹⁹, parce que *ce que Jouffroy faisait avec la politique, c'était exprimer le temps et le lieu du publiciste.*

Comme l'indiquait Jouffroy dans *De la Sorbonne et des philosophes*, le passage du XVIII^e au XIX^e siècle est représenté par la conversion du sage de la Sorbonne, dont la connaissance restait occultée dans une « obscurité majestueuse »²⁰, en un écrivain public qui, dans les salons, « discute et prononce oralement » son opinion sur les idées, représentant naturellement le peuple dont il fait partie. La transformation du docteur en publiciste, qui n'est ni sage ni philosophe des Lumières, mais qui philosophe face au peuple, à l'opinion publique :

Une des conséquences de cet esprit nouveau fut que l'autorité qui appartenait autrefois au corps des savants, passa dans les salons qui devinrent les clubs de cette démocratie. Le peuple étant revêtu des fonctions de juge, il fallait bien qu'il jugeât ; n'écrivant pas, il fallait qu'il se rassemble pour discuter et prononcer oralement ; c'est ce qu'il faisait dans les salons, avec une autorité sans limites et sans appel [...]

On n'y venait point pour faire de l'esprit sur les mots, mais pour faire de l'opinion sur les idées. C'étaient à la fois des assemblées législatives où l'on décidait ce qu'il fallait penser sur toutes choses, et des jurys spéciaux devant lesquels les savants et les littérateurs de toute espèce venaient lire leurs ouvrages et se faire juger. Les membres, il est vrai, n'en étaient point nommés par le peuple ; mais ils étaient, par leur notabilité, comme ses représentants naturels, et formaient un véritable gouvernement émané de lui, qui exploitait en son nom l'autorité conquise sur la Sorbonne discréditée.

Il ne manquait plus au peuple, pour compléter l'organisation de sa souveraineté, qu'un journal qui publiât ses opinions et ses

¹⁹ *La Moda*, « Espiritus positivos. Continuación », n°22, 14/4/1838, p. 2.

²⁰ Théodore Jouffroy, *De la Sorbonne...* op. cit., p.20.

CORPUS, revue de philosophie

volontés. Les philosophes naquirent de ce besoin : espèce d'écrivains toute nouvelle et inconnue auparavant. [...]

Les philosophes furent le pouvoir exécutif de cette démocratie littéraire, comme la Sorbonne l'avait été de l'aristocratie scientifique du dernier siècle. [...]

Nous vivons dans un si bon temps, que nous avons l'avantage de connaître personnellement et la Sorbonne et la philosophie²¹.

Dans le *Fragment Préliminaire...* Alberdi proposait pour « manuel » de la jeunesse la leçon n°10 du *Cours* de Jouffroy, « Du scepticisme actuel » : « M. Th. Jouffroy a consacré la douzième²² leçon de son *Cours de Droit Naturel* à l'exposition d'une théorie lumineuse des révolutions et à un regard profond sur la situation actuelle de la grande révolution de la civilisation humaine. Ce fragment devrait être le manuel de notre jeunesse. C'est un antidote contre la manie de tout bouleverser²³.

Bien qu'encore étudiant, Alberdi citait une partie de cette leçon pour justifier sa décision d'écrire et de publier le *Fragment Préliminaire...* texte clé pour la formation de la sociabilité générationnelle, parce qu'il mettait ainsi en acte son intention de ce qu'ils se convertissent en publicistes modernes, devenant une véritable source de concepts et de lignes programmatiques. Alberdi se demandait « Pourquoi sommes-nous entrés dans ces dernières considérations ? » et il répondait :

Parce que tout homme, dit Jouffroy, qui comprend son temps a donc une mission patriotique à remplir aujourd'hui ; c'est de le faire comprendre aux autres, c'est de calmer par là le pays comme il s'est calmé lui-même. Quand on comprend bien les circonstances d'un état dans lequel on se trouve, on ne s'en effraye pas ; quand on a cessé de s'en

²¹ *Ibid.*, pp. 23-25.

²² Erreur d'Alberdi, il s'agit de la leçon n°10.

²³ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento Preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, p. 66.

Mercedes Betria

effrayer, on songe à soi, on se fait un plan de conduite, on travaille, on vit ; mais si vous croyez tout les matins que vous allez faire naufrage, que vous touchez à une catastrophe, alors vous ne songez plus à vous, vous vous laissez aller au flot des circonstances, il n'y a plus de paix, de travail, de réflexion, de plan de conduite, de développement de caractère ; vous n'êtes plus qu'une feuille qui est emportée avec les autres par le vent qui souffle et qui passe »²⁴.

Dans cette leçon, Jouffroy reprend son analyse, plus courte, de *Comment les dogmes finissent*, où il raconte le mouvement de l'histoire en tant que passage du vieil ordre à un nouveau, à partir de la « révolution des idées »²⁵, c'est-à-dire, la façon dont le « vieux dogme » qui soutenait un pouvoir et une domination dans l'« ancien régime » était combattu par « l'esprit d'examen » d'une génération qui venait mettre en question ce dogme ; de cette manière, disait Jouffroy, ces hommes nouveaux parvenaient à ce que le peuple, qui obéissait jusqu'alors en vertu d'une « routine indifférente »²⁶, sorte de son « apathie »²⁷ et de son « habitude et de sa vénération pour le passé »²⁸. Cet esprit d'examen, c'était la philosophie, une « force morale » qui luttait contre la « force matérielle ». Mais lors de la première étape de ce développement, la philosophie était celle du doute et du scepticisme. C'est là ce qui rendait nécessaire une « nouvelle génération » qui, héritière de ces hommes qui combattirent le vieil ordre, puisse en outre construire une nouvelle croyance capable de remplacer les anciens dogmes. Il s'agissait-là du passage de la génération qui avait mis en déroute le vieux dogme à celle qui devait construire une « foi nouvelle », engagée aux côtés de son présent et de son époque. Jouffroy disait qu' :

²⁴ *Ibid.*, p. 79. Théodore Jouffroy, *Cours...op. cit.*, tome I, p. 323.

²⁵ Théodore Jouffroy, *Comment... op. cit.* p. 7.

²⁶ *Ibid.*, p. 2.

²⁷ *Ibid.* p.3.

²⁸ *Ibid.* p. 4.

CORPUS, revue de philosophie

Ils comprennent ce que leurs pères n'ont point compris, ce que leurs tyrans corrompus n'entendent pas ; ils savent ce que c'est qu'une révolution, et ils le savent parce qu'ils sont venus à propos. *Leurs pères n'ont aperçu que la première moitié de la tâche*, et l'ont accomplie : éclairés sur la fausseté du vieux dogme, leurs mains l'ont renversé ; mais leur intelligence, absorbée par la grandeur de cette œuvre, n'a pu s'en dégager et embrasser d'autres perspectives. [...] Mais maintenant, leurs héritiers arrivent sur la scène, nourris dans le mépris du vieux dogme, libres du soin déjà rempli de le réfuter. À eux se dévoile l'énigme qui avait échappé aux autres ; à eux le doute ne paraît plus la révolution, mais sa préparation.

Ils aperçoivent l'autre moitié de la tâche, et sentent la nécessité de la vérité ; et, parce qu'eux seuls la sentent, ils savent qu'en eux seuls est l'avenir, et par conséquent la force. Ils se sentent donc appelés, non plus à poursuivre la querelle terminée du scepticisme et du vieux dogme [...] mais à chercher la vérité, mais à découvrir la doctrine nouvelle à laquelle toutes les intelligences aspirent à leur insu, au nom de laquelle tous les bras s'armeront s'il y a lieu, qui remplira dans la croyance le vide laissé par l'ancienne et terminera l'interrègne illégitime de la force. Telle est l'œuvre sainte à laquelle ils se dévouent dans le silence²⁹.

Ainsi, Jouffroy a contribué à légitimer une philosophie de l'histoire qui concevait les idées comme de véritables forces sociales et qui, en même temps, était le patrimoine d'un travail générationnel engagé aux côtés de l'époque à laquelle elle appartenait. « [...] ils ne peuvent demeurer insensibles aux misères de leur époque, ni perdre le sentiment du présent dans la contemplation de l'avenir »³⁰.

Le lieu collectif, en tant que subjectivité et conscience historique de la Génération de 37, s'est construit à partir de ces convictions ; ils obtinrent de Jouffroy celle qui les identifiait avec

²⁹ *Ibid.*, p. 15.

³⁰ *Idem.*

Mercedes Betria

la génération capable de construire une « foi nouvelle ». Son insistance à signaler la caducité de la tâche de leurs « pères » les rivadaviens, et la nécessité de lui substituer une nouvelle croyance sociale, a été le point de départ de la construction de cette position subjective d'écriture, et ainsi, d'identité, que représentait le fait de se savoir partie d'une « jeune génération ».

Ainsi, l'idée centrale de ce passage de Jouffroy où il relate la fin d'une époque a été reprise en de multiples occasions par la Génération de 37, dans des termes similaires. Au cours de leur lecture au Salon Littéraire, le lieu où ils se réunirent pour la première fois en tant que Génération, Echeverría disait :

Deux époques, en effet, dans notre vie sociale, également nécessaires : enthousiastes, bruyantes, guerrière, héroïque pour l'une, qui nous a offert pour résultat l'indépendance, et l'autre, pacifique et travailleuse, réflexive, qui doit avoir pour fruit la liberté. On pourrait appeler la première désorganisatrice, parce que l'épée ne construit pas, mais gagne des batailles et la gloire ; détruit et émancipe ; la seconde est organisatrice, parce qu'elle est destinée à réparer les dégâts, et panser les blessures et à poser les bases de notre génération sociale. Si, pour l'une, l'enthousiasme et la force on fait des prodiges, pour l'autre, ce sera le droit et la raison qui y parviendront³¹.

Dans le prologue de *l'Initiateur*, les jeunes rédacteurs indiqueront leur tâche historique dans ces termes :

Lorsque les sociétés commencent à se dresser en tant que Nations, un champ sans limite s'ouvre à leurs efforts, à l'observation et à l'examen de toutes les conditions et les nécessités de leur existence souveraine. La première de ces nécessités, la condition vive, reine, est l'indépendance politique et les droits qui lui sont annexes : il s'agit de l'époque héroïque des Peuples, de celle où ils se battent derrière le bouclier de Dieu, et où le clairon de la guerre a

³¹ Esteban Echeverría « 1° Lectura al Salón Literario » in *Dogma...* op. cit., p. 263.

CORPUS, revue de philosophie

pour eux l'écho de la gloire. – Mais, elle n'est là que la *première*, une fois remplie, tout ne s'y arrête pas, il reste encore beaucoup à faire : – il reste une tâche lente, indispensable, coûteuse, qui est le complément de l'autre³².

Tous partageaient l'analyse de Jouffroy et évaluaient leur propre contemporanéité, leur espace d'expérience historique, à partir des éléments apportés par ce dernier. La Génération de 37 considérait que sa tâche devait être collective, et non le produit d'une écriture isolée, parce que l'ancien dogme, qu'ils décrivaient comme la sujétion culturelle à l'Espagne, n'avait pas été banni. Il restait encore la tâche de faire réalité dans les coutumes un dogme nouveau, l'émancipation, sous toutes ses formes, sociales et intellectuelle, de la nouvelle société argentine.

Les usages de Tocqueville

« Un homme puissant ne fait pas beaucoup, disais-je, entre nous, avant de disparaître : le papier d'une cigarette me suffirait à constituer ce pays, si je le voulais »³³. Avec cette anecdote, Alberdi rendait compte de la distance qualitative qui séparait sa génération de celle de Mai et de celle des rivadaviens, auxquels ils reconnaissaient un rôle protagoniste dans les deux premières décennies de la révolution, mais qu'ils critiquaient également pour ne pas avoir su la gouverner. Cette distance s'est traduit dans la façon dont ils concevaient la tâche politique de la classe gouvernante, le travail du publiciste, qui impliquait une approche artistique profonde du social ne se limitant pas au devoir législatif de la rédaction de codes³⁴.

³² *El Iniciador*, « Introducción », N°1, 15/4/ 1838, p. 85.

³³ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...* op. cit., p. 186.

³⁴ Au cours de la période comprise entre 1810 et 1820, après la victoire de la guerre d'Indépendance contre l'Espagne, il a été tenté d'unifier les provinces du Rio de la Plata avec une Constitution écrite. Cependant, cette tentative échouera face aux prétentions de l'autonomie provinciale et à la division des élites entre les « unitaires » et les « fédéraux ».

Mercedes Betria

Légiférer, ou, mieux-dit, gouverner, c'était, pour la Génération de 37, une œuvre de production du social. Comme le précise Alberdi à propos de son anecdote : « Ce trait notable d'orgueil peut avoir toute la beauté poétique que l'on veut, il n'est rien d'autre qu'une vérité politique »³⁵. Pour lui, la « vérité politique » ne se trouvait pas tant dans la *Tactique des assemblées législatives* de Bentham qui avait servi à Rivadavia pour l'organisation de la Chambre des Représentants de Buenos Aires³⁶, que le célèbre livre d'Alexis de Tocqueville : « Il y avait longtemps qu'un livre aussi beau et aussi adéquat que traité *De la démocratie en Amérique du Nord* d'Alexis de Tocqueville, ne parvenait pas jusqu'aux républiques d'Amérique du Sud³⁷. De Tocqueville ainsi que de Montesquieu³⁸ les jeunes apprendront que la constitution politique d'un pays est le résultat d'un travail préalable d'auto-institution sociale sur les coutumes : « Le dernier résultat que M. de Tocqueville obtient de ses longues études sur la démocratie en Amérique du Nord est que la constitution des États-Unis réside essentiellement dans les coutumes de ses habitants »³⁹ définies comme « les pratiques habituelles des idées sociales de ce peuple »⁴⁰, c'est-à-dire, les idées incarnées dans l'action sociale.

La tâche du publiciste doit parvenir à ce que cette incarnation porte ses fruits. Cette œuvre se réalise à travers l'écriture de revues et de livres, ceci faisant partie d'un dispositif

³⁵ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...* op. cit., p. 186.

³⁶ Sur Rivadavia, voir Noemí Goldman (Dir.), *Nueva Historia Argentina, Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, Tome III, 1998 ; Beatriz Dávila, *Los derechos, las pasiones, la utilidad. Debate intelectual y lenguajes políticos en Buenos Aires (1810- 1827)*, Buenos Aires, Eduntref, 2011.

³⁷ *La Moda*, « Álbum Alfabético. Continuación », n°20, 31/3/1838, p. 8.

³⁸ « Mais nos publicistes n'ont pas pensé, à cet égard, comme Montesquieu, comme Tocqueville, comme Larra, mais ils l'ont attendu des constitutions écrites. Il s'en est écrit beaucoup et aucune » dans *La Moda*, « Reacción contra el españolismo », n°22, 14/4/1838, p. 2.

³⁹ *La Moda*, « Álbum Alfabético. Continuación », N°22, 14/4/1838, p. 8.

⁴⁰ *Idem.*

CORPUS, revue de philosophie

de production de la société moderne qui tentait de dépasser la tâche du docte-légiste⁴¹, des « anciens lettrés »⁴², de « l'ignorance diplômée »⁴³ pour, en échange, faire prendre chair au social :

Écrire les lois d'un peuple, ce n'est alors pas lui montrer les préceptes qui existent déjà dans sa conscience : *légiférer un peuple, c'est mettre dans ses actions la doctrine* que contiennent les préceptes. C'est là le résultat d'une opération lente, pratique, délicate. *L'habitude de la loi est un art que les peuples apprennent*, comme les hommes la musique et la danse, non par les préceptes et les dogmes, mais *pratiquement, usuellement*. [...] Légiférer un peuple, c'est faire un peuple⁴⁴.

⁴¹ L'influence de Jouffroy est notable dans l'analyse qu'ils font des riviadaviens et de leur façon de légiférer à *la Bentham*, dont le système philosophique est « égoïste ». Jouffroy lui dédie les leçons 13 et 14 de son *Cours*, écrivant qu'il (Bentham) n'était pas un métaphysicien mais un « légiste », parce qu'il ignorait que les sociétés ont une morale et un caractère psychologique et non seulement utilitaire, dans Théodore Jouffroy, *Cours*, op. cit. p. 376. Il poursuit : [il n'en est pas moins vrai que le véritable objet, l'objet propre et direct de la loi c'est d'empêcher les actions qui peuvent nuire à la société. L'intérêt de la société, voilà de quoi les législations s'inquiètent l'assurer voilà leur but, qui est tout autre, par conséquent, que celui de la morale. Cela posé, Messieurs, il est tout simple qu'un légiste soit porté à considérer exclusivement les actions humaines sous cet aspect, et qu'à force de les apprécier de cette manière, il n'en conçoive plus d'autre, et transporte à la morale la mesure et le principe de la qualification de la législation. Tout légiste, s'il est de bonne foi, conviendra qu'il a plus ou moins à se défendre de cette tendance. Éminemment légiste, et pas du tout philosophe, Bentham, Messieurs, ne s'en est pas défendu, il y a succombé, et c'est ainsi qu'il a été conduit à croire et à poser en principe que la seule différence possible entre une action et une action réside dans la nature plus ou moins utile ou plus ou moins nuisible de ses conséquences, et que l'utilité est le seul principe au moyen duquel il soit donné de les qualifier »] *Ibid*, p. 378.

⁴² Juan María Gutiérrez, « Fisonomía del saber español ; cual deba ser entre nosotros » en *Dogma...* op. cit., p. 258.

⁴³ Esteban Echeverría, *1° Lectura...* op. cit., p. 264.

⁴⁴ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...* op. cit., p. 185.

Mercedes Betria

Echeverría, pour sa part, signalait cette difficulté de la classe gouvernante des années 1820, qui ne comprenait pas le travail législatif comme une œuvre d'organisation liée à la constitution réelle des peuples :

... on discutait une loi, ajustée, si l'on veut, aux principes les plus sains ; et non au vote public, et non aux nécessités et aux exigences du pays [...] Et c'est là ce que faisaient nos législateurs, alors que leur mission était l'organisation? Oui, messieurs, ils le faisaient de bonne foi, parce qu'ils avançaient à tâtons et ils se retiraient tout à fait satisfaits, croyant avoir légiféré, comme si légiférer consistait seulement en la promulgation de lois, et non en ce que celles-ci portent en elles-mêmes la vertu suffisante pour leur sanction ou leur exécution. Le pouvoir des législateurs, disait un conventionnel, Hérauld de Sechelles, reposait tout entier sur leur génie, et celui-là n'est grand que lorsqu'il force la sanction et protège les convenances nationales [...] ⁴⁵

Le livre de Tocqueville, en ce sens, était « adéquat » parce qu'il faisait le portrait du « code vivant » de la société : « un traité de simples coutumes, pourrait en arriver à être le traité le plus constitutionnel du monde, puisque c'est dans les coutumes d'un peuple que réside véritablement sa constitution politique. *C'est ce code vivant que nous avons négligé jusqu'à aujourd'hui, tandis que nous nous occupions d'écrire des codes abstraits* »⁴⁶. Dans son *Facundo...* Sarmiento fera allusion à la nécessité d'un Tocqueville pour étudier les sociétés américaines :

Il a fait défaut, à l'Amérique du Sud en général, et à l'Argentine en particulier, un Tocqueville, qui prémuni de la connaissance des théories sociales comme le voyageur scientifique des baromètres, des octants et des boussoles, vienne pénétrer l'intérieur de notre vie politique, comme un champ immense et encore inexploré, non encore décrit par

⁴⁵ Esteban Echeverría, *1° Lectura...*, op. cit., p. 271.

⁴⁶ *La Moda*, « Álbum Alfabético. Continuación », N°20, 31/3/1838, p. 8.

CORPUS, revue de philosophie

la science et révèle à l'Europe, à la France, si avide de nouvelles phases de la vie des différentes part de l'humanité, ce nouveau mode d'être, dépourvu d'antécédentes bien marqués ou connus⁴⁷.

Un publiciste à la Tocqueville aurait révélé « un monde nouveau en politique »⁴⁸ ; ce n'est donc pas un hasard que Tocqueville soit l'auteur modèle de la tâche du publiciste, car, comme l'a fait remarquer Claude Lefort :

L'art de l'écriture de Tocqueville paraît en effet être au service d'une exploration de la démocratie qui est, simultanément, une exploration de la « chair du social ». Nous utilisons ce concept –que nous empruntons à Maurice Merleau-Ponty– pour désigner un type spécifique de milieu qui se développe à mesure qu'il est mis à l'épreuve par ses divisions internes et est sensible à lui-même dans toutes ses parties. [...] Tocqueville se laisse guider par les exigences de sa recherche. Il explore le tissu social en détail, sans craindre d'y découvrir des propriétés contraires. Je me risquerais à dire qu'il exécute des « coupes » dans son tissu et qu'il cherche dans chacune d'elles les potentialités qui se trouve cachées à l'intérieur, tout ceci sachant que, en réalité, « tout est unité ».

[...] En ce sens, le dessin de Tocqueville n'est pas étranger à l'inspiration derrière la phénoménologie... Tocqueville tente de découvrir un principe génératif de la vie sociale mais cela ne nous autorise pas à croire que l'on pourrait dissiper l'opacité de la vie sociale même. Il trace l'exigence du déchiffrement inachevable de la genèse du sens⁴⁹.

⁴⁷ Domingo F. Sarmiento, *Facundo Quiroga o Civilización y Barbarie*, Buenos Aires, CEAL, 1992, p. 9.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁹ Claude Lefort, *Writing. The Political Test*, Durham, Duke University Press, 2000. Citado en Martín Plot, *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 10.

Mercedes Betria

Cependant, Sarmiento pense qu'une étude à la *Tocqueville* ne pourrait pas être réalisée « en raison de notre manque d'instruction philosophique et historique »⁵⁰. En effet, le principal instrument pour observer cette vie sociale dans toute ses phases, serait, pour la Génération de 37, la Philosophie. Dans *Amalia*, José Mármol disait que la « vérité philosophique » désincarnait la vie sociale pour trouver dans la sève de l'existence les principes de la vie future »⁵¹. Le publiciste ne devait pas se contenter des éléments superficiels de la société, mais aller dans les « entrailles de notre société »⁵². La mention de Tocqueville indique la nécessité d'un type d'écrivain capable de comprendre les sociétés « nouvelles », « embryonnaires »⁵³, filles de la révolution démocratique :

Le phare, disons-le ainsi, vers lequel nos yeux doivent s'élever pour échapper au chaos de l'antithèse qui nous entoure, la législation, la moralité, l'éducation, la science, l'art, de même que la mode, est la démocratie. À partir de ce grand fait américain, et enclin à se montrer humanitaire, M. de Tocqueville est parvenu à rendre fidèlement compte de tous les phénomènes sociaux présentés par les États-Unis d'Amérique du Nord ; parce qu'en effet, là-bas, tout part de l'égalité et conduit à l'égalité des classes. La démocratie s'y distingue autant dans les vêtements et les manières que dans la constitution politique des États⁵⁴.

Tocqueville leur offrait l'exemple de ce que devait être la tâche du publiciste et le type de livre qu'il devait produire. Alberdi avait désiré que son *Fragment Préliminaire...* soit ce type de livre où, à l'instar de Tocqueville, on saluait l'avènement de la démocratie dans la Confédération Argentine, mais sans la terreur religieuse du français.

⁵⁰ Domingo F. Sarmiento *Facundo...* op. cit., p. 9.

⁵¹ José Mármol, *Amalia*, Buenos Aires, Tor, [1851] 1956, p. 140.

⁵² Esteban Echeverría, *1° Lectura...* op. cit., p. 273.

⁵³ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁴ *La Moda*, « Modas de Señoras. Peinados ». N°3, 2/12/1837, p. 37.

CORPUS, revue de philosophie

D'autres concepts seront également incorporés par les jeunes pour lire leur propre réalité tels que l'« omnipotence des masses »⁵⁵ pour évaluer le gouvernement de Juan Manuel de Rosas⁵⁶, celui du « point de départ » repris par Alberdi dans ses célèbres *Bases...*⁵⁷ et celui de « transplant » migratoire comme révolution pacifique des coutumes que les jeunes allaient promouvoir à partir de 1840.

Conclusion

Le contemporain est le temps ayant articulé l'identité des jeunes de 37, qui se considérèrent eux-mêmes comme une génération de publicistes qui devaient prétendre instituer, collectivement, une science de la politique permettant d'organiser un ordre politique moderne. Ils se considérèrent les initiateurs de la modernité du XIX^e siècle dans le Rio de la Plata parce qu'ils perçurent avec une proximité vitale ce pas vers le futur que signifiait 1830, interprété comme révolution des idées. Ils se savaient enfants du XIX^e siècle qui avait commencé en 1830, et non en 1810. La Nouvelle Génération était un produit authentique de cette nouvelle révolution.

⁵⁵ On traduit le concept de l'omnipotence des majorités dans *Dogma...*, op. cit., p 185. Plus loin, ils citent Tocqueville : « que le développement graduel de l'égalité des classes est une loi de la Providence, puisqu'elle revêt ses caractères principaux, elle est universelle, durable, se soustrait de jour en jour au pouvoir humain, et tous les faits et les hommes conspirent sans le savoir à l'étendre et à la renforcer », dans Esteban Echeverría, *Dogma...* op. cit. p. 199.

⁵⁶ Gouverneur de Buenos Aires entre 1835 et 1852.

⁵⁷ Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organizacion politica de la Republica Argentina* 1853°. Il y présente un projet de constitution nationale qui, comme le dira Alberdi, a été mentionnée comme étant « la plus complète » par Julio Duval dans son « Histoire de l'immigration », une œuvre couronnée en 1861 par l'Académie des Sciences Morales et Politiques de Paris. Voir Juan Bautista Alberdi, « La Diplomacia de Buenos Aires y los intereses americanos y europeos en el Plata » in *Obras Completas*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, Tomo VI, p. 249.

Mercedes Betria

Ainsi, l'écriture publique devait être au service du temps présent lequel, en tant qu'ils en avaient la capacité, ils pouvaient contribuer à pénétrer : « Une philosophie complète est celle qui résout les problèmes qui concernent l'humanité. Une philosophie contemporaine est celle qui résout les problèmes qui concernent le moment »⁵⁸. La philosophie devait être ouverte et, par conséquent, provisoire, ce qui la faisait adéquate et malléable à la saisie du mouvement de l'histoire :

La philosophie, en effet, comme l'a dit le philosophe le plus contemporain, Mr. Jouffroy, est sur le point de naître. Il n'y a donc pas de philosophie universelle, parce qu'il n'y a pas de solution universelle aux questions qui la constituent, dans le fond. Chaque pays, chaque époque, chaque philosophe a eu sa philosophie particulière, qu'il a plus ou moins propagée, qui a duré plus ou moins longtemps, parce que chaque pays, chaque époque, et chaque école ont offert des solutions différentes aux problèmes de l'esprit humain⁵⁹.

Jouffroy, Tocqueville, et tous les autres auteurs valorisés par cette génération, l'ont été parce qu'ils étaient considérés comme des écrivains modernes, c'est-à-dire capables d'agir sur la contemporanéité pour la réformer, la construire et l'organiser. Tel était l'usage qu'ils faisaient de Jouffroy et de Tocqueville. Ils ne furent pas des lecteurs systématiques et studieux de leurs œuvres. Au contraire, ils les lurent et les incorporèrent de façon fragmentaire, dans des notices d'articles de revues ou dans des traductions incomplètes. Ils les lurent avec la conviction que le Rio de la Plata, bien qu'intégré plus tard au « mouvement de l'histoire », appartenait de plein droit à ce même monde culturel.

Jouffroy confirmait avec ses écrits sa propre perception du lieu et du temps du publiciste : la certitude que l'écrivain moderne devait écrire en tant que membre d'une génération pour rendre compte des intérêts sociaux de son présent. Ils trouvèrent

⁵⁸ Juan Bautista Alberdi, *Ideas...* op., cit, p. 615.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 604.

CORPUS, revue de philosophie

en l'ouvrage Tocqueville un livre « adéquat » parce qu'il s'y laissait voir que la démocratie, bien que ses germes aient été apportés par premiers colons anglais d'Amérique, était un « fait américain » qui s'était transplanté et développé dans la terre nord-américaine d'une certaine façon et qui, avec le temps, en ferait de même dans le Rio de la Plata : une démocratie qui serait le produit d'idées neuves incarnées dans des coutumes nouvelles.

Ce pouvoir assigné à l'écriture et au rôle du publiciste dans l'espace public avec une science de la politique exprimée dans les livres n'allait cependant pas être une idée vouée au succès. Leur « mouvement intellectuel » allait provoquer un certain scepticisme parmi leurs contemporains, puisque le sens commun refusait aux jeunes étudiants la prétention à être considérés comme des auteurs. Cette rencontre manquée est une marque générationnelle ; en 1853 Alberdi exprimait bien cette subjectivité qui les avait caractérisé en tant que groupe :

Ni les unitaires, ni les fédéraux n'ont formulé la doctrine respective de leur croyance politique dans un corps scientifique constitué. Cherchez les œuvres de Varela, de Rivadavia, d'Indarte et d'Alsina et vous trouverez des revues et des discours éparpillés, une compilation de documents, quelques traductions annotées, mais pas un seul livre contenant la doctrine plus ou moins complète du gouvernement qui convient à la République. Je ne prétends pas qu'il n'y ait pas eu d'hommes capables de les formuler, mais que de tels livres n'existent pas. Un troisième parti, représenté par des hommes jeunes, a débuté des travaux de cet ordre en 1838 dans lesquels on trouvera peut-être les éléments principaux de l'organisation qui a prévalu enfin pour toute la Nation en 1853⁶⁰.

Pourtant, malgré leurs prétentions collectives, ils ne parviendront pas « au siège du pouvoir »⁶¹ ni sous le

⁶⁰ Juan Bautista Alberdi, « Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853 » in *Obras...op. cit.*, p. 487.

⁶¹ Esteban Echeverría, *Dogma.*, op. cit., p. 81.

Mercedes Betria

gouvernement de Rosas, ni après⁶². Comme ils l'avaient pressenti, ils appartenaient à un autre temps, différent de celui de la société qu'ils voulurent étudier ; c'était là un hiatus insurmontable, qu'ils décrivent bien comme ce qui sépare « les écrivains nouveaux » des « vieux lecteurs »⁶³.

Mercedes BETRIA⁶⁴
Université Nationale de Rosario/Conicet

⁶² Sarmiento arrivera à la Présidence de la République mais ce serait le produit d'une carrière personnelle, et non pas en tant que membre de la Génération de 37. En plus, Alberdi deviendrait son adversaire politique et intellectuelle.

⁶³ *La Moda*, « Boletín cómico. Los escritores nuevos y los lectores viejos », N°23, 21/4/1838, p. 1.

⁶⁴ Mercedes Betria est politologue. Docteur en philosophie (Université Paris 8), docteur en science politique (Université Nationale de Rosario), elle est boursière postdoctorale au CONICET. mercedesbetria@yahoo.com.ar.

JUAN BAUTISTA ALBERDI ET LA RÉCEPTION DES IDÉES PHILOSOPHIQUES-POLITIQUES EN ARGENTINE

Tout ira bien, répliquait Candide ; [...] C'est certainement le nouveau monde qui est le meilleur des univers possibles. [...] On aborda dans Buenos Aires (évidemment, Voltaire)

Nos affinités avec la France ne sont pas sans raison. Nous avons eu deux existences dans le monde, l'une coloniale, l'autre républicaine. La première nous a été donnée par l'Espagne ; la seconde, la France. Le jour où nous avons cessé d'être une colonie, notre lien de parenté avec l'Espagne s'est rompu ; depuis la République, nous sommes fils de la France. Nous avons remplacé l'autorité espagnole par l'autorité française le jour où nous avons changé l'esclavage pour la liberté. À l'Espagne, nous devons des chaînes, à la France, des libertés. Pour ceux qui sont aux intimes origines historiques de notre régénération, nos institutions démocratiques ne sont qu'une partie de l'histoire des idées françaises. La pensée française embrasse et traverse toute notre vie républicaine. Ainsi, il est impossible de ne pas préférer les nobles et grandes analogies de l'intelligence française! (Alberdi)

La réception de la culture française en général et, plus particulièrement, des idées, des doctrines métaphysiques et des catégories philosophiques-politiques fut riche en Argentine et, à sa manière, continue à l'être. Heureusement, il relève de notre histoire de neutraliser les contextes où sont énoncées les théories qui nous attirent et que nous soumettons à une sorte de nationalisation inévitable, dans le moment où nous leur imposons notre interprétation et concrétisation, non pas nécessairement moins créatives. Cette vitalité nouvelle, que les instances de la pensée et de l'action provenant d'autres atmosphères culturelles reçoivent, est significative dans le cas de nos relations avec la France.

CORPUS, revue de philosophie

Une figure aussi importante parmi nous que Juan Bautista Alberdi (1810-1884) constitue un exemple flagrant de ce phénomène culturel¹.

¹ Juan Bautista Alberdi (Tucuman 1810 – Neully sur Seine 1884) est l'une des personnalités les plus intéressantes de notre XIX^e siècle et, avec raison, il continue à être un important moteur des réflexions de pleine actualité. Ceci depuis une pluralité de perspectives, que nous allons tout simplement énoncer : avocat (sans trop d'activité professionnelle), juriste (très important par rapport aux idées et au texte de notre Constitution libérale-démocratique de 1853), économiste (défenseur de certaines idées centrales -non pas toutes- d'Adam Smith, tirées de leur propagateur français, Say), écrivain (bien qu'il demeurerait plus suggestif comme essayiste dans les domaines précédemment cités, il fut aussi esthète, son œuvre d'homme de lettres et démiurge étant traversée par sa vision politique en général), musicien (compositeur des pièces du style menuet ou valse, appropriées aux « tertulias » et aux réunions dansantes qu'il affectionnait. Il écrivit aussi un essai, *L'esprit de la musique*, en 1832, qui fut son premier livre), diplomate en Europe depuis 1855 (représentant plénipotentiaire de la Confédération Argentine à Paris, Londres et Madrid, avec la mission de défendre l'ordre contre les intentions de Buenos Aires), il retourna en 1878 en Argentine pour être député de la province de Tucuman (malgré sa défense du fédéralisme ainsi que son activité politique et diplomatique, en 1880, au moment où se produisit un conflit entre les provinces, fidèles au président Avellaneda, et à la province de Buenos Aires avec ses propos séparatistes, Alberdi se maintint fidèle à cette dernière, entrant en contradiction avec ses principes, du moins *prima facie*). La position nationale contre les séparatistes ayant triomphé, Alberdi décida de passer ses dernières années en France, où –c'est compréhensible- il se sentait vraiment à l'aise. Si nous voulions trouver dans le destin de ses restes post-mortem une sorte de métaphore de la mobilité permanente de son existence (motivée par une insatisfaction propre de l'intellectuel fin et judicieux qu'il était, indépendamment d'avoir concrétisé son attitude en œuvres, quelques unes fondamentales pour notre histoire, d'autres moins significatives), nous devrions observer qu'Alberdi possède trois endroits destinés à sa dépouille mortuaire : l'un au Père Lachaise (lui même avait choisi sa pierre tombale et son urne, que nous pouvons encore y trouver) ; l'autre, dans le cimetière, autrefois élitiste, de La Recoleta (devenu un cénotaphe) ; et le troisième, dans son Tucuman natal (le seul qui remplit sa fonction de sépulture).

Si Alberdi, admirateur de Voltaire, avait suspecté que Candide avait trouvé chez un autre tucuman, Cacambo, son guide et compagnon tout au long

I.

Une première observation concerne les particularités de la formation culturelle de nos intellectuels-politiques, depuis les origines mêmes de ce que l'on pourrait appeler l'affirmation progressive d'une vision autonome et localiste dans ses perspectives et ses intérêts (en tension de plus en plus prononcée avec les points de vue d'Espagne et avec les mesures que l'on y prenait) ; mesures de plus en plus insatisfaisantes face aux exigences politiques-économiques et culturelles qui se posent dans les premières villes sud-américaines. En dépit de son importance mineure par rapport aux autres capitales vice-royales, Buenos Aires confirme cet état de fait.

La formation d'une grande partie des futurs activistes créoles, engagés dans les événements de l'indépendance, s'effectue dans des centres d'études sud-américains (comme Chuquisaca, dans les terres septentrionales du continent). Ceci a donc lieu dans des villes où l'on développe des études et des activités d'enseignement et propagation des idées en charge de quelques membres des secteurs dirigeants, habituellement des prêtres ou des avocats, qui mettent en question les structures prérévolutionnaires. Les fils des familles les plus aisées étaient parfois envoyés en Espagne

de ses mésaventures en Amérique du Sud, surtout dans l'actuelle Argentine, il y aurait trouvé une vraie consolation. À partir de cette observation, nous pouvons dire qu'Alberdi est enterré à l'endroit où il ouvrit les yeux pour la première fois et où son regard commença un parcours toujours alerte et pointu. Nous pouvons aussi ajouter que, cohérent avec sa personnalité, il ne vit pas là-bas le « jardin qu'il faut cultiver » et qu'il choisit les rives de la Seine aux banlieues de Paris. Ironie de l'histoire, Tucuman fut désigné parmi nous comme « le jardin de la République ». Entre les ouvrages alberdiens d'influence, postérieurs à la période dont nous nous occupons ici, nous en signalerons seulement trois d'une grande importance pour notre histoire et politique constitutionnelle : *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852), *Elementos de derecho público provincial para la República Argentina* (1853), *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina* (1854).

CORPUS, revue de philosophie

et, en dépit de la persistance des schèmes traditionnels, cette permanence leur permettait d'accéder aux visions contemporaines plus libérales et critiques. Un esprit favorable au renouveau commence ainsi à se constituer, surtout parmi les jeunes, esprit attisé par les événements révolutionnaires, au Nord de l'Amérique dans un premier temps, puis en France. Si l'on ne peut pas dire que le climat général favorisait énergiquement l'ouverture des idées politiques et socio-économiques, il ne faisait pas non plus obstacle au fait qu'une partie considérable des élites latino-américaines ait fait sienne des idées qui savaient la légitimité de la monarchie, en plus ou moins grande mesure, *absolutiste* (adjectif par excellence des invectives révolutionnaires contre l'ancien régime).

Aussi, cette ouverture idéologique et la connexe prédisposition au changement qui augmentent de plus en plus n'impliquent pas (au moins dans le cas argentin) que ceux qui partagent des aspirations de renouvellement développent un haut degré de connaissance et de réflexion profonde autour des nouveaux concepts et visions du monde. Dans la mesure où les événements accélèrent l'histoire et les urgences croissent, les interprétations et les mises en place des idées marquent des différences et des conflits qui ne cessent de s'aggraver. Ceci implique que la réception et la concrétisation des doctrines dans les contextes sud-américains exigent une valorisation spéciale, attentive aux particularités de chaque espace de discussion et d'action, dans un processus qui embrasse toute l'Amérique espagnole. Par conséquent, l'indépendance sud-américaine dans son ensemble a une importance culturelle qui dépasse le mérite intrinsèque des développements théoriques que les acteurs et les doctrinaires impriment aux idées avec lesquelles ils cherchent à justifier les politiques et les conduites des nouvelles nations en lutte pour une autonomie, dont les connotations ne leur sont pas claires lorsqu'ils engagent le processus révolutionnaire.

Les réflexions et les élaborations intellectuelles ne peuvent prendre appui sur un travail minutieux des sources, ni même souvent dans une connaissance directe des référents invoqués. Ni les temps ni les moyens ne le permettent (les bibliothèques

Jorge E. Dotti

sont généralement pauvres et non actualisées). Pourtant, les élaborations des idées et des doctrines pour légitimer les événements trouvent leur meilleure justification précisément dans les contraintes auxquelles leurs acteurs sont soumis. La légèreté herméneutique, y compris la méconnaissance des textes nommés ou le recours aux opinions et aux interprétations telles que nos acteurs les trouvent dans les organes propagateurs (qui ne sont pas toujours fiables) sans vérifier leur fidélité aux ouvrages originaux, constituent des données indéniables. Rien de tout ce que l'on vient d'exposer ne doit affecter la manière dont nous devons lire ces intellectuels, respectant leurs lectures et utilisations rapides à partir de leur fonctionnalité sémantique et leur projection pratique au regard du contexte dans lequel elles s'inscrivent. Ce n'est pas que quelques sources n'aient pas été lues directement (par exemple, Rousseau et Montesquieu sont lus directement, même s'ils sont réduits -par la grande majorité de nos intellectuels- au *Contrat social* et à *L'esprit des lois*) ; mais nous ne trouvons même pas d'élaboration minutieuse par rapport à ces sources, car, en dernière instance, celle-ci n'aurait pas de sens : l'urgence politique ne la permet pas. Il y a une sorte de pragmatisme de l'action qui règne : tout au long du XIX^e siècle, un penseur étranger est donc souvent invoqué parmi nous au nom d'un critère d'opportunité et de bénéfice que ses idées peuvent apporter pour les projets politiques de renouvellement et de construction d'un pays moderne. Cette attitude prime sur celle de la rigueur académique (à leur manière, nos intellectuels-politiques suivent *ante litteram* le conseil de celui qui écrira, quelques années plus tard, que même si les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, ce dont il s'agit c'est de le changer)².

² Nous avons élaboré l'idée de « figure conceptuelle » pour faire allusion à ces référents qui sont invoqués mais dont les idées ne sont pas connues ni méditées dans une grande rigueur et en profondeur, sans que ceci n'enlève rien à l'importance de la réception et de la concrétisation sud-américaine de ces figures conceptuelles. Pour une étude sur la façon dont a été interprété Kant dans notre pays, précisément comme figure conceptuelle, nous nous permettons de renvoyer à Jorge E. Dotti, *La letra gotica. Recepcion de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el*

CORPUS, revue de philosophie

Alberdi est une figure paradigmatique du *poids* des besoins de la situation dans laquelle il se trouve plongé en tant qu'intellectuel politiquement engagé.

II.

La deuxième observation porte sur un moment de notre histoire postérieur aux années de la rupture avec l'Espagne et aux premières tentatives d'établir un ordre politique souverain, un État moderne qui puisse définitivement laisser derrière-lui ce que souvent l'on appelle, non pas sans imprécisions ni idéologisation, la situation *coloniale*. Cela ne signifie pas que la période en question ne maintienne pas des continuités avec cet inévitable mélange des projets et des essais constitutionnels, de violence, d'institutionnalisation ineffective et d'une sorte d'anarchisme réel des premières années de gouvernement autonome. Mais, de toute façon, les événements nouveaux priment – et par certains aspects les ruptures – par rapport à ces deux premières décennies du XIX^e siècle.

Or, si nous ne nous occuperons pas de la réception des idées et des motifs français dans les années immédiatement antérieures au *commencement* de la rupture avec Espagne (entre les dernières années du XVIII^e siècle et surtout les premières décennies du XIX^e siècle)³, nous comprenons pourtant qu'il semble pertinent d'esquisser quelques lignes culturelles de ce moment préalable à celui qui nous intéresse spécifiquement.

Concernant la diffusion des premières idées rénovatrices, qui présentent une manifestation préalable aux actions concrètes visant à obtenir l'indépendance d'Espagne, notons que ce que l'on enseignait et que l'on discutait à Buenos Aires à la veille du processus émancipateur était, de manière prédominante, la

treinta, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1992. Beaucoup des considérations suivantes renvoient à ce travail.

³ Il n'est pas non plus notre propos ici d'étudier l'influence française à partir de la seconde moitié du XIX^e, riche et variée dans notre pays, et ce jusqu'à nos jours.

Jorge E. Dotti

scolastique, ce qui n'implique pas l'étude profonde des sources. En outre, le climat n'est pas imperméable à d'autres motifs et suggestions, aux idées modernes, spécialement celles de Descartes (étudié non pas, peut-être, comme il aurait été nécessaire, mais progressivement encadré dans le mouvement général de renouvellement, aux côtés de Leibniz et de Spinoza), dont certaines se sont enseignées vers la moitié du XVIII^e siècle à l'Université de Cordoba (fondée en 1613), le plus important centre culturel jusqu'au déplacement de l'épicentre culturel à Buenos Aires, où l'université, avec la nouveauté de la modernité, est fondée en 1821. Idées cartésiennes, donc, au moins dans la dimension métaphysique, étant donné qu'au sein de la philosophie pratique, terrain de conflit, les dispositions éducatives ne sont pas tellement flexibles. Au fil des années, l'incorporation des motifs provenant de l'illustration française s'accroît (à côté des motifs du constitutionnalisme anglais) et vers la fin de la décennie de 1810, tout comme pendant celle de 1820, prévaut un paradigme philosophique dans lequel les éléments des Lumières et d'autres propres de l'*Idéologie* parisienne cohabitent. Pacte social, législation rationnelle, sensualisme gnoséologique à quoi s'ajoute un vague spiritualisme qui ne parvient pas à ébranler le rationalisme qui charpente cette philosophie considérée nouvelle, sont les piliers des intellectuels et des enseignants ouverts à ce qui, dans ses traits généraux, peut être considéré comme une approche libérale. Quant aux sources françaises, si dans les cercles et les salons on lit et on discute, dans les salles de classe, on enseigne et on étudie Montesquieu, Rousseau, plus encore Condillac et même Helvétius, les *idéologues*, dans une moindre mesure Cabanis, les physiocrates, Destutt de Tracy, à côté de quelques noms déjà présents entre les référents français des révolutionnaires de 1810, comme Volney, Condorcet, Sièyes, Raynal, Mably.

Dans son ensemble, le système de références, innovant et actualisé, vise à démonter intellectuellement tout l'édifice doctrinaire de l'époque coloniale (la scolastique catholique), de le réduire à une sorte de *néant* culturel, pour neutraliser toute persistance de l'antique et ouvrir pleinement les portes, sans restrictions, aux fondements innovateurs de la république à construire, plus

CORPUS, revue de philosophie

innovateurs encore du fait de la condition excentrique et ex-temporaire de cette dernière au regard de ce qui conformait les mœurs et coutumes encore dominantes dans le corps majoritaire de la population, où l'influence vice-royale était fortement en vigueur.

Insistons sur le fait que tout ce *corpus* (dont une partie est lue dans ses versions originales, à côté de quelques textes des libéraux espagnols, essentiellement Jovellanos, tandis qu'une autre partie se fait présente à travers des commentateurs et propagateurs) est soumis à une concrétisation en accord avec les exigences des situations que les acteurs de la politique locale traversent. De là aussi l'importance de certains textes constitutionnels de base pour la période révolutionnaire en France, comme la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et avec elle la Constitution de 1791 (année I), ou la Constitution de 1795 (année III) ; non pas, en revanche, celle de 1793 ni, plus généralement, les brochures, les discours et la production mineure des jacobins, qui constituent des écrits tout de même quelque peu connus, mais considérés comme trop extrémistes pour le *réalisme* et la conséquente *modération* exigée par le contexte sud-américain, un prix que les penseurs et les acteurs de ce moment – pour ainsi dire – *fondationnel* finiront d'ailleurs par payer, y compris les sympathisants des idées radicales en France et même des mesures de *salut public* prises par le Comité homonyme en 1793 et 1794. Tôt ou tard, leur ferveur s'atténue, ils pensent et œuvrent en faisant face au contexte local⁴.

⁴ La littérature d'essai sur ce moment de notre histoire, la réception des doctrines françaises et la (re)formulation et concrétisation « rioplatense » des figures constitutionnelles provenant de France (bien que pas exclusivement), sans être immense, est variée. Nous nous limitons à renvoyer à une œuvre récente, où l'on analyse de manière détaillée le moment intellectuel dans les œuvres des personnages (intellectuels d'une intense praxis politique) les plus importants, exaltant les particularités de leurs réceptions des motifs français, aux côtés des britanniques et nord-américains, et tenant compte d'un nombre élevé de sources primaires, secondaires et de commentateurs : Silvana Carozzi, *Las filosofías de la*

III.

Pour revenir au propos de ces pages, nous pouvons dire que notre sujet spécifique est Juan Bautista Alberdi en tant que récepteur de la culture française, motivé par l'intérêt de renforcer, avec elle, ses projets et son engagement dans la période de notre histoire que, pour faire allusion à une distinction schmittienne, nous pouvons appeler période de la *politique romantique*, trait que l'on ne doit pas confondre avec le *romantisme politique*⁵.

En effet, il s'agit d'un moment de notre histoire où des intellectuels sensibles au romantisme européen, auquel ils accèdent spécialement dans sa version française (ce qui comprend aussi l'accès à d'autres ouvrages traduits en français), se plongent dans un activisme idéologique et politique intense qu'ils n'abandonneront

revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo : 1810-1815, Prometeo, Buenos Aires, 2011.

⁵ La référence à Carl Schmitt concerne fondamentalement l'ouvrage *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 5^{te}. Auflage [publiée pour la deuxième fois en 1925, qui comprend quelques parties ajoutées et des modifications de la première édition, datant de 1919]. En espagnol : *Romanticismo político*. Trad. L. A. Rossi et Silvia Schwarzböck, avec un travail préalable de Jorge Dotti : « Definidme como queráis, pero no como romántico », pp. 9-39. De nos pages introductrices, nous reproduisons ces lignes : « les romantiques latino-américains du XIX^e siècle (en Argentine identifiés comme "la génération de '37"), en tant qu'intellectuels consacrés si activement à la politique que l'on ne saurait les qualifier – sauf dans quelques cas – d'occasionnalistes [...], assument l'identité de ceux que Schmitt appelle "politiques romantiques". Ces militants ont une idée tellement claire du juste et de l'injuste, que dans leurs textes et dans leurs préférences esthétiques, les objets romantiques (les *caudillos*, les langues autochtones, la religiosité populaire, l'exubérance de la nature américaine, etc.) fonctionnent comme contexte culturel et comme motivation pour leur activité non pas seulement littéraire, mais fondamentalement politique (avec attitudes positives et négatives par rapport à ces motifs typiques du romantisme) ». (cf. *Romanticismo político...*, *op. cit.*, p. 33). Pour la distinction concernant le « romantique politique », qui agit politiquement avec un idéalisme éthique plus ou moins grand, au-delà de la présence dans ses ouvrages des motifs esthétiques du romantisme, voir *Politische Romantik*, pp. 205 y ss. (*Romanticismo político*, pp. 223 y ss.).

CORPUS, revue de philosophie

jamais, même dans des circonstances biographiques postérieures bien différentes. Plus concrètement, nous allons indiquer un aspect important de la culture française qui n'est pas le même que dans les années du mouvement émancipateur (textes préalables et/ou contemporains à 1789 et les années y succédant immédiatement), mais qui est contemporain : une production des années trente et quarante du XIX^e siècle, qui soutient les nouveautés à partir desquelles notre *génération de 37* veut approfondir la construction d'une société moderne ouvertement initiée en 1810.

Nous faisons donc allusion aux perspectives alimentées par les *politiques romantiques* argentins qui, même sans abandonner leur production poétique et littéraire en général, ou, plutôt, faisant d'elle un véhicule politique, l'enrichissent aussi de leurs essais idéologiques – avec une forte influence de la pensée française depuis 1830 jusqu'à 1848 environ – essais qui cherchent à légitimer leurs idées sur le futur de l'Amérique du Sud. L'aspiration qui les meut est évidemment d'exercer de l'influence sur les décisions concrètes des détenteurs du pouvoir ou, ce qui est la même chose mais à l'inverse, de contribuer à vaincre celui qui administre ce pouvoir de façon contraire et incompatible avec les idéaux que les jeunes romantiques défendent.

Ceci montre que la période que nous traitons dans ces pages est différente de celle des deux premières décennies d'autonomie. Le cycle de la guerre d'indépendance et des affrontements civils, d'essais d'ordre institutionnel et d'échecs catégoriques, est suivi d'une certaine stabilité se basant sur une sorte de cohabitation politique entre les pouvoirs des provinces et le pouvoir central qui peut être qualifiée de fédéralisme précaire et qui conforme, sans trop de soutien institutionnel, un *status quo* à partir de l'échec du programme des Lumières du commencement de notre vie indépendante, caractérisée par des traits unitaires et soutenue principalement par Buenos Aires. En tout cas, un point de convergence des puissances localistes des provinces consiste à déléguer au gouverneur de Buenos Aires l'exercice des relations extérieures, une façon de lui reconnaître un privilège institutionnel.

Jorge E. Dotti

Dans la décennie de '30, c'est le gouverneur de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, autorité absolue d'inspiration baroque – avec ses particularités – et efficient dans son administration minutieuse des questions publiques et dans le maintien d'une situation où la stabilité dépend, peut-être, moins de l'harmonie que des échecs militaires de la faction unitaire, qui devient la figure la plus importante de la Confédération d'Argentine.

Les intellectuels, percevant que Rosas est un phénomène qui répond avec cohérence aux forces spirituelles et matérielles profondes du *pays réel*, discutent du chemin à suivre pour conditionner un futur susceptible de trouver réalisation et, en même temps, alternatif au pouvoir exercé par Rosas, la force des « caudillos », la culture prédominante, les difficultés de tout type que les faits peuvent offrir dans cette conjoncture. C'est dans une association culturelle qui réunit les principales figures de ce renouvellement, le *Salon Littéraire*, où les membres informent et s'informent des nouvelles et des événements de toute classe, des idées et des attentes les plus actuelles en Europe, surtout en France, et où, avec cohérence, que l'on pose la question de savoir s'il faut ou non collaborer avec le pouvoir autocrate, pour se valoir des éléments d'ordre et de popularité dont le titulaire légal dispose, avec l'objet d'accélérer le progrès pensé en termes conformes à la civilisation en cours, fondamentalement européenne ; ou bien si, d'une manière plus radicale, il faut tout simplement s'opposer à Rosas de façon frontale, dans l'attente d'obtenir, eux-mêmes, les jeunes politiques ouverts au romantisme esthétique (dont les motifs d'attraction sont paradoxalement les mêmes que ceux qui constituent la réalité stable du pays, celle-ci étant pourtant rejetée par ceux-là même qui veulent impulser sa modernisation) du succès. Le chef spirituel de ces jeunes est Esteban Echeverría, diffuseur au Rio de la Plata des plus récentes doctrines sociales et esthétiques, politiques et sociales françaises, dans leur entrecroisement étroit, car art et politique marchent parallèlement, se complètent et déchainent simultanément dans le succès (ou, au contraire, dans l'échec quand les pièces de

CORPUS, revue de philosophie

cet ensemble ne s'engrènent pas) le renouvellement complet que notre génération romantique aspire à accomplir⁶.

Celui qui articule au mieux ces dimensions est peut-être Alberdi, en tant qu'il exerce une influence notable par son efficacité

⁶ Esteban Echeverría (1805-1851) est une autre des figures clés pour le panorama que nous sommes en train de tracer, en ce qu'il est l'un des membres les plus respectés au sein de la jeunesse romantique, sur laquelle son opinion au début des années trente a le poids gonflé des cinq ans lors desquels il a vécu à Paris, où, même si son travail intellectuel trouvait dans la poésie le domaine le plus stimulant, l'idée même de renouveler la poésie en Amérique du Sud, rénovation qui pour la même raison impliquait un processus similaire dans les dimensions politiques et sociales, l'a conduit à faire des études variées, comme celles de philosophie, d'histoire, d'économie et de droit. Il écrira plus tard : « [...] J'ai fait mes études préparatoires dans le collège de sciences morales [de Buenos Aires] jusqu'à la fin de 1823 [...] Mal advenu avec cette formation-là [dans le commerce privé], je me suis embarqué vers la France [...] et je suis arrivé [...] à Paris le 6 mars [1826...]. Philosophie, histoire, géographie, sciences mathématiques, physique et chimique, m'ont tenu occupé successivement jusqu'à la fin de 1829 ». Après être rentré d'une brève visite à Londres, il reconnaît qu'il était disposé à « continuer mes études d'Économie politique et Droit », mais les circonstances « m'ont obligé à retourner dans mon pays », où il a débarqué en Juillet de 1830. Par ailleurs, « [...] je suis né à Buenos Aires, où j'ai étudié latin, français et philosophie et [...] en 1825, étant très jeune, j'ai fait un voyage à Paris, dont j'ai fréquenté les écoles pendant presque cinq années. Après avoir fait des études générales sur les sciences mathématiques et physico-chimiques, j'ai exploré celles de littérature, d'histoire, de politique et d'économie, sciences qui à ce moment-là étaient en vogue » : cf. Esteban Echeverría, *Obras completas*. Compilation y biographie par Juan María Gutiérrez, Zamora, Buenos Aires, 2ème édition, 1972 [1° : 1951], pp. 430-432. J. M. Gutiérrez (1806-1878), fut ami et collaborateur de Echeverría, qui le convoqua au Salon Littéraire ; il fut plus tard cofondateur de l'Association de Mai, entreprise à laquelle participa aussi son autre ami, précisément Alberdi. Les penseurs et hommes de lettres français qui eurent le plus d'influence sur Echeverría furent les classiques comme Pascal, Montesquieu, mais la marque de contemporanéité – dans la lecture de la conjoncture historique des années trente et dans les propositions conséquente – est manifeste, particulièrement à travers des auteurs comme Cousin, Leroux, Guizot, De Gerando, Damiron, Saint-Simon ; concernant la littérature (même si la dimension politique dans les pages des noms qui suivent est évidente), figurent notamment Chateaubriand, Lamartine, Hugo.

Jorge E. Dotti

dans la vie institutionnelle du pays (sauf si nous pensons à Sarmiento, mais la présence des éléments culturels anglo-saxons, à savoir, en général, une vision éducative institutionnelle et pédagogique sensible au modèle fédéral et communautariste nord-américain en particulier, constituent une instance qui ne se voit pas déplacée par les motifs provenant de la culture française, dont l'incidence en lui est certainement très forte)⁷.

IV.

Nous présenterons une série de citations d'Alberdi, que nous avons choisi pour soutenir notre interprétation, même si elles ont également pour but de faire connaître des textes qui, hors de l'Argentine, constituent un matériau réservé au seul usage des travaux spécialisés.

Nous commençons par la transcription d'un souvenir alberdien de ses années de jeunesse et des figures conceptuelles qui eurent de l'influence dans l'élaboration de sa pensée (ainsi que la fonction médiatrice accomplie par Echeverria), à savoir :

⁷ Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), homme de lettres et essayiste de haut niveau – son *Facundo* est un ouvrage majeur pour notre culture –, politicien – il fut sénateur, gouvernant, ministre et Président de la République – et précurseur infatigable du progrès conformément aux canons de son époque dans toutes les dimensions de la vie en société), est peut-être la figure la plus intéressante du XIX^e siècle en Argentine. Il partagea avec Alberdi les vicissitudes de l'exil, l'émerveillement lors de ses voyages face à la culture occidentale dans l'hémisphère nord et le désir d'instaurer parmi nous les caractéristiques qu'il jugeait nécessaires pour être une nation civilisée et progressiste. Comme on pouvait le prévoir, il maintint avec Alberdi une dure polémique sur des questions politiques d'alors et leur connexe vision du pays. Qu'il s'agisse de ses propres œuvres ou bien de celles de commentateurs, la bibliographie le concernant est vaste. Entre les ouvrages récents, avec l'attention spéciale au moment français de ses idées, nous renvoyons à Susana Villavicencio, *Sarmiento et la nation civique – Citoyenneté et philosophies de la nation (Argentine XIX^e siècle)*, L'Harmattan, Paris 2012, un travail attentif à la philosophie politique républicaine des idées sarmientiennes.

CORPUS, revue de philosophie

Pendant mes études de jurisprudence, qui n'absorbent pas tout mon temps, je me consacrais aussi à des études libres de droit philosophique, de littérature et des matières politiques. À ce moment-là je suis entré en relation avec deux jeunes très illustres qui ont eu beaucoup d'influence dans le cours ultérieur de mes études et de mes préférences littéraires : M. Juan Maria Gutiérrez et M. Esteban Echeverría [...]. Grâce à Echeverría, qui s'était formé en France pendant la Restauration, j'ai eu les premières nouvelles de Lerminier, de Villemain, de V. Hugo, de A. Dumas, de Lamartine, de Byron et de tout ce que, dans ces temps, on appelait le romantisme, en opposition à la vieille école classique. J'avais étudié la philosophie à l'Université en raison de Condillac et de Locke. Les lectures de V. Cousin, Chateaubriand, Jouffroy et de tous les éclectiques provenant de l'Allemagne, en faveur de ce qui s'est appelé le spiritualisme, m'avaient absorbé pendant des années.⁸

⁸ J. B. Alberdi, *Autobiografía. La evolución de su pensamiento*. Prologue de Jean Jaurès, Buenos Aires, sans indication de date, pp. 50-51. Le nom de l'auteur du prologue représente déjà tout un indice de la connexion de notre culture politique avec celle de la France. Entre les militants socialistes de l'époque, Alberdi, un libéral smithien qui donnait importance au moment économique dans la compréhension historique, était perçu comme un penseur dans une certaine mesure proche de Marx, interprétation qui trouve soutien dans un référent français de premier ordre. Le « Prologue » de Jean Jaurès est une conférence qu'il prononça à Buenos Aires, en 1911, publiée originellement par la librairie du journal *La Vanguardia*, du Parti Socialiste. Non pas sans gestes hyperboliques, comme celui de comparer les ouvrages d'Alberdi avec « les ouvrages de Tocqueville, de Laboulaye et, par certaines chapitres, [...ceux] de Montesquieu » (p. 4), il est indubitable que Jaurès fut attiré par les idées de notre intellectuel et son ouverture à la culture française. Il fut également attiré par ses alignements politiques plus tardifs, qui contredisent – selon le leader socialiste – les positions de jeunesse d'Alberdi. Jaurès écrit : « Alberdi est arrivé même à douter de la liberté et de la démocratie dans la civilisation latine. Et en raison de s'être éloigné de la force vive de l'idéal, il arrive à se demander dans deux de ses livres si la monarchie n'était pas nécessaire en Amérique Latine et à croire à une restauration monarchique. Et qui

Jorge E. Dotti

Après avoir précisé que « mon éducation ne s'est pas déroulée seulement à l'Université par les doctrines de Locke et Condillac enseignées dans les cours de philosophie, et non plus par les débats et les rapports entre amis », Alberdi présente une troupe – avec la fierté honnête et la profusion de doute de l'autodidacte – de noms qui « ont contribué à former mon esprit ». La liste de penseurs très importants à côté d'autres qui, aujourd'hui, sont considérés comme mineurs est manifestement hétérogène ; l'absence des penseurs allemands (sauf Kant) est, aussi, un indice de sincérité. Ainsi, nous lisons :

Mes lectures favorites durant plusieurs des mes années ont été faites dans les ouvrages les plus connus des auteurs suivants : Volney, Holbach, Rousseau, Helvétius, Cabanis, Richerand, Lavatter, Buffon, Bacon, Pascal, La Bruyère, Bentham, Montesquieu, Benjamin Constant, Lermnier, Tocqueville, Chevalier, Bastiat, Adam [sic], Adam Smith, J. B. Say, Vico, Villemain, Cousin, Guizot, Rossi, Pierre Leroux, Saint Simon, Lamartine, Destut [sic] de Tracy, Victor Hugo, Dumas, P. L. Courier, Chateaubriand, Mme de Staël, Lammenais, Jouffroy, Kant, Merlin, Pothier, Pardessus, Troplong, *El Federalista*, Story, Balbi, Martínez de la Rosa, Donoso Cortés, Capmany (*Autobiografía*, pp. 61-62).

Alberdi agrège des noms sans faire cas des divergences et des tensions qu'il y a entre eux, mais cela demeure une question secondaire au regard de ce qui l'intéresse le plus, l'indissolubilité entre art, philosophie, politique et économie, qui, d'une manière ou d'une autre, avec ses propositions et divergences, est perceptible dans l'œuvre de tous ces auteurs.

nous, peuples latins d'Europe, nous a condamné presque à l'impotence définitive et irrémédiable. En 1848 il est avec Guizot contre la démocratie. Et sous le deuxième empire il commet l'erreur funeste de sympathiser avec Napoléon III. Plus tard, en 1878, quand la France se renouvelle, l'ouvrage le plus admiré par Alberdi est la brochure dans laquelle Taine discrédite la Révolution Française, au risque de sécher notre vie nationale dans ses racines » (« Prologue », pp. 15-16).

CORPUS, revue de philosophie

Lié à cette vision vaste et, à sa façon, totalisatrice, se trouve l'objet par rapport auquel cette ouverture d'intérêts et de thématiques est, pour ainsi dire, fonctionnelle. Avertissons que nous devons comprendre ce trait non pas comme le synonyme d'*instrumentale* mais comme l'indication de la dimension du défi que la jeunesse assume lorsqu'elle interprète que l'on a dépassé l'étape héroïque de notre histoire et que l'on a ouvert l'étape authentiquement constructive. C'est à dire la tâche de construire une cohabitation civilisée qui mette les terres du Plata au même niveau que celles de l'hémisphère nord-occidental.

D'après ces perspectives, et en ce qui concerne notre sujet, on comprend donc qu'il y a une note constante dans les écrits d'Alberdi, depuis la seconde moitié des années trente et pendant celle des années quarante, à savoir le recours persistant aux exemples français, littéraires et historiques ; l'invocation des figures de la culture et de la politique française ; la comparaison entre des événements déroulés sur notre terre et en France depuis la Révolution ; en somme, l'enjeu des analogies dans une pluralité de dimensions.

Dans un autre travail, au début des années quarante, aux noms indiqués Alberdi en ajoute un, extrêmement important, en vertu de certains traits qui pourraient rapprocher les deux figures : Tocqueville. Motivé par une compétition de poésies contemporaines qui eut lieu à Montevideo, où il était exilé, il établit la prémisse de ses jugements, guidés par la nécessité d'accentuer la nouveauté – avec ses moments de rupture – de la jeune poésie par rapport à celle expérimentée durant les années des guerres émancipatrices ; à propos de la mutabilité de la langue, conforme à celle des temps dans la variété des dimensions vitales des humains, il cite expressément des textes de Chateaubriand sur « la rapidité avec laquelle une langue s'altère » ; puis il souligne cette altération, telle « qu'elle se manifeste dans les siècles démocratiques, selon les profondes observations de

Jorge E. Dotti

Mr Tocqueville [sic], que nous avons copié littéralement dans ces dernières lignes »⁹.

V.

Nous ne pouvons pas entrer dans plus de détails par rapport aux écrits alberdiens cités jusqu'ici parce que cela exigerait d'entrer dans l'analyse des idées de notre intellectuel de sorte que nous aurions à considérablement augmenter le nombre de pages.

Dans les pages suivantes, nous exposerons notre interprétation tout en considérant d'autres travaux de la même époque. En

⁹ J. B. Alberdi, « Observaciones sobre el certamen poético celebrado en Montevideo en 1841 », en *Autobiografía...*, op. cit., pp. 65-89 ; cf. p. 77. Nous lisons ici, en notes de bas de page, que les ouvrages considérés sont ceux de Chateaubriand, « Essai sur la littérature anglaise. Cinquième partie » ; et de *mister* Tocqueville, « *De la Démocratie en Amérique*, vol. III, chap. XIII » (p. 77, notes 1 y 2). Dans les pages suivantes, il observe (prenant en compte le modèle des variations que la vie en « Nord-Amérique » imposa à la langue anglaise) que la « tendance à la généralisation des idées, par exemple, et à l'utilisation fréquente des termes génériques et abstraits » est « un égarement momentané de la jeunesse ». C'est à dire qu'Alberdi répond à cette objection contre les jeunes romantiques, signalant que « Mr. Tocqueville nous montre que cette propension est inhérente aux littératures de tous les peuples démocratiques, et surtout à celle des États de Nord-Amérique », car cette idée fait partie des « observations de Mr. Tocqueville sur les changements que la langue anglaise a expérimenté en Amérique du Nord » et, dans ce sens, pour justifier l'espagnol parlé en Amérique du Sud face à la supposée authenticité de l'espagnol parlé en Espagne, il écrit que « ce qui s'est passé avec l'espagnol en Amérique du Sud, c'est une révolution commune aux deux langues aristocratiques, qui, tombant sous la double influence du climat et du principe social américains, sont devenues des langues destinées à revêtir avec le temps un caractère différent de celui avec lequel elles sont parties des deux Métropoles » (pp. 79-80). En note, Alberdi insiste : « Voir l'ouvrage cité de Mr. Tocqueville, où il explique comment la démocratie américaine a modifié la langue anglaise » (p. 80, note en bas de page). À la p. 83 et relativement au même sujet, il mentionne à nouveau « la profonde observation de Mr. Tocqueville ». Cette fois il renvoie aussi à « Mr. Nisard » et son « *Poètes Latins de la Décadence*, T. III, chap. V ». (*ibidem* et note)

CORPUS, revue de philosophie

premier lieu, nous analyserons ceux qui nous permettent de révéler le vaste cadre de la position alberdienne ; ensuite, et sur cette base, nous prendrons deux textes clés qui présentent les tendances initiales, et d'une certaine manière indélébiles, de la réception alberdienne de la culture française.

Mais avant, donc, rappelons des pages des années quarante, où Alberdi explicite le contexte conceptuel de son activité intellectuelle et l'indissoluble projection politique de celle-ci.

L'idée centrale se trouvant au cœur du cadre général de sa réception et concrétisation *du français* consiste à juger que l'histoire plus récente et la culture plus contemporaine de France offrent un répertoire permettant de savoir quels sont les enseignements et les tendances que nous devons non seulement accueillir, en raison de leur capacité inspiratrice, mais aussi adapter et enraciner sur nos terres en termes inévitablement originaux et en accord avec les circonstances sud-américaines. Nous pourrions dire que nous avons présenté d'une part le contexte conceptuel en fonction duquel Alberdi voit en la France la nation chargée de médiatiser les principes fondamentaux de la civilisation dans son stade postrévolutionnaire et, d'autre part, l'Amérique du Sud qui laisse derrière elle les guerres d'indépendance mais qui prend le risque d'aggraver et de perpétuer la guerre civile¹⁰.

¹⁰ Ainsi, Alberdi a recours à l'ironie -en termes rhétoriques : il fait preuve d'une francophobie exacerbée- pour dénoncer l'aveuglement des rosistes qui obéissent de manière aveugle au « Restaurateur des lois » et approuvent sa politique d'affrontement avec la France et l'Angleterre : cf. « Les américains liés à l'étranger. Article publié dans *El Mercurio* de Valparaíso. 1845 » (*Autobiografía...*, pp. 102-115). Les ironies entourent « un sophiste comme Chateaubriand à son *Congrès de Vérone* », ce « Chateaubriand, restaurateur inconséquent, qui vient à causer préjudice avec ses livres au restaurateur argentin » ; de l'œuvre du français, Alberdi cite des chapitres 31 et 37 pour exécuter son jeu rhétorique (pp. 111 et 112, mais voir tout l'article).

La même source, bien que le registre général soit démesuré, est utilisée dans son « La République Argentine trente-sept ans après de sa Révolution de Mai [i.e. 1847] », en *idem*, pp. 136-172. Les noms de Chateaubriand, présenté aussi comme « historien », Lamartine, Constant, Guizot, Thiers

Jorge E. Dotti

Dans ce contexte, nous voyons également qu'à peine quelques années après le début de son succès public, Alberdi expose avec clarté ce qui, dans les textes privilégiant la fonction de la France en tant que modèle, est mis en second plan, car l'*avant-scène* est occupée précisément par l'histoire et la culture françaises. À savoir que c'est en Angleterre et, par extension et analogie, aux États-Unis que les idéaux alberdiens sont nés et se sont le mieux concrétisés. Mais seule la France peut se faire médiatrice, en tant que nation qui a le mieux su boire aux sources anglaises, en vue d'implanter la liberté dans un peuple latin. De là son importance pour l'Argentine ; c'est-à-dire en vertu de sa double condition réceptrice et concrétisatrice de la culture anglaise en sol et esprit latin, et dans la fonction éducative *du français* pour les américains de l'extrême Sud du continent. De plus, l'Argentine n'aurait plus qu'à procéder comme la France par rapport à l'Angleterre, et nous pourrions adapter – *acclimater*, dirions-nous avec Alberdi – les idées surgies de la vénération de la culture anglo-saxonne à nos conditions particulières grâce à la médiatisation que peut opérer la France, à condition que nous sachions procéder en nous inspirant de la manière dont les grands noms français ont procédé avec Angleterre.

Nous nous permettons de retranscrire une longue citation, extraite d'un écrit alberdien, notre attention portant sur le point où notre penseur rejette la critique de son ami respecté, Félix

réapparaissent. Le fil conducteur réside en l'idée que le pouvoir institutionnalisé est l'œuvre des unitaires et fédéraux ; sans ce pouvoir, aucun progrès n'est possible, le fait de continuer avec la guerre civile n'a pas de sens et une constitution est nécessaire, pour qu'enfin la loi annule le despotisme ; si cette dernière est moderne, cela sera d'autant mieux pour le progrès, car elle inclura la protection de l'investissement étranger comme apport fondamental pour ces européens en Amérique du Sud que nous, argentins, nous sommes, tout comme les chiliens et les uruguayens (pour mentionner les pays où Alberdi a vécu et a développé ses activités). Avec tout son pouvoir despotique, si Rosas pouvait comprendre ceci, il pourrait mettre en pratique ces idées et il rachèterait son attitude passée, conclue Alberdi.

CORPUS, revue de philosophie

Frias (1816-1881 ; un intellectuel et politique catholique de fortes convictions libérales), qui présente la science comme coupable de la perte de la foi religieuse et, avec elle, de la morale en France, affaiblie dans un premier moment par l'éclectisme et, plus tard, menacée par le socialisme. Felix Frias fait cette observation critique à Guizot par voie épistolaire, sans pour autant se lasser de témoigner de son admiration et de son appréciation à l'égard de son destinataire français, et Alberdi comprend ainsi l'importance de discuter publiquement avec son ami, qui a également rendu public son premier échange¹¹.

Nous lisons, donc, dans le travail d'Alberdi en référence au raisonnement de Frias :

M. Frias attribue la perte des croyances en France à l'influence de la science française, et surtout à l'*éclectisme* [sic.]. Mon illustre ami oublie qu'*éclectisme* en politique a pour maître et professeur le même M. Guizot, à qui il offre ses respects [...].

Dans la science française mon ami trouve l'origine du socialisme qui menace la France ; je suis désolé d'observer qu'il n'en est rien. Le socialisme en tout cas vient en France de son origine gréco-latine et du système classique de son enseignement universitaire. Platon l'a formulé dans sa République et l'Académie française a félicité, il y a peu de temps, avec raison, M. Cousin, pour sa traduction complète des œuvres du socialiste hellénique.

La science ne peut jamais être l'origine du mal. Il est dangereux de l'accuser face à des pays nouveaux, qui ont besoin de la cultiver. [...] La science n'est pas plus française

¹¹ En réalité, Frias est motivé par une lettre de Guizot à un intellectuel français qui a émis son opinion sur ce dernier. Frias écrit une lettre à Guizot, qui lui répond à son tour. Quand ces écrits arrivent aux mains d'Alberdi, celui-ci écrit un article : « Examen des idées de M. Frias sur l'influence de la France, l'Angleterre et du catholicisme dans ces pays. Suivi d'une lettre du M. Frias à M. Guizot et de la réponse de cet éminent publiciste » (cf. *Autobiografía...*, pp. 173-195). La lettre de Frias date du 28 juillet de 1851 et la réponse de Guizot, du 22 août de la même année. L'article sus-cité est contemporain à ces documents qu'Alberdi fait, de cette manière, connaître.

Jorge E. Dotti

qu'anglaise ou italienne : la géométrie, tout comme la législation et la morale, sont les mêmes partout. Mais si on leur assigne une origine nationale, qu'est-ce que la science française ? – elle est anglaise en grande partie. Dans cent ans l'Amérique du Sud n'aura pas plus de britannisme que ce que la France n'en possède aujourd'hui.

Qu'est-ce que le XVIII^e siècle de la France ? – C'est Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alambert, Condillac, Montesquieu. En effet, tout ceci est anglais dans son origine ; et cela n'a rien de paradoxal. Au siècle précédent, ainsi que dans l'actuel, tout est libéralisme, ou plutôt le progrès français reçoit sa première impulsion du libéralisme et du progrès britannique. Je le montrerai » (*Autobiografia...*, pp. 179-180)

Alberdi poursuit en signalant (déterminé et, en tant que tel, un peu audacieux dans son radicalisme herméneutique, mais nous n'avons pas le temps ici d'en discuter) que Voltaire se nourrit des pensées de Locke, Pope, Newton, et du déïsme de Bolingbroke, Collins Woolston, Toland. Diderot, lui, « traduit Shaftesbury et s'enflamme avec les écrits de Richardson ». D'Alambert prend de Bacon le plan et la méthode de l'« *Encyclopédie Méthodique* », tandis que « Rousseau s'inspire dans les livres de Locke sur l'éducation et le gouvernement civil pour écrire l'*Emile* et le *Contrat Social* ». Montesquieu admire la constitution anglaise. « Helvétius, Condillac et Cabanis ne sont que des disciples de Locke, Hobbes et Spinoza ». Pendant la révolution, Mirabeau « déverse les torrents de libéralisme acquis pendant sa résidence antérieure en Angleterre » (pp. 180-181).

Il continue, soulignant que « la République américaine, anglaise d'origine, exerce en France une influence puissante », et ce à partir de la tâche que se sont assignés, « sous la Restauration, Guizot, Thiers, c'est à dire, les deux premiers hommes d'état de France, qui ne sont autres que les introducteurs dans leur pays de la doctrine politique anglaise » (p. 181). Nous revenons sur la retranscription de la dimension théorique-pratique, philosophique dans un sens vaste, de ces observations alberdiennes :

Et l'éclectisme philosophique de Jouffroy, qu'est-ce sinon la philosophie de l'école d'Édimbourg, introduite et

CORPUS, revue de philosophie

acclimatée en France ?

Pourtant, cette Angleterre qui a donné sa science féconde à la France, n'est pas malheureuse [...], mais libre et heureuse. Saint Simon, Fourier et les autres chefs de sectes socialistes en France n'ont jamais fait partie de ces premiers hommes de science. L'Académie et l'Institut n'ont jamais contenu un seul socialiste (pp. 181-182)

Ce qu'Alberdi met le plus fortement en question dans les critiques de Frias, et en leur opposant sa revendication de la France, tient à l'idée que la nation française a été et continue à être la source des idées et des influences progressistes en Argentine, c'est à dire que son ami Frias contribue à « discréditer [l'influence] de la nation par le moyen de laquelle on agit le plus immédiatement ». Pour qu'il n'en subsiste aucun doute, Alberdi s'exprime avec une clarté cartésienne : « Notre révolution américaine et les idées françaises sont liées depuis l'origine » (p. 182). Une fois le contrôle espagnol détruit et dans la prévision de la fin de la dictature de Rosas, ces idées sont plus nécessaires que jamais pour envisager le moment constructif d'un pays moderne ; le moment pacifique, une fois les luttes émancipatrices initiées dans les lointaines années 1810 terminées à jamais ; le moment civilisateur, qui dépasse le chaos des guerres civiles et le piège du despotisme présenté comme une médecine appropriée pour sortir de ces dernières, sans pouvoir se rendre compte qu'il les aggrave.

Après avoir témoigné de sa reconnaissance, sans doute authentique, Alberdi reprend sa confession sincère et rend compte d'un déplacement dans l'élection du point de lumière qui doit illuminer ses idées et ses actions :

Pour autant, je ne suis pas un fanatique de la France ; et loin de l'être, j'ai une prédilection pour tout ce qui est anglais. S'il me fallait substituer dans nos pays l'influence intellectuelle de l'Angleterre par celle de la France, je le ferais sans problème ; mais je trouve quelque chose de paradoxal dans ce propos, parce que les différences viennent de la race et de siècles d'éducation différente. Vouloir britanniser la race espagnole, c'est méconnaître sa nature ; même si, bien sûr, nous devons ouvrir de grandes

Jorge E. Dotti

portes entre nous à cette noble race anglo-saxonne [...] Ma conviction est que sans l'Angleterre et les États Unis, la liberté risquait de disparaître dans ce siècle (p. 183)

En tout cas, la France contribue largement à renforcer cette liberté anglo-saxonne, dans la modulation que l'esprit latin lui offre. Et elle continue à le faire aujourd'hui, malgré l'apparition d'instances négatives, comme le socialisme ou la permanence du bonapartisme. C'est pourquoi son action médiatrice et sa fonction de modèle sont extrêmement importants pour les américains du sud.

VI.

Pour souligner la présentation initiale qu'Alberdi fait de ses idées et de l'importance qu'il concède, en elles, à la culture et l'histoire de France dans leur élaboration et leur justification, c'est à dire pour analyser le commencement d'une ligne de pensée dont l'encadrement général a été présenté dans nos considérations immédiatement précédentes, il nous semble inévitable de focaliser notre attention sur deux écrits programmatiques appartenant également à ses textes de jeunesse, à peine antérieurs à ceux que nous avons vus dans le point précédent.

Dans ceux-ci, Alberdi exprime la vision culturelle et politique qu'il soutiendra (avec de nombreux allers et retours dans son attitude face aux aspects les plus concrets, comme celui de l'opposition ou de l'appui à Rosas, ou bien celui de son interprétation des événements qui ont marqué notre histoire autonome) à partir du développement, avec marches et contremarches, des catégories centrales de son culte libéral progressiste. Alberdi -nous insistons- trouve dans le paradigme gaulois la légitimation de ces écrits.

L'un de ces travaux est le « Discours » prononcé à l'occasion de l'inauguration – en 1837 – du Salon Littéraire, cette sorte de réunion, de discussion ou de cénacle où on se réunissent les membres de la génération de '37 et d'autres hommes plus âgés pour échanger leurs idées et leurs projets,

CORPUS, revue de philosophie

unis par une nécessité de s'engager politiquement, préoccupation qui stimule également les plus jeunes¹².

Dans son allocution inaugurale, Alberdi commence donc avec une proposition programmatique, dont l'indication première est la nécessité d'une rénovation des idées philosophiques centrales pour soutenir la cohabitation civilisée, idées qui doivent pouvoir s'enraciner progressivement dans le sol où elles doivent remplir leur fonction éducative. Après avoir énoncé la nécessité de combiner « les éléments constitutifs de toute civilisation : l'élément humain, philosophique, absolu ; et l'élément national, positif, relatif », il affirme que c'est en Europe que l'on peut trouver ces idées nécessaires et renouvelantes, « que nos prédécesseurs n'ont pas pu connaître et que nous sommes appelés aujourd'hui à importer dans notre pays ». Il poursuit avec un appel à élever l'histoire française à une sorte de miroir qui nous montrerait notre propre image, projetée dans le terrain de l'expérience vécue en France à partir de 1789, à la manière d'un enseignement que lui et ses collègues savent comprendre pour mettre en place l'œuvre régénératrice dans notre pays. Le fait de comprendre ceci révèle à nos jeunes que le premier pas consiste en l'établissement

¹² J. B. Alberdi, « Discurso pronunciado el día de la apertura del Salon Literario. Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social ; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano (1837) », dans *Autobiografía...*, op. cit., pp. 90-101. Après ce titre long et proléptique, Alberdi écrit un « Avertissement » que nous pouvons citer en ce qu'il traduit jeunesse, pédanterie, sécurité de ses connaissances et idées, engagement politique et donc politique culturelle. Il écrit : « Celui qui se croit obligé de dire que les affirmations contenues dans ce discours ne sont pas exactes, peut, avant cela, demander à l'auteur quelques explications sur celles-ci, explications qu'il n'aura pas de difficultés à donner ; et il se peut que, par ces explications, son évidence se voit illuminée, et que l'envie de les réfuter disparaisse. Il ne serait pas étrange que la concision habituelle d'un discours de cette nature, ait répandu une certaine obscurité sur les idées qui deviennent claires dans le moment où l'on compte avec quelques antécédents historiques et philosophiques » (p. 90). Précisément, la France occupe un lieu privilégié parmi ces antécédents.

Jorge E. Dotti

d'une conscience philosophique de l'époque et de ses exigences, servant de guide à l'action politique. Alberdi présente son projet invoquant l'importance des événements américains, surtout ceux du Nord, mais aussi ceux de l'Amérique hispanique : « les victoires émancipatrices de l'Amérique sont la création du monde universel, du monde humain, du *monde définitif* » (p. 92). La formule finale est significative et son auteur la souligne (sans la mettre entre guillemets), en l'accompagnant, par surcroît, d'une note de bas de page, où il indique sa source : « Expression de Jouffroy », sans explications supplémentaires.

Les mouvements émergents dans « les deux Amériques », dont la motivation immédiate est « la Révolution Française », font partie de « cette impulsion éternelle et progressive de l'humanité », du « développement de l'esprit humain », de la « chaîne progressive des jours de la vie humanitaire », de ce mouvement qui constitue la « loi de toute l'humanité » (pp. 92-93). Après avoir légitimé le particulier à partir de l'universel, Alberdi doit introduire le moment historiciste, la trace locale inévitable, les particularités contextuelles et situationnelles de toutes les actions qui conforment le contenu du processus : « le déroulement s'opère selon certaines règles constantes, dans une intime subordination aux conditions du temps et de l'espace. Étant donné que ces conditions ne se reproduisent jamais de manière identique, il s'ensuit qu'il n'y a pas deux peuples qui se développent de la même façon ». Chaque peuple a sa « civilisation propre », mais c'est précisément le manque, sinon directement le rejet, de cette autre dimension que nous n'avons pas su résoudre en Amérique du Sud, où, au contraire, nous avons tenté d'appliquer la procédure des pays avancés à ceux qui se trouvaient dans des conditions bien différentes ; nous n'avons pas suivi « nos modes d'être nationaux », mais avons agi comme des français transplantés et aveugles à leurs contextes, « et c'est à cette faute qu'il est nécessaire de référer toute la stérilité de nos expérimentations constitutionnelles ». Nous ajouterions : la guerre civile permanente dont nous ne sommes pas encore sortis. Le fait d'avoir vaincu l'Espagne ne change pas ce défaut ni n'en réduit les conséquences. Peut-être l'aggrave-t-il encore. Et étant donné que nos particularités sont

CORPUS, revue de philosophie

celles propres d'un peuple jeune et inexpert, guidé par ceux qui n'ont pas su appliquer la raison, alors seuls ceux qui comprennent cette difficulté et qui ne sont pas aux prises avec le passé, peuvent recomposer les choses, au-delà du seul projet de redresser et d'accélérer la marche progressive de l'histoire. Ces hommes sont les jeunes romantiques, qui trouvent, dans cette circonstance, en Alberdi leur porte-parole (pp. 93-95). Comme les conséquences sont indéfectibles en elles-mêmes, il faut les dépasser avec une action solide et, surtout, prenant appui sur une nouvelle philosophie :

La mission des générations à venir, Messieurs, est la suivante : donner à l'œuvre matérielle de nos parents une base intelligente, [...] exécuter l'œuvre que nos parents devaient exécuter [...]. Ainsi, Messieurs, continuer le développement ne veut pas dire faire ce que nos parents ont fait, mais ce qu'ils n'ont pas fait et qu'ils devaient faire. [...] Acquérir une civilisation, même imparfaite, et non pas copier les civilisations étrangères, même avancées. Chaque peuple doit être de son âge et de son sol. Chaque peuple doit être soi-même : [...] nous sommes chargés de la conquête d'une civilisation propre et nationale (pp. 96)

C'est, selon Alberdi, précisément pour la construction de cette démarche de rectification et de mise en place du processus, que la philosophie contemporaine, paradoxalement française et allemande (dans ce dernier cas, médiatisé par les penseurs français du moment) illumine le trajet à entreprendre :

Il est désormais temps d'interroger la philosophie sur la voie que l'on a désignée pour que la Nation Argentine marche vers la fin commune de l'humanité. C'est donc de la pensée, et non pas de l'action matérielle, que nous devons attendre ce qui nous manque. La force matérielle a rompu les chaînes qui nous tenaient immobiles et elle nous a apporté du mouvement : que la philosophie nous désigne la route dans laquelle ce mouvement doit s'engager (pp. 97 et 98)

Jorge E. Dotti

Dans son caractère général, le nouveau philosophe consiste à réarticuler, d'une façon originale, les éléments ineffaçables dans l'effort de pensée tout entier, engagé avec sa propre réalité, pour qu'il soit « *constitutifs de toute civilisation : l'élément humain, philosophique, absolu ; et l'élément national, positif, relatif* » (p. 99, l'italique est de nous).

Que la création d'une philosophie nationale doive recevoir sa légitimation de la France, que les maîtres et les sources du philosophe sud-américain soient les ouvrages des penseurs français et de quelque allemand dont personne parmi nous ne connaît une seule page, voilà des paradoxes devant lesquels Alberdi ne s'arrête pas. Au contraire, il faut indiquer qui sont ces référents, et s'inspirer d'eux pour composer de manière nouvelle l'élément « absolu » et l'élément « national », dignes de la plus grande considération quand il s'agit de la recomposition, avant tout philosophique, du moment historique dans le Rio de la Plata. C'est à partir de ce que la nouvelle pensée qu'il faut importer de France enseigne, que nous comprendrons, en effet, le sens de la situation, la direction de la tâche et le moyen de réaliser cette dernière. Pour être d'authentiques penseurs nationaux il faut imiter les français.

Ce qui ne signifie pas copier sommairement ; cela serait d'ailleurs impossible, puisque la correspondance (problématique, non pas du tout linéale ni univoque) entre situation et texte dans des conditions existentielles est toujours unique. Alberdi ne laisse aucune place au doute : les nouvelles idées philosophiques d'« Europe, qui ne cesse de progresser » dans cette dimension constituent ce que « nous », les jeunes romantiques, « sommes appelés aujourd'hui à *importer dans notre pays* ». Cette démarche, nous pourrions déjà l'observer, doit se garder d'introduire des modèles périmés et des propositions surannées, ce qui exige un contrôle douanier qui, par définition, incombe à Alberdi et ses coreligionnaires, jeunes enthousiastes comme lui. De là la proposition du « Discours », un geste participant de la politique culturelle promue comme moyen de légitimer un changement politique défini ; sans laisser d'être une sorte d'exhibition qu'Alberdi fait de lui-même comme un intellectuel au fait de ce

CORPUS, revue de philosophie

qui se passe et se discute à Paris, pour se mettre en valeur au milieu de la banalité de Buenos Aires :

Avec la révolution de '89 le XVIII^e siècle met fin à sa mission intelligente. L'Empire fait contracter la pensée avec la nature et l'observation ; et l'Institut et l'École Normale se développent. La Restauration, de nature éclectique, imprime son caractère mixte à la pensée de son époque, et Platon et Kant, et Hegel, sont présentés et associés à Condillac par Royer-Collard et Victor Cousin.

De là une nouvelle philosophie qui en finit avec la révolution de Juillet et à cause d'elle ; parce que cette révolution, sans être, au fond, autre chose que la destruction de l'éclectisme [*sic*] de la Lettre de 1814, en vient aussi à détruire l'éclectisme de la philosophie restauratrice, et la pensée prend une nouvelle direction. Tous les mouvements sociaux et politiques offrent aux sciences morales de nombreuses conquêtes. Mais comme ces mouvements et ces conquêtes appartiennent à notre siècle, nos parents n'ont pas pu s'élever au-delà l'esprit moral du siècle précédent (pp. 99-100)

Passons maintenant au second écrit programmatique auquel nous nous référons ici.

Tandis que le « Discours inaugural » alberdien est une présentation qui résume son projet culturel et politique, on peut trouver la formulation plus précise de ce projet dans un travail capital dans l'histoire des idées argentines : le *Fragment préliminaire*, datant aussi de 1837¹³. À côté du *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*, de Esteban Echeverría, qui fut connu l'année suivante lors de l'exil de son auteur, il constitue l'un des

¹³ J. B. Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho. Acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina*, avec une étude de B. Canal Feijóo, Buenos Aires, 1954. Dans la première édition, mêmes les données d'édition sont chargés d'une force symbolique : « Buenos Aires, Imprenta de la Libertad. Calle de la Paz num. 55 – 1837 » (cf. p. 39 de la version citée *supra*).

Jorge E. Dotti

écrits qui déterminent la légitimité du projet de pays de notre « génération romantique » ou « de '37 »¹⁴.

Il serait peut être utile d'exprimer quelques considérations sur Echeverria plus précisément, puisqu'il offre, quelques années après, une illustration de la situation, conflictuelle et dictatoriale à la fois, que les jeunes cherchaient à dépasser à partir d'une nouvelle vision des choses, à la façon dont la philosophie contemporaine en France, modèle pour l'Argentine, le permettait. Donc, malgré la distorsion de l'histoire vécue et malgré sa condition d'exilé à Montevideo (où il mourra cinq ans après, sans avoir pu retourner dans son pays), Echeverria décrit les circonstances de presque une décennie plus tôt, dans son *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 1837*, un ouvrage antérieur à la deuxième édition du *Dogma socialista...*, publié à Montevideo en 1846. Dans ce texte nous trouvons très clairement dessiné le cadre situationnel du regroupement principal -les fédéraux et les unitaires- durant les conflits internes vers la moitié des années trente ; c'est à dire la vision du passé récent qu'ont les jeunes qui partagent les idées qu'Echeverria et Alberdi sont en train de diffuser, étant tous des intellectuels ouverts à l'influence des idées et des événements en France et, surtout, qui s'entendent sur la tâche consistant à configurer une alternative aux deux factions confrontées¹⁵.

¹⁴ Le *Dogma socialista* paru à Montevideo, dans *El Iniciador*, tomo II, une publication de critique culturelle et politique, précisément à la fin de cette année, '38. Après le poème (daté à « Buenos Aires, août 1837 »), intitulé « A la jeunesse argentine et à tous les fils dignes de la Patrie » (cf. E. Echeverria, *Obras completas*, pp. 124, 125-128), le travail consiste à la présentation et au développement de quinze « Mots symboliques », parmi lesquels ceux cités ci-après constituent un bon indice de l'influence française -sans se réduire, pour autant, à elles- : « 3. Fraternidad. - 4. Igualdad. - 5. Libertad » (pp.132-135).

¹⁵ « La société argentine était donc divisée en deux factions irréconciliables à cause de leur haine réciproque ainsi que de leurs tendances, qui s'étaient longtemps dépecées dans les champs de bataille : la faction fédérale victorieuse, qui s'appuyait sur les masses populaires et qui était l'expression authentique de leurs instincts semi-barbares, et la faction

CORPUS, revue de philosophie

Lisons l'autojustification qu'Echeverria présente de lui-même et de ses amis ou ses proches en tant qu'acteurs appelés, par leur équidistance, à franchir le pas qui surmonte le passé et qui inaugure une nouvelle époque :

Il y avait, entre temps, grandit, sans se mêler aux guerres fratricides ni participer à cette haine, au cœur de cette société, une génération nouvelle, qui par son âge, son éducation, sa position devait aspirer et aspirait à s'occuper de la chose publique.

La situation de cette génération nouvelle au milieu des deux factions était singulière. Les fédéraux la regardaient avec méfiance et rancœur, parce qu'ils la trouvaient peu disposée à accepter sa livrée de vassalité, la voyaient regarder des livres et porter le frac, costume unitaire ridiculisé et proscrit officiellement par leur *chef* [scil. : Rosas] dans les bacchanales immondes grâce auxquelles il a solennisé son élévation au commandement suprême. D'un autre côté, les coryphées du parti unitaire, réfugiés à Montevideo, la voyaient avec de la peine et du mépris, parce qu'ils la croyaient fédéralisée ou occupée solennellement de frivolités (p. 57)

La description est intéressante, puisqu'elle laisse entrevoir la prise de distance par rapport aux forces en conflit et -disons- l'esprit francophile et l'esthétisme des jeunes romantiques. Rejetés par les fédéraux comme par les unitaires, ils ne voyaient dans ces deux groupes aucune force avec de réelles capacités et, pour autant, quelque chose d'irritant dans leurs conduites. En effet, ni les uns ni les autres ne prenaient le temps de se mettre à lire et discuter attentivement les idées soutenues par ces intellectuels qui proclamaient la nécessité d'ouvrir une *troisième voie* pour sortir d'une conflictualité endémique. Echeverria insiste sur cet aspect :

unitaire, minorité vaincue, avec de bonnes tendances, mais sans bases locales de critère socialiste et quelque peu antipathique par ses élans prétentieux d'exclusivisme et de suprématie » : cf. Esteban Echeverría, *Obras completas*, Buenos Aires, 1951, p. 57.

Jorge E. Dotti

Cette nouvelle génération, qui pourtant était unitarisée par les fédéraux et fédéralisée par les unitaires, étant rejetée en même temps par les deux factions, ne pouvait pas leur appartenir. Héritière légitime de la religion de la Patrie, elle cherchait inutilement dans ces drapeaux ennemis le symbole éloquent de cette religion. Son cœur virginal eut de celle-ci, depuis le berceau, des pressentiments et de vagues révélations. Son intelligence jeune, avide de savoir, désirait voir ces révélations réalisées pour croire à la Patrie et à son grandiose avenir (*ib*)

Il serait incorrect, proprement dit, de parler à propos de ces jeunes d'une parfaite équidistance vis-à-vis des factions en conflit. Très exactement, après avoir proclamé une identité propre et un but constructiviste héritier des préoccupations de 1810, le même Echeverria reconnaît une *plus grande affinité avec les unitaires*. Dans ses « écoles » on avait éduqué la jeune génération, laquelle, « habituée à les regarder [les unitaires] avec vénération dans son enfance, devait garder pour eux de la sympathie, ou être moins fédérale qu'unitaire ».

Quoi qu'il en soit, cette confession n'annule pas la conscience de ce que la réalité leur était hostile : « Les fédéraux, satisfaits du pouvoir en place, étaient arrivés au comble de leurs ambitions. Les unitaires dans l'exil, fomentant des intrigues obscures, se nourrissaient des espoirs d'une restauration impossible. La jeunesse, isolée, méconnue dans son pays, fragile, sans aucun lien qui la réunisse et lui donne de la force, se consommait en votes impuissants, et elle ne pouvait rien faire pour elle ni pour la Patrie. La situation était ainsi » (p. 58).

Pour comprendre la présence culturelle des idées françaises dans ces moments, et fondamentalement les nouvelles élaborations philosophiques, les nouvelles justifications métaphysiques de l'histoire comme progrès mû par les nations et les peuples, il faut tenir compte cette idée de la nécessité de clôturer la période de chaos institutionnel ouverte avec la révolution émancipatrice et aggravée dans les dernières années. Echeverria ne laissait pas de place au doute sur les aspirations de ce moment-là : « Nous croyons qu'unitaires et fédéraux, méconnaissant ou violant les

CORPUS, revue de philosophie

conditions particulières de l'être du peuple argentin, étaient arrivés avec la même procédure à la même fin : l'anéantissement de l'activité nationale » (p. 64) ; au contraire, pour mettre le pays « dans la voie du véritable progrès » (*ib.*), il fallait « un dogme qui conciliât toutes les opinions, tous les intérêts et qui les embrassât dans sa vaste et fraternelle unité » (p. 59).

Cette même vision conciliatrice, cette même réclamation d'une élaboration philosophique qui la soutienne, se retrouve chez Alberdi, et cela explique sa réception et concrétisation particulière – nous insistons – de la pensée française qui lui est contemporaine. En effet, il participe également au *Dogma socialista* : sa contribution s'intitulant *Palabra simbolica* « 15. Abnégation des sympathies qui peuvent nous lier aux deux grandes factions qui se sont disputées le pouvoir pendant la révolution » ; Alberdi se focalise sur le problème politique concret dans lequel se joue le destin de la doctrine de l'engagement politique que la « jeunesse » du Plata a assumé. Il est intéressant de souligner l'emploi du terme *abnégation*, puisqu'il indique avec précision le renoncement aux intérêts et aspirations individuelles, dans le sens particulariste et excluant, égoïste – dans ce cas, nous dirions : neutraliser définitivement le factieux – en faveur de la configuration d'une nouvelle articulation politique et sociale à partir de la clôture des affrontements du passé, à savoir la constitution d'un nouvel assemblage, cohérent et harmonieux, des intérêts sociaux (le terme employé étant « fusion »), sans neutraliser, avec la *Terreur* et les maladresses de la Restauration, leur pluralité. Il est pertinent de restituer la citation du texte par lequel Alberdi participe au *Dogma* écrit par son ami Echeverria ; un passage où, d'ailleurs, l'on voit clairement le miroir reflétant la réalité argentine et l'inspiration pour tracer le chemin à suivre, à savoir, la France :

Le dernier résultat de la fusion doctrinaire, formulée dans ce paragraphe, est une fusion politique et sociale.
Harmonie des intérêts, harmonie des opinions, des localités, des hommes, du présent, du passé de notre vie politique.
Soit une générale amnistie pour tous les égarements précédents ; une loi d'oubli contenant tous les moments,

Jorge E. Dotti

tous les événements, tous les caractères historiques de la révolution américaine.

La révolution de Mai s'est divisée au moment de sa naissance, et elle est restée divisée jusqu'à nos jours : armée de ses deux mains, comme la *révolution française*, elle a, avec une d'elles, réalisé la conquête de la liberté, tandis qu'avec l'autre elle n'a cessé de dépecer son propre sein : double lutte d'anarchie et d'émancipation [...].

Il est nécessaire de mener la paix à l'histoire, pour l'enraciner dans le présent, qui est fils du passé, et dans l'avenir, qui est fils du présent »¹⁶.

VII.

Avec une forte influence de la culture philosophique française contemporaine, reçue et concrétisée avec créativité dans les textes que nous présentons, Alberdi conçoit la plateforme idéologique à partir de laquelle les jeunes veulent soutenir la marque distinctive de leur projet.

Cette démarche n'est pas uniquement à l'œuvre dans le *Fragmento preliminar*, mais si nous nous en tenons à ce texte, nous voyons que l'aspect avant-gardiste est loin d'en être absent, en ce que l'auteur se présente comme le connaisseur des idées et des ouvrages plus récents et actuels – particulièrement en France – auprès de lecteurs peu informés ; mais il ne s'agit que de ceci : il exprime la profonde nécessité d'adopter un système de références culturelles et symboliques en général, capable de soutenir une alternative aux particularités de son présent historique, dans lequel il trouve la permanence d'un passé qu'il faut absolument laisser derrière soi. La rationalité alberdienne est historiciste, mais tempérée, puisqu'en quelque sorte les traits propres de l'Illustration survivent ou se présentent revitalisés, mais l'important tient en ce qu'il théorise et développe la valorisation romantique des éléments « locaux » (pour utiliser son terme), les traits autochtones, parce que s'ils ne sont pas pris en compte, aucune politique ne peut être efficace. Ainsi définit-il sa position comme intermédiaire

¹⁶ E. Echeverría, *Obras completas*, op. cit., p. 162 (voir pp. 162-165).

CORPUS, revue de philosophie

« entre les extrêmes de l'école historique, qui voit la raison partout, et l'école philosophique, qui ne la voit nulle part » (*Fragmento...*, p. 163). Éviter, donc, l'unilatéralité de l'historicisme, qui se voit menacé par une raison dissolvante dans son expansionnisme illimité, mais éviter aussi ce rationalisme excessif qui méprise toute institution et toute configuration de la vie collective comme sédimentation et expression du passé, puisqu'il ne trouve, dans ces éléments, que du lointain ou une incompatibilité absolue et directe avec des idées dans lesquelles Alberdi ne voit que des abstractions irréalisables. Une double nécessité pour l'intellectuel engagé : « la connaissance des principes du droit rationnel, philosophique, et l'intelligence de l'histoire politique, civile, industrielle, religieuse, philosophique et naturelle de la nation est indispensable » (*ib.*) *Gallia docuit*, mais la clé de cet enseignement se trouve détenue par ceux qui démontrent qu'ils ont su apprendre d'elle au moment d'agir avec solidité doctrinaire et efficacité pratique dans les contextes concrets auxquels ils appartiennent. La doctrine philosophique a ses sources de l'autre côté de l'Atlantique, mais l'effet progressiste doit s'accomplir ici et maintenant.

La conjonction des deux dimensions dans une nouvelle organisation sociopolitique est donc la tâche assumée par cette génération pour que l'Argentine s'intègre au progrès, à la « perfectibilité indéfinie. Progrès continu est la devise de la philosophie moderne ; et, par conséquent, la poursuite infatigable du développement indéfini du genre humain constitue la mission, le dogme de la philosophie. Politique, art, économie, société, religion, sciences, tout ce qui constitue l'être humain demande un déroulement sans terme, en harmonie avec le déroulement éternel de l'univers » (*Fragmento*, p. 222).

C'est peut-être face à l'urgence d'un nouvel ordre constitutionnel, face à l'impérieuse nécessité d'une constitution et de la codification en elle sustentée, qu'Alberdi n'hésite pas à accentuer la fonction fondationnelle de la philosophie et le soutien que trouve en elle la signification du *droit*, dont la rationalité est à la fois le critère et l'instrument du progrès. En ce qui concerne le moment philosophique, nous lisons :

Jorge E. Dotti

C'est, donc, déjà le temps de commencer la conquête d'une conscience nationale, par l'application de notre raison naissante à toutes les phases de la vie nationale. Au moment où, par ce moyen, nous serons arrivés à la conscience de ce qui est exotique et doit se proscrire, nous aurons donc réalisé un pas immense d'émancipation et de développement, parce qu'il n'y a pas de véritable émancipation tant que l'on demeure sous le domaine de l'exemple étranger, sous l'autorité des formes exotiques. Et comme la philosophie est la négation de toute autorité différente de la raison, la philosophie est la mère de toute émancipation, de toute liberté, de tout programme social (*Fragmento*, pp. 52-53)

Le schème général consiste donc en ce que le travail spirituel, philosophique, complète la tâche commencée par la dimension belliciste du mouvement américaniste, une action qui s'est prolongée dans les guerres civiles et qui désormais doit se clôturer définitivement.

Or, si nous considérons l'accent qu'Alberdi met sur le caractère national duquel doit disposer cette philosophie nécessaire pour faire le grand pas, il est difficile de ne pas réitérer que le modèle de cette indispensable philosophie *argentine* (une métaphysique que l'on pourrait également qualifier – pensons-nous – de *rioplatense* ou même de *sud-américaine*) demeure toujours à Paris, où les idées récentes ont mis en lumière l'authentique rationalité, non abstraite, et où grandissent les efforts pour l'appliquer à la réalité spécifiquement *française*.

Alberdi reconnaît que la projection du spiritualisme philosophique nouveau, qu'il promeut, est le droit, car c'est ainsi qu'il l'a appris dans les « pages ardentes » de Lermnier, qui furent pour lui une sorte d'illumination révélatrice. Dans son « Introduction générale à l'histoire du droit », il confesse avoir pris conscience que le droit est le témoignage de la « loi morale du développement harmonieux que des êtres sociaux », loi de l'ordre supérieur qui conditionne et régularise la législation positive (*Fragmento*, pp. 41-42).

Rien de ceci n'élimine le doute que cette élaboration suscite. Concrètement : savoir si l'invocation à la substantialité juridique

CORPUS, revue de philosophie

dissout ou ne dissout pas le paradoxe, soit la contradiction ou la difficile combinaison entre le propre et l'étranger, c'est à dire, si elle élimine cette référence au français pour penser l'argentin, savoir si elle ôte ou n'ôte pas la difficulté qui semble inévitable lorsque l'on affirme que le *national* a pour soutien métaphysique la vérité *universelle* découverte en *France*, voilà une question à laquelle Alberdi ne répond pas avec le soin et le détail que l'on pourrait espérer. La prémisse implicite tient en quelque sorte à l'idée que, tout comme la Révolution Française a connu les guerres précisément révolutionnaires et napoléoniennes ayant produit des conséquences variées, mais que le *Code Civil* subsiste, érigé en bronze sur son piédestal, la France trouvant en lui une colonne qui soutient l'ordre, alors *de la même façon* (c'est à dire : par le moyen d'une analogie qu'Alberdi et les romantiques considèrent indiscutable), en Amérique du Sud, nous avons eu les mêmes guerres pour nous émanciper de l'Espagne ; mais qu'à *la différence de la France* nous sommes encore retenus dans une situation de guerre civile et de dictature qui ne met pas fin au chaos latent ou effectif (selon les vicissitudes du conflit et la capacité du gouvernement absolutiste de Rosas à imposer de manière dictatoriale une trêve). Nous n'avons pas d'équivalent du code napoléonien, c'est à dire qu'il nous manque la Constitution comme corps normatif qui garantisse la cohabitation sensée ; et il nous manque également une Charte propre parce que nous n'avons pas de philosophie nationale qui mette les consciences et les conduites sur le chemin vers l'empire moral de la loi, du système normatif qui articule l'universel et le particulier, qui est attentif au vrai et transcendant aussi bien qu'au particulier, soumis aux contingences. Pour nous, le droit ne réussit donc pas à accomplir la tâche nécessaire de stabilité et d'harmonie spirituelle, nécessaire pour la cohabitation sensée ; et notre César, malgré sa popularité, est loin de se conduire comme l'a fait Napoléon avec son devoir juridique ; en dépit de son pouvoir pour implanter une constitution qui soit enracinée dans la raison et dans les mœurs, qui réalise la première tout en respectant les secondes. Il se serait libéré de ses excès s'il l'avait fait. Mais ce qui manque en premier lieu demeure un substrat spirituel,

Jorge E. Dotti

métaphysique, nouveau et conciliateur, à partir duquel les groupes confrontés pourraient trouver de coïncidences.

Notre lecture d'Alberdi lui attribue donc la conscience qu'il faut, pour la construction de l'État dans notre pays, suivre le chemin inverse de celui du surgissement des États nationaux dans l'Europe la plus avancée. Ou plutôt, dirions-nous ; dans le Vieux Continent, dépouillé par les guerres civiles-religieuses des XVI^e et XVII^e siècles, le processus de surgissement d'ordres d'états nationaux a eu son « dogme » dans le *cujus regio, eius religio* ; entre nous, la marche de l'histoire universelle et les circonstances locales mènent au fait que ce dogme soit plutôt *cujus philosophie, eius regio*, ou encore mieux : *res publica*.

Nous ne sommes pas encore parvenus à faire que la philosophie nécessaire, pour la rendre effective, soit une conviction de base partagée par les parties opposées. Lisons :

Il faut donc conquérir une philosophie pour parvenir à une nationalité. Mais avoir une philosophie, c'est avoir une raison forte et libre : élargir la raison nationale, c'est créer une philosophie nationale et, par conséquent, l'émancipation nationale [...]. Gouvernons-nous, pensons-nous, écrivons-nous, et procédons-nous en tout, non pas imitant n'importe quel peuple de la terre, quel que soit son rang, mais seulement comme l'exige la combinaison des lois générales de l'esprit humain avec les individualités de notre condition nationale (*id.*, p. 53)

Or, l'exotisme délétère qui doit être banni est double, puisqu'il répond à une double influence.

D'un côté, celle de l'insertion maladroite des formes constitutionnelles inappropriées pour le retard de nos terres (réalisée par les hommes des Lumières locaux poursuivie par les unitaires) ; et d'un autre côté, celle des habitudes espagnoles, qui nous condamnent à rester dans ce retard, tant que nous aurons peur de l'anarchie et de la guerre civile. Ce double front polémique naît de la non moins double intention alberdienne : celle, d'une part, de rejeter l'hispanique, considéré comme autoritaire et rétrograde, au nom du « progrès » entendu comme la façon libérale européenne

CORPUS, revue de philosophie

(principalement – mais non pas exclusivement – française pour ce qui a trait à la culture et à la politique, et anglaise pour ce qui relève du domaine socio-économique) ; et d'autre part, l'intention de dénoncer l'imprudence que constitue l'importation grossière et directe des idées étrangères, démarche qui ignore ou qui ne prend pas soin des conditions que la réalité impose à ceux qui cherchent à la modifier. Les deux aspects nous conduisent à des questions différentes. L'une, dans laquelle nous n'entrerons pas, concerne la critique alberdienne envers l'« espagnolisme » (nous nous limitons à signaler qu'elle va de pair avec son admiration pour les cultures française et anglaise)¹⁷. En ce qui concerne

¹⁷ « Sous la synthèse générale d'espagnolisme nous comprenons tout ce qui est rétrograde, parce qu'en effet, nous n'avons pas aujourd'hui une idée, une habitude, une tendance rétrograde qui ne soit pas d'origine espagnole », déclare Alberdi dans *La Moda*, un organe de la jeune génération à Buenos Aires qu'il a dirigé en 1837-1838 : cf. « Señales de un hombre fino », *La Moda*, II, 14 de abril de 1838, p. 2). Un article, « Reacción contra el españolismo » -où nous lisons : « pour nous, la période espagnole et la période tyrannique sont identiques, et le même jour de Mai ils ont expiré de droit »- est publié dans *El Iniciador*, I, 8, pp. 183-184). Le pseudonyme d'Alberdi était *Figarillo*, laissant ainsi apparaître qu'il poursuivait la même critique sociale que celle que l'espagnol Mariano José de Larra (1809-1837) avait développé dans ses articles « costumbristas », utilisant un pseudonyme avec lequel il traçait une diaphane continuité avec Beaumarchais. Alberdi rend hommage au romantique espagnol.

Cette critique envers l'espagnol naît avec l'Argentine même. L'identification de l'esprit espagnol au retard et, par conséquent, du progrès à l'élaboration des modèles culturels ouverts aux influences européennes plus actuelles, est une constante chez les membres de la génération romantique et, par cet aspect, avec les changements idéologiques qui accompagnent cette attitude, ceux-ci maintiennent une continuité avec l'époque émancipatrice. En fait, ils sont héritiers des préoccupations les plus accentuées par la génération précédente, pour ainsi dire, celles des Lumières, à savoir, les institutions de politique culturelle au sein de la modeste société civile du moment, institutions qui, comme la Société Patriotique et Littéraire, la Société du Bon Goût et la Société Littéraire de Buenos Aires, sont les prédécesseurs du Salon Littéraire fondé par Marcos Sastre, où Alberdi et ses autres confrères se réunissaient.

On trouve le même anti-espagnolisme chez Echeverría en de nombreuses occasions ; nous rappelons son essai « El pensamiento de Mayo » (*Obras*

Jorge E. Dotti

l'autre question, nous ferons une observation : pour Alberdi, ceux qui ont appuyé les jacobins, à savoir les hommes des Lumières et *idéologues* locaux qui ont cru qu'ils pouvaient, avec plus ou moins d'utilisation de la force, effacer les profondes traces vice-royales, ont violé, déjà à ce moment-là, les lois de l'*évolution*. Le pire étant que cette violence persiste en Argentine, malgré le perfectionnement des idées et de l'évolution ou progrès en découlant. La génération romantique connaît ces idées et elle les diffuse alors, pour que le mouvement de la civilisation prenne des forces et continue à avancer.

À la manière d'un résumé de ces dernières considérations, nous retranscrivons un extrait illustratif :

Nos parents nous ont donné une indépendance matérielle, à nous revient la conquête d'une forme de civilisation propre : la conquête du génie américain. Deux chaînes nous enchaînaient à l'Europe, l'une matérielle, qui s'est dissipée ; l'autre, intelligente, qui vit encore. Nos parents ont rompu l'une par l'épée : nous romprons l'autre par la pensée. Cette nouvelle conquête devra accomplir notre émancipation [...] La pensée est appelée à agir aujourd'hui en faveur de l'ordre nécessaire des choses, si l'on ne veut pas faire de la génération qui naît le pléonasme de la génération qui passe [...] Le règne de l'action est passé ; nous entrons dans celui de la pensée. Nous aurons des héros, mais ils émergeront du sein de la philosophie [...]. La philosophie américaine, l'art américain, la sociabilité américaine, constituent seulement quelques mondes parmi beaucoup d'autres que nous devons conquérir (*Fragmento*, pp. 55-56)

VIII.

Nous voulons conclure en soulignant l'importance qu'ont eu pour Alberdi deux penseurs français contemporains, au sein

completas, pp. -213), o "La situación y el porvenir de la literatura hispano-americana" (*id.*, pp. 386-391), ainsi que la parole symbolique numéro dix du *Dogma*, à savoir : « Indépendance des traditions rétrogrades qui nous subordonnaient à l'Ancien Régime » (*id.* pp. 146-147)

CORPUS, revue de philosophie

desquels il a trouvé, à cette époque-là, les éléments principaux pour appuyer, depuis la philosophie, sa prise de position dans le champ culturel en général, et politique en particulier. De qui s'agit-il ?

Dans deux articles de jeunesse, Alberdi – sous le pseudonyme de *Figarillo* – aborde l'un des aspects clés dans sa proposition générale de caractère politique et culturel, à savoir : *la substitution des modèles espagnols par les modèles français et, à travers ceux-ci, une ouverture, aussi, aux allemands et anglo-saxons*. Alberdi est caustique envers les prurits académistes surannés, envers le retard, généralement prédominant, dans la plupart des salles de classe à Buenos Aires et surtout envers les habitudes publiques, y compris littéraires, tout comme celles de la culture en général (support des habitudes politiques et économiques). Pour dénoncer la manière dans laquelle l'on continue à administrer l'héritage persistant de la colonie, il écrit, dans l'un de ses travaux : « tous ces savants tellement consultés, qui n'ont jamais été docteurs, comme Voltaire, Rousseau, Diderot, Laplace, Lagrange, Cuvier, Kant, Hegel, Jouffroy, etc., ne sont plus que des bavards avec une bonne mémoire à côté des vrais savants Gregorio Lopez, Antonio Gomez, le cardinal Luca, Cobarrubias, etc. etc. etc. »¹⁸. Nous retrouvons cette même touche d'ironie – non pas sans une certaine condescendance, propre à celui qui se considère au-dessus de l'objet de son ironie (attitude qui ne trouve pas toujours de justification dans les idées de ceux qui sont critiqués, lesquelles sont souvent réceptives au rationalisme moderne dans une plus grande mesure que ce qu'Alberdi suspecte) – dans un autre article du même *Figarillo*, mais publié dans l'exil, où nous lisons : « Le cœur américain est encore trop immature et tendre pour comprendre les mystères du cœur européen, comme l'est aussi notre pensée pour atteindre la hauteur de la pensée européenne ». En ce sens, il est « impossible [...] de passer brusquement de la compréhension des pères Almeida et Feijoo, à

¹⁸ Juan B. Alberdi, « Señales de un hombre fino », en *Páginas de juventud*, Jackson, Buenos Aires, s.f. [1936], pp. 6-10, cf. p. 6-7. Ce travail avait été originellement publié dans *La Moda*, I, 1837.

Jorge E. Dotti

la compréhension de Kant, Hegel, Jouffroy et Lerminier. Pour apprécier ces écrivains, notre société a besoin de prédécesseurs, et l'obligation de les suppléer doit constituer l'incessante occupation de la jeunesse illustre que nous voyons poindre sur les deux rives du Rio de La Plata »¹⁹.

Si nous nous en tenons à la démarche spécifique qu'Alberdi assume comme sa démarche propre en tant qu'intellectuel engagé politiquement, les noms qui emportent sa plus grande attention sont ceux de Théodore Jouffroy et Jean Louis Eugène Lerminier, puisqu'ils sont les deux figures françaises modèles, avec lesquelles il compare les ecclésiastiques espagnols, dont les livres de philosophie circulaient à cette époque parmi nous (dans le premier de ces livres les éléments cartésiens, et dans le second, les cartésiens, baconiens, éclectiques et sceptiques, devraient avoir contraint Alberdi à ne pas être si virulent). Si nous ajoutons à ces référents gaulois la figure de Victor Cousin, nous obtenons une trilogie qui opère comme source et légitimation des idées alberdiennes. Chez ces trois penseurs, le jeune intellectuel argentin trouve en effet les motifs qui justifient – ou justifieraient – la réception et la concrétisation qu'il envisage de la pensée française contemporaine, qui légitiment le nouveau dogme argentin et la politique qui en découle, tous ces éléments constituant des conditions de possibilité pour prendre la voie du *progrès*.

En ce sens, les références qu'il fait à ces auteurs, par exemple dans le *Fragmento*, sont des passages symptomatiques. Ainsi, le premier nom propre de cet écrit que rencontrent ses lecteurs est celui de Lerminier, envers qui Alberdi reconnaît sa dette, que nous qualifierions d'*existentielle* : « J'ai ouvert l'ouvrage de Lerminier et ses ardentes pages ont provoqué dans mes idées le même changement qu'avait, dans les siennes, opéré le livre de Savigny. J'ai arrêté de concevoir le droit comme une collection de lois écrites. J'ai compris qu'il était en fait la loi morale du

¹⁹ Juan B. Alberdi, « Figarillo en Montevideo », dans *Páginas de juventud*, op. cit., pp. 46-54 ; cf. p. 54. Il s'agit d'un article publié dans *El Iniciador*, la continuation de *La Moda*, mais à Montevideo : *El Iniciador*, I, 9, 1938, pp. 198-201, pp. 200-201.

CORPUS, revue de philosophie

développement harmonieux des êtres sociaux ; la constitution de la société même, l'ordre obligatoire dans lequel se développent les individualités qui la constituent. J'ai conçu le droit comme un phénomène vivant qu'il était nécessaire d'étudier dans l'économie organique de l'État. [...] Le droit s'est donc mis à représenter pour moi le même attrait que les phénomènes les plus piquants de la nature. [...] Lerminier l'enseigne à la France ». Quelques pages plus loin, il écrit : « la théorie du fondement moral du droit, que nous venons d'exposer, ne nous appartient pas. En ce moment M. Jouffroy, l'une des premières figures métaphysiques de ce siècle, s'occupe de la publication annuelle d'un ouvrage vaste dans lequel il développe cette théorie sous la plus haute rigueur scientifique. Le fond de cette doctrine n'appartient pas non plus à M. Jouffroy, dont le germe provient de la philosophie antique et dont le développement appartient à la philosophie moderne. Jouffroy la doit à son maître Cousin ; Cousin la doit aux écossais et, tout spécialement, à son maître de philosophie morale, Kant, qui l'a lui-même récupérée des inspirations du stoïcisme et du platonisme »²⁰.

Savoir jusqu'à quel point il connaissait les ouvrages de Jouffroy n'est pas facile à déterminer, mais ses articles dans *Le Globe*, *l'Encyclopédie moderne* et la *Revue européenne* entre 1823 et 1830 apparaissent sous la forme de livre, ses *Mélanges philosophiques* (Paulin, Paris, 1833) ; son *Cours de droit naturel* (2 vol., Prévost-Crocius, Paris, 1834) a d'ailleurs eu une grande diffusion. Quoi qu'il en soit, la présence de Jouffroy dans les écrits d'Alberdi, durant la période qui nous intéresse, dévoile l'importance de l'auteur français pour le projet théorique-pratique que notre penseur est en train de promouvoir et défendre²¹.

²⁰ Cf. *Fragmento*, respectivement pp. 41-42 y p. 120 nota, suivant l'ordre de nos citations.

²¹ En fait, Alberdi mentionne élogieusement le *Cours* de Jouffroy dans le *Fragmento* (p. 66 note), où il qualifie sa Leçon 12 comme « un antidote contre la manie de remuer » ; par la suite, il mentionne Jouffroy et Lerminier à plusieurs reprises, dont l'une les définit comme les « représentants célèbres » de la « jurisprudence philosophique » en France (p. 95).

Jorge E. Dotti

En ce qui concerne Lerminier, nous avons vu qu'il est un déclencheur de la pensée alberdienne, en tant que source privilégiée du juvénile *Fragmento* mais aussi, à partir de ce dernier, d'autres considérations étroitement liées au problème du renouvellement politique et culturel basé sur une nouvelle métaphysique, capable de soutenir une « harmonie » qui dépasse les conflits passés et que les romantiques aspirent à impulser vers la moitié des années trente. Ainsi, rappelons la traduction que *El Iniciador* publie de la « Préface » de Lerminier à sa *Philosophie du droit* dans sa première édition de 1831 (parue en décembre de cette même année), même s'il est possible qu'Alberdi ait utilisé la seconde édition, plus proche dans le temps : 1835 (en pp. 1-35).²² Pour

Ce contexte français, prenant également en compte l'influence de Jouffroy en Amérique Latine, est étudié par Patrice Vermeren dans son « Le remords de l'éclectisme précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution? Pierre Leroux, Proudhon et Ferrari lecteurs de Jouffroy », dans *Corpus. Revue de philosophie*, 33 « Théodore Jouffroy », avec une analyse détaillée et enrichissante des positions des figures que nous avons considérées par rapport à Alberdi. Plus exactement, tout le volume est de la plus haute utilité pour la compréhension de la pensée de l'éclectisme français comme neutralisation métaphysique des tendances révolutionnaires et du rôle de Jouffroy dans ce contexte. De Patrice Vermeren nous indiquons un autre travail lié à ces questions, publié en Argentine : *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

²² Cf. « Filosofía del derecho por E. Lerminier. Profesor de Historia General de las Legislaciones comparadas en el Colegio de Francia », dans *El Iniciador*, II, 3, novembre 15 de 1838, pp. 45-52. En plus de la version originale du livre dont la préface est publiée en espagnol, à savoir, la *Philosophie du droit*, 2 vol., Charpentier, Paris, 1831, 2^e : 1835, Alberdi a connu d'autres ouvrages de Lerminier, surtout les *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, (Paulin, Paris, 1832) sous la forme de livre ou dans les publications des volumes 5, 6, 7, 8, de la *Revue de Deux Mondes* de 1832 (qu'il cite dans le *Fragmento*, p. 241, note). D'ailleurs, il ne fait aucun doute qu'Alberdi ait étudié *l'Introduction générale à l'histoire du droit*, Mesnier, Paris, 1829, 2^e : 1835, puisque – nous le rappelons – il y renvoie au commencement du *Fragmento* ; dans ce sens nous considérons qu'il a accordé une importance toute particulière au chapitre 1 de cet ouvrage, puisque Lerminier y traite « Du droit et sa nature philosophique » (pp. 1-7). Même si la thématique est directement liée aux idées d'Alberdi, nous ignorons si notre intellectuel a connu *De l'influence de la philosophie du*

CORPUS, revue de philosophie

autant, Alberdi omet la critique que Lerminier adresse à Cousin (liée à celle que lui fait aussi une autre source importante de cette époque, Pierre Leroux, déjà mentionné plus haut), motivée par ce que Lerminier juge comme un éclectisme qui passe d'une doctrine philosophique à l'autre sans les comprendre au fond. Dans ses *Études d'histoire et de philosophie*, Lerminier se dévoile comme – disons-nous – un indiscutable inspirateur d'Alberdi, et ce dans un aspect aussi central que celui de la tâche à réaliser, exprimée en des termes similaires à ceux d'Alberdi : « Nous avons donc raison d'appeler de nos vœux *une philosophie nouvelle et nationale, qui parte du sein de la société française et qui, à la fois métaphysique, sociale et pratique, nous conduise vers l'avenir* » (vol. 1, pp. 81-82, souligné dans l'original). Cela se trouve être exactement le programme d'Alberdi, jusqu'à la formule même d'une « philosophie nouvelle et nationale ».

Nous observons qu'il y a un motif présent chez Alberdi ainsi que chez ses contemporains français : le rôle que joue Kant dans la nouvelle spiritualité française (riche en éléments éclectiques, mais beaucoup plus que cela), celui-ci étant compris comme le créateur, dans la *Critique de la raison pure*, d'une philosophie authentiquement germanique, raison pour laquelle son œuvre est comparable à ce que Klopstock a fait avec la littérature allemande ; il est également pertinent d'évoquer Cousin ainsi que Mme. de Staël, dont Lerminier fait l'éloge en raison de la diffusion qu'elle a envisagé de la philosophie allemande comme facteur clé de la polémique contre les abstractions rationalistes ainsi que le matérialisme, dans la théorie, et contre la révolution et la Terreur qui en découle, dans la pratique²³.

siècle XVIII^e sur la législation et la sociabilité du XIX^e, Prévost-Crocius, Paris, 1833 ; nous pensons en revanche qu'il a connu les *Études d'histoire et de philosophie*, 2 vol., Charpentier, Paris, 1836 (dans lesquelles Lerminier développe d'intéressantes considérations sur les relations entre France et Allemagne à la lumière de la philosophie et de la politique (cf., par exemple, le vol. 1, pp. 77-78).

²³ Cf. *Fragmento*, p. 94. Il est vrai que cette opinion et cette corrélation entre le surgissement d'une philosophie et une littérature nationales en Allemagne, sont présentes dans les leçons de Cousin, à partir de 1820, et dont les

Jorge E. Dotti

Insistons : sur la base du soutien substantiel d'une rationalité qui intègre et qui respecte les particularités locales, en Argentine, aussi, doit s'opérer un processus de symbiose entre l'universel et le particulier qui rompt avec le passé, similaire à celui que la nouvelle philosophie est en train de légitimer en France et qu'Alberdi – à travers le prisme français- repère aussi en Allemagne. De cette façon, notre pays acquerra une personnalité spirituelle propre et il pourra s'incorporer sans dangers au destin commun de toutes les nations civilisées. En vérité, ce sujet de la solidarité, à cette époque, entre France et Allemagne basée sur le dépassement des unilatéralités des Lumières, celles du rationalisme abstrait aussi bien que celles du

notions principales apparaissent dans son *Histoire de la philosophie au XVIII^e. Siècle*, de 1829. En 1842, est publiée son *Histoire de la philosophie au XVIII^e. Siècle* de 1829. Un paragraphe de la première leçon s'intitule précisément « Révolution opérée par Klopstocken en littérature, par Kant en philosophie (cf. V. Cousin, *Philosophie de Kant*, M. Levy Frères, Paris, 1864, pp. 15-18.). Alberdi utilise des phrases très similaires à celles de Cousin (mais traduites en espagnol...).

Concernant Mme. De Staël, le texte auquel nous pouvons référer, et qui a été accessible à Alberdi, est le célèbre *De l'Allemagne*, publié entre 1810 et 1813. La troisième partie, consacrée à « la philosophie et la morale », en particulier les chapitres 1 à 14, intéresse spécialement le problème alberdien que nous sommes en train de considérer.

Aussi, chez Echeverria la connexion entre la philosophie française postrévolutionnaire et l'idéalisme allemand ne joue pas un rôle d'importance, contribuant à la doctrine du « progrès humanitaire » ou de la loi de l'évolution des sociétés vers leur perfectionnement, dont la première manifestation parmi nous a été la Révolution de Mai de 1810 (cf. sus *Obras completas*, op. cit., p. 299). Rappelons-nous que l'un des principaux référents d'Echeverria est Pierre Leroux, avec ses articles dans la *Revue Encyclopédique* de 1833 (publiés après sous le titre *Réfutation de l'éclectisme*, Gosselin, Paris, 1839, édition dans laquelle il a ajouté un travail paru en 1838 dans l'*Encyclopédie Nouvelle*), mais aussi -et surtout- dans son *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Perrotin, Paris, 1840. Leroux n'est d'ailleurs pas important que pour Echeverria, mais pour tous nos romantiques en général ; Alberdi y fait plusieurs fois référence, en même temps qu'il cite la *Revue Encyclopédique* de 1833 que nous venons de mentionner.

CORPUS, revue de philosophie

matérialisme connexe, est l'un des motifs primordiaux d'alors, au moins en ce qui concerne le secteur de la culture française que les jeunes argentins assument comme inspiration, au point qu'ils aspirent à la production de quelque chose d'analogue entre l'Argentine et la France²⁴.

Il s'agit donc de personnalités intellectuelles et politiques remarquables, dont Alberdi connaît les ouvrages grâce aux livres publiés et aux articles – écrits par eux-mêmes ou leur étant consacrés – publiés dans *Le Globe* ou dans la *Revue des Deux Mondes*, revues – surtout la seconde – connues à Buenos Aires en ce temps-là. Dans ce contexte, et étant donné que ses travaux paraissent dans la seconde des revues mentionnées, il faut souligner la figure d'Edgar Quinet, le traducteur de Herder, qui lit la pensée allemande, ces « silencieuses théories du Nord », comme la transcription idéologique de la révolution accomplie en France. Pourtant, le Kant que l'on trouve dans cette conception est le Kant anti-sensualiste, auteur d'une nouvelle métaphysique ou spiritualisme, et non le Kant auquel Alberdi s'intéresse²⁵.

IX

La formation d'Alberdi est manifestement redevable envers la France, dont la culture représente pour lui la clé qui lui permettrait de débloquer l'immobilité argentine, le retard de

²⁴ Particulièrement le groupe lié à la *Revue des Deux Mondes*, mais aussi à la *Revue germanique* et à la *Revue de l'Instruction Publique*. Cf. L. Reynaud, *L'influence allemande en France au XVIII^e siècle et au XIX^e siècle*, Hachette, Paris, 1922, p. 150 ss.

²⁵ Dans le système de référents alberdiens nous ajoutons donc Quinet, avec son « De la révolution et la philosophie », *Revue des Deux Mondes*, 4, 1831, cf. spécialement pp. 465-474. Mais aussi « De l'Allemagne et la révolution », *Revue des Deux Mondes*, 5, 1832, pp. 12-45. À propos de la corrélation entre philosophie et politique pour comprendre la révolution en France et la métaphysique de l'idéalisme allemand à la lumière des penseurs que nous sommes en train de considérer, il est possible qu'Alberdi ait connu l'opinion de Heinrich Heine, dans ses articles sur « L'Allemagne depuis Luther », également publiés dans la *Revue des Deux Mondes*, en 1834 (IV, 3^e. série).

Jorge E. Dotti

notre participation initiale à la marche progressive de l'humanité, fiction progressiste par excellence.

Dans la culture française il crut trouver les motifs philosophiques les plus à même de dépasser les affrontements fondés sur des positions extrêmes, dans lesquels il voyait un obstacle incessant à la véritable modernisation de notre pays. Il est difficile, ou plutôt, inutile d'évaluer quel est le corrélat entre ses idées et les vicissitudes de l'histoire argentine postérieure à ses années de formation, jusqu'à nos jours.

En guise de conclusion, nous pourrions avoir recours à la vieille métaphore animale et proposer que l'idéal philosophique d'Alberdi ne symbolise ni la chouette de Minerve, qui remonte en vol dans le crépuscule d'un jour déjà achevé, ni le coq matinal français, qui annonce l'aurore d'une journée convulsionnée, mais un condor sud-américain qui, paisible, survole les Pampas, où ses habitants vivent en harmonie et respectant la loi. Nous doutons que l'histoire argentine ait favorisé ses aspirations.

Jorge E. DOTTI
Universidad de Buenos Aires – Conicet

traduction de Lucila Ojea et Marie Boussarie

**CONTEXTES ARGENTINS
- CONTEXTES FRANÇAIS :
LE JEU DE LA PHILOSOPHIE ET LA POLITIQUE.
SUR LA DÉFINITION ET LE RÔLE DE LA PHILOSOPHIE
CHEZ LE JEUNE ALBERDI***

Juan Bautista Alberdi est, en Argentine, un des premiers intellectuels qui s'intéresse à la définition de la philosophie et à sa relation avec la politique. À travers cet article nous nous occuperons d'inscrire les pensées alberdiennes dans le contexte des débats français autour de la « philosophie officielle », en analysant les différentes positions dudit débat et en relevant les divers angles de cette inscription. Nous nous intéresserons à quelques-uns des principaux sujets des philosophes français, et en particulier aux critiques que reçoit la philosophie de Cousin de la part de Lerminier et Leroux, en reconnaissant ici des sources directes auxquelles notre auteur aurait recours pour définir la place de la philosophie dans la scène complexe de l'Argentine rosiste.

Il y a quelques années Patrice Vermeren analysait les multiples facettes de ce qui constituait la base pour penser la philosophie française d'après la Révolution, à savoir la figure de Cousin et le lien de sa philosophie et de ses leçons à l'université avec la Restauration de 1830¹. Entre les intellectuels argentins de la décennie de 1830, en particulier entre ceux de la

* Une première version de cet article a été publiée dans le *Revista de filosofía política y teoría política (Journal de la philosophie politique et la théorie politique)* à l'Université Nationale de La Plata, num. 41, 2010.

¹ Nous nous référons au texte de Vermeren, Patrice, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

CORPUS, revue de philosophie

Génération dite « de 37 », le problème de la philosophie, son objet et son rôle, était aussi un thème intéressant. Comme on le sait, certains argentins visitèrent Paris et trouvèrent là-bas les débats autour de la « philosophie officielle ». Le besoin de repenser la philosophie en Argentine et en Amérique, à plus de 20 ans de la Révolution de l'Indépendance semblait imminent pour certains. C'est ce que démontre Juan Bautista Alberdi dans divers textes. Utilisant quelques apports français, Alberdi développe une critique de la conception de la philosophie qui lui serait contemporaine et construit et diffuse une autre façon de la comprendre. Son objet et sa fonction doivent changer radicalement.

Nous tenterons de reconstruire cette vision alberdienne de la philosophie à la lumière des débats français, sans manquer de souligner le besoin d'inscrire cette vision dans le contexte politique de l'Argentine rosiste. En ce sens, il sera intéressant de reconnaître les différents noyaux problématiques de l'approche d'Alberdi, bien que nous ne nous intéresserons principalement qu'à deux d'entre eux : en premier lieu, celui qui découle de la tentative de faire « converger » diverses positions philosophiques françaises, qui à l'origine, pourraient sembler inconciliables, et en second lieu et de manière plus transversale, celui qui né de l'intégration obligée d'Alberdi et de sa production dans la conjoncture politique que traverse l'Argentine durant le gouvernement de Rosas dans la province de Buenos Aires².

Ainsi nous analysons, premièrement, les principaux éléments que développe, autour de la question de la philosophie, ce courant de pensée qui domine la scène politique et philosophique en France en 1830, et la façon dont Alberdi recourt à nombre de ses concepts. Ensuite, nous nous arrêtons sur le rôle que cette école acquière sur la scène politique et le sens qui est donné à la philosophie dans ce contexte, pour continuer en dernier lieu, par mettre en relief quelques critiques que cette position reçoit et les

² Nous précisons que nous nous restreindrons à la production de la jeunesse d'Alberdi. Principalement le *Fragmento Preliminar al estudio del derecho* (*Fragment préliminaire à l'étude du droit*) et les articles de presse publiés jusqu'en 1842.

Maria Carla Galfione

apports de ces dernières pour penser la philosophie d'une autre façon, en constatant la place que ces critiques à la philosophie officielle prennent dans la pensée d'Alberdi. Enfin, nous analysons quelques-unes des questions qui apparaissent comme problématiques, voire même aporétiques, dans les élaborations de l'argentin à la lumière de ce contexte français et de la situation politique dans laquelle s'inscrit sa production.

Sans prétendre à une réponse définitive à nos interrogations relatives au concept de philosophie qui se discute et s'affirme dans l'œuvre que nous analysons ici, nous voulons montrer la productivité d'une lecture qui, en évitant de juger la correction des interprétations argentines des auteurs français, puisse rendre compte de la complexité même de ces questions et des diverses applications des apports français pour penser la philosophie en argentine.

I.

Un des principaux travaux d'Alberdi en relation à notre sujet est l'article intitulé « Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades » (« Idées pour présider la confection du cours de philosophie contemporaine au Colegio de Humanidades »), publié à Montevideo en 1842. C'est ici qu'il remarque la difficulté de définir la philosophie et la nécessité de reconnaître la diversité irremplaçable des systèmes philosophiques contre toute tentative de se référer à une « philosophie universelle ».

« Il n'y a pas, dit-il, une philosophie en ce siècle, il n'y a que des systèmes de philosophie : c'est cela, des tentatives plus ou moins partielles d'une philosophie définitive (...). Il y a des philosophes, mais pas de philosophie, des systèmes mais pas de science. S'il était nécessaire de déterminer le caractère global de la philosophie en ce siècle nous dirions que ce caractère réside en une situation négative. La philosophie d'aujourd'hui est la négation d'une philosophie complète existante, pas d'une philosophie

CORPUS, revue de philosophie

complète possible »³. C'est une vision que nous pouvons facilement relier à ce qui est à la base de l'approche éclectique selon laquelle la philosophie n'est finalement rien d'autre que l'histoire de la philosophie. La référence permanente dans ce texte à des auteurs tels que Théodore Jouffroy et Victor Cousin, la critique du sensualisme et le rejet d'une philosophie systématique sont tous des éléments qui suggèrent une proximité de notre auteur envers ces positions françaises.

La critique du sensualisme et, au travers celui-ci, à la philosophie « égoïste » qui appartient au XVIII^e siècle, est peut-être le sujet le plus répété à partir duquel sont mis en valeur les « éclectiques ». Sans doute, les articles publiés dans *El Nacional* de Montevideo, dans le cadre d'un débat avec le professeur de philosophie Salvador Ruano sont un exemple de cela, un exemple, il est vrai, fortement révisées par les différents spécialistes d'Alberdi. Ici Alberdi estime que « la philosophie de Mr. Tracy, tout comme celle d'Helvétius, Locke, Condillac, etc. a offert tout ce que l'on pouvait exiger de lui »⁴, et il ajoute ensuite, dans un autre article écrit dans le même but, qu'il ne s'agit pas seulement d'une philosophie dépassée, mais également d'une pensée nocive : « on retrouve entre les principales causes de la perversion générale des coutumes françaises et européennes, au siècle dernier, la morale égoïste d'Helvétius et la philosophie matérialiste certains philosophes ». Face à ces positions il semble prendre parti en disant « c'est pourquoi, après la restauration de l'ordre constitutionnel en France, l'on a pris soin de neutraliser l'effet funeste du sensualisme du XVIII^e siècle au travers du spiritualisme écossais et allemand que Royer-Collard, Cousin, Jouffroy ont importé successivement en France »⁵.

L'éclectisme est à cette époque la doctrine officielle en France et son domaine semble s'étendre au-delà des frontières

³ Alberdi, Juan Bautista, *Escritos Póstumos* (Écrits posthumes. En suit : *E.P.*), Buenos Aires, Imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900, t. XV, pp. 605-606.

⁴ Alberdi, J. B., *E.P.* t. XIII, p. 116.

⁵ *Ibid*, p. 127.

Maria Carla Galfione

nationales. Nul doute qu'il s'agit ici du contexte dans lequel Alberdi tente de définir la philosophie et, dans le cadre de ce que fut la philosophie en Amérique jusqu'ici et de l'utilité politique qu'elle eut, le recours aux éclectiques semble évident. Il manifeste ce point à plusieurs reprises dans le *Fragmento preliminar al estudio del derecho* en analysant, par exemple, le personnage de Rosas, sa signification dans l'histoire de l'indépendance et de la constitution du peuple argentin, et dans cette optique, en proposant une certaine spécificité de la philosophie. Rosas ne représente qu'une étape obligée de l'histoire : « c'est normal, et voila : il existe parce qu'il existe et parce qu'il ne peut ne pas exister »⁶. Mais cette « normalité » ou « fatalité », si l'on préfère, ne l'empêche pas de penser son dépassement et c'est là que la philosophie reconnaît sa tâche. Rosas représente l'état général de développement intellectuel de la société dans son ensemble, Rosas vit à travers une « raison spontanée », dit-il en invoquant Jouffroy et en rappelant ce modèle de spontanéité qui était pour le français le mobile le plus commun de la vie et de la transformation des sociétés. Jouffroy faisait référence à une « évolution naturelle » de la société, « dont la intelligence généralisée marche toujours spontanément »⁷, mais qui tôt ou tard, affirmait également le français, est interrompu grâce à l'utilisation réflexive de l'intelligence qui permet de diriger et de rapprocher sa démarche vers la recherche des vérités. L'étape durant laquelle prime la *spontanéité* est, pour Jouffroy et son professeur, nécessaire et préalable au développement de l'intelligence, développement qui peut produire de grands changements, mais ne peut se passer de quelques esprits philosophiques, incarnations d'une recherche qui est humaine. C'est ce que Cousin disait dans son *Cours de philosophie* 1828 : « La philosophie, en tant que philosophie (...) est un besoin réel et propre de l'intelligence, un résultat nécessaire qui ne vient ni ne dépend du génie de tel ou

⁶ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (En suit : *Fragmento*), Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, p. 37.

⁷ Jouffroy, Theodor, « Réflexions sur la philosophie de l'histoire », en : *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 1886, p. 43.

CORPUS, revue de philosophie

tel homme, mais du génie même de l'humanité, du développement progressif des facultés dont elle est dotée »⁸.

Tout comme pour les éclectiques, la philosophie pour Alberdi vient à raconter une histoire, l'histoire du besoin de l'histoire et de ses stades et vient couronner le récit. La philosophie synonyme de « réflexion libre et neutre » doit s'appliquer à « l'examen de notre ordre des choses » de l'histoire du pays et en particulier du fait rosiste, pour y reconnaître les « fautes et les égarements », pour dénoncer et sentencier au nom de « l'inspection sévère de notre histoire prochaine »⁹. Le philosophe, tout comme pour Cousin, vient à occuper la place de l'historien, il le remplace pour donner un sens à l'histoire. Le caractère proprement *historique* de l'histoire la rend dépendante du philosophe qui reconnaît là, dans son constant devenir, un sens. Sans ce regard qui l'embrasse dans son ensemble, que la parcours et la nomme, l'histoire se dilue dans un ensemble amorphe des faits et disparaît. Pour les éclectiques, fortement influencés par leurs lectures de la psychologie écossaise et de la philosophie hégélienne, ce sont les idées qui font l'histoire, c'est l'esprit le composant propre de l'homme qui se manifeste au travers de la spontanéité et de la volonté, tous deux des éléments nécessaires pour expliquer le changement historique¹⁰. C'est pour cela que l'étude de l'histoire a besoin, en fin de compte, de l'histoire des idées, ou mieux encore, de l'histoire de la philosophie.

Ceci est la base sur laquelle on peut lire le croisement que propose Alberdi entre une étude qui pour lui peut se résumer en la dénommant philosophique et un objet qui est historique. Chercher au-delà du phénomène et découvrir le fond de la

⁸ Cousin, Victor, *Necesidad de la filosofía (Nécessité de la philosophie)*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, p. 26.

⁹ Alberdi, J. B., *Fragmento*, op. cit., p. 29.

¹⁰ À propos de la question de la différence spécifique de l'homme par rapport aux autres êtres vivants et sur le sens et la valeur de la « spontanéité » et de la « volonté » (ou « réflexion ») chez les éclectiques l'article de Jouffroy, « Réflexions sur la philosophie de l'histoire », est clair et représentatif. Op. cit., pp. 36-58.

Maria Carla Galfione

question, ces idées qui rendent possible et par conséquent expliquent le fait. C'est ainsi que notre auteur s'exprime dans les passages que nous citons du *Fragmento* : « Telle est donc notre mission présente : l'étude et le développement pacifique de l'esprit américain »¹¹, au travers de cette étude l'on recherche un moyen de comprendre le phénomène du Rosas et se gouvernement : « Nous avons ainsi demandé à la philosophie une explication à la force gigantesque du pouvoir actuel »¹², et la réponse, découverte dans les différents modes ou formes que prend ce pouvoir, autorise le philosophe à concevoir un plan d'action.

« Il est temps que la philosophie remue les lèvres », dit Alberdi, il est temps que, se servant de sa capacité réflexive, elle se retourne sur la société et reconnaisse en elle la cause du pouvoir qui gouverne : « son caractère hautement représentatif » ; il est maintenant temps que, se servant du pouvoir qu'elle même semble se conférer grâce à cette capacité, elle soit le porte-parole de « la solution véritable : la création d'une foi commune de civilisation »¹³. Il s'agit de la même potentialité de la philosophie qu'observent les éclectiques. Ce sont les idées qui meuvent le monde, derrière chaque mouvement il y a une idée, pour la reconnaître nous devons être attentif à la superficie dudit mouvement, en sachant que cette superficie ne pourrait exister sans ce fond qui la propulse.

Maintenant, il est important de noter que, dans le développement offert par les éclectiques et qu'Alberdi suit de près, ce développement intelligent est aussi la cause de l'évolution des masses. C'est de cette façon que Jouffroy le présente dans le fameux article « Comment les dogmes finissent »¹⁴, dans lequel on distingue « le peuple endormi », qui se repose sur les anciennes croyances, de ces peuples où l'on nomme les « prophètes »,

¹¹ Alberdi, J. B., *Fragmento*, op. cit., p. 28.

¹² *Ibid*, p. 30.

¹³ *Ibid*, pp. 29, 30 y 32, resp.

¹⁴ « Comment les dogmes finissent » est un travail publié en 1823 et inclus dans *Mélanges philosophiques*.

CORPUS, revue de philosophie

porteurs de la nouvelle vérité qui devra être installée après la révolution. Ce sont ici les philosophes qui apportent la nouveauté, une nouveauté qui s'impose par la « force des choses », par la nature, la providence, une innovation qui résulte de l'évolution évidente de l'intelligence. Les masses, quant à elles, constituent ce substrat qui, pure spontanéité, attend l'intervention du philosophe, et l'action des philosophes sur elles est une accélération, ils les guident, avec une plus grande hâte, vers le point où elles-mêmes se dirigent spontanément. Alberdi s'exprime dans ce sens, dans le cadre du débat avec Ruano, quand il affirme que « la philosophie a son empire : les destinées des nations. Dans ce concept, les gouvernements qui veillent les progrès et les avancées de leurs peuples, ne doivent jamais être indifférents à la science, qui, révélant leurs destins aux hommes et aux peuples, et les motivant par la puissance de son autorité irrésistible, constitue la part la plus considérable du pouvoir publique. La philosophie, pour ainsi dire, représente un cinquième pouvoir constitutionnel »¹⁵.

II.

En partant du parallélisme que nous avons développé jusqu'ici entre les formulations alberdiennes et la position de l'éclectisme sur la philosophie, nous sommes tentés de reconnaître dans ces exposés argentins ce que Pierre Rosanvallon découvrait dans l'univers théorique et libéral de la fin de l'Empire : la science comme garant de l'ordre social.¹⁶ Le besoin de mettre fin à la Révolution et de construire un gouvernement représentatif et stable, cette nécessité en vertu de laquelle s'ébauche la distinction de Jouffroy entre « époques critiques » et les « époques organiques » ou « fondatrices » – distinction utilisée de façon récurrente par Alberdi – trouve dans la philosophie de l'Université française de son principal outil. De la même façon que le présente Rosanvallon, les doctrinaires ou éclectiques proposent une réponse tranchante à la question de l'égalité sociale en s'attaquant aux principes

¹⁵ Alberdi, J. B., *E.P.*, t. XIII, p. 126.

¹⁶ Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, p. 25.

Maria Carla Galfione

rousseauistes du siècle précédent. Il ne s'agit plus ici de « volonté générale », mais de « besoins généraux », ceux-là même qui ne sont susceptibles d'être découverts que par certains types d'intelligences. L'institution du pouvoir, la participation au contrat n'est pas ce qui fait la société, la société est antérieure à formation d'un pouvoir qui, en soi, n'est autre que le reflet d'un ordre social. Les institutions, les lois ne proposent rien de neuf, elles reflètent la structure sociale, une structure qui, bien que tendant à l'égalité, présente d'importantes ruptures. Entre ces ruptures apparaît la *classe moyenne* en tant que classe dépositaire de l'« intelligence des besoins généraux », intelligence qui est la base de tout gouvernement légitime.

Dans ce modèle français, le savoir, au cœur duquel la philosophie semble occuper une place privilégiée, se présente finalement comme l'outil de légitimation d'un ordre social. La nécessité d'articuler le principe de l'égalité civile avec les abris nécessaires à la contention de la menace du désordre trouve dans le postulat de l'intelligence ou de la « capacité » l'instrument le plus précieux. La base de la souveraineté se reconnaît à une « raison générale », non pas à une volonté, ou à des intérêts individuels¹⁷. La « capacité » permet de faire front à la fois à la société de castes et aux lois du marché, garantissant ainsi l'ordre social. Mais cette capacité, qui, en principe, n'exclue aucun groupe, a besoin du discernement et la reconnaissance des « capables » qui surpassent le commun social, marquant ainsi une distinction entre la société civile et la société politique¹⁸. Cette dernière est constituée d'un groupe particulier au sein duquel habitent les prophètes, « les interprètes, les protecteurs, les Élus »¹⁹. Et Rosanvallon remarque aussi : tel que les doctrinaires le comprennent, les philosophes ne sont pas isolés du peuple, ils sont l'expression scientifique de la conscience du peuple, ils expliquent leurs impressions et de clarifient leurs

¹⁷ *Ibid*, p. 91.

¹⁸ *Ibid*, p. 99.

¹⁹ *Ibid*, p. 173.

CORPUS, revue de philosophie

sentiments, ils sont les organisateurs artificiels et temporaires de la société, destinés à atténuer un déficit transitoire du système social et politique²⁰.

C'est sur cette base, cette hypothèse de la raison et du rôle qui correspondent à la bourgeoisie, en tant qu'étendard de cette raison que peut être conçue la formation des États nationaux. Cette notion de raison, sous-jacente de l'idée selon laquelle le gouvernement revient à la bourgeoisie, est celle-là même qui permet de réclamer l'unité de l'État et la légitimité du gouvernement et des institutions.

Dans le développement de l'histoire, qui, au-delà de sa réalisation effective et particulière dans les États nationaux, est conçu comme développement de la civilisation, les classes moyennes apparaissent, dit Rosanvallon, comme « un agent social central. En elles et par elles se réalise en effet pleinement le mouvement de l'histoire dans sa pure objectivité »²¹. La philosophie qui accompagne ce processus est sans aucun doute une philosophie intéressée par l'unité ; une philosophie qui vise à réunir ce que la modernité a dispersé et pour cela, se sert d'une conception particulière de l'histoire. En elle réside l'unité et partir d'elle, le besoin d'ordre politique est jugé et justifié. La civilisation, disions-nous, est l'objectif ultime et sa réalisation dépend de la participation au processus historique de cette classe qualifiée, à même d'accéder à la *raison générale*.

Dans ce contexte, les éclectiques peuvent se référer à la « fin de l'histoire », une fin qui est de plus en plus proche parce que les hommes sont mieux préparés à l'exercice de réflexion que représente la réalisation effective de la nature humaine. Cependant, l'idée de progrès proposé par Cousin et avec lui par son école, doit être examinée avec un soin particulier. Tout d'abord, comme nous l'avons dit, il s'agit d'une réponse à un plan providentiel qui s'articule, dans sa mise en œuvre, avec le degré de développement des capacités humaines. En ce sens, ce plan est étroitement lié à

²⁰ *Ibid*, pp. 171 ss.

²¹ *Ibid*, p. 193.

Maria Carla Galfione

l'exercice philosophique et puisque sa réalisation est une réalisation historique concrète, reconnaît les philosophes comme étant ses guides. Toute révolution, dit Jouffroy utilisant le substantif le plus récurrent au moment de parler de changements historiques, pour être sociale, doit avant tout être individuelle, et seulement après être individuelle et sociale, peut être une révolution de l'humanité. Une révolution individuelle est celle-là qui survient chez un individu, non pas comme le résultat d'une initiative hasardeuse ou imprévisible, mais comme le produit de cette « force des choses » mentionnée préalablement. Et dans ce sens, le rôle octroyé au philosophe dans la direction de la société est indiscutable. Ils ne sont que quelques-uns, pour Jouffroy, ceux qui concentrent la force de l'intelligence, la rendant lucide et capable de révéler les vérités. L'intelligence humaine ne produit de grands effets que chez quelques-uns : les philosophes, ceux qui « au lieu d'attendre la vérité, la poursuivent ; au lieu de la rencontrer, la trouvent »²².

Ceci est le premier thème sur lequel nous souhaitons nous arrêter suite au parcours effectué jusqu'ici puisqu'il s'agit d'une question qui affecte notre lecture d'Alberdi et des jeunes de sa génération. L'éclectisme, comme « philosophie officielle » de la monarchie de Juillet, traite la séparation entre politique et théologie grâce au postulat spiritualiste. Cousin à recours, contre le sensualisme, à une définition de l'homme et à une méthode philosophique basée sur sa connaissance et sa réalisation qui assure en dernier ressort le pouvoir des philosophes. « Il faut ainsi penser la profession de philosophe dans un monde où la hiérarchie des capacités doit se substituer à celle des privilèges, où la légitimité, selon la charte constitutionnelle, se réconcilie avec la liberté »²³. Avec une extrême prudence, Cousin affirme : « Il y aura toujours des masses dans l'espèce humaine ; il ne

²² Jouffroy, T., « Comment les dogmes finissent », en : op. cit., p. 45.

²³ Douailler, Stéphane et al., *La philosophie saisie par l'État*, Paris, Aubier, 1988, p. 125. Sur ce thème et les débats au sein de l'université et du monde intellectuel français, le travail de Patrice Vermeren mentionné au début est fondamental.

CORPUS, revue de philosophie

nous convient pas de nous appliquer à les décomposer et à les dissoudre par avance. La philosophie se manifeste chez les masses sous la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte. Le christianisme est la philosophie du peuple. Celui qui vous parle est un produit du peuple et du christianisme et j'espère que vous reconnaîtrez toujours cela au travers de mon profond, mon tendre respect envers le peuple et le christianisme. La philosophie est patiente : elle sait comment les choses eurent lieu pour les générations passées et elle est pleine de confiance en l'avenir. Heureuse de voir les masses, le peuple, c'est à dire presque tout le genre humain dans les bras du christianisme, elle se contente de lui tendre doucement les mains, pour l'aider à s'élever encore plus haut »²⁴.

Quelque chose de très semblable peut être trouvé dans l'article déjà mentionné de Jouffroy, « Comment les dogmes finissent ». Cet article, écrit en 1823 et publié dans *Le Globe* deux ans plus tard, est une sorte d'explication généalogique de la vie des dogmes et de la foi qui les soutient pour finalement révéler, au travers d'un jeu sémantique, de la mort du christianisme de la main de la philosophie. Le parcours qu'offre ici l'auteur va de la vivacité d'une croyance nouvellement constituée à son remplacement, en passant par l'habitude, qui agit au détriment de cette vivacité, la corruption des croyances, la naissance de « l'esprit d'examen » ou critique qui apporte un puissant environnement de scepticisme. Tous les éléments qui contribuent à la formation d'une « nouvelle foi » qui arrive entraînée par des « apôtres prédestinés » dans les mains desquels git « la santé du monde ». Il s'agit, dit Jouffroy, d'une nouvelle doctrine « à laquelle toutes les intelligences aspirent à leur insu, au nom de laquelle tous les bras s'armeront s'il y a lieu, qui remplira dans la croyance le vide laissé par l'ancienne et terminera l'interrègne illégitime de la force. Telle est l'œuvre sainte à laquelle ils [les hommes d'une nouvelle génération née dans le scepticisme] se dévouent dans le silence ». Et il ajoute plus loin : « alors commence l'empire légitime de la vérité, et il y a

²⁴ Cousin, V., op. cit., 51.

Maria Carla Galfione

entre elle et notre nature une sympathie si puissante, que son retour excite dans les âmes un amour et un enthousiasme inexprimables. Celui qui l'a reçue est changé. Ce n'est plus un homme, ce n'est plus un philosophe, c'est un prophète (...), c'est la vérité personnifiée ses actions la parlent, sa voix la commande (...), il est l'apôtre, il sera, s'il y a lieu, le martyr de la nouvelle foi »²⁵.

Le but de l'histoire est fixé, il s'agit de l'empire de la vérité, il s'agit du règne de la philosophie. Remarquons qu'en cela, Cousin explicite ses différences par rapport à certaines positions réticentes à cette fin. Dans une de ses dernières leçons du Cours de 1828 Cousin se prononce contre la « doctrine de la perfectibilité indéfinie ». Le Progrès a un but, une destinée en accord à la nature humaine. Au risque de contredire ses déclarations antérieures, Cousin préfère accabler son adversaire. L'homme est limité, s'anime-t-il à dire. L'homme se perfectionne, mais en accord un objectif définissable, selon les lois de la nature et par conséquent « n'est pas infini, mais limité, le développement de son intelligence ; est mesurable par le développement même de cette intelligence et par sa portée (...). Le but de l'histoire et de l'humanité n'est autre que le mouvement de la pensée, lequel tend nécessairement à se connaître dans son ensemble ». Il y a un cycle de l'histoire, celui qui s'accomplit en accord à la vie de l'homme, de la naissance et de sa mort, Condorcet dira ce qu'il voudra, insiste-t-il : « Ce cercle est donné »²⁶.

Et c'est à cela que Rosanvallon semble s'accrocher en découvrant au cœur même du raisonnement éclectique une contradiction qui lui permet de discuter le libéralisme des doctrinaires. Dans les diverses considérations de Guizot en ce qui concerne l'instruction, est considérée comme nuisible l'instruction qui : « transgresse la distribution naturellement inégale des facultés entre les hommes »²⁷. La bourgeoisie finira par être l'agent

²⁵ Jouffroy, T., « Comment... », en : op. cit., pp. 15 et 18.

²⁶ Cousin, V., op. cit., pp. 142 et 143.

²⁷ Rosanvallon, P., op. cit., p. 247.

CORPUS, revue de philosophie

irremplaçable de la civilisation et la philosophie son outil principal, « la théorie doctrinaire des élites et des capacités finit en effet par buter sur ce point à partir duquel elle se dégrade en une célébration de l'ordre social existant, en une apologie à peine déguisée de la résignation social »²⁸.

Maintenant, avant de revenir aux propositions d'Alberdi il est adéquat de faire une remarque. Tel que nous l'avons vu jusqu'ici l'éclectisme où la philosophie doctrinaire semble construire un corpus plus ou moins défini et fermé. Cependant, puisque nous nous occupons de son évolution, il convient de remarquer le fait que l'éclectisme représente le courant libéral de la philosophie en France depuis la Restauration, regroupant différents penseurs qui après la révolution de Juillet ne pourront plus être considérés comme faisant partie de cette école. C'est seulement après 1830 que l'on peut parler de l'éclectisme comme d'une « philosophie officielle », moment où les différences théoriques latentes dans certains développements préalables se radicalisent. Pour cela en passant en revue certains des aspects les plus critiques au sein de ce courant nous devons considérer que la plupart des raisons fondamentales de ce dernier perdurent encore parmi leurs adversaires, cohabitant même avec les attaques.

III.

Même si, en termes génériques, nous avons pu inscrire la définition de la philosophie, exposée dans ses écrits de jeunesse par Alberdi, dans le contexte de l'éclectisme, cette inscription a une limite, qui est évidente à la lumière de ce que nous avons appelé préalablement le débat autour de la philosophie officielle, celui-ci étant le débat suscité dès les premières années de la Monarchie de Juillet et du règne de Victor Cousin dans le milieu philosophique de l'Université, et qui, par conséquent, nous oblige à marquer une différence avec la philosophie et son rôle socio-politique, telle que comme nous l'avons analysé de la main de Rosanvallon.

²⁸ *Ibid*, p. 249.

Maria Carla Galfione

Une des principaux éloignements du raisonnement éclectique est l'insistance permanente de l'argentin sur le besoin d'une philosophie pratique. Qu'il s'agisse des écrits pour la presse de Montevideo ou du *Fragmento*, Alberdi insiste avec ferveur sur la nécessité d'unir la philosophie à la pratique politique, reconnaissant l'utilité de la première pour la seconde, et rejetant par là même une philosophie purement spéculative. Il l'exprime de la façon suivante dans « Ideas para presidir un curso de filosofía » (« Idées pour présider un cours de philosophie ») : « Le débat de nos recherches se donnera au-delà de la philosophie spéculative, de la philosophie en soi ; il ira dans le sens de la philosophie d'application, de la philosophie positive et réelle, de la philosophie appliquée aux intérêts sociaux, politiques, religieux et moraux de ces pays »²⁹. Dans le même ordre d'idée nous devons considérer l'idée d'une philosophie « localisée » et, pourquoi pas nationale : « la philosophie se localise par ses applications spécifiques aux besoins propres à chaque pays et de chaque moment. La philosophie devient locale par la nature instantanée et circonscrite des questions qui concernent spécifiquement une nation, et auxquelles elle apporte ses solutions. Ainsi, la philosophie d'une nation fournit l'éventail de solutions qui ont été données aux problèmes ayant trait à ses questions générales, ou à la raison générale de nos progrès et améliorations, la raison de notre civilisation »³⁰. Et, même si elle rappelle explicitement à Guizot, l'attention de la philosophie se pose sur la particularité.

Alberdi l'avait exposé de la même façon quelques années plus tôt dans sa discussion avec Ruano et dans sa critique au sensualisme. Si la philosophie divulguée par ce professeur était nuisible à la jeunesse, la raison de cela résidait avant tout dans son « excentricité », dans son manque d'attention aux « besoins de l'époque et, surtout, de ce qui est nécessaire à la jeunesse de la République »³¹. Opposé à cette philosophie Alberdi est accablant :

²⁹ Alberdi, J. B., *E.P.* t. XV, p. 610.

³⁰ *Ibid.*, p. 616.

³¹ Alberdi, *E.P.* t. XIII, p. 116.

CORPUS, revue de philosophie

la philosophie doit s'adapter aux besoins de notre temps, besoins qui se concentrent principalement sur la définition d'une base pour l'association, d'un modèle de société. Le problème pratique par excellence, le besoin fondamental est celui de l'organisation sociale, celui-ci constitue l'objet privilégié de la recherche philosophique.

Bien que cela puisse être largement reconnu comme une préoccupation propre à l'époque, et en ce sens, partagée également par les éclectiques, si nous nous plaçons dans le contexte du débat français relatif à la définition de l'objet et à la fonction de la philosophie, notre horizon de compréhension s'amplifie considérablement. Les noms de Cousin et de Jouffroy, auxquels nous nous sommes limités pour nous référer à l'éclectisme, apparaissent avec une certaine récurrence dans les écrits de notre auteur. Cependant, ils sont en général accompagnés d'autres noms, plus précisément de ceux de Lerminier et Leroux, auteurs qui peuvent être considérés parmi les principaux critiques de la philosophie de l'Université. Nous reviendrons plus tard sur la superposition idéologique qui peut être observée à partir de ces références, mais pour le moment reconnaissons que ces nouveaux noms sont à prendre en compte de façon indiscutable. Ainsi, s'il est vrai que les éclectiques, Cousin en particulier, mais aussi ses disciples, peuvent se référer à la capacité de production des idées philosophiques sur l'histoire, en aucune mesure ils subordonnent la réflexion aux besoins spécifiques et dans ce sens, la philosophie peut être un instrument de gouvernance car elle répond à la raison générale, jamais parce qu'elle s'attache aux conditions particulières. Le propre de la philosophie dans ce système est de surmonter le plan relatif au phénomène, le plan historique, concret, même si ce n'est qu'en tant qu'outil de sa manipulation. La philosophie ne naît pas du concret, même s'il lui faut revenir à lui pour reconnaître ou mieux encore, déterminer, le général. Le philosophe était ce prophète qui survolait son temps, mais sans être immergé en lui.

Une des principales critiques de cette vision de la philosophie, avons-nous dit, provient de Lerminier et est développée, entre autres textes, dans *La philosophie du droit*, ainsi que dans les « *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois* », publiées dans

Maria Carla Galfione

la *Revue des deux mondes* au cours de l'année 1832, deux textes dont la lecture est recommandée par Alberdi³². Dans la préface de la première édition de la *philosophie du droit* Lerminier en appelle à « une philosophie nouvelle et nationale qui parte du cœur de la nation française, de ses besoins et qui, à la fois métaphysique, sociale et pratique, nous conduise vers l'avenir »³³, ce postulat constitue la base principale de la critique envers l'éclectisme. Ici, le problème de l'éclectisme est en fait double. À l'importation permanentes d'idées allemandes et écossaises, importation qui éloigne la philosophie du contexte dans lequel elle née et de ses besoins, s'ajoute l'incapacité de développer un système propre. Pour l'éclectisme, dit Lerminier, tous les systèmes sont vrais et faux à la fois³⁴. Et c'est dans ce sens que l'éclectisme de Cousin, tel qu'il peut être observé dans ses écrits et en particulier dans *Le Cours* que nous avons mentionné ci-dessus, est une philosophie qui se définit comme une histoire de la philosophie, c'est un recueil des divers systèmes philosophiques, son analyse, et enfin la nomination de la philosophie comme affirmation éclectique des différents stades de son développement.

³² Concernant la pensée de Lerminier il est intéressant de voir le travail d'Alejandro Herrero, « Francia : Eugenio Lerminier y la revolución de Julio (1830-1832) » (« France : Eugene Lerminier et la révolution de Juillet (1830-1832) »), en *Prismas* 3, 1999, Buenos Aires, UNQ, pp. 189-200, traitant d'une étude selon laquelle la lecture du français cache l'intérêt de l'auteur pour les auteurs argentins et en particulier pour Alberdi. Au sujet des citations ou références alberdiennes de Lerminier il convient de relever deux d'entre elles : celle se trouvant au tout début de la préface du *Fragmento*, où notre auteur se réfère à l'*Introduction générale à l'histoire du droit*, de 1829, et celle qui apparaît dans l'annexe où, critiquant fortement l'éclectisme, il mentionne les *Cartes berlinoises* (sic) et suggère leur lecture, cfr. *Fragmento*, pp. 11 y 169, respectivement.

³³ Lerminier, Eugène, *Philosophie du droit*, Paris, Charpentier, 1835, p. 7. Bien qu'Alberdi travaille avec l'*Introduction générale à l'histoire du droit*, nous ne disposons pas de ce matériel, raison pour laquelle nous nous limitons à la *Philosophie du Droit*, texte par lequel, selon Herrero, Lerminier tente de compléter le projet commencé deux ans plus tôt avec l'*Introduction*. Cfr. Herrero, A., *op. cit.*, p. 191.

³⁴ *Ibid*, p. 6.

CORPUS, revue de philosophie

La philosophie éclectique n'a aucun principe ni aucun système qui lui soit propre et son objet ne se reconnaît que sur le plan exclusif des idées. Concept radicalement différent du souci pour le présent. « L'histoire de la philosophie – dit Lerminier – n'est pas la philosophie de même que le passé n'est pas le présent »³⁵. Finalement concède le français, l'histoire de la philosophie peut être une méthode de préparation, mais elle reste incomplète sans l'affirmation d'un système. Il manque quelque chose à l'éclectisme : la vie. Et en cela l'opinion est catégorique : c'est une philosophie « qui cherche son esprit sur le sentier des morts ».³⁶

L'autre auteur que nous mentionnions ci-dessus est Pierre Leroux, qui élabore plusieurs articles sur ce thème, réunie ultérieurement dans sa *Réfutation de l'éclectisme*, sur la base de laquelle on peut reconstruire sa critique de la « philosophie officielle »³⁷. Chez Leroux nous reconnaissons certains sujets similaires à ceux de Lerminier dans sa critique de l'éclectisme, tels que la revendication d'une philosophie spécifiquement liée

³⁵ *Ibid*, p. 11.

³⁶ Lerminier, E. « Lettres philosophiques adressées à un berlinois, III De l'éclectisme – M. Cousin », en : *Revue de deux mondes*, Paris, 1832, t. 1, p. 749.

³⁷ Leroux, également connu comme le « socialiste dissident » pour ses différends avec le groupe du saint-simonisme, représente un des principaux noms qui doivent être pris en compte au moment de s'intéresser aux développements de la pensée philosophique et politique française de la décennie de 1830. Entre autres particularités il est intéressant de relever sa participation à divers journaux et revues, ainsi que sa cohérence théorico-politique. C'est au travers des revues et non pas des cours de l'université que Leroux diffuse ses idées, et il est, de fait, directeur de divers journaux. D'autre part, une fois éloigné du groupe qui constituait le journal libéral *Le Globe* et du saint-simonisme, Leroux, à la différence de Lerminier, entre autres, maintient sa position critique du libéralisme. À propos de sa bibliographie utilisée dans ce travail nous prévenons que *Réfutation de l'éclectisme* reprend un long article de 1838 et une « annexe » de deux articles publiés en 1833 dans la *Revue encyclopédique*. De 1833 date également un autre des articles où la question de l'éclectisme est traitée plus en détail « Sur la loi de continuité qui unit le Dix-huitième siècle au Dix-septième », publié dans *Revue encyclopédique*.

Maria Carla Galfione

aux besoins du contexte dans lequel elle se développe et d'une philosophie qui soit capable de formuler certains principes basiques d'un système³⁸. Cependant, le développement de Leroux est beaucoup plus complexe que celui de son homologue et plusieurs des éléments qu'il ajoute à la critique de Lerminier sont rapportés dans les développements d'Alberdi³⁹. En particulier, dans le cas de Leroux, la critique d'une philosophie abstraite, inattentive aux besoins concrets des hommes et de la société est le corollaire d'une critique antérieure dirigée contre le modèle de l'homme et de l'histoire de l'humanité proposée par l'éclectisme⁴⁰.

Comme Lerminier, Leroux dénonce l'absence de dogmes dans l'éclectisme, de principes : « les éclectiques, en effet, ceux qui à diverses époques ont mérité véritablement ce nom, et qui, sentant qu'ils le méritaient, l'ont quelquefois pris et s'en sont

³⁸ Leroux en vient même à citer une partie des *Cartes* de Lerminier. Cfr. Leroux, P., *Réfutation de l'éclectisme* (en suit : *Réfutation*), Genève, éd. Slatkine Reprints, 1979, pp. 71 ss.

³⁹ Les auteurs ayant étudié les « influences françaises » sur la pensée d'Alberdi, s'incline généralement pour l'un ou pour l'autre. On peut le voir par exemple, dans les différences que présentent les lectures de Raúl Orgaz et de Jorge Mayer. Le premier défend principalement l'influence de Lerminier, révélant certains parallélismes et mêmes copies entre l'argentin et le français, exaltant, en même temps que l'influence de Lerminier, celle de Jouffroy. Mayer, en qui nous nous reconnaissons d'avantage, non seulement marque une distinction entre les formulations de Lerminier et Leroux, trouvant ce dernier « plus profond », mais rappelle le jugement de Vicente Fidel López, dans une lettre à Garcia Merou, selon lequel l'influence principale aurait été celui de Leroux, « dont les écrits sur la nature sociale de droit écrit, publié dans la *Revue Encyclopédique* (sic) de 1832 à 1834 [sont] ouvertement accepté et propagé dans le fragment ». Mayer montre même, à travers Lopez, que c'est aussi et seulement à travers cette revue qu'Alberdi est en contact avec les idées de Cousin et Joffroy. Cfr. Mayer, Jorge, *Alberdi y su tiempo (Alberdi et son temps)*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 132ss, y Orgaz, Raúl, *Alberdi y el historicismo (Alberdi et l'historicisme)*, Córdoba, Impr. Argentina, 1937.

⁴⁰ Miguel Abensour est l'auteur ayant le plus travaillé cette question. Cfr. Abensour, Miguel, (1994) « Comment une philosophie de l'humanité peut-être une philosophie politique moderne? », dans : Leroux, Pierre, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot, 1994.

CORPUS, revue de philosophie

targués, étaient des philosophes qui n'avaient pas système, des philosophes dénués de ce qui constitue toute vraie philosophie, savoir une sorte nombre de dogmes liés, enchaînés, et formant une théorie religieuse, morale ou politique, plus ou moins complète, c'est-à-dire, en d'autres termes, un système »⁴¹, et au manque de dogme s'ajoute le fait d'ignorer les besoins de son temps. La philosophie actuelle s'inscrit nécessairement pour Leroux dans l'histoire de la philosophie. Ici, il peut y avoir un point de rencontre avec l'éclectisme, mais c'est une histoire de la philosophie que le philosophe recueille au travers de l'expérience et non pas dans les livres. C'est une pensée ancrée dans le monde, le monde étant ce qui la représente le mieux. Ce monde n'est pas pour Leroux, un espace inerte (le monde physique de Cousin) dans l'attente du sens que lui donnera le philosophe, au contraire, ce monde est actif, vif, il se modifie et se développe, il s'agit, pour le philosophe, d'un monde façonné par la nature et par les hommes. Ainsi, la philosophie vit dans et pour l'histoire : « Chaque philosophie est ainsi une sorte d'expérience, chaque philosophe à son tour est un travailleur et un martyr dans cette route laborieuse que l'humanité doit accomplir »⁴². Le philosophe recueille les développements passés de la philosophie, mais en même temps, prend connaissance des changements opérés dans le monde, des nouveaux besoins, c'est de cette façon seulement, qu'il formule, ici encore, une nouvelle réponse destinée à guider les hommes⁴³. Les « monuments philosophiques », dit Leroux, vivent le temps que les besoins de l'humanité les nécessitent. Et, comme l'humanité, en plus de penser, ressent, agit et vit, elle modifie continuellement cette pensée, de sorte que la philosophie est contrainte à un éternel recommencement. La philosophie ne termine pas, pour Leroux, car l'histoire ne conclue pas.

⁴¹ Leroux, P., *Réfutation*, p. 1.

⁴² *Ibid*, p. 9.

⁴³ Leroux est, sans aucun doute, un philosophe intéressé par l'histoire de la philosophie comme en témoigne ses nombreux ouvrages sur le sujet.

Maria Carla Galfione

Cette image du philosophe comme homme à l'écoute des besoins propres à son temps et au caractère obligatoirement « relatif » de la philosophie⁴⁴, se construit chez le français en parallèle d'une conception de l'homme absolument critique envers celle que suggère la « psychologie » éclectique. Bien qu'il s'agisse d'un sujet développé plus en détail par Leroux quelques années après la rédaction des articles considérés ici⁴⁵, la proposition selon laquelle l'homme doit être défini comme *moi*, *non-moi* et comme résultat de leur relation⁴⁶, de même que l'examen du triptyque savoir – sensation – sentiment pour rendre compte de la complexité de l'être humain, sont des éléments qui résultent être explicitement à la base de la conception de la philosophie que nous considérons dans la *Réfutation* et comme les principaux outils de sa critique de l'éclectisme. L'obligation de considérer le « moi » comme un être physique et sentimental, en plus de spirituel, permet à Leroux de penser la philosophie comme ancrée dans un présent, avec une histoire et sujette au changement. Quand Cousin tente de transposer la méthode des naturalistes, l'observation, aux phénomènes naturels, il suppose, tout d'abord, l'autonomie absolue du moi par rapport au non-moi, de l'homme sur le monde, mais en même temps, la division du moi qui sépare sa volonté de sa capacité de réflexion ou esprit⁴⁷. Face à cela, Leroux insiste sur la nécessité de considérer l'homme en tant que corps et esprit, et également, sur l'importance de garder une place à la prise en compte du sentiment. Connaissance,

⁴⁴ En ce sens Leroux est catégorique : « la philosophie ou la religion est la quantité de vérité absolue que nous nous assimilons sous la forme de vérité relative (...). L'esprit humain, je le répète, n'aperçoit jamais la vérité qu'avec des ténèbres », Leroux, P., *op. cit.*, p. 35.

⁴⁵ Nous nous référons à un de ses principaux travaux : *De l'humanité*, de 1841.

⁴⁶ Nous rappelons que Cousin aussi parler de *moi* et de *non-moi*, bien que donnant des sens différents à ces termes. Il s'agit d'une conceptualisation fichtéenne que les philosophes français redéfinissent chacun à leur façon.

⁴⁷ Cfr. Janet, Paul, « La philosophie de Pierre Leroux », publié en la *Revue de deux mondes*, 1899, t. II, pp. 767-788.

CORPUS, revue de philosophie

sensation et sentiment, sont toutes des facultés humaines qui participent d'une manière ou d'une autre dans le développement de la philosophie, les besoins de l'humanité permettent de déterminer les degrés d'utilisation de la raison ou du sentiment de la part philosophes. Tandis que selon le schéma de Cousin, la philosophie, qu'elle soit propriété de l'esprit ou de la réflexion, manquait de spontanéité, là où la spontanéité constituait une faculté du moi en tant que volonté instinctive, dans la proposition de Leroux ces deux éléments ne s'excluent pas et leur participation au façonnement des croyances ne délimitent pas deux zones distinctes. Ici, la philosophie, la religion et l'art sont intrinsèquement liés⁴⁸. La philosophie n'est alors pas ignorante des passions comme elle l'était pour les éclectiques. La philosophie a cessé d'être la justification du présent en tant que produit du développement nécessaire, fatal, des idées. La philosophie n'est plus l'instrument de « l'immobilité politique »⁴⁹.

Mais revenons maintenant au début de ce raisonnement. Cette philosophie ancrée dans son temps, cette « science vivante », comme aiment à l'appeler Leroux, rendant compte de toute cette complexité que nous avons repassée rapidement, ne nie pas à cause de son caractère relatif, la possibilité de se construire comme « système », bien au contraire. Alors que pour les critiques de l'époque l'esprit analytique est généralement associé au modèle philosophique préconisé par le sensualisme, l'éclectisme, étant la première école qui se présente comme sa négation, ne réussit pas non plus à affirmer un système. Comme Lerminier, Leroux consacre une partie importante de sa critique à la dénonciation de cette absence de système. Il n'y a pas de philosophie s'il n'y a pas de système, dit-il dans la première partie de la *Réfutation* et c'est son point de départ pour juger le scepticisme de sceptique,

⁴⁸ En plus de la revendication de la religion, Leroux insiste dans sa critique à l'éclectisme sur le rejet de la spécialisation des savoirs. La séparation des facultés humaines permet à l'éclectisme de différencier les activités à l'intérieur des sociétés et de soutenir une société divisée en *castes*.

⁴⁹ Cfr. Leroux, P., *Réfutation*, p. 342. Ce que Leroux affirme dans « l'Appendice » à propos de Jouffroy s'étend sans aucun doute à toute l'école.

Maria Carla Galfione

de pyrrhonien. Mais le scepticisme n'est autre qu'un état transitoire, » un instant de léthargie, de torpeur et de néant »⁵⁰. Le véritable penseur inscrit la philosophie dans un système général comprenant Dieu, l'homme et la nature. Là où il n'existe pas de système, les philosophes tendent à en créer un, même inconsciemment, dans un mouvement permanent. Les divers éléments de la vie de la société se relient : la religion, la philosophie, la morale, la politique, l'art, la science, autour d'une croyance commune née du regard sur le passé et de la prise en compte du futur. Il y a des moments, confit Leroux, durant lesquels il se développe, au sein de l'humanité, un sentiment nouveau, une pensée unique qui unie les différentes pensées qui se sont développées au cours des siècles, « je crois que nous sommes à une de ses époques »⁵¹, dit-il, et s'il en est ainsi, s'il peut croire que l'on entre dans une de ces époques c'est parce que « une idée qui n'est pas seulement une idée, mais qui est aussi un sentiment, et qui n'est pas seulement un sentiment et une idée, mais qui est aussi une pratique, a doctrine de la perfectibilité a lui pour nous. De là la révélation de la succession et de l'enchaînement des choses ; de là la conception de l'unité des idées et en même temps de leurs formes successives ; en d'autres termes, le sentiment de la vérité absolue sous la forme de vérités relatives (...) la vérité absolue nous est donnée dans la vérité relative »⁵². Il se réfère ainsi à une amélioration dans le domaine de la logique, à un nouvel instrument : la synthèse, la relation des idées avec la vie. Récupérer la vie qui se cache derrière les idées et donner à cette vie d'autres idées.

La synthèse se traduit chez Leroux par cela qui le sépare le plus de Cousin. Contre cette absence de principes qu'il dénonçait avec Lerminier, le socialiste énonce un principe : le progrès indéfini et il reconnaît Condorcet comme étant sa source. C'est ce principe qui permet donner un sens à toute chose, celui qui est à

⁵⁰ *Ibid*, p. 20.

⁵¹ *Ibid*, p. 263.

⁵² *Ibid*, p. 264.

CORPUS, revue de philosophie

la base de la synthèse. Il s'agit du mouvement permanent, de l'impossibilité de synthèse définitive ou d'une vérité absolue qui arrête le mouvement de l'histoire. Telle est la vérité absolue du mouvement éternel. Si, en incluant l'homme dans le contexte général de l'humanité et de son développement, il semble que l'on en appelle à des vérités absolues, reconnaître dans ce développement plus que des idées, en le découvrant en tant qu'être vivant – condition pour nommer ce progrès » indéfini » – nous rendons relatives ses vérités.

Ainsi, la même hypothèse selon lequel il revendique le besoin d'une synthèse est celle qui est à la base de sa réfutation. C'est cette idée de l'histoire comme une chose vivante, qui oblige le philosophe à toujours se tourner vers l'avenir, en plus de regarder vers le passé ; qui le maintient alerte à la non-fermeture de l'histoire. Mais le progrès indéfini est, nous ne pouvons pas l'ignorer, un principe dont Leroux ne fournit aucune preuve. Héritage de la philosophie du XVII^e et XVIII^e siècle, le socialiste se charge de le contextualiser, de le redéfinir face aux problèmes d'une société qui doit changer. Cependant, il est profondément convaincu que « le dogme du progrès et de la perfectibilité, aujourd'hui si évident pour tous, est bien en effet du même ordre métaphysique que les plus saint mystères des antiques religions, et qu'il se lie, par une chaîne historique non interrompue (...) au fondement même de ces religions voilée successivement sous différents symboles »⁵³.

Nous arrivons finalement là où nous souhaitons aller. Les deux éléments que nous ajoutons ici à la critique que nous avons examinée avec Lerminier, nous permettent de rapprocher le socialiste d'Alberdi, et de l'éloigner de la philosophie éclectique. Nous nous référons à l'étude de l'homme et à l'idée de progrès indéfini. Nous avons déjà fait référence à la revendication d'Alberdi d'une philosophie qui répond aux besoins de son temps et de son lieu, aux « besoins sociaux » parce que la philosophie est une et multiple « la philosophie, une dans ses éléments fondamentaux

⁵³ *Ibid*, p. 347.

Maria Carla Galfione

comme l'humanité, est plusieurs dans ses applications nationales et temporelles »⁵⁴. Et dans ce sens, la philosophie cesse d'être une abstraction ou une « étude psychologique » pour devenir une réflexion sur l'organisation d'une société détruite par la Révolution, sur « la forme et la base de l'association qui doit être organisée en Amérique du Sud »⁵⁵.

Conformément à ce que nous examinons sur Leroux, Alberdi reconnaît son souci de définir la philosophie dans le contexte d'une préoccupation générale partagée en Europe et aux États-Unis et survenue après les grandes révolutions, d'établir une nouvelle association. Il s'agit dit-il, d'une disposition selon laquelle « il a été indispensable à la philosophie d'abandonner à une autre fois l'étude psychologique, l'étude intime de l'homme, l'anatomie, pour ainsi dire, de l'âme humaine ; elle a pris l'homme dans son unité esprit-corps, a respecté leur unicité mystérieuse et concrète et l'a apportée, telle qu'elle se présente à nos yeux, sur la scène de la vie sociale, sur le théâtre du monde politique, (...) en présence de tous les besoins de sa nature humaine et sociale, afin de connaître le système de ses relations obligatoires et libres, sur laquelle l'œuvre du bonheur terrestre veut être construit »⁵⁶. Il ne s'agit plus alors d'une philosophie qui seulement se rapporte à la réflexion psychologique, mais qui la suppose. Alberdi diverge de l'éclectisme, dont la principale préoccupation philosophique est abstraite, mais en dénonçant une conception de l'homme, afin d'affirmer son contraire. La philosophie est basée sur une définition de l'homme et par conséquent, elle s'intéresse au « bonheur terrestre ».

Des lors, de même que l'on peut voir dans ce point une différence avec les éclectiques selon laquelle la philosophie a une autre fonction et un autre objet due à sa considération particulière de l'humain, Alberdi prend ses distances avec ce

⁵⁴ Alberdi, J. B., *E. P.*, t. XV, p. 615. Cfr. también *E. P.*, t. XIII, p. 119.

⁵⁵ Alberdi, J. B., *E. P.*, t. XIII, p. 120. Notons qu'Alberdi n'utilise pas n'importe quel terme. Il utilise « société », ce mot si usuel chez Leroux.

⁵⁶ *Ibid*, p. 122

CORPUS, revue de philosophie

qu'est pour lui le « héros de la pensée moderne » : Lerminier, qui aurait soutenu, d'après sa lecture, que la vertu dépend de l'intelligence. Alberdi confirme ici sa distanciation de Lerminier et reprend quelques arguments selon lesquels il est nécessaire de compléter l'œuvre de l'intelligence avec les habitudes⁵⁷. Sans se référer ici à une notion développée par Leroux, Alberdi mentionne Benoiste et la *Revue encyclopédique* dirigé par Leroux, conjointement à Carnot, divulguant un corpus de lectures assez particulier, si l'on considère que la *Revue encyclopédique* est à cette époque l'un des organes les mieux constitués du débat théorique et politique avec les éclectiques et la Monarchie de Juillet. Et, sans détailler les formulations de Benoiste, nous préférons, noter ici l'éloignement radical d'Alberdi de l'affirmation exclusive de l'aspect spirituel de l'homme, vestige de l'éclectisme, qui l'oblige à différer de Lerminier, auteur qui fut son guide en d'autres aspects.

De manière générale, l'« Annexe » du *Fragmento* est très représentatif de ce que nous avons affirmé jusqu'ici. Dans la note 5 Alberdi déclare que la philosophie « n'est pas l'idéologie de Condillac, ni la psychologie expérimentale de Reid ou de Stewart »⁵⁸ (les deux Ecossais les plus étudiés par les éclectiques). La philosophie, dit-il, en recommandant de nouveau la lecture de la « *Revista enciclopédica* » (sic)⁵⁹ ? n'a existé en France depuis la Révolution que jusqu'en 1830. En 1830, la philosophie commence à aborder le progrès pacifique, l'association, l'égalité, la liberté constitutionnelle, dit Alberdi, mais en les étudiant sous un aspect bien précis : elle s'intéresse à « l'étude synthétique de l'homme, du peuple, de l'humanité, du monde, de Dieu ; mais de l'homme non plus sous tel ou tel aspect exclusif, de l'homme psychologique, de l'homme spiritualiste engouement qui durant la Restauration avait succédé à l'autre manie de l'homme matérialiste du siècle précédent, mais de l'homme unitaire,

⁵⁷ Alberdi, J. B., *Fragmento*, p. 186.

⁵⁸ *Ibid*, p. 188.

⁵⁹ Il recommande en particulier l'année 33 de la revue sans spécifier de mois particulier, mais prenons en compte le fait que la revue cette année la a un tirage mensuel.

Maria Carla Galfione

unitaire malgré la trinité de ses phases, de l'homme dans son ensemble corps-esprit : mystère rationnel devant lequel la philosophie, par un excès de philosophie a du s'incliner, et construire sur cette base une nouvelle foi (...) dans le but de poursuivre l'étude de l'homme dans ses relations avec l'humanité, de l'homme collectif, de l'homme social, de l'homme comme organe, comme membre de ce grand corps appelé humanité (...). En dehors duquel il n'est qu'un fragment sans vie, un atome négligeable »⁶⁰.

L'unité de l'homme est directement liée pour Alberdi à la prise en compte de l'humanité et, avec elle, du progrès indéfini, comme observé chez Leroux. L'humanité est vue comme l'ensemble des hommes épanouis et susceptibles de s'épanouir tout au long de l'histoire, comme un phénomène vivant qui se déplie grâce à ses manifestations particulières, manifestations dont la vie, à son tour, dépend de cet être général. Un phénomène vivant, disions-nous, en empruntant les mots de Leroux, et donc progressif. Et dans ce contexte l'homme et toutes ses manifestations apparaissent ici aussi liés à la « perfectibilité indéfinie »⁶¹.

La perfectibilité, ou progrès, reposant également sur une notion de l'homme en tant qu'être vivant et sur la référence à l'humanité rendant compte de la relation nécessaire entre les hommes et les différentes étapes de son déroulement historique, est pour Alberdi le principe qui guide la philosophie, et qui, pour cela même, se convertit en philosophie appliquée à une période et à un lieu. Sur cette base, Alberdi questionne la philosophie éclectique. De même qu'il nie que la philosophie actuelle doive exclure les exposés précédents de l'histoire de la philosophie, et en particulier ceux du sensualisme, « nous ne penchons pas non plus – dit-il – vers éclectisme absurde qui de tous les systèmes connus a tenté de faire un système décisif ; système éphémère qui est aujourd'hui totalement discrédité. Nous souhaitons une philosophie qui, acceptant les doctrines indestructibles, les

⁶⁰ *Ibid*, p. 189.

⁶¹ Alberdi, J. B., *Fragmento*, p. 184.

CORPUS, revue de philosophie

antécédents fondamentaux des systèmes passés, tende à intégrer un élément qui lui soit propre (...), philosophie, en un mot, imprégnée des besoins sociaux, moraux et intellectuels de notre pays, claire, démocratique, progressive, populaire, américaine, chaleureuse comme notre caractère, brillante comme notre ciel, prophétique, inspirée, riche d'encourageants espoirs, les fertile d'aspirations sublimes, telle que celle de Condorcet, de Lerouse (sic), telle que la perfectibilité indéfinie, du progrès continu de l'humanité (...) »⁶². Et dans ces conditions Alberdi peut enfin prétendre à un procédé synthétique, de composition, d'organisation, faisant ici encore appel à Leroux⁶³.

IV.

Arrivés à ce point, il est intéressant de revenir sur la question initiale : comment Alberdi pense philosophie et pourquoi la pense-t-il de cette façon. Nous pouvons noter les similitudes et les différences d'Alberdi avec les différents auteurs français et les différentes lignes de pensée et, en accord avec celles-ci, établir de possibles filiations afin de juger l'historicisme qui parcourt la philosophie alberdienne, sa postulation au service de Rosas ou, simplement noter que la philosophie d'Alberdi est une somme de contradictions. Les études allant dans un sens ou dans un autre sont nombreuses. Ici, au contraire, ce qui nous a intéressé dès le début, ce qui a guidé notre lecture, c'est la possibilité d'entrer dans une interprétation des formulations d'Alberdi, qui tenant compte du contexte intellectuel dans lequel lui-même semble vouloir inclure ses développements, fournisse plus d'éléments afin de réfléchir à ce que *faisait* Alberdi en appuyant l'une ou l'autre notion de la philosophie : la philosophie *agissant* au moment même de se définir, la philosophie recherchant, par sa définition même, une intervention théorique et politique concrète⁶⁴.

⁶² Alberdi, J. B., *E. P.*, t. XIII, p. 129.

⁶³ Cfr. *Ibid*, p. 128.

⁶⁴ Pour des raisons d'espace et de spécificité, nous ne nous arrêtons pas sur la base théorique de ces questions, mais nous précisons que nous réunissons

Maria Carla Galfione

En ce sens, si venant des éclectiques nous étions tentés de reconnaître dans le postulat alberdien l'attribution aux philosophes d'un pouvoir régisseur de la société, ce modèle qui entraîne Rosanvallon à découvrir dans la philosophie éclectique un des principaux outils de légitimation d'un ordre social et politique reposant sur la différence entre la bourgeoisie et le peuple, prendre en compte des noms tels que Lerminier et Leroux nous a permis d'élargir le champ d'interprétation du pari politique sous-jacent présent dans la définition de la philosophie proposée par l'argentin. S'il est vrai que les noms de Cousin et de Jouffroy apparaissent dans de nombreux passages des textes d'Alberdi, qui de plus sont aussi généralement associés à ceux de Lerminier et Leroux, comme si l'auteur ne reconnaissait aucune différence entre les différents exposés, et que, finalement, nombre des développements des éclectiques sont explicitement récupéré par l'argentin, le chemin parcouru jusqu'à maintenant nous suggère cependant de faire preuve de prudence envers ces assimilations. Alberdi ne rejette pas l'éclectisme. Fidèle aux principes de l'histoire de la philosophie que nous avons passé en revue, Alberdi semble trouver dans l'éclectisme, de la même façon que l'ont trouvé Leroux ou Lerminier, une base, un plancher à partir duquel revoir certains éléments. L'éclectisme semble être, tant pour les français que pour l'argentin, le modèle ou paradigme de pensée dominant, l'horizon de compréhension, si l'on préfère, le plus proche à partir duquel la réflexion est structurée.

L'éclectisme est un modèle qui peut servir aux français jusqu'aux années 30, mais qui après la Révolution a progressivement perdu de sa valeur en révélant les conséquences pratiques qui l'accompagnait. Sa vision de la philosophie présente pour ses détracteurs quelques fissures qui sont mises à jour dans sa confrontation avec l'expérience, face à l'évolution historique et politique. C'est ce que l'on voit dans la prolifération des débats théorico-politiques et des revues qui émergent ou se renforcent

ici à la fois les contributions de Q. Skinner et l'École de Cambridge, et celles de P. Rosanvallon, en reconnaissant les aspects pragmatiques du langage et le potentiel politique de tout discours

CORPUS, revue de philosophie

après les événements de Juillet. L'éclectisme en tant que philosophie de la république, comme philosophie qui se veut attentive à la démocratie, comme l'a dit Cousin, finit par devenir son contraire. Et c'est ainsi que l'exprimait Rosanvallon dans *Le moment Guizot* : une philosophie au service de l'ordre, une philosophie libérale qui se rapproche de plus en plus au conservatisme.

Alberdi connaît, dès le début, le cours pris par les événements et des idées, il est au courant de cela par les moyens les plus divers, cependant, il semble prendre une position contraire. La question qui se pose ici est : pourquoi?

S'il est vrai qu'Alberdi développe dans le *Fragmento* une explication, une justification du régime de Rosas au travers de la conceptualisation de l'éclectisme, comprise comme une conséquence fatale et nécessaire de l'histoire⁶⁵ et nous invite, au travers de cela, à lire dans ses écrits la même chose que Rosanvallon affirmait à propos des éclectiques, s'il est exacte, disons-nous, que cette idée est présente dans le *Fragment* et a fait l'objet de nombreux débats, elle cohabite avec des formulations opposées, telles que celles rappelées, par exemple, à partir de « l'Annexe ».

Bernardo Canal Feijoo a depuis longtemps reconnu deux tendances auxquelles les lecteurs d'Alberdi sont enclins en ce qui concerne ce problème. Il se réfère à la caractérisation de sa pensée du point de vue soit de l'opportunisme soit de l'érudition, érudition vague, ajoutons-nous, qui finira par être la cause des contradictions. Les deux inclinations, dit – Canal Feijoo, sont nuisibles parce qu'elles ne conduisent qu'à ignorer la valeur d'une philosophie qui pour la première fois en ces lieux, tente

⁶⁵ Alejandro Herrero suggère une autre interprétation de ce jugement d'Alberdi sur Rosas. Selon lui, l'historicisme sur la base duquel Alberdi justifie le gouvernement rosiste dans le *Fragment* montre l'influence de Lerminier. Bien qu'il y ait une part de vérité dans cette déclaration, la lecture de Herrero est problématique lorsqu'il prétend distancer Lerminier des doctrinaires citant l'historicisme comme argument principal de la différenciation. Nous tenons à souligner, dans tous les cas, que l'historicisme est un prisme propre de l'époque et qui trouve avec les éclectiques, ses théoriciens les plus vigoureux. Herrero, A., *La política en tiempo de guerra (La politique en temps de guerre)*, Lanús, EDUNLA, 2004, p. 27.

Maria Carla Galfione

d'unir « un plan méthodique » avec un « présent phénoménal, confus »⁶⁶. Et bien que le ton de cet auteur soit peut-être excessivement élogieux envers Alberdi et ne puisse rendre compte des, appelons-les ainsi, « apories », de ses premiers travaux, nous sommes d'accord avec Canal Feijóo sur le fait que ces deux jugements courent le grave danger de négliger l'objet. Si nous nous intéressons toutefois à inclure Alberdi dans ce débat c'est qu'il semble qu'Alberdi lui-même soit conscient du conflit interne que traverse la pensée libérale. Alberdi, n'ayons aucun doute à ce sujet, lecteur assidu des journaux français, comme en témoigne son travail, mais également le jugement de ses contemporains, entrevoit grâce à eux un point faible qui fait que le libéralisme revienne sur ses pas, tenté par le conservatisme.

La philosophie explicite l'histoire, la justifie, mais en même temps révèle une fente à travers laquelle déployer un regard critique sur elle. C'est juste, en fin de compte un choix politique. Et ainsi, face à une philosophie qui, teintée d'historicisme, est simplement une justification du présent, Alberdi entrevoit la possibilité de repositionner histoire, de penser en termes de « vie », de « besoin », et l'outil, ici tout comme pour Leroux, semble être la doctrine du progrès indéfini. Une philosophie qui justifie le besoin du présent est une philosophie qui nie la vie, passée et future, qui nie l'homme. Et, au contraire, l'affirmation de l'homme, de sa complexité et de son histoire, est la caractéristique d'une philosophie critique du présent⁶⁷.

Pour conclure, il convient de nous demander dans quelle mesure la récupération de la part d'Alberdi des développements

⁶⁶ Canal Feijóo, Bernardo, *Constitución y revolución (Constitution et révolution)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 46.

⁶⁷ Profitons de ce moment pour expliciter que, derrière cette déclaration et notre lecture des Français, sont présentes les contributions de l'interprétation qu'offre Miguel Abensour de la philosophie politique française du XIX^e siècle. En particulier, nous prenons en référence ici le texte : « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion », publié dans *Le temps de la réflexion*, tome II, Gallimard, Paris, 1981.

CORPUS, revue de philosophie

« socialistes » en termes théoriques implique aussi un exercice en accord avec ce que ces derniers considéraient comme une tâche de la philosophie, à savoir : une élaboration intellectuelle qui réponde aux besoins de son temps et de son lieu. Dans quelle mesure l'esprit de ces développements traverse aussi la lecture politique et les considérations politico-philosophiques de notre auteur, faisant de la philosophie une réflexion sur le présent.

Ici, nous pouvons mettre en évidence l'un des thèmes les plus récurrents de la pensée d'Alberdi et de ses compagnons : le gouvernement de Rosas. Alors qu'en France, l'éclectisme, dominant dans l'académie, se constituait comme la justification d'un régime établi, selon ses détracteurs, en Argentine il n'existait aucune situation comparable, où depuis un espace public de savoir tel que l'Université se développerait des outils théoriques en faveur du gouvernement. Cependant, un discours convaincant empreint de prétentions de républicanisme⁶⁸, se consolidait autour de la figure du dictateur et de ses pratiques politiques, discours rendant la prise de position risquée pour les jeunes argentins. Discuter la légitimité de Rosas était, dans ce contexte, remettre en cause la légitimité de la souveraineté du peuple. Car, bien que beaucoup de choses peuvent être discutées sur la légitimité ou l'illégitimité du plébiscite qui s'est tenu à Buenos Aires en 1835 pour soutenir Rosas au pouvoir, on peut imaginer sans difficultés que le besoin de monter ces « simulacres » de démocratie rende compte d'un imaginaire, d'une représentation générale où la voix du peuple aurait le pouvoir d'octroyer la légitimité. Remettre en cause la légitimité des Rosas était alors, et au risque de bouleverser certaines des classifications les plus courantes, se soulever avec ceux qui paraissaient jusqu'à vouloir revenir sur

⁶⁸ À ce sujet le travail le plus complet dont nous disposons est celui de Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista (L'ordre et la vertu. Le discours républicain dans le régime Rosas)*, Buenos Aires, UNQ, 1995 Ici Myers tente une explication de la distance observée entre le discours scientifique et le *rosista*, ce dernier reposant exclusivement sur un système de valeurs éthiques et morales qui empêchaient toute tentative de penser la République en termes théoriques ou scientifiques. Cfr. p. 109.

Maria Carla Galfione

les pas de la Révolution. Mais en même temps, reconnaître en la personne de Rosas la victoire de l'objectif ultime de l'histoire de l'indépendance américaine était, bien sûr, reconnaître l'échec de cette dernière. En résumer, comme cela a si souvent été dit en référence à Alberdi et sa génération, il s'agissait de proposer une position alternative à celle des deux partis au pouvoir.

Alberdi trouve chez les critiques de l'éclectisme un outil précieux pour formuler une philosophie ayant un effet politique. Il y trouve une philosophie qui, de façon tenue et reprenant les arguments que ceux-ci dirigeaient contre la servilité d'une philosophie qui s'agenouille devant l'ordre bourgeois, lui sert, dans des conditions très différentes, à questionner un modèle politique qui abuse les principes les plus basiques de la Révolution de l'Indépendance⁶⁹.

⁶⁹ Il est important de noter ce qui est pour nous est le principal paradoxe mis en avant dans l'œuvre de jeunesse d'Alberdi. Dans le cadre des différents problèmes qui peuvent être trouvés dans les premiers travaux de notre auteur, liés à la lecture et l'examen des sources théoriques et « des allers et venues » de sa position politique qui lui ont permis de soutenir Rosas dans son premier grand texte pour se séparer immédiatement de lui, nous sommes maintenant confrontés à la nécessité d'envisager ce qui semble à première vue un non-sens : le caractère si peu démocratique du régime Rosiste est étudié avec l'outil théorique que lui offrent, depuis la France, les théoriciens critiques de la monarchie républicaine installée depuis 1830. En utilisant cet outil, Alberdi revendique pour critiquer Rosas, une base théorique et politique qui ne dénonce pas dans l'éclectisme un retour à la rationalité politique prérévolutionnaire, comme on pourrait le dire de Rosas. Au lieu de cela, l'éclectisme dénote l'immense valeur de la Révolution pour la reconfiguration sociale de la société française, mais sur cette avancée sur laquelle il ne veut pas revenir, il perçoit également les dangers que les changements socio-politiques impliquent pour la bourgeoisie, en mettant la philosophie au service de l'ordre. Si l'on part de ce contexte intellectuel et politique, le fait qu'Alberdi se serve d'une critique de l'éclectisme, la philosophie du libéralisme politique du XIX^e siècle, pour critiquer un modèle politique, le modèle rosiste qui peut difficilement être englobé dans les limites du libéralisme attire l'attention. Un paradoxe qui ne peut être expliqué que si, au travers du paradoxe lui-même, nous repassons les possibles points communs entre éclectisme et rosisme, points communs entre lesquels ressort le rejet des formes que prend la démocratie. D'un point de vue attentif aux processus politiques et

CORPUS, revue de philosophie

Dans ce contexte politique, penser le sens et la fonction de la philosophie était, pour les intellectuels, exclus de tout organe de pouvoir ou lutte politique efficace, le meilleur, sinon le seul, moyen d'intervention politique. Il s'agissait, en dernier recours, de réclamer une place pour les idées en tant qu'outils de construction de l'ordre politique. Il fallait lire le passé pour expliquer le présent et le lire de façon critique, mais il fallait de plus revendiquer un destin pour toute une génération, qui avec la seule croyance dans les besoins des principes de la Révolution, avaient tendance à s'estomper en reproduisant un ordre qui s'expliquait par les erreurs même de cette Révolution.

On observait alors deux mouvements parallèles dans la définition de la philosophie qu'Alberdi élabore avec l'aide de Leroux et Lerminier. D'une part, une élaboration théorique qui nous permet d'expliquer son engagement aux besoins sociaux partant d'une philosophie de l'histoire et de l'anthropologie, et, d'autre part, une supposition pratique : celle du besoin de la démocratie, supposition qui conditionnée par les tensions politiques du moment, ne peut s'imaginer comme réalisée que par le biais de la philosophie. Comme nous l'avons suggère auparavant, la philosophie se pense elle-même en espérant ainsi mener une opération politique : Alberdi et les jeunes de la génération de 37 croient au pouvoir productif de la philosophie, à la capacité politique du langage. Ils croient, comme les Français, en la fonction prophétique de la philosophie et, comme certains d'entre eux, au caractère relatif et historique des prophéties.

Maria Carla GALFIONE
Universidad Nacional de Cordoba – Conicet

philosophiques argentins, la proposition d'Alberdi peut alors être lue, alors, comme une redéfinition de ces outils conceptuels en vertu d'un contexte divergent de celui qui les a vu naître, mais où l'on retrouve certaines ressemblances que nous autres pouvons lire à partir des apports de Rosanvallon décrites ci-dessus.

**BENJAMIN CONSTANT
À L'AUTRE BOUT DU MONDE :
CONTINUITÉ ET INNOVATION
DANS LA RÉCEPTION DE JUAN BAUTISTA ALBERDI**

« Comment les idées se forment-elles ? Je crois qu'il se produit dans l'esprit de ceux qui étudient quelque chose de semblable aux inondations des fleuves, lorsque le passage des eaux dépose peu à peu les particules solides qu'elles apportent en dissolution et fertilise le terrain. »

Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de Provincia*.¹

I. Introduction : Dis-moi qui tu lis, et je te dirais qui tu es

Juan Bautista Alberdi, l'un des membres les plus représentatifs de la Génération argentine de 1837², était un lecteur éclectique et

¹ Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de Provincia*, Buenos Aires, Emecé, 2008, p. 223.

² La Génération argentine de 37 consista en un groupe politique et intellectuel qui s'était proposé d'institutionnaliser politiquement et de légitimer culturellement la nation argentine. Ses référents les plus remarquables, outre Alberdi (Tucuman, Argentine, 1810, Neuilly sur Seine, France, 1894) furent Echeverría, Juan Maria Gutiérrez, Félix Frías, Miguel Cané (père), Vicente Fidel López et les futurs présidents argentins, Domingo Faustino Sarmiento et Bartolomé Mitre. Critiques des générations qui les précédaient, ils s'autoproclamèrent comme une option de compromis entre les factions politiques en lutte depuis 1820, les unitaires (partisans d'un pouvoir central) et les fédéraux (défenseurs des autonomies locales). Opposants du gouvernement de Juan Manuel de Rosas et, pour la majorité d'entre eux, exilés pendant la seconde partie de son gouvernement (1835-1852), ils firent du rosisme un objet de réflexion théorique, et parvinrent à

CORPUS, revue de philosophie

vorace, mais en rien asystématique. Il rend compte, dans ses mémoires³, de la très grande quantité d'auteurs, surtout français, qu'il a lu au cours de ses années de formation. Cependant, les référents de ses premiers textes, parmi lesquels Eugène Lerminier ou Théodore Jouffroy, ne réapparaissent pas avec la même force dans ses écrits plus tardifs. Parmi les quelques lectures de jeunesse auxquelles Alberdi reviendra dans sa maturité, la figure du lausannois Benjamin Constant se distingue. Pourtant, peut-être parce Alberdi ne se préoccupa pas d'explicitier son moment constantien⁴, cette influence est restée inaperçue pour une grande partie de la bibliographie consacrée à la relation de la Génération de 1837 avec la pensée politique française. Le plus intéressant, dans ce cas, est le fait qu'à partir de Benjamin Constant, il est possible, non seulement de comprendre la façon dont Alberdi prétend clore le processus révolutionnaire et institutionnaliser l'ordre politique de l'Argentine du XIX^e siècle, mais également de repenser la Génération de 1837 et ses prédécesseurs, particulièrement les rivadaviens⁵, à partir d'une nouvelle perspective.

Cet article a pour objet la présentation d'une interprétation de la relation de la pensée politique de Benjamin Constant avec celle de Juan Bautista Alberdi, à partir de l'appropriation que ce dernier réalise de la catégorie de pouvoir neutre. Cette réception

apprécier, dans le cas d'Alberdi, l'organisation factice d'un pouvoir politique qu'ils voulaient institutionnaliser à travers une constitution. C'est ce qu'ils firent en 1853.

³ Juan Bautista Alberdi, *Memorias, Excritos Póstumos*, Bernal, Universidad de Quilmes, 2002, pp. 153-154.

⁴ Nous utilisons le moment comme un synonyme d'une conjoncture critique dans laquelle se produit une innovation politique conceptuelle. Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1984. John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, New Jersey, Princeton University Press, 1975.

⁵ Il s'agit du groupe politique culturel lié à Bernardino Rivadavia (1780-1845) qui gouverna la province de Buenos Aires entre 1820 et 1828 représentait la fraction la plus centraliste et modernisatrice de l'époque.

Gabriela Rodriguez

permet à Alberdi de trouver un modèle institutionnel pour la construction de la figure présidentielle dans la Constitution argentine de 1853. Mais elle reflète également la communauté de ces deux auteurs quant à la république comme forme politique possible. C'est bien dans ce contexte qu'il convient de rappeler que le voyage de Benjamin Constant dans le Rio de la Plata a comporté une escale. Lors du Congrès de 1816, au cours duquel, le 9 juillet, on allait déclarer l'indépendance des Provinces Unies du Sud, il fut décidé de clore la révolution et d'installer l'ordre⁶. Dès lors, un moment constantien commencera dans le Rio de la Plata, où l'on cherchera à stabiliser institutionnellement le régime politique et à limiter les effets disruptifs de la souveraineté populaire.

Cet article est organisé en quatre parties, dont cette introduction est la première. Dans la seconde, on met en contexte la lecture alberdienne de Benjamin Constant dans le champ politique intellectuel post-révolutionnaire en France et en Argentine, on compare les similitudes et les différences de l'appropriation alberdienne avec celle de quelques référents de la Génération rivadavienne et l'on retrace les affinités philosophico-comportementales qui rapprochent Constant et Alberdi en tant que penseurs de la politique. Dans la troisième partie, on présente la catégorie de pouvoir neutre dans les différentes étapes de l'œuvre de Constant et le mode selon elle est adaptée par Alberdi dans la figure présidentielle qu'il promeut pour l'institutionnalisation de la république argentine. Enfin, dans les conclusions, on ouvre le débat au problème de la république comme une forme politique toujours évasive dans sa conceptualisation et son institutionnalisation définitive.

⁶ Gazeta de Buenos Aires, 31-VIII-1816.

CORPUS, revue de philosophie

II. Points de départ

2.1. *Nous en finirons avec la révolution*

Si les processus révolutionnaires en France (1789) et dans le Rio de la Plata (1810) ont quelque chose en commun, il s'agit de leur difficulté à institutionnaliser un ordre politique stable et à trouver un régime politique pouvant se substituer aux monarchies de l'Ancien Régime et de la colonie. Cet horizon de sens et d'expectatives commun⁷ a facilité la réception, par les élites sud-américaines du libéralisme, du XIX^e siècle français, pour lequel, afin d'être fidèle aux principes de la révolution, il fallait mettre un terme à celle-ci. Il n'est pas étonnant que, à l'instar de la façon dont les patriotes de Mai trouvèrent dans les livres et la politique française du XVIII^e siècle des modèles pour débiter et penser leur émancipation de la métropole espagnole, le champ politique et intellectuel du Rio de la Plata ait cédé à la tentation de comparer sa déroute politique avec les événements survenus en France après la prise de la Bastille. La Terreur, la réaction thermidorienne, Napoléon, la Restauration et la Monarchie de Juillet, bien qu'ils ne trouvent pas leur reflet exact dans la situation du Rio de la Plata, témoignaient d'un échec politique similaire à celui des Provinces Unies du Sud. En ce sens, la pensée politique française de la première moitié du XIX^e siècle, et particulièrement celle qui parvient à une meilleure consolidation institutionnelle entre la Restauration et la Monarchie de Juillet, offrait des clés d'interprétations certaines.

À l'exception des légitimistes ou des contre-révolutionnaires et des secteurs républicains plus radicaux ou des saint-simoniens, l'idée que la révolution a déjà triomphé s'installe, et par conséquent, elle doit prendre fin pour que son héritage s'affirme. Dans ce contexte, la démocratie est réinterprétée comme un état social. Le modèle institutionnel anglais, dans lequel la monarchie n'est pas incompatible avec le principe de la

⁷ Hans George Gadamer, *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, VON J C B MOHR, 1960.

Gabriela Rodriguez

souveraineté du peuple, est redéfini, et l'on promet un ordre politique stable dans lequel le gouvernement contrôle et articule la société. Somme toute, il s'agit là de la cosmovision du libéralisme doctrinaire, qui, ayant commencé dans l'opposition, devient finalement gouvernement. Si Constant et Tocqueville ont pris part à ce sens commun, ils s'en sont pourtant distingué, autant par leur opposition au libéralisme gouvernemental que par leur moindre confiance dans la souveraineté de la raison.

Malgré leurs différences à l'égard des réformes politiques et dans la façon dont ils interprètent le processus historique débuté par la révolution de mai 1810, les rivadaviens s'accordent avec la Génération de 1837 sur le fait qu'il faut en finir avec la révolution. La différence se situe autour de la façon dont les uns et les autres souhaitent mettre un terme à cette étape. Les premiers ont préféré l'achever par une série de réformes politiques ayant eu un impact social. Les seconds se sont inscrits, surtout au cours de leurs années de formation marquées par la figure d'Esteban Echeverría, dans la lignée d'une révolution culturelle pouvant changer le sens de l'étude et de la pratique de la politique. Cependant, les uns et les autres coïncidaient en ce que les changements venaient plus d'en haut que d'en bas, et qu'il relevait de la responsabilité des élites de modeler la société et de dessiner le meilleur ordre politique possible. Ce pari institutionnel ne sera jamais tout à fait abandonné, malgré le souci de la Génération de 1837 pour la compréhension de la sociabilité. C'est pour cette raison que Benjamin Constant apparaît comme une source d'inspiration pour les rivadaviens et les jeunes de 1837 attirés par l'organisation constitutionnelle, bien que leur figure ait été éclipsée par d'autres référents intellectuels, tels que les doctrinaires⁸.

⁸ María Mercedes Betria Nassif, « Ouvrir Alberdi: Une nouvelle conception du droit pour penser la politique », *Corpus, revue de philosophie*, N.60, Paris, Université de Paris Ouest, Nanterre La Défense, 2011, pp.49-74.

CORPUS, revue de philosophie

2.2. La Génération de 1837 et l'héritage rivadavien

La génération de 1837 définit son identité sur la scène politique et culturelle du Rio de la Plata à partir de la rupture avec ces prédécesseurs. D'une part, sans jamais cesser de vénérer filialement son souvenir, elle réinterprète l'héritage de la Génération de Mai en termes de révolution culturelle. D'autre part, elle critique sévèrement ses frères aînés, les Unitaires de la Génération rivadavienne, pour leur erreurs politiques et leur lecture du processus politique inauguré en 1810, trop influencée par les Lumières.

Peut-être à cause de l'insistance de la Génération de 1837 à marquer sa rupture politique et culturelle avec ses prédécesseurs, des horizons et des lectures partagés se sont fait moins manifestes. D'un côté, l'accusation faite aux rivadaviens de ce que le suffrage universel masculin dans la province de Buenos Aires avait bénéficié à leurs antagonistes, les fédéraux (Manuel Dorrego et Juan Manuel de Rosas) ne suffira pas à proposer son remplacement par le vote qualifié. Bien que l'expérience constitutionnelle rivadavienne ait échoué au niveau national en raison de son centralisme peu réaliste, au niveau provincial, elle permit de faire entrer l'ordre politique dans la constitution et elle donna lieu à une structure administrative qui survécut à Rosas ainsi qu'à sa chute. D'un autre côté, la référence à Benjamin Constant apparaît dans les débats qui entourèrent la question du caractère unipersonnel ou collégial du pouvoir exécutif entre 1813 et 1815, déjà, ainsi que dans les tentatives de Manuel José García pour limiter⁹ l'influence de la multitude sur la politique

⁹ Manuel José García (1784-1848) a été membre de la Loge Lautaro (1812), ambassadeur à la cour du Brésil (1815-1820), pour ensuite être ministre du budget du gouverneur Martín Rodríguez et des relations extérieures du président Rivadavia pendant la guerre contre l'impérialisme brésilien. Depuis Rio de Janeiro, il envoya des lettres qui montrent qu'il connaissait certains des textes de Constant comme les *Principes de Politique*, dans leur version de 1814. García fait une défense censitaire de la citoyenneté dans la même ligne que celle de Constant et se moque de ceux qui croyaient, à l'instar de la Génération de 1837, que la citoyenneté capacitaire devait

Gabriela Rodriguez

du Rio de la Plata. Peut-être parce que les rivadaviens établirent le vote actif direct presque sans restrictions en termes de propriété dans le territoire de Buenos Aires, il n'a pas été particulièrement remarqué que, à l'instar de Constant et de la Génération de 1837, ils croyaient en la souveraineté populaire comme principe de légitimité du gouvernement. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils préféreraient la démocratie gouvernante à une version plus modérée du gouvernement représentatif. On peut dire en ce sens que l'Alberdi de la maturité reprend sa lecture de jeunesse de Constant, et ce, non pas tant pour s'opposer à l'héritage rivadavien que pour achever de la consacrer en termes politiques, en parvenant à une constitution qui, bien que se déclarant fédérale, concentre et centralise le pouvoir dans une figure présidentielle qui allait au-delà d'un pouvoir exécutif régulier. Sa réappropriation de l'héritage constantien est plus institutionnaliste que l'analyse sociopolitique par laquelle García¹⁰ justifie la supériorité en termes de raison politique des grands propriétaires. Mais le retour au Constant constitutionnaliste implique également une relativisation de la centralité que Echeverría avait octroyée à la citoyenneté capacitaire face à l'erreur démocratique des unitaires et à la confiance du lausannois dans la raison ploutocratique. Industriels plus qu'actifs en politique, disposés à apprendre par les faits plus qu'instruits par les livres, voilà les citoyens souhaités par Alberdi pour sa république possible qu'il croyait capable de se transformer, grâce au progrès de la civilisation, en république véritable. C'est la raison pour laquelle, en 1852, avant de postuler une citoyenneté capacitaire incarnée par l'élite éclairée, il s'érige lui-même en tant que législateur et trouve dans

primer. Cependant, il faut remarquer que, bien qu'il demeure à Rio, il n'est fait aucune mention de la question du pouvoir neutre consacré dans la constitution brésilienne de 1823. Pour plus de détail sur la lecture de Constant par García ; José M Mariluz Urquijo, "Manuel José García. Un Eco de Constant en el Plata", *Journal of Interamerican Studies*, Vol. 9, N.3, July 1967, pp.429-440.

¹⁰ *Ibid*, p. 437.

CORPUS, revue de philosophie

le chef d'œuvre constantien, *Principes de Politique*¹¹, une référence clé pour l'institutionnalisation du pouvoir personnel qui était, jusqu'alors, le seul à avoir pu neutraliser les conflits d'une république argentine chaotique.

2.3. Deux libéraux éthiques et le défi de l'institutionnalisation du pouvoir

Depuis la République du Chili, le professeur Alberdi, emporté par les impulsions du sentiment généreux de la patrie et plein d'enthousiasme pour les triomphes immortels de sa liberté, a écrit le superbe livre que nous commençons à publier (...) le livre d'Alberdi peut constituer un stimulant éclairé à la méditation des capacités argentines comme le projet constitutionnel de Constant l'a offert à la France de 1815, ouvrant une discussion générale et utile aux intérêts de cette grande nation.

El Progreso, 26 Juillet 1852.¹²

Ainsi que l'on peut le constater dans l'épigraphe qui précède, le parallèle entre Benjamin Constant et Juan Bautista Alberdi a été remarqué et mis en évidence par les contemporains de ce dernier. Le plus singulier, pour le quotidien argentin *El Progreso*, est que la similitude entre les deux penseurs est justifiée par leur nature d'idéologues de deux moments constitutionnels. Alberdi, auteur des *Bases y puntos de partida para la organización política* [Bases et points de départ de l'organisation politique]¹³, joue un rôle identique à celui de Constant dans la Constitution française de 1815, connue sous le nom de « benjamine ». Or, cette singularité permet de souligner deux questions centrales dans l'argumentation de cet article. D'une part, Alberdi et

¹¹ Benjamin Constant, *Écrits politiques : L'esprit de conquête et de l'usurpation*, Principes de Politique. Paris, Gallimard, 1997.

¹² Jorge M. Mayer, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963, p.414.

¹³ Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina y Proyecto de Constitución*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1914

Gabriela Rodriguez

Constant sont deux juristes qui se permettent de collaborer avec ceux qui, jusqu'alors, étaient leurs adversaires politiques pour institutionnaliser un ordre politique stable. Alberdi était conscient, comme l'était également Constant, du risque de se transformer en idéologue d'Urquiza. Et, lorsqu'il devra justifier sa décision face à un Domingo Faustino Sarmiento contrarié, il lui dira que Justo José de Urquiza n'est ni Attila, ni Genghis Khan. Or, c'est justement à ces deux personnages que Constant avait comparé Napoléon, dans le *Journal des Débats* du 19 avril 1815, quelques jours avant de décider de collaborer avec ce dernier dans la rédaction de la nouvelle constitution¹⁴. D'autre part, dans les *Principes de Politique* de 1815, Constant formule une version du pouvoir neutre inspirée par la figure présidentielle que Alberdi propose pour la Confédération argentine en 1853.

Au-delà du fait qu'Alberdi soit un lecteur précoce de Constant, qui comme lui laissera une œuvre fragmentée et de nombreux textes inédits et incomplets, leur communion est fondée sur quelque chose de plus profond : leur libéralisme éthique. Tous deux furent d'ardents défenseurs de la liberté individuelle et les textes de jeunesse d'Alberdi doivent être interprétés à partir de cette clé de lecture. On citera ici *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual* [L'Omnipotence de l'État est la négation de la liberté individuelle] (1881) ou *El Crimen de Guerra* [Le Crime de Guerre] (1870), qui

¹⁴ Alberdi avait essayé, sans succès, de conseiller Juan Manuel de Rosas en lui dédiant la préface du *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho* [Fragment préliminaire à l'étude du Droit] en 1837, où il établit également un parallèle entre sa personne et Constant, dans la mesure où tous deux tentaient de se situer au-dessus des factions politiques. Sa relation postérieure avec Urquiza, si elle sera loin d'être idyllique, est cohérente avec sa volonté de fonder le Droit Constitutionnel sur les pouvoirs factuels préexistants. Dans le cas de Constant, on observe un changement évident dans sa perception de Napoléon Bonaparte, son ennemi historique. Alain Laquièze, « Benjamin Constant et l'acte additionnel aux constitutions » *Electric Journal of Constitutional History*, N. 4, juin, 2003, pp.197-234. Juan Bautista Alberdi, *Fragmento, Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, p. 88.

CORPUS, revue de philosophie

s'inspirent, sans jamais le citer directement, de *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814) de Constant¹⁵.

Cependant, cela n'implique pas que l'un et l'autre aient ignoré le fait que la condition de possibilité de cette liberté moderne, qui avait pour horizon l'autorégulation de la société et la substitution du commerce à la guerre, reposait sur un pouvoir autoritaire constituant un ordre politique stable et légitime.

Cette phrase de Jorge Dotti¹⁶ synthétise la raison pour laquelle, malgré les claires différences séparant un libéral éthique d'un antilibéral décisionniste, il a pu exister une communauté entre Benjamin Constant et Carl Schmitt :

selon nous, ce qui donne sa cohérence à l'interprétation schmittienne¹⁷, c'est que la communauté de ces penseurs du droit et de la politique, malgré leurs différences, repose sur leur reconnaissance commune de que la priorité de tout ordre étatique est d'affaiblir les tensions, d'éviter la conflictualité aiguë, d'éloigner le danger de la guerre civile. Le paradoxe constitutif du politique réside là : il s'agit de dépasser la neutralisation libérale à partir de l'activation de la décision souveraine face à la crise pour neutraliser la crise elle-même

Alberdi, autant par son interprétation innovante du pouvoir neutre constantien que par son engagement à stabiliser un ordre politique menacé par le conflit de factions opposées et son désir

¹⁵ Par exemple, pour exposer la différence entre la liberté des Anciens et des Modernes, il recourt à *La cité Antique* (1864) de Fustel de Coulanges, qu'il ne cite pas non plus avec rigueur, ouvrage inspiré, précisément, de la distinction constantienne.

¹⁶ Jorge Dotti, "La cuestión del poder neutral en Schmitt", *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol.49, N.118, Belo Horizonte, diciembre 2008, p. 311

¹⁷ Il est fait référence à la façon dont Schmitt s'approprie la catégorie de pouvoir de neutre propre à Constant pour interpréter les attributions du président plébiscitaire dans la république de Weimar (1918-1933). Il est singulier que, alors qu'il disqualifie Constant, le considérant comme un politique romantique, il revendique sa conception du pouvoir neutre pour son apport à la théorie constitutionnelle. *Ibid.*, pp. 314-21.

Gabriela Rodriguez

de légitimer historiquement et culturellement les institutions de la Nation argentine, fait partie de cette communauté de penseurs du droit et de la politique qui, pendant que Rome brûle, ne se limitent pas à observer le spectacle mais recherchent le moyen d'éteindre le feu. C'est pour cette raison que l'on peut dire que si la Génération de 1837 a un moment tocquevillien lorsqu'elle reconnaît l'état social démocratique comme un fait irréversible puis passe par un moment Guizot lorsqu'elle prétend gouverner cette même société par le principe de souveraineté de la raison, Alberdi connaît un moment constantien. Cela se produit lorsque le juriste de Tucuman décide de poser les bases de l'ordre constitutionnel argentin et recourt pour cela aux principes politiques du lausannois.

III. Les bases

3.1. Les versions du pouvoir neutre chez Constant

Dans la trajectoire de Constant comme penseur politique, la notion de pouvoir neutre apparaît ou est conceptualisée à trois reprises. La première occurrence se trouve dans un texte publié presque deux cents ans après sa production, les *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* (1991), qui a été écrit autour de 1796 et certainement avant 1805¹⁸. Constant ne se limite pas à récuser l'idée de Montesquieu, de ce que les républiques ne sont possibles que dans de petits pays. Il propose également un procédé institutionnel combinant un pouvoir législatif bicaméral,

¹⁸ Benjamin Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, Paris, Aubier, 1991, pp.158, 325, 334, 376, 401. Ce ouvrage a été écrit en réponse, non seulement aux textes constitutionnels du 13 décembre 1799 (La Constitution de la république française dictée par les deux conseils des assemblées législatives et les consuls), le sénatus consulte du 4 août 1802 (16 Thermidor de l'an 10) et le sénatus consulte du 18 mai 1804 (28 floréal de l'an 12), mais aussi avec les livres de Jacques Necker, publiés en 1792, *Du pouvoir exécutif dans les grands États* et de Emmanuel Sieyès, *Discours du 2 Thermidor de l'An III*.

CORPUS, revue de philosophie

un pouvoir exécutif collégial, une magistrature indépendante, et un pouvoir neutre, élu indirectement par le peuple, intervenant face aux possibles conflits de l'ensemble. Si Constant, à l'instar de nombre de patriotes de la région du Rio de la Plata entre 1810 et 1815, se méfiait des pouvoirs exécutifs unipersonnels, rejetant ainsi le modèle républicain présenté par les États-Unis, il ne doutait pas de la possibilité d'adapter un instrument propre à la légitimité traditionnelle pour parvenir à un ordre politique post-révolutionnaire stable. Bien qu'Alberdi n'ait pu avoir connaissance de cette formulation du pouvoir neutre, elle jouit d'une double singularité qui mérite d'être mise en évidence. D'une part, elle démontre que le pouvoir neutre n'est pas incompatible avec un régime politique républicain. De l'autre, les attributions qui sont octroyées au pouvoir neutre dans cette version – comme la dissolution des assemblées et le remaniement du pouvoir exécutif, la présidence de l'administration publique, la possibilité de commuer les peines ou gracier, et la représentation de la continuité de l'État – restent inaltérées dans les reformulations postérieures.

Dans les *Réflexions sur les constitutions* (mai 1814)¹⁹, Constant réadapte les prérogatives décrites ci-dessus à un nouveau contexte : la monarchie des Bourbons, restaurée, mais limitée par une constitution reconnaissant des droits et des garanties à l'individu. Les attributions du pouvoir neutre, qui sont désormais celles du roi, sont énoncées aux articles 13, 14, 50 et 52²⁰ de la Charte de 1814, et le pouvoir de veto, qui jusqu'alors était aux mains de l'exécutif, leur est ajouté. Constant, opposant de la Restauration, a toujours nié son lien avec ce texte constitutionnel. Cependant, la Charte consacre le principe de légitimité du libéralisme constitutionnel : le roi règne mais ne gouverne pas.

¹⁹ Benjamin Constant, *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs, et les garanties, dans une monarchie constitutionnelle*, Paris, H Nicole à la Librairie Stéréotype, 1814.

²⁰ Pierre Rosanvallon, « Charte Constitutionnelle du 4 Juin 1814 », *La monarchie impossible. Les chartes de 1814 et 1839*, Paris, Fayard, 1994, pp.250-257.

Gabriela Rodriguez

Or, il s'agissait là de l'un des crédos constantiens, dans son effort pour éviter le despotisme.

Il fut plus difficile à Benjamin Constant de nier sa participation au processus d'élaboration de l'*Acte Additionnel aux Constitutions de l'Empire* (1815). D'une part, sa participation est attestée par le récit autobiographique qu'il fait de cette expérience²¹. De l'autre, Benjamin Constant dédie d'importantes sections des *Principes de Politique* (1815) à commenter les articles de la constitution napoléonienne qui se rendra célèbre sous le nom de « Benjamine ». Il semble que, si l'on prend en compte que l'édition de 1815 constitue pour Constant le texte définitif de cette œuvre fondamentale, il n'ait pas tout à fait nié sa paternité à l'égard cette constitution qui consacrait, de façon plutôt accomplie, le rôle et la singularité du pouvoir neutre :

La monarchie constitutionnelle crée ce pouvoir neutre dans la personne du chef d'État. L'intérêt véritable de ce chef n'est aucunement que l'un des pouvoirs renverse l'autre, mais que tous s'appuient s'entendent et agissent de concert.²²

Ce pouvoir neutre a les prérogatives suivantes : il peut dissoudre les assemblées, remanier l'exécutif en ne recourant à aucune des causalités habituellement imputées à la responsabilité parlementaire des ministres, il dispose du droit de grâce, y compris à l'égard des ministres condamnés par la chambre des pairs. Bien que cette dernière chambre soit héréditaire, comme le nombre de ses intégrants n'est pas prédéfini, le pouvoir neutre peut, à son tour, créer de nouveaux pairs. Il nomme également les juges, mais il ne peut les déplacer. Il jouit également du droit de veto, bien que sa détermination ambiguë ne permette pas de savoir s'il s'agit d'un veto total ou partiel. En sa qualité de chef de l'État, le pouvoir neutre déclare la guerre et la paix, alors que les actions liées au développement du conflit relèvent des

²¹ Benjamin Constant, « Mémoires sur les Cent Jours », Œuvres complètes, Série 1, Vol. 14, Tübingen, Niemayer, 1993.

²² Benjamin Constant, *Écrits politiques*, op.cit. p. 324.

CORPUS, revue de philosophie

ministres qui en sont responsables devant les chambres du parlement. Constant affirme que dans cette constitution (il fait référence à la constitution *Benjamine*), le pouvoir neutre, qu'il s'abstient de nommer spécifiquement empereur, dispose d'une autorité inviolable face aux ministres qui sont politiquement (et non seulement pénalement) responsables, et qu'il s'ensuit de cela une claire séparation entre le pouvoir réel et le pouvoir ministériel²³.

Ainsi, les pouvoirs actifs se contrôlent entre eux, le pouvoir passif, le pouvoir judiciaire, protège les individus, et le pouvoir intermédiaire intervient en cas de nécessité pour désentraver des conflits institutionnels ou pour restituer la légitimité. Le pouvoir neutre « est un être à part, supérieur aux diversités des opinions, n'ayant d'autre intérêt que le maintien de l'ordre et le maintien de la liberté »²⁴. Son calme, son impartialité et son inviolabilité permettent qu'en cas de danger et de nécessité il puisse, dans l'ordre des moyens légaux et constitutionnels (c'est à dire, de façon non-arbitraire), apaiser des conflits dont l'existence est nécessaire pour que la liberté puisse exister. Lorsque le pouvoir neutre s'incarne dans une figure personnelle, cette fonction d'intermédiaire se fait plus évidente. Elle peut, par moment, se confondre avec de la passivité, si par activité l'on entend le gouvernement du quotidien et non l'exercice de l'autorité représentative presque à l'état pur.

III.2. De la benjamine au projet de Constitution argentine de 1853.

On attribue à Bolivar ce mot profond et spirituel "les nouveaux États de l'Amérique jusqu'alors espagnole ont besoin de rois portant le nom de présidents".²⁵

²³ Benjamin Constant, *Écrits politiques*, *op.cit.* p. 324.

²⁴ *Ibid.* p. 327.

²⁵ Juan Bautista Alberdi, *Bases*, *op. cit.* p. 41.

Gabriela Rodriguez

La majorité des spécialistes du pouvoir neutre dans les constitutions latino-américaines du XIX^e siècle rejette la possibilité de trouver cette figure ailleurs que dans la constitution brésilienne de 1824 où ce pouvoir est exercé par un empereur²⁶. Nous ne partageons pas ce point de vue : il y a des dispositions institutionnelles et des contextes politiques dans lesquels le président peut remplir cette fonction et c'est le cas du président dans le projet constitutionnel de Juan Bautista Alberdi.

Alberdi, tendu politiquement et conceptuellement par une république qui n'en finissait plus de se consolider et tenté par la monarchie comme moyen possible pour ordonner le chaos sud-américain, se sert d'un pouvoir neutre qu'il ne connaissait que dans sa formulation monarchique. Cependant, cette réception ne fût pas passive puisqu'il devra en adapter la figure aux nécessités de son temps.

Si l'on établit un fil conducteur entre les *Bases y Puntos de Partida para la Organización política de la república argentina* [*Bases et points de départ pour l'Organisation politique de la république argentine*](1852), *La monarquía como mejor forma del gobierno en Sudamérica*²⁷ [*La monarchie comme meilleure forme de gouvernement en Amérique du sud*](1864) et *La república*

²⁶ Pour une synthèse de ces postures ; Francisco Antonio Eissa Barroso, "El poder moderador en América Latina: el fracaso de una alternativa de diseño institucional", Tesis de Licenciatura, *Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE)*, México, 2004. Negretto a une posture différente et mentionne à titre d'exemple de réception du pouvoir neutre constantien la Constitution chilienne de 1823, rédigée par Juan Egaña (1769-1836). Il affirme en outre qu'Alberdi peut voir connu cette figure institutionnelle à travers cet exemple. Bien que, selon son point de vue, dans la Constitution de 1853, ce modèle est écarté en faveur du modèle nord-américain, il conclut que, pour Alberdi, le président devait jouer le rôle d'une instance de neutralisation du conflit des factions. Gabriel Negretto, "La genealogía del Republicanismo Liberal en América Latina. Alberdi y la Constitución Argentina de 1853" *Latin American Studies Association*, Washington D.C., September 6-8, 2001, pp.1-39, p. 30.

²⁷ Il s'agit d'un écrit posthume d'Alberdi, dont la date d'écriture supposée est 1864 : Juan Bautista Alberdi, *La monarquía como mejor forma del Gobierno en Su-América*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1970.

CORPUS, revue de philosophie

consolidada en 1880 con la Ciudad de Buenos Aires como capital [La république consolidée en 1880, avec pour capitale la ville de Buenos Aires] (1881), on observe des éléments permettant de penser le président comme une sorte de pouvoir neutre. On obtient cependant plus de précisions à cet égard si l'on s'arrête sur son projet de Constitution qui présente des variantes intéressantes au sujet de la Constitution de 1853, particulièrement en ce qui concerne un problème essentiel pour Alberdi : la composition du pouvoir exécutif duquel dépendait, selon ses propres mots, le futur de l'Amérique du sud. Dans la Constitution argentine promulguée en 1853²⁸ autant que dans le projet d'Alberdi, le président est titulaire du pouvoir exécutif et sa charge n'est pas compatible avec la fonction parlementaire. Le président est le chef de l'État, il dispose du droit de remise de peine ou de grâce, il nomme les magistrats. Bien qu'il partage le *ius belli* avec le congrès, il est commandant en chef des armées et chef de l'administration. Sur ces points, il n'y a pas de différence majeure entre la Constitution de 1853 et le projet d'Alberdi, à l'exception de la précision faite par Alberdi, qui avait alors peut-être à l'esprit un conflit possible avec Buenos Aires, de ce que le président est le chef immédiat et local de la ville fédérale dans laquelle il réside (art. 85 inc. 3). La différence centrale entre la Constitution promulguée et le projet alberdien réside dans la portée de la responsabilité présidentielle.

Les articles 41, 47 et 48 de la constitution de 1853 établissent que le président, le vice-président et les ministres du pouvoir exécutif peuvent être accusés par la chambre des députés et que leur responsabilité peut être jugée par le Sénat. La seule différence entre le président, son suppléant et son cabinet est que, dans le cas où le chef de l'État serait soumis à un procès politique, le président du Sénat serait le titulaire de la

²⁸ Cette constitution a été partiellement réformée en 1860, 1866, 1898, 1957 et 1972 et remplacée en 1849. Sa dernière réforme date de 1994 et il s'agit du texte en vigueur actuellement. La structure du pouvoir exécutif n'a jamais été modifiée, bien qu'au cours de la dernière réforme, la figure du chef de Cabinet ait été créée. Celui-ci est le délégué du président à l'administration générale du pays.

Gabriela Rodriguez

Cour Suprême. La constitution argentine opte ici pour un système de responsabilités semblable à celui des États-Unis, mais Alberdi, bien qu'il commence l'article 86 de son projet en déclarant que le président est responsable, choisit un autre procédé. Ce n'est qu'à la fin de son mandat que le président pouvait être accusé pour les actes de son gouvernement contraires à la constitution au sens formel ou matériel :

Le président est responsable et il peut être accusé un an après sa période de mandat, pour tous les actes de son gouvernement dans lesquels il aurait enfreint intentionnellement la constitution ou engagé le progrès du pays, retardé l'augmentation de la population, omis la construction de routes, gêné la liberté de commerce ou exposé la tranquillité de l'État. La loi règle la procédure suivie par ces procès.²⁹

Fidèle à ses principes politiques, Alberdi présente les causes du procès politique présidentiel : ne pas avoir respecté les mandats substantifs qu'exige de lui le projet économique ayant été choisi à Caseros. Mais la différence avec le texte constitutionnel promulgué en 1853 ne se limite pas à cela. Pour les constituants, non seulement il n'était pas nécessaire de rendre explicite la raison matérielle de la constitution, mais ils ne coïncidaient pas non plus sur le fait que le chef de l'État doive compter avec un système de jugement différent de celui du vice-président. Dans les deux cas, il s'agit d'un procès politique, dans lequel la chambre des députés est l'accusatrice et où la chambre des sénateurs opère comme un tribunal présidé par le président de la Cour Suprême de la nation, alors que l'accusé est le détenteur du Pouvoir Exécutif. Son jugement se limite à la destitution mais la partie condamnée peut être « sujette à l'accusation, au jugement et au châtement conformément aux lois, par les tribunaux ordinaires » (art. 48 CNA 1853). Dans le cas du projet d'Alberdi, ce jugement des autorités présidentielles peut se réaliser seulement une fois son mandat achevé, ainsi que c'était le cas pour les vice-rois.

²⁹ Juan Bautista Alberdi, *Bases*, *op. cit.* p. 167.

CORPUS, revue de philosophie

Il y a ainsi, entre le projet constitutionnel d'Alberdi et la Constitution Argentine de 1853, une différence importante concernant le système de responsabilité présidentielle, qui n'a pas été suffisamment étudiée. Cette différence comporte deux aspects : l'un substantif et matériel, et l'autre, procédurier, ce qui en réalité renvoie à une question de temps et de circonstance. Dans le schéma alberdien, il relève des fonctions du président de garantir les principes substantifs de la constitution qui ne sont autres que les valeurs énoncées explicitement dans les *Bases* : le développement économique et social fondé sur l'investissement étranger et la transmutation des populations (l'immigration). Mais, pour parvenir à cet idéal de la société civil autorégulatrice, il faut pouvoir compter avec un pouvoir dont l'autorité soit exempte, au moins temporairement, de la mise en question de la part d'autres pouvoirs, directs ou indirects. Il se présente ainsi un paradoxe intéressant : les valeurs du libéralisme sont protégées par un pouvoir fort et conservateur.

III.3. Une république présidentielle pourvue d'un pouvoir neutre.

En 1815, dans *De la responsabilité de Ministres*³⁰, Constant expose que la responsabilité ministérielle correspond aux actes illégaux que les ministres peuvent commettre dans le cadre de leur gestion politique (arrêter illégalement une personne), et non à ceux qu'ils commettent en tant qu'individus privés (par exemple, tuer une maîtresse au cours d'un enlèvement passionnel), qui relèvent de la justice ordinaire. C'est par l'existence de cette responsabilité que le pouvoir neutre peut intervenir sur les conflits, faisant de son apaisement une « activité » restauratrice du calme et permettant, en déplaçant les obstacles, que les pouvoirs « ordinaires » puissent agir à nouveau. Ainsi, le pouvoir neutre est « irresponsable », ou bien, il est responsable d'une

³⁰ Benjamin Constant, *De la Responsabilité de Ministres*, Paris, De l'Imprimerie de A Belin, 1815.

Gabriela Rodriguez

façon qui diffère de celle de ses ministres qui sont ceux qui exercent le pouvoir exécutif.

Dans un modèle institutionnel dans lequel le président est le dépositaire du pouvoir exécutif, il est difficile de le séparer des vas-et-viens de la politique. Cependant, si l'on aspire à ce qu'il opère comme un pouvoir modérateur, l'imputation de la responsabilité est un mécanisme important. Pour Alberdi, la responsabilité du président n'est pas exactement homologable avec celle des ministres qui doivent rendre des comptes au Congrès. Les raisons de son jugement ne reposent pas seulement sur la possible illégalité de ses actes, mais aussi sur le fait de ne pas avoir respecté les valeurs qui, selon le juriste de Tucuman, dérivent du pacte politique qui a donné lieu à la constitution. Mais son procès a lieu une fois que sa gestion prend fin, lorsqu'il redevient un homme commun. De cette façon, dans l'exercice de ses fonctions, la responsabilité politique directe de l'autorité présidentielle est clairement limitée, mais son rapport avec la souveraineté électorale du peuple n'est pas remise en question.

La solution proposée par Alberdi est clairement marquée par l'empreinte de Constant, mais elle reflète également une touche d'originalité, lorsqu'elle croit dans la possibilité de trouver dans le président une figure institutionnelle qui, bien qu'étant juge et partie, puisse parvenir à institutionnaliser le pouvoir personnel et à stabiliser le système politique. Pour Alberdi, il est possible de négocier une sorte de trêve relative entre un pouvoir personnel, qui reflète une puissance qui, généralement, se révèle destructrice et une institutionnalité républicaine cherchant à se consolider. Pour y parvenir, il ne faut pas se fier à des hommes providentiels mais au « charisme » d'une fonction qui transforme l'homme.

Malgré les différences entre sa proposition originale et le texte constitutionnel promulgué, Alberdi continuera à interpréter le président argentin à partir de la même clé de lecture. Le problème le plus important que devra résoudre la figure présidentielle est la stabilisation d'une république face à la lutte des factions qui, dans un premier temps, sera l'héritage de guerres civiles et, plus tard, s'étendra dans le temps à travers le rôle distorsif de la

CORPUS, revue de philosophie

province-métropole (Buenos Aires), qui se résistera à participer, en tant qu'entité subordonnée à l'autorité nationale, à l'unité fédérale.

La souveraineté du peuple argentin, composé de toutes les provinces unies dans un seul corps, n'a existé que dans les termes, alors que la machine ou la fabrique du pouvoir réel est restée intacte, comme elle l'était sous le gouvernement de l'Espagne et de son Vice-Roi de Buenos Aires.³¹

En 1852, Juan Bautista Alberdi était convaincu que Urquiza n'était pas le despote oriental que Sarmiento voyait en lui. C'est pour cette raison que le juriste de Tucuman veut faire du gouverneur d'Entre Rios, comme Benjamin Constant l'a fait de Napoléon, un homme, sinon nouveau, au moins différent de ce qu'il avait coutume d'être. Il croit alors possible de le transformer, faisant qu'un pouvoir personnel instituant se soumette volontairement jusqu'à être « partiellement » institué. Mais si Alberdi, fidèle à son « conservatisme », maintiendra cette ligne d'argumentation postulant la nécessité de trouver l'incarnation d'un pouvoir qui représente l'unité de la nation pour que celle-ci cesse d'être une république tumultueuse, il perdra toujours plus confiance dans les hommes. Et cette perte de confiance affectera également l'homme de pouvoir réel auquel il avait confié l'exécution pratique de son rêve constitutionnel, Urquiza, qui dans les derniers textes du juriste de Tucuman sera décrit comme un *caudillo* traditionnel. En outre, bien que le président Julio Argentino Roca (1880-1886), lorsqu'il fédéralise la ville de Buenos Aires, renouvelle quelque peu ses espérances d'un futur pour la république argentine, Alberdi mettra sa confiance, non pas dans la personne, mais dans l'institution présidentielle créée par lui pour qu'elle fasse d'hommes communs, sinon grands, stabilisateurs, constitutionnellement limités, l'ordre politique.

³¹ Juan Bautista Alberdi, "Prefacio en introducción a 'La república consolidada con Buenos Aires por capital'", en Oscar Terán, *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la Ley*, Bernal, Universidad de Quilmes, p. 287.

IV. Constant, Alberdi et la république insaisissable

Bien qu'il soit fait référence, dès le titre de cet article, à la lecture de Constant par Alberdi, notre approche n'est pas orientée pas la Théorie de la Réception³². Il s'agit au contraire d'une proposition philosophico-politique pour penser la relation entre l'innovation conceptuelle et institutionnelle chez deux penseurs et politiques pratiques, Benjamin Constant et Juan Bautista Alberdi, qui défèrent, par leur engagement avec leur contemporanéité, les limites des traditions libérales et républicaines, auxquelles ils ne prétendirent jamais cesser d'appartenir.

En premier lieu, la réception que fait Alberdi de Benjamin Constant est apocryphe, parce qu'il reconnaît rarement sa source, et originale, en ce qui concerne l'adaptation du pouvoir neutre à la forme d'organisation politique républicaine adoptée en Argentine au XIX^e siècle. Cependant, cette lecture est réalisée dans le contexte spécifique de l'histoire du Rio de la Plata, qui ne peut être séparé de la façon dont le lausannois a été lu entre 1815 et 1830. Le moment Constant, qui cherche à institutionnaliser l'ordre politique sans renoncer aux valeurs de la Révolution de Mai 1810 unit alors deux Générations, celle de Rivadavia et celle de 1837, généralement séparées par le rejet, de la part de la Jeune Génération, des idées et des pratiques politiques inspirées des Lumières propres à ses prédécesseurs.

En second lieu, Constant et Alberdi personnifient le défi fait au républicanisme libéral d'allier un pouvoir fort, stabilisant l'ordre politique avec les principes libéraux anti-despotiques. Ce dilemme tourmentera bien plus les deux penseurs que d'autres libéraux du XIX^e siècle, comme les fédéralistes aux États-Unis, parce que la république, au XIX^e siècle, loin d'être une véritable option politique, ou, pour le moins, possible, se montre évasive, en France comme en Argentine. Dans ce contexte, le pari politico-

³² Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1990. La terminologie des horizons de sens et les expectatives de la philosophie de Gadamer que nous mentionnons dans cet article participent de l'entreprise heuristique de la théorie de la réception de Jauss.

CORPUS, revue de philosophie

conceptuel d'un pouvoir neutre de souche monarchique fait par les des deux auteurs est beaucoup plus compréhensible.

Par conséquent, le voyage de Benjamin Constant au bout du monde ne fût pas vain. Dans cette première moitié du XIX^e siècle, son souvenir resta imprégné dans les esprits de ceux qui le lurent et se proposèrent de construire, à travers lui, les fondations de l'ordre politique post-colonial. Ainsi, l'écho du passage de Constant dans le Rio de la Plata n'a pas seulement permis de réinterpréter la rupture générée, conceptuellement et politiquement, par la Génération de 1837, mais il est, en outre, présent dans les débats et les pratiques politiques argentines du XXI^e siècle.

Gabriela RODRIGUEZ³³
Universidad de Buenos Aires, Conicet

³³ Gabriela Rodríguez est politologue, Docteur en Philosophie (Université de Paris VIII), Docteur en Sciences Sociales (Université de Buenos Aires, Arg.). Depuis 2008, elle travaille comme chercheur du Conseil National de Recherches Scientifiques et Technologiques (CONICET, Arg.) et de l'Institut de Recherches Gino Germani (Faculté de Sciences Sociales, UBA, Arg.).

LA RÉPUBLIQUE INDÉPENDANTE : LE POUVOIR CONSTITUANT ET LE HÉROS DE L'ÉMANCIPATION

« Savez-vous, Madame, ce que c'est que le Général Bolivar ?

Eh bien il est mort. Savez-vous de quoi ?

De jalousie du succès du *Rouge* » (*Le Rouge et le Noir*).

Stendhal, lettre à Albertine de Rubempré
(Trieste, 6 février 1831)

« Ses trois grands hommes étaient Napoléon, Bolivar
et Béranger ; Foy, Lafitte et Casimir Delavigne n'avaient
que son estime. Fleury, vous le devinez, était du midi et
devait

finir par être responsable de quelque journal libéral »

Balzac, *La femme supérieure* (1838)

« Erro acaso el padre angustiado en el instante supremo de
los creadores políticos,

cuando un deber les aconseja ceder a nuevo mando su
creación,

porque el titulo de usurpador no la desluzca o ponga en
riesgo, y otro deber,

tal vez en el misterio de su idea creadora superior, les
mueve a arrostrar por ella hasta la

deshonra de ser tenidos por usurpadores »

José Martí: *Simon Bolivar* (1893).

I. Bolivar l'usurpateur

À la veille de la session de 1829 de la Chambre des
Députés, que veut la France, que veut et que peut le siècle ?
Selon Benjamin Constant, des garanties (on les lui a promises, il
faut qu'elle les possède dans leur plénitude), l'égalité (pas
seulement devant la loi, mais dans les procédés et les usages :
l'égalité morale, c'est-à-dire le respect de tous les développements
de l'intelligence et de toutes les professions utiles), et le maintien

CORPUS, revue de philosophie

de l'ordre (contre le pouvoir comme contre les factions, car le pouvoir trouble l'ordre aussi, quand il excède ses bornes légales¹). Sous quelle forme de gouvernement veut-elle ces choses ? Sous la forme de gouvernement de la monarchie telle que la Charte constitutionnelle l'a fondée, consécration des principes de 1789 sous la monarchie, avec *l'abolition* des privilèges et la fin de l'arbitraire du pouvoir. Pour exprimer ce vœu de la Nation, – en cette époque où les quotidiens, les hebdomadaires, et les organes à périodicité irrégulières foisonnent et se multiplient, constituant une puissance politique nouvelle et inédite, malgré la censure –, trois espèces de journaux existent : la presse contre-révolutionnaire (*La Quotidienne, La Gazette de France, L'Etoile, Le Mémorial catholique* et *Le Catholique*), qui est toute dans la nostalgie de l'Ancien Régime et invoque le spectre de la Révolution, et que l'opinion rejette ; les journaux ministériels (*Le Moniteur, Le Journal insinifiant de Paris, Le Journal des débats, Le Messager des Chambres*), qui insinuent et flattent là où les autres invectivent et insultent, et laissent le public indifférent ; les feuilles constitutionnelles (*Le Constitutionnel, Le Courrier Français*, et aussi *Le Journal des Débats, le Globe* et *la Revue encyclopédique*), qui seuls aux yeux de Constant sont des journaux amis de la liberté et représentent l'opinion de la France –. Il s'en suit une déclaration de guerre à ceux qui veulent détruire ou fausser la Charte, constitués comme ennemis, et l'exigence de discuter librement et franchement avec les amis, « ceux qui marchent sous les mêmes étendards que nous » et doivent s'en tenir au double impératif du respect inviolable pour la royauté constitutionnelle et de la sévérité juste, mais inexorable, envers les ministres s'ils font le mal ou ne font pas le bien² ». Fidèle à la stratégie de l'opposition au ministère Martignac : faire bloc à gauche et au centre gauche, Constant répète dans le *Courrier* et ailleurs qu'il est contre toute fusion tactique – c'est-à-dire tout rapprochement entre le

¹ *Courrier français*, 31 décembre 1828.

² *Courrier français*, janvier 1829.

Patrice Vermeren

gouvernement et quelques chefs libéraux –, et pour la monarchie constitutionnelle³.

L'idée séminale de Constant est que si l'on veut la liberté pour soi, il faut la respecter chez les autres, et que « la voler contre son ennemi (ce que l'on nommait jadis le combattre par ses propres armes), c'est ajourner indéfiniment la liberté ». C'est dans ce contexte qu'il évoque Simon Bolivar, qui vient de créer un Conseil d'État qui lui est entièrement soumis, et de proclamer la *Dictature des Lumières* par le décret organique du 27 août 1828 qui lui confère le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, puisqu'il peut à sa guise modifier, réformer ou transgresser les lois⁴ : c'est à tort qu'on l'appelle encore le Libérateur de l'Amérique méridionale, car pour assurer le triomphe de ses partisans qui étaient en minorité, il n'a pas hésité à dissoudre la représentation nationale, Sous le prétexte que la lumière manquait au peuple pour se gouverner, Bolivar a confisqué tous les pouvoirs et sanctionné sa dictature par des exécutions et des meurtres : Constant ne voit plus dans cet homme qu'un *usurpateur*. Qu'est-ce qu'un usurpateur ? La définition en avait été donnée déjà dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* en 1815 : « Un usurpateur est celui qui, sans être appuyé du vœu national, s'empare du pouvoir, ou qui, revêtu d'un pouvoir illimité, renverse les bornes qui lui sont prescrites⁵. « Rien ne légitime un pouvoir illimité », écrit quatorze ans plus tard Constant, « (...) Quand un peuple n'est pas assez éclairé pour être libre, ce n'est point à la tyrannie qu'il devra sa liberté ». Et au nom de quoi le critère de discrimination entre le peuple aveugle et stupide et le peuple éclairé se définirait-il, si l'appréciation des lumières est confiée à ceux-là mêmes dont l'intérêt est d'asservir les nations ?

³ Paul Thureau-Dangin : *Le parti libéral sous la Restauration*, Paris, Plon, 1876, page 418, note 1.

⁴ Hubert Gourdon : « Les trois constitutionnalismes de Simon Bolivar », *Cahiers des Amériques Latines*, 1984, n°29-30, page 249 sq.

⁵ Benjamin Constant : *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Paris, 1814, chapitre II ajouté à la quatrième édition, réédition Marcel Gauchet, Pluriel, 1980, page 253.

CORPUS, revue de philosophie

Soit une charge qui, selon Constant, devrait faire réfléchir Bolivar, lui-même jadis sensible aux jugements de quelques européens.

Bolivar est certes mobilisé ici hors contexte, pour servir comme figure emblématique dans un dispositif philosophico-politique qui sert à Constant à déployer un champ agonistique ou il incarne lui-même la défense et illustration inconditionnelles des constitutions, sans conditions d'inapplicabilité conjoncturelle. En réalité, Constant ne cite pas Bolivar au hasard, au moment où celui-ci transforme en dictature, en 1828 et pour mieux unifier l'Amérique du Sud, un pouvoir qui lui était contesté. Il s'est fait constituer un dossier d'articles sur l'Amérique Latine, qui contient des récits informés sur la politique du Libertador, et sont aussi le reflet de la réception de celle-ci en France et en Europe. Et l'actualité de Bolivar tient à l'usage que vient d'en faire l'abbé de Pradt. Pour autant cette divergence sur une question étrangère aux intérêts de la France n'affecte pas l'unité du combat des constitutionnels pour tout ce qui mène au bien, ce qui affermit les institutions et consolide les garanties, car, dit Constant, pour le reste nous pensons et jugeons par nous-mêmes. Répondant à Constant pour venger Bolivar du reproche d'usurpation, Pradt fait état des conditions de l'émancipation des peuples latino-américains, où tout est diversité, division, et absence de civilisation. « Pour forfaire à la liberté, encore faut-il qu'il y ait liberté », écrit Pradt, et en Amérique, les glaives qui s'étaient tournés vers le colonisateur espagnol pour l'expulser se retournent sans cesse les uns contre les autres, dans des conspirations fratricides de factions qui ne veulent que des lois qui servent leurs intérêts particuliers. L'irrésistible ascension de Bolivar doit être jugée au regard de cette conjoncture : la liberté est une idée neuve en Amérique du Sud. Constant reprend la plume et dissèque sa biographie, marquée par autant de manifestations et de protestations de son désir d'abdiquer que par son obstination à donner à des hommes qui les refusent des institutions qu'il veut leur imposer et à les courber sous le joug de son pouvoir usurpé. Là où Pradt décrit le détail des nécessités qui ont conduit Bolivar à déclarer son autorité illimitée et indéfinie, et qu'il en a usé dans les faits avec tempérance,

Patrice Vermeren

Constant pose la question en terme de droit, et la tyrannie n'est pas dans l'usage, mais dans le droit qu'on s'arroge. Or jamais ne sort d'une dictature un progrès de l'intelligence, et le despotisme ne peut donner à une nation l'éducation nécessaire pour la jouissance de la liberté⁶ Enfin, Benjamin Constant revient le 27 janvier sur la question non posée de Pradt : savoir si l'état de l'Amérique méridionale pouvait autoriser la dictature de Bolivar. Or Pradt, pour avoir écrit en 1821 *L'Europe et l'Amérique*, savait les capacités du peuple de la Colombie dans la conquête de son indépendance. Tous les récits de l'époque en témoignent, Hamilton, Hall, Mollien⁷. L'invocation de l'Antiquité par Pradt, tout comme celle de Napoléon, ne légitime pas non plus dans les faits l'usurpation. Elle est donc injustifiable aux yeux de Constant, d'autant qu'elle engendre au futur des maux plus grands encore que l'esclavage auquel les dictateurs soumettent leurs peuples au présent: ils les dégradent durablement et les accoutument à subir toutes les sortes de joug. Constant reprend ici un autre thème ancien de ses réflexions, ayant confié que s'il avait à choisir entre Charybde et Sylla, entre un despotisme consolidé et la dictature d'un usurpateur, il préférerait le despotisme, qui certes bannit toutes les formes de liberté, mais ne les profane point en la contrefaisant, comme l'usurpation : « Quand un peuple n'est qu'esclave, sans être avili, il y a pour lui possibilité d'un meilleur état de chose (...).Mais l'usurpation avilit un peuple en même temps qu'elle l'opprime ; elle l'accoutume à fouler aux pieds ce qu'il respectait, à courtiser ce qu'il méprise, à se mépriser lui-même, et pour peu qu'elle se prolonge, elle rend, même après sa chute, toute amélioration impossible⁸ » Le simulacre

⁶ *Courrier français*, 11 janvier 1829.

⁷ Colonel John Potter Hamilton : *Travels through the interior provinces of Colombia*, Londres, J. Murray, 1827 ; Basl Hall : *Voyages au Chili, au Pérou et au Mexique pendant les années 1820, 1821 et 1822*, Paris, A. Bertrand, 1825 ; Gaspard -Théodore Mollien, *Voyage dans la République de Colombia en 1823*, Paris, A.Bertrand, 1824.

⁸ Benjamin Constant : *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Paris, 1814, *op. cit.*, page 174.

CORPUS, revue de philosophie

des libertés par l'usurpateur est plus qu'un despotisme, il contrevient à l'avènement de l'ère des constitutions et en compromet durablement le cours.

Dans cette polémique qui l'oppose à un membre de son parti, et que les contre-révolutionnaires ne manquent pas de relever et de moquer comme un signe de division interne chez l'ennemi, Constant souligne que cette divergence sur une question étrangère aux intérêts de la France n'affecte pas l'unité du combat des constitutionnels pour tout ce qui mène au bien, ce qui affermit les institutions et consolide les garanties, car dit Constant pour le reste nous pensons et jugeons par nous-mêmes. Les divisions des amis de la liberté sont une suite nécessaire de l'indépendance même qui est dans leur nature et qui en réalité constitue leur valeur, fait leur force et leur gloire, tandis que l'unanimité des contre-révolutionnaires n'est qu'une complicité de conspirateurs⁹.

L'affaire Bolivar est-elle pour autant seulement une affaire franco-française ? Constant recevra le 30 janvier une lettre de félicitations de la duchesse de Looz Corsevarem, belle-mère du Général de la Riva Aguéro, premier président de la République du Pérou, victime de Bolivar¹⁰. Mais aussi c'est Bolivar lui-même qui se montre meurtri par cette accusation d'usurpation, et proteste auprès de l'abbé de Pradt, qu'il accuse par ailleurs, dans une lettre à sir Robert Wilson, de mal le défendre avec des louanges plutôt qu'avec des raisons et des arguments solides : « Mon nom appartient déjà à l'histoire : ce sera elle qui me rendra justice, mon souci de la gloire de ma patrie ne le cède pas à celui qu'a éprouvé Camille ; je ne suis pas moins amant de la liberté que Washington, et personne ne pourrait me disputer le bonheur d'avoir humilié le lion de Castille, depuis l'Orénoque jusqu'au Potosi¹¹ ». Il organise lui-même la riposte, en surveillant la mise

⁹ *Courrier français* du 7 août 1829.

¹⁰ Paul Bastid : *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris, Armand Colin 1966, page 427, tome 1.

¹¹ Lettre de Simon Bolivar à l'abbé de Pradt du 22 juillet 1829.

Patrice Vermeren

en page du journal *La Alforja* en Amérique qui met en scène sa propre réponse face aux éléments du débat ou fustigeant auprès de O'Leary la faiblesse de sa défense assurée par un certain Madrid. Il menace même d'abandonner le pouvoir, s'il n'est pas lavé de cette ignominie qui l'a fait traiter de tyran.

II. Le héros, véritable sujet de la modernité

Qu'est-ce qu'un libérateur, ou si l'on veut, qu'est-ce qu'un héros de l'émancipation ? La question du héros dans la modernité procède d'une généalogie qui inverse, même si elle s'y rapporte le plus souvent, la conception antique de l'héroïsme. Chez Homère, le héros, Achille, est animé par 1) la cruauté, 2) l'avidité, 3) l'injustice. Alors que, comme l'a montré Charles Zarka, les trois idées régulatrices du héros moderne sont plutôt 1) l'idée d'une justice fondée sur les règles de l'éthique, 2) l'idée de gloire, qui est proportionnelle aux services rendus à l'humanité, 3) le désir d'immortalité¹². Zarka démontre comment cette rupture de la conception moderne du héros avec la conception antique s'opère en trois moments, dont les noms sont Machiavel, Balthazar Gracian et Vico. Chez Machiavel, le Prince est constitué comme héros politique à partir de trois valeurs, la libéralité, la générosité, le courage. La question nodale est celle de la mise en cause du héros comme singularité exceptionnelle. D'un côté, Machiavel passe bien par le paradigme des Anciens, comme on peut le voir dans le chapitre I du *Second Discours sur la première Décade de Tite Live*¹³ : il y a chez Machiavel, contrairement à Vico, une structure anhistorique qui postule une permanence cosmo-anthropologique, qui fait que les hommes ne changent pas de mouvement, d'ordre et de puissance, en conséquence de quoi l'innovation politique du Prince peut être pensée comme

¹² Charles Zarka : « Vico et la mutilation de l'héroïsme . Force et fragilité du héros », *Figures du pouvoir, Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001, page 40.

¹³ Machiavel: *Second discours sur la première Décade de Tite Live*, préface de Claude Lefort, Paris, Flammarion, Champ, 1985.

CORPUS, revue de philosophie

imitation des Anciens qui ont accédé au pouvoir par la vertu (et non par la fortune) : Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée. Mais aussi bien le Prince comme héros politique peut-il être pensé dans la rétrospection de la variabilité du rapport vertu/fortune, comme dans le chapitre XXV du *Prince*.

Le second moment de l'élaboration du concept moderne de héros serait la description qu'en fait Baltazar Gracian dans *El Heroe*¹⁴, chapitre 1 et 2. Il y a aussi chez lui une définition du héros par sa singularité. Mais il y a dans le héros de Gracian une dimension esthétique qui manquait chez Machiavel. Le héros n'est plus seulement un entendement exceptionnel et un cœur magnanime et courageux, il possède, outre l'art de parler et d'agir, un style, une manière, une grâce. L'héroïsme est un art d'apparaître dissimulé.

Enfin, après Machiavel et Gracian, Vico vint, avec son *De mente heroïca*¹⁵, qui donne au héros toute sa dimension historique. Le héros n'est plus un être singulier ou exceptionnel, le héros est le membre d'une caste ou d'une classe qui vient caractériser un âge de l'histoire des nations, l'âge des héros, situé entre l'âge des dieux et l'âge des hommes. Les vertus héroïques sont liées au moment de la formation des sociétés aristocratiques, les meilleurs se distinguent par la piété (envers les Dieux), la prudence, la tempérance, le courage, la magnanimité, la lutte contre les bêtes féroces, le soin pris à cultiver la terre, l'hospitalité aux faibles et à ceux qui sont en péril. La force des héros s'exprime dans la domination brutale d'une caste ou d'une classe sur la plèbe, mais cette force fait aussi sa faiblesse dès lors que la disparition du héros est annoncée, lorsque les plébéiens s'avisent qu'ils sont les égaux des nobles et que s'ouvre l'âge des hommes.

Comment passe-t-on de cette figure du héros à celle du héros révolutionnaire ? Pour le comprendre, on peut se référer à Rousseau, qui a écrit en 1751 un *Discours sur la vertu des héros*.

¹⁴ Baltazar Gracian : *Le Héros*, Paris, Sulliver, 1996.

¹⁵ Vico : « De Mente heroïca », traduction et présentation de Georges Navet, Cahiers du Collège international de philosophie, Paris, Osiris, n°5, 1988.

Patrice Vermeren

Il répondait à une question que l'Académie de Corse formulait ainsi : « Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros, et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué ? »¹⁶. Je me réfère ici non plus à Zarka, mais au commentaire donné par Blaise Bachofen dans *La condition de la liberté* : si Rousseau n'a pas envoyé son mémoire, c'est parce que la question contenait implicitement l'idée de la valeur, du courage dans le combat, de la bravoure qui ne fait ses preuves que le jour de la bataille. Or Rousseau cherche à opposer à la figure du héros conquérant, de l'aristocrate guerrier, le vrai héros, qui transmet à son peuple les vertus héroïques¹⁷. Loin du héros au singulier, de l'homme d'exception porteur à lui seul de l'action politique dans son ensemble, le vrai héros se dissout dans le patriotisme, dans la glorification militaire ou politique de la nation dans sa totalité. Après Miguel Abensour, Blaise Bachofen montre que le risque du héros au singulier est d'éclipser le peuple comme acteur de son sort politique. « Le monde a souvent été surchargé de héros ; mais les nations n'auront jamais assez de citoyens », écrit Rousseau. Qu'est-ce qu'un grand homme, un homme d'Etat ? C'est celui qui permet au peuple d'entreprendre une action politique collective, et qui s'abolit du même mouvement dans sa propre singularité. Le meilleur exemple en est Lycurgue, législateur de Sparte, qui rend au peuple la couronne dont celui-ci est le légitime possesseur qui ne le lui demandait pas¹⁸. Le vrai héros est en ce sens le sage. Hegel se fera l'écho de cette évocation disant que la vertu antique a son contenu solide dans la substance du peuple. Rousseau définit ses héros comme citoyens et patriotes.

La figure du héros révolutionnaire a été magistralement travaillée par Miguel Abensour dans ses textes consacrés à Saint

¹⁶ Rousseau : *Discours sur la vertu des héros*, Œuvres complètes, Pléiade V, Paris, Gallimard, 1959-1995, tome 2.

¹⁷ Blaise Bachofen : *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris, 2002, p.259 sq.

¹⁸ Rousseau : *Discours sur la vertu du héros*, ibid. page 1267. Denise Leduc Fayette : *J.J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974.

CORPUS, revue de philosophie

Just¹⁹. Comme il le rapporte, c'est Tocqueville qui fait remarquer qu'avec la Révolution française ont surgi des passions nouvelles : amour de la gloire, foi dans la vertu, confiance dans le primat de l'homme et dans sa perfectibilité, jusqu'à produire une nouvelle religion qui substitue à l'égoïsme individuel l'héroïsme et le dévouement, et produit la race nouvelle des révolutionnaires. Les historiens républicains, Michelet et Quinet, installent la centralité de l'héroïsme dans les révolutions modernes, étant entendu que pour eux le peuple est un héros pas comme les autres. L'alternative selon Miguel Abensour est : ou bien la mise au cœur de la relation politique de la peur de la mort, laissant peu de place à l'héroïsme, ou bien avec Machiavel, Montesquieu, Michelet, Quinet ou Hannah Arendt, on ne dissocie pas la politique de la vertu de courage, de magnanimité, de la vertu, c'est à dire d'un ensemble de qualités ou de principes qui ont pour caractère distinctif de travailler à instaurer un monde commun, et alors la politique, recherche du bien vivre, et l'accomplissement de l'homme comme vivant politique ou être pour la liberté, requiert l'héroïsme.

Le héros est le vrai sujet de la modernité », écrit Walter Benjamin²⁰. Miguel Abensour montre que toute la question est celle du renversement paradoxal du héros révolutionnaire : le héros qui trouvait une garantie dans la révolution ne devient-il pas à la fin lui-même la garantie de la révolution ? Le briseur de modèle ne finit-il pas par devenir un foyer de modération, le révolutionnaire devenant l'instaurateur d'un nouveau dogmatisme ? Ce qui se formule sous la plume de Claude Lefort : Qu'est-ce que l'héroïsme politique ? Qu'est-ce que commencer quelque chose de nouveau et dont le résultat s'avère imprévisible ? Comme l'écrit Quinet : « le grand homme est celui qui brise

¹⁹ Miguel Abensour : « Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire », *Esprit*, février 1989, pages 60-81.

²⁰ Walter Benjamin : « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot 1982, page 108.

Patrice Vermeren

les fatalités apparentes et devient lui-même une fatalité nouvelle ». Manière de reposer la question de la tension entre servitude et héroïsme, le rapport énigmatique entre servitude et liberté, que Miguel Abensour a longuement commenté dans ses deux textes sur *De la Servitude volontaire* de La Boétie²¹.

Miguel Abensour propose quatre critères pour l'héroïsme politique :

1. la faculté de commencer quelque chose de nouveau dont le résultat est imprévisible
2. l'idée d'institution d'une société nouvelle qui fait confondre la figure du héros et celle du fondateur ou du législateur
3. la reprise énigmatique, dans l'héroïsme, de la servitude et de la liberté
4. la finalité de l'héroïsme comme visée d'un état d'ordre et d'unité qui permettrait de lutter contre l'effet de divisions des désirs injustes.

C'est dans cette perspective que je voudrais poser la question du personnage philosophique et politique de Simon Bolivar comme héros de l'émancipation et fondateur de constitutions, et montrer comment cette figure est pensée systématiquement dans le miroir de celle de Napoléon. Et sur cette figure de Napoléon, je voudrais encore avoir recours aux analyses de Miguel Abensour, dans l'évocation de Julien Sorel, le héros littéraire de Stendhal²².

²¹ La Boétie : *Discours sur la servitude volontaire*, préface de Marcel Gauchet et Miguel Abensour, Paris, Payot, 1976, et « Del buen uso de la hipotesis de la servidumbre voluntaria », séminaire au Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires, 2006, à paraître en 2013 à Buenos-Aires aux éditions Colihue.

²² Miguel Abensour : « Le Rouge et le noir à l'ombre de 1789 », *Autour de Miguel Abensour*, UNESCO, et *Critique de la politique, Autour de Miguel Abensour*, Sens et Tonka, 2006.

CORPUS, revue de philosophie

L'interprétation traditionnelle mettait en valeur l'identification de Julien Sorel avec Bonaparte et avec Napoléon, avec celui qui détruisit l'Ancien Régime en Europe et réalise la Révolution Française d'un côté, et celui qui, une fois empereur, liquide cette Révolution française pour répéter la stupide monarchie²³. Pour Abensour il est nécessaire d'inverser cette interprétation de l'identification de Julien Sorel avec Napoléon, et de montrer comment Julien Sorel est la répétition de la séquence tragique de la Révolution : derrière Bonaparte il y a Danton ou Saint-Just. *Le Rouge et le Noir* n'est pas un roman de l'ambition, comme le prétend Hyppolite Taine, ni un roman de l'héroïsme, comme le dit Alan Bloom. Il ne s'agit pas de l'héroïsme par le triomphe de l'individualisme moderne, mais au contraire, par l'amour, la dernière résistance opposée à une modernité victime du non-sens. Pour Miguel Abensour, l'héroïsme est une dimension constitutive de la Révolution française, un mode d'être, une manière d'exister dans le champ politique, et le critère de l'héroïsme depuis la Révolution est être capable d'agir de manière extrême jusqu'au risque de la condamnation à mort, comme Julien Sorel. Ce que voit donc Miguel Abensour dans *Le Rouge et le Noir* est la question de Stendhal : l'héroïsme est-il possible dans la société moderne ? Et si c'est le cas, par quelle voie, par quel chemin peut-on être héroïque dans une société anti-héroïque, dans une société prosaïque ? Et avant de poser cette question pour traiter du cas Bolivar, il faut rappeler la définition du concept d'émancipation telle qu'il apparaît chez Vico, selon Georges Navet. D'abord l'émancipation tient son origine du rejet d'un état de fait. Elle désigne comme tel le mouvement par lequel s'ouvre un espace et un temps qui sont irréductibles à l'espace et au temps naturels. Deuxièmement, l'émancipation est le fait d'un sujet collectif qui ne lui préexiste pas, parce qu'il se construit dans le mouvement et que réciproquement celui-ci le produit comme effet. Troisièmement, tout mouvement d'émancipation

²³ Francine Marill-Albères : *Le naturel chez Stendhal*, Paris, Nizet, 1956; Michel Guérin : *La politica de Stendhal*, Mexico, Fondo de cultura economica, 1985.

Patrice Vermeren

cherche à modifier les relations fondamentales entre les humains et les modifie seulement par sa seule existence. Quatrièmement, on peut sans aucun doute s'aventurer à dire que le temps de l'émancipation est l'unique temps proprement humain²⁴.

Résumons : d'abord, définition de l'héroïsme comme vrai sujet de la modernité, comme possibilité « post »révolutionnaire dans une société anti-héroïque et prosaïque, selon Miguel Abensour. Ensuite, définition de l'émancipation comme rejet d'un état de fait, constitutif d'un sujet de l'émancipation, qui procède du geste de l'émancipation et engendre une modification radicale des relations humaines et ouvre un temps qui est le seul temps proprement humain. Je voudrais appliquer ces considérations de Miguel Abensour et de Georges Navet à la figure de Simon Bolivar comme héros de l'émancipation dans sa proximité et sa distance avec la figure de Napoléon : Napoléon et Bolivar, ou les vertus du Libertador ?

III. L'indignation comme posture philosophique et le héros de l'émancipation de la race hispano-américaine comme protagoniste d'une Iliade semi-barbare. (Juan Montalvo, Napoléon et Bolivar)

Qu'est-ce qu'un héros de l'émancipation ? Je partirai, pour poser cette question, de l'œuvre de l'écrivain, philosophe et journaliste équatorien Juan Montalvo né à Ambato, dans la Cordillère, le 13 avril 1832, décédé à Paris, au quatrième étage d'un immeuble sis au 26 rue Cardinet, le 17 janvier 1889. Il est resté célèbre pour avoir dit, lors de la mort du dictateur Gabriel Garcia Moreno : « Ma plume l'a tué ». Arturo Andrés Roig a analysé les influences saint-simoniennes et la dimension utopique de son parcours libéral et de son prétendu socialisme²⁵. Fernando Ainsa

²⁴ Georges Navet : *L'émancipation*, L'Harmattan, Paris 2002.

²⁵ Arturo Andrés Roig, *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Quito, Universidad Andina Simon Bolivar, Subsede Ecuador, Corporacion Editoria Nacional, 1995.

CORPUS, revue de philosophie

écrit de lui : « C'est un philosophe qui descend dans l'arène du quotidien pour bâtir une œuvre autour de l'antinomie tyrannie-liberté' »²⁶.

Je voudrais considérer Montalvo non pas du point de vue de son style littéraire, dont on a souligné avec raison « les qualités rares, les néologismes, les emprunts aux langues étrangères, l'équilibre des images, des histoires, des anecdotes, des fictions et des réalités, l'érudition' » (Juan Valera)²⁷. Mais du point de vue de son style philosophique. Miguel de Unamuno, dans son prologue aux *Catilinaires*²⁸, prétend que c'est l'indignation qui sauve Montalvo de sa rhétorique. Je voudrais examiner cette indignation en tant que posture philosophique.

Cette posture se donne déjà dans le titre même de la première revue qu'il publie à partir de 1856 : *Le Cosmopolite*. Il veut écrire, question de destination, non pour les partis, mais pour le public. Il prend comme dimension le continent américain, et même l'Europe et le monde entier. Parce que son idée régulatrice est de devenir citoyen de toutes les nations, de l'univers. Il s'agira en conséquence non pas de faire abstraction de la politique, « étant donné qu'elle est ce qu'elle doit être, la chose la plus importante pour les citoyens' », mais de faire la politique en philosophe. « Je pense quant à moi qu'un événement important est confirmé par les siècles, une sentence ou un apophtegme philosophique, apportant plus à l'instruction et au plaisir que le flot insipide et disloqué de termes vides que déversent les esprits vulgaires, sans que personne n'en profite,

²⁶ Fernando Ainsa, présentation des *Ceuvres choisies* de Juan Montalvo, Paris, Unesco/L'Harmattan, collection La philosophie en commun, 1999, publiées avec le concours de Mauricio Montalvo.

²⁷ Juan Valera, lettre-préface à la *Geometria moral* de Juan Montalvo, Madrid, Ed. Est. Tip. Sucesores de Rivadeneira, 1902, page 35, citée par Plularco Narajo, 'Qui est Juan Montalvo ?', *Ceuvres choisies* de Juan Montalvo, op. cit. p.9.

²⁸ Miguel de Unamuno, prologue à Juan Montalvo, *Las Catilnarias*, Paris, éditions Garnier frères, 1925.

Patrice Vermeren

mais peut-être au détriment des bons²⁹ ». Et dans cette manière de faire philosophiquement de la politique, en rendant à l'évènement sa dimension historique (au regard de l'histoire du monde) et philosophique (le caractère discriminant entre l'avant et l'après étant donné que par série idéale de l'histoire des idées), il y a d'abord place pour la joie, la jubilation, ou comme le dit un titre de ses œuvres, le rire³⁰. C'est aussi ce qui le fait s'intéresser au personnage de Don Quichotte, *sublime incarnation de la vérité de la vertu sous forme de caricature*³¹, et qui est de toutes les époques et de tous les peuples.

Soit le thème de la République. Décrivant le système républicain en France, Montalvo met en scène un vieillard - Jules Ferry -, traité de « pauvre homme' » par ses adversaires, mais revendiquant qu'un bon homme peut être un homme bon, il était toujours réélu³². Jusqu'au jour très improbable où il est renversé, sous les huées de la rue criant « à bas le prévaricateur », après une campagne de presse menée par Clémenceau. Car dans la France Républicaine il n'y a pas de *tolérance*, pour ce qui est de l'ordre des spéculations et des indécitesses au profit d'un parent. Selon Montalvo, le peuple français est fidèle à l'honneur et les abus de confiance sont pour lui plus graves que les crimes. L'Amérique, à l'encontre de la France républicaine, ne renverse pas ses tolérants, elle laisse au contraire leur parti croître et prospérer. Manière de parler du Général Veitemilla, demeuré célèbre sous le nom du Muet, lequel, ayant été défait par les forces démocratiques, avant d'abandonner son pays, vida les

²⁹ *Le Cosmopolite*, cité par Gabriel Judde, « Les œuvres de Montalvo », dans *Œuvres choisies* de Juan Montalvo, *op. cit.*, p. 23.

³⁰ On sait que *Le rire* de Bergson paraîtra en 1900 et a été traduit en espagnol en 1904.

³¹ Juan Montalvo, *El Buscapié. Prologo de un libro inedito titulado Ensayo de imitacion de un libro inimitable o capitulos que se olvidaron à Cervantes*, Besançon, Imp.J.Jacquin, 1895, repris dans l'édition de *Siete Tratados*, Paris, Garnier frères 1912, tome II, *op. cit.*, pages 259 sq.

³² Juan Montalvo, « La République en France », tiré de *El Espectador*, publié dans *Œuvres choisies* de Juan Montalvo, *op. cit.*, p.177.

CORPUS, revue de philosophie

caisses de la banque équatorienne. Mais aussi manière de tirer l'évènement à son sens proprement philosophique, la question de la morale en politique dans une forme républicaine de gouvernement.

Dans un autre texte du *Cosmopolite*, Montalvo aborde la question du pouvoir législatif dans la République. Et pour ce faire, il passe d'abord par les Grecs : Solon dit qu'il a donné aux Athéniens non pas les meilleures lois, mais les meilleures qu'ils pouvaient recevoir. Et il ajoute : comme l'observe Plutarque, le législateur adaptait les lois aux choses, et non les choses aux lois. De la culture classique on passe ensuite à la spéculation métaphysique : « La loi naturelle est le principe et l'origine de la loi civile : celui qui l'ignore ignorera la politique, et placé sur le siège éminent de la législature, il ne sera pas à sa place : le bonheur du peuple consiste dans la sagesse de ceux qui les gouvernent ; la science qui les dirige n'est pas aussi facile qu'il le paraît³³ ». La démarche, ici encore commencée par le détour d'une référence à la république au mirage des Antiques, est proprement philosophique et *a priori*. Elle consiste à poser des principes à partir desquels on jugera de l'évènement, de l'exercice du pouvoir législatif, ici et maintenant, en Amérique Latine.

Qu'est-ce que la loi ? Question difficile que Montalvo renvoie à celle posée par Hiéron, roi de Syracuse, à Simonide : qu'est-ce que Dieu ? Sachant que Simonide demanda un jour, puis deux, puis quatre de délai pour finalement ne pas répondre, Montalvo dit qu'il fera de même s'il était sollicité pour la première question. Il oppose Rousseau (la loi comme expression de la volonté générale) à Bentham (les relations éternelles sont d'éternelles absurdités), et cite Socrate d'après Xénophon : « La loi est ce que les citoyens ont décidé d'interdire ou d'autoriser d'un commun accord ».

Quand les législateurs sauront ce qu'est la loi, ils devront savoir ce qu'est la république. La république est le gouvernement de tous par tous. La république pure, où la vertu règne, tous

³³. Juan Montalvo, « De la République. Le pouvoir législatif », tiré du *Cosmopolite*, op.cit.p.183.

Patrice Vermeren

étant citoyens et prenant part aux affaires de l'État, libre, savante et généreuse ; où le peuple a le droit de vote ; où les magistrats reçoivent la magistrature comme une charge du conseil ; où la pauvreté honorable n'attire pas le conflit ; où l'intelligence ni la pauvreté ne vous font pas mettre à l'écart ». Et sans surprise Montalvo évoque ici Montesquieu : le principe du régime républicain est la vertu. En conséquence de quoi les républicains doivent être vertueux, la vertu politique étant le corollaire de la vertu morale. Il s'oppose en ceci à Richelieu, « ce *Hobbes en soutane* qui conseillait de ne pas utiliser les honnêtes gens, à plus forte raison s'ils appartiennent au Tiers-État : tout le secret de la tyrannie est enfermé dans ces sombres paroles ».

C'est aussi Montesquieu qu'évoque Montalvo à l'appui d'une bonne distribution des pouvoirs pour une bonne démocratie. Ce qui est prouvé dans la Rome antique par Tibère qui régna plus de vingt ans. Ce qui l'est aussi a contrario par l'Amérique de Sud. « Le malaise des Républiques sud-américaines consiste non dans le fait que leurs lois sont mauvaises, mais dans celui que les bonnes ne sont pas observées, et aussi dans le fait que le pouvoir exécutif exerce sur elles des pouvoirs exorbitants, et quand il en manque, il se les arroe d'une main de fer. La violation de la loi est un premier pas vers la tyrannie, et je ne l'accepterai que lorsque le premier magistrat pourrait faire ce serment : je jure que j'ai sauvé la patrie. »

Mais qu'est-ce que sauver la patrie ? La patrie, c'est pour beaucoup le commandement, le salaire, les baïonnettes, le « parti » On sait que les tyrans jurent toujours qu'ils ont sauvé la patrie. Mais quelle patrie pourrait sauver les tyrans, puisqu'ils n'en ont pas ? Montalvo mène de là une réflexion sur le despotisme en Amérique Latine, où le pouvoir exécutif est toujours prépondérant, où il y a nullité ou avilissement du législatif, et abandon et perversion du judiciaire. « Quelle république est-ce là, quand le pouvoir législatif n'est ni plus ni moins qu'un ressort de l'exécutif ? », écrit Montalvo. « Nous avons besoin de nous civiliser pour connaître notre véritable bonheur : ce bonheur de bon aloi, qui naît des vertus civiques, de la liberté mesurée, du patriotisme pur, de l'égalité bien comprise ».

CORPUS, revue de philosophie

Ce que je caractérise d'après Unamuno comme cette posture philosophique de l'indignation passe par une référence à la morale censée fonder en droit la politique, et par cette capacité à juger de l'évènement au regard d'une histoire de monde conçue comme histoire des idées. Une confrontation à l'universel qui se manifeste dans une appropriation d'un savoir qui puise dans la Grèce et la Rome antiques ses paradigmes, à l'image des lectures françaises de Montalvo : Lamartine, Quinet, Michelet et Renan, et qui accède aussi, bien au-delà du libéralisme politique et dans sa dimension utopique, à la dignité d'une philosophie de l'exil³⁴.

On en donnera pour preuve la relation que Montalvo établit entre Napoléon et Bolivar, dans son traité sur *Les héros de l'émancipation de la race hispano-américaine*³⁵, l'un des sept traités publiés à Besançon en 1883 et rédigés dans un village de Colombie, *Ipioles*, en 1870 (les six autres traités ont pour titres : *De la noblesse ; De la beauté dans le genre humain ; Réplique à un sophiste pseudo-catholique ; Du génie ; Les Banquets des philosophes ; Ballon d'essai – sur Don Quichotte* –). Il y compare Napoléon et Bolivar comme les deux hommes qui seraient, sans aucun doute, les plus remarquables de notre époque pour ce qui est de la guerre et de la politique. Mais s'ils sont semblables par le génie, ils diffèreraient radicalement quant aux buts qu'ils poursuivent. D'une part Napoléon, né de la tempête, s'empare de sa force et ébranle le monde qui en tremble encore : « Dieu devenu homme, il fut omnipotent ». Mais c'est le Dieu des abîmes, voué à l'asservissement, et non au rachat, qui aveugle la terre qu'il parcourt de ses sinistres reflets. Un être imparfait par excès, « mortel, démon ou ange », pourvu d'un supplément qui le place au-delà de tous les êtres supérieurs du genre humain – Platon par l'intelligence, Newton par la connaissance de l'inconnu, Saint

³⁴ Arturo Andres Roig, *op. cit.* ; Voir aussi Valérie Picaudé et Patrice Vermeren (comp.), *Filosofías del exilio*, Valparaíso, Edeval, 1993.

³⁵ Juan Montalvo : « Los héroes de la emancipacion de la raza americana », dans *Siete Tratados*, Besançon, Imp. J.Jacquín, 1882, nouvelle édition, Paris, Garnier frères 1912, tome II, *op. cit.*, pages 141-147, "Napoléon y Bolivar".

Patrice Vermeren

Bruno par l'innocence, Charles Borromée par la charité – doué d'un sens, une route dans la machine de l'entendement, une fibre dans le cœur, espace au plus profond d'eux-mêmes. « Il prend la révolution à bras le corps et l'étouffe à ses pieds. Les nations lèvent la tête, regardent le géant avec effroi, et plient le genou. Il a fondu cent couronnes en une seule ». En ce sens, l'acharnement de Napoléon ne concernait pas seulement une forme d'existence politique négative, mais aussi un sol historique, celui de la révolution, qui le constituerait comme la figure dernière de l'ancien régime et de l'oppression des peuples.

Bolivar a comme Napoléon le feu de l'intelligence, et un cœur d'une trempe ancienne. En quoi alors se différencient-ils ? L'un se consacra à détruire les nations et l'autre à les former ; l'un à asservir les peuples, l'autre à les libérer. Ils se seraient deux pôles de la sphère politique, voisins dans l'héroïsme. Et comme les héros sont des astres³⁶, Napoléon est une comète qui infeste la voûte céleste et terrifie l'univers, Bolivar un astre bienfaisant qui détruit de son feu les tyrans, et insuffle la vie aux peuples morts dans l'esclavage. Chacun des deux est né de la révolution, mais le premier achève le temps qui l'a précédé, se déclarant lui-même oppresseur des oppresseurs et des opprimés, et le second réalise les buts de la révolution : renverser les tyrans et établir les droits de l'homme dans un vaste continent. Ces deux héros si contraires se ressemblent également dans la mort, l'un enchaîné au milieu des mers, sur l'île de Sainte-Hélène, l'autre proscrit et solitaire au bord de la mer, près de Santa-Marta. Mais ils se séparent dans leur postérité : l'œuvre de Napoléon est détruite, celle de Bolivar prospère. D'où vient alors que le héros de l'émancipation soit moins connu des peuples que

³⁶ Voir Miguel Abensour et Valentin Pelosse : « Libérer l'Enfermé », préface à Auguste Blanqui, *Instruction pour une prise d'armes. L'Éternité par les astres*, réédition Paris, Sens et Tonka, 2000, et Jacques Rancière, préface, Auguste Blanqui, *L'Éternité par les astres*, Paris, les impressions nouvelles, 2002 (rassemblées et traduites en espagnol : Auguste Blanqui : *La eternidad por los astros*, Buenos Aires, Colihue, 2002. Voir aussi Horacio Gonzalez : *Retorica y política*, Buenos Aires, Colihue, 2002.

CORPUS, revue de philosophie

celui de l'oppression ? Pour Montalvo, c'est la faute à l'Espagne, et aussi parce que la plume de Chateaubriand, d'une Madame de Staël, d'un Manzoni, ou d'un Victor Hugo et d'un Lamartine, a manqué à Bolivar. Celui qui écrit sur l'importance du journalisme dans le monde contemporain a peut-être conscience de faire lui-même œuvre réparatrice et de contribuer à rendre visible le destin de Simon Bolivar et donc lui donner sa juste place, dans la mémoire des peuples et dans l'histoire.

IV. Le Libertador comme accoucheur de l'émancipation de l'Amérique du Sud et la question de l'Un dans la constitution de la famille latino-américaine (Bolivar, Pierre Leroux et Jean-Reynaud)

Cette comparaison entre Napoléon et Bolivar vient de loin (on sait que Bolivar lui-même transportait dans sa bibliothèque de campagne des récits de la vie des campagnes de Napoléon). On la trouve par exemple chez Jean Reynaud écrivant en 1839, dans *L'Encyclopédie Nouvelle*³⁷, qu'aux yeux de la postérité, l'émancipation de l'Amérique méridionale sera peut-être jugée comme l'évènement politique le plus considérable du XIX^e siècle, parce que c'est un grand changement dans la condition générale de l'être humain : alors que les combats de Napoléon et leurs bouleversements subséquents ont leur principe dans le XVIII^e siècle et la Révolution française, et n'en sont que l'appendice, la révolution en Amérique est propre et particulière au nouveau siècle. Pensant celle-ci sous la métaphore de l'accouchement, les peuples ont assignés à Bolivar non pas la paternité de l'engendrement, mais l'aide à l'enfantement, et ce premier rang dans le grand acte de la délivrance. « Il a forcé ce fœtus de nature à se produire ». Une aide aux peuples asservis d'Amérique du Sud dans leur œuvre d'auto-émancipation qui commence par la révolte de quelques *créoles civilisés* et *llaneros* (métis de campagnes) contre la marâtre Espagne qui veut retenir ses colonies dans l'impuissance

³⁷ Article « Bolivar » de *L'Encyclopédie Nouvelle*, publiée sous la direction de Pierre Leroux et Jean Reynaud, Paris, 1839.

Patrice Vermeren

et l'imbécilité, avec un clergé aux bottes de la royauté. Le paradoxe veut d'ailleurs que la revendication d'indépendance se produise par réaction contre l'abdication des Bourbons d'Espagne et leur substitution au pouvoir de Joseph Bonaparte, et que la révolution républicaine passe d'abord par une revendication royaliste, avec la rébellion menée par le général Miranda, ancien compagnon de Washington. Bolivar est à bon droit nommé Libérateur, ayant aidé par son génie de la guerre les peuples dans leur œuvre d'émancipation, et même s'il s'arrête en chemin, au seuil de la législation.

Bolivar, d'une famille des plus riches et des plus nobles de la colonie, est venu étudier en Espagne, et a visité l'Europe. Lors de son séjour en France, il assiste, scènes prémonitoires, à la proclamation, de l'Empereur à Saint-Cloud le 18 mai 1804 ; puis au couronnement de Napoléon par le pape le 2 décembre 1804, « cet acte puissant du politique qui transformait, il est vrai, un généreux libérateur en maître, mais qui aussi ; il faut en convenir, attestait bien hautement de la valeur et le triomphe de l'unité », écrit Reynaud ; enfin à son mariage avec Marie-Louise d'Autriche à Notre Dame de Paris.

Pour peindre en regard la figure de Napoléon, Reynaud s'inspire sans nul doute d'un curieux article de Pierre Leroux paru dans *Le Globe*³⁸ en 1829 et qui allait contre-courant des opinions libérales professées par le journal. Napoléon y est décrit comme celui qui voulut généraliser en Europe les résultats de la Révolution française, et étendre la civilisation française, c'était la préserver : « Préserver la France en changeant l'Europe, voilà le problème qui s'offrait à Napoléon », écrit Leroux. « Pour le résoudre, il n'appela point à son aide l'insurrection, les orateurs, les clubs ;

³⁸ Pierre Leroux : « Philosophie de l'Histoire. De la politique extérieure au dix-neuvième siècle, et du perfectionnement du droit international » (1^{er} article.-Système de Napoléon), *Le Globe*, 24 juin 1829, repris dans Pierre Leroux, *Aux philosophes, Aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*, texte établi et préfacé par Jean-Pierre Lacassagne, postface de Miguel Abensour, Paris, Payot, collection Critique de la politique page 41 sq.

CORPUS, revue de philosophie

il ne fit pas de ruines qui auraient encombré son passage : il voulut tout faire avec des armées, des administrateurs, et son code. Procéder ainsi, c'était, en d'autres termes, fonder un grand empire unitaire, une monarchie européenne³⁹ ». Comme Leroux, Reynaud fait de l'unité le principe régulateur de l'action politique de Napoléon, mais aussi de celle de Bolivar : c'est justement parce qu'il n'aurait pas été convaincu des tentatives de fédération que ce dernier aurait rejoint tardivement le camp de la révolution. Prisonnier des espagnols de Port Cabello, il s'enfuit. Arrivé à Carthagène, il déploie d'un seul coup son projet émancipateur : joindre de force toute l'Amérique en un seul coup. Son plan, enserrer l'ennemi en un seul nœud entre la Grande Grenade (la Colombie), le Venezuela et Quito, vient-il de Dieu ou de l'homme ? « Je l'ignore », écrit Reynaud, mais force est de constater que c'est ainsi que le Libertador agit, comme il fallait agir, dès le commencement. La fin de l'émancipation justifie les moyens ; Bolivar lance même lieu sa fameuse et cruelle déclaration de guerre à mort contre les Espagnols : « Tout Espagnol qui ne conspire pas contre la tyrannie en faveur de la bonne cause, par tous les moyens les plus actifs et les plus efficaces, sera tenu pour ennemi, puni comme traître à la patrie et par conséquent irrémédiablement passé par les armes ». Et il se fait nommer dictateur, concentrant en lui toute la force d'un gouvernement militaire et absolu à Caracas. Puis démissionne, reprend les combats, fuit en Jamaïque, et revient pour reconquérir le Venezuela, cette fois-ci non plus par la Colombie, mais par la Guyane.

Dans ce parcours, ce qui s'accomplit serait sans doute plus que l'une des figures possibles de son destin : la réalisation du principe sous la condition duquel l'évènement de l'émancipation et l'avènement de l'indépendance de l'Amérique latine étaient rendus possibles. Foulant aux pieds la constitution fédérale, écrit Jean Reynaud, Bolivar fait déclarer la réunion en un seul état de toutes les provinces du Venezuela et de la Nouvelle Grenade ; c'est le résumé de sa vie politique, et son plus grand titre à

³⁹ Pierre Leroux, *op. cit.*, p. 46.

Patrice Vermeren

l'immortalité. La délivrance de la Colombie ne pouvait se passer de celle du Pérou et de la Bolivie : le Libérateur, après avoir fait des nations, songe à une famille de nations, du Mexique à Buenos-Aires. Le Congrès de Panama en appelle à une Sainte Alliance républicaine contre la Sainte alliance monarchique. Mais l'Équateur et le Pérou se révoltent et accusent Bolivar de tyrannie. Dans un geste antique, écrit Reynaud, le Libertador renonce au pouvoir de la présidence et prend le chemin de l'exil. Il n'arrivera pas en Europe et meurt à quarante-deux ans de la fièvre près de Santa Marta ; il avait dit : « Me croit-on assez insensé pour me dégrader moi-même et le titre de Libérateur n'est-il pas plus glorieux que celui de Souverain ? ».

L'image de Napoléon apparaît encore deux fois dans ce texte. D'abord pour indiquer que dans la crainte de le voir s'enfuir de Sainte-Hélène⁴⁰ et s'installer en Louisiane, Bolivar s'y

⁴⁰ Voir la lettre écrite de Kingsley par Simon Bolivar au président des Provinces-Unies de la Nouvelle Grenade, citée par German Arciniegas, « Napoléon ou Washington », dans les *Cahiers de l'Herne*, 1986, page 213 : « Des lettres officielles sont arrivées d'Angleterre : on annonce l'occupation de Paris (...) par les armées alliées contre la France ; la Restauration du roi Louis XVIII et l'évasion de Napoléon Bonaparte. L'avenir du monde s'est décidé à Waterloo. Cette bataille immorale qui a libéré l'Europe peut avoir des conséquences plus importantes que tous les conflits qui sont gravés dans les annales de l'humanité, surtout pour l'Amérique : elle risque de voir renaître dans son sein le théâtre de la sinistre terrible guerre qui affligea l'Europe pendant plus de vingt ans. S'il est vrai comme on l'assure que Bonaparte a fui la France et vient chercher asile en Amérique, il détruira sans aucun doute le pays où il s'établira. Il attirera derrière lui la haine des Anglais pour la tyrannie et la colère de l'Europe ; les armées de toutes les nations le suivront à la trace, et l'Amérique toute entière pourrait éventuellement subir le blocus des escadres anglaises(...) Si Napoléon trouve asile en Amérique du Nord, cela finira par une guerre avec l'Europe ; Napoléon essaiera alors de s'allier avec ses voisins mexicains, les partisans de l'indépendance. Si c'est l'Amérique du Sud qui est victime de ce coup de foudre – l'arrivée de Bonaparte – et que nous l'accueillons avec amitié, pauvres de nous, ce sera notre damnation éternelle ! Sa soif de conquête est insatiable : pour satisfaire ses ambitions, il a tué la fleur de la jeunesse européenne sur les champs de bataille ; c'est avec les mêmes desseins qu'il arrivera du Nouveau Monde où il espère

CORPUS, revue de philosophie

est radicalement opposé. Ensuite dans l'évaluation de Reynaud fait de la vie de Bolivar, il dit de ce dernier qu'il était de l'époque de Napoléon, et qu'il avait su profiter des leçons de sa chute comme celles de ses victoires : la mort aux espagnols, la réunion en un seul corps de nations du Venezuela, de Quito et de la grande Colombie, l'incitation aux nations américaines à resserrer les liens de leur communauté et à s'unir en une seule famille. Manière pour Reynaud de construire une postérité glorieuse au Libertador, au sens où Pierre Leroux, quant à lui voulait continuer les plans de la Révolution et de Napoléon : « comprendre la pensée qui présidait à la conquête et suivre cette pensée par d'autres voies ?' ».

Domingo Facundo Sarmiento, dans *Facundo*, paru en 1845, cite cet article de Jean Reynaud pour présenter l'archétype de l'incompréhension dont aurait souffert Bolivar de la part de tous ses biographes d'Europe et d'Amérique Latine. Ceux-ci l'avaient assimilé à n'importe quel général européen doté de qualités supérieures sans savoir qu'il était réellement un caudillo populaire, c'est-à-dire non seulement un caudillo, mais la manifestation de la vie intérieure d'un peuple tel que l'ont forgé la colonisation et les particularités du terrain, et qui permet par-là même de comprendre son idéal et sa personnification : « Sans ces antécédents, nul ne comprendra Facundo Quiroga, de même que personne, à mon avis, n'a compris encore l'immortel Bolivar, à cause de l'incompétence des biographes qui ont raconté sa vie. Dans *l'Encyclopédie Nouvelle*, j'ai lu une brillante étude sur le général Bolivar, où l'on rend à ce caudillo américain toute la justice qu'il mérite par ses talents et par son génie : mais dans cette biographie, comme dans toutes celles qui lui ont été

certainement tirer profit de nos discordes pour s'approprier ce grand empire, même au prix de peu de sang qui reste encore dans nos veines, comme si l'Amérique n'était pas assez malheureuse et dévastée par la guerre avec l'Espagne qui nous a exterminés(...). Votre Excellence, si c'est le dernier coup porté à notre pays, j'insiste pour que notre choix soit clair, quelle que soit notre politique : nous devons combattre Napoléon ; parce qu'il est le précurseur de calamités pires que celles dont nous souffrons(...)"

Patrice Vermeren

consacrées, j'ai trouvé un général européen, les maréchaux de l'empire, un Napoléon moins colossal ; et je n'ai pas trouvé le caudillo américain, le chef d'un bouleversement de masses ; je trouve la copie de l'Europe, et rien qui me révèle l'Amérique⁴¹ ». Pour comprendre le drame du personnage de Bolivar, il est nécessaire de le mettre en scène avec les décors et les costumes américains, car le personnage historique, avec son vêtement, ses idées, sa méthode d'action, n'apparaît pas dans sa vérité s'il n'est pas restitué d'abord dans le terrain, le paysage, le théâtre sur lequel la pièce va se jouer.

V. Le 18 Brumaire de Simon Bolivar ou le Napoléon de la retraite (Karl Marx, Simon Bolivar et Napoléon III)

Mais le Libertador peut aussi bien apparaître comme un anti-héros. Dans un article publié dans *The New American Cyclopædia* (1858-63)⁴², sous le titre « Bolivar y Ponte », Karl Marx le décrit sous les traits de caractère d'un lâche. Bolivar refuse de se joindre à la révolution de 1810 à Caracas, négocie des armes à Londres sans gloire, fuit et abandonne ses hommes au massacre lors de la révolte des prisonniers de Puerta Cabello, livre le général Miranda aux Espagnols, triomphe sans panache d'une armée espagnole composée d'indigènes qui eux-mêmes fuient à chaque étape et est elle-même commandée par les lâches : « Comme la plupart de ses compatriotes, il était ennemi de tout

⁴¹ Domingo Faustino Sarmiento : *Facundo*, edición Alberto Palcos, Buenos Aires, Ediciones culturales Argentinas, 1961, page 18, traduction française Michel Bataillon, Institut International de Coopération Intellectuelle/Stock, 1934, p.27 ; Susana Villavicencio: *Sarmiento y la nacion civica*, Buenos Aires, Eudeba, 2008, traduction française Marie Bardet, Paris, L'Harmattan, 2012.

⁴² Karl Marx, « Bolivar y Ponte' », *The New American Cyclopaedia*, New-York 1858-1863, tome II, article daté du 8 janvier 1858, réédité en français par Louis Janover, Arles, Sulliver 1999 ; Louis Janover, *Le Libertador tel qu'en lui-même*, op. cit pp. 28-43 ; voir aussi Maximilien Rubel, *Karl Marx devant le bonapartisme*, Paris, Mouton, 1960.

CORPUS, revue de philosophie

effort prolongé et sa dictature sombra bientôt dans l'anarchie militaire ; les affaires les plus importantes étaient aux mains de favoris qui gaspillent les finances du pays et avaient ensuite recours à des moyens odieux pour les restaurer ». À chaque combat, il abandonne ses troupes, fuit, et ce sont les autres généraux qui gagnent les batailles ; il pille les villes qui avaient offert leur capitulation. Plus tard, il sera menacé d'être jugé comme déserteur et poltron par Brion. Il va chercher des renforts et ne revient pas, provoquant un massacre ; Piar, le conquérant de la Guyana, le nomme *le Napoléon de la retraite*, et Bolivar se venge en le faisant fusiller. Il passe des traités prématurés avec les Espagnols. Toujours il menace de démissionner. Il va jusqu'à soutenir les séditions des fédéralistes, aux fins de légitimer et de maintenir sa dictature. Son départ lui-même est forcé, il aura tenté jusqu'au bout de garder le pouvoir. Le général Ducourchey Holstein rapporte d'ailleurs que Bolivar n'aimait rien mieux que s'asseoir et s'allonger dans son hamac, se laissait aller à des accès de furie qui sont presque des crises de folie, se passionnait pour les lectures françaises faciles, la valse et le cheval, et s'écoutait volontiers parler et porter des toasts.

Ce n'est plus Napoléon Bonaparte, c'est Napoléon III, comme l'indique Marx dans une lettre d'Engels : « Pour ce qui est du style tendancieux (de mon article sur Bolivar), j'avoue m'être éloigné quelque peu du ton de l'Encyclopédie. C'est trop rageant de voir comparer le gredin le plus lâche, le plus vulgaire et le plus misérable à Napoléon Ier. Bolivar, c'est le vrai Soulouque⁴³. » Louis Janover, dans *Le Libertador tel qu'en lui-même*⁴⁴, montre que, plus profondément, Bolivar est celui qui modernise la société sans en changer les bases, et que derrière l'image d'un lecteur de Voltaire, de Montesquieu et de Rousseau, Marx voit chez Bolivar des traits du bonapartisme classique et du tribun

⁴³ *Correspondance Marx-Engels*, lettre de Marx à Engels du 14 février 1858, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴ Louis Janover : *Le Libertador tel qu'en lui-même*, *op. cit.*, pp. 28-43 ; voir aussi Maximilien Rubel : *Karl Marx devant le bonapartisme*, Paris, Mouton, 1960.

Patrice Vermeren

populaire et manipulateur, dans la suite du *Dix-huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*. De plus, en cette époque, Bolivar n'a pas bonne presse, les républicains se méfient de lui car ils en voient en lui un monarchiste larvé, et sa revendication unitariste latino-américaine passe pour de l'anti-européanisme⁴⁵. En Amérique Latine, *Bolivar y Ponte* est publié en 1936 avec une préface d'Anibal Ponce, qui déclare son accord complet avec Marx, parce qu'il veut combattre les théories nationalistes latino-américaines de Victor Raul Haya de la Torre et de Jose Vasconcelos⁴⁶ et récuse tout appel à un bolivarisme démocratique et anti-impérialiste sous couvert d'une héroïsation de Bolivar – un destin d'ailleurs promis à une longue postérité⁴⁷.

Y a-t-il, et quel serait dès lors, un avenir de la figure du Libertador comme héros de l'émancipation ? Pour en discerner les contours conceptuels, il faudrait revenir aux analyses de Miguel Abensour, établissant comment la levée de l'oubli du

⁴⁵ Pedron Scaron: présentation de *Bolivar y Ponte*, « Materiales para la historia de America Latina », *Cuadernos de pasado y presente*, numéro 30, Mexico, 1979, pp. 76-93 ; voir Jose Arico: *Marx y America Latina*, ch.8, "El Bolivar de Marx", Lima, Centro de Estudios para el desarrollo y la participacion, 1980, 3^e édition, Buenos Aires, Catalogos, p.116 sq et note VII, p.178 ; Martin Cortes : *Théorie et politique marxiste en Amérique Latine. Le problème de la traduction dans l'œuvre de Jose Arico*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Buenos Aires et Université Paris 8, 2013.

⁴⁶ Anibal Ponce : préface à *Bolivar y Ponte*, dans *Dialectica*, 1^{er} mars 1936, repris dans Anibal Ponce, *Obras Completas*, Buenos Aires, Cartago, 1974, tome IV, page 562, *op. cit.*

⁴⁷ Voir par exemple Ricardo A. Martinez: *El Panamericanismo, doctrina y practica imperialista*, Buenos Aires, Editorial Alumine, 1957, page 97 : "Las ideas del libetador conservan su actualidad y vigencia(...). Las ideas internacionales de los libertadores fueron en su epoca simples anhelos utopicos ; pero en la epoca en que vivimos, son consignas de lucha anti-imperialista", cité par German Carrera Lamas, *El culto a Bolivar*, Cracas, Universidad Central de Venezuela, ediciones de la Biblioteca, 1973 ; voir aussi Louis Janover, *op. cit.*, p.39.

CORPUS, revue de philosophie

politique contiendrait nécessairement la redécouverte de l'héroïsme⁴⁸, et à Georges Navet, commentant le *De Mente heroica* de Vico traduit par Michelet, et remettant en scène la force active et autonome destinée à laisser son empreinte – favorable ou défavorable – sur l'évènement révolutionnaire⁴⁹. On questionnerait alors l'idéologisation ou la mythologisation du héros de l'émancipation non pas comme une figure possible de l'oubli du politique, mais dans sa position singulière dans le rapport énigmatique de la servitude et de la liberté. Autrement dit, le Libertador, se donnant comme modèle de tous les modèles, comme cause de soi pour soi (Stanislas Breton) et échouant à congédier l'imitation. Ce pourquoi l'échec personnel de Bolivar serait la condition de possibilité de l'invention de la république en Amérique Latine, et ce qui permettrait à l'avenir d'en faire la figure positive de l'émancipation, dans l'oubli de Napoléon, devenu son double et sa négation. Et comme l'a montré Ana Cecilia Ojeida⁵⁰, ce « Dieu terrien », selon l'expression de Pablo Neruda⁵¹, célébré en ces termes par Gabriel Picon Febres dans ses *Sonatos a Bolivar* :

Cesar o Napoleon por la estatura,
Los ojos negros, el perfil romano
Y en la perfecta urdimbre de la mano
El nervio de la iberica bravura⁵²,

⁴⁸ Miguel Abensour : "Rire des lois, des magistrats et des dieux", dans *Jean Borreil. La raison de l'autre*, préface de Maurice Matieu et Patrice Vermeren, Paris, l'Harmattan, 1995, page 85 sq.

⁴⁹ Georges Navet : *Rhétorique, imagination et mondo civile chez G.B Vico*, Paris, Les papiers du collège international de philosophie, numéro 55, mars 2000.

⁵⁰ Ana Cecilia Ojeida, *Le mythe bolivarien dans la littérature latino-américaine*, thèse de doctorat, Université Paris III, 1996

⁵¹ Pablo Neruda, *Canto para Bolivar*, lu à l'Université de Mexico le 24 juillet 1941, cité par Ana Cecilia Ojeida, ibidem.

⁵² Gabriel Picon Febres, *Sonatos a Bolivar*, cité par Ana Cecilia Ojeida, ibidem.

Patrice Vermeren

peut aussi être comparé par Ruben Dario⁵³ au condor andin, admiré par sa majesté et sa puissance, et son vol devenu symbole de la liberté, sur les Andes, du Chimborazo au Torquemada.

On pourrait alors aussi faire de Bolivar, élève de Simon Rodriguez et lecteur par procuration du *De intellectus emendatione*, comme le suggère Jorge Davila, un spinoziste qui s'ignore. Contre la gloire réduite aux richesses, à l'honneur et à la lubricité, « sa gloire à lui est celle d'avoir libéré dix millions de gens et avoir fondé trois Républiques⁵⁴ », n'ayant jamais conçu la liberté que subordonnée à l'égalité, sous le nom de *suprême liberté sociale*, la liberté ne se séparant pas de l'usage de la raison⁵⁵.

Patrice VERMEREN
UNIVERSITE PARIS 8 - LLCP

⁵³ Ruben Dario, *Oda* (à l'occasion du centième anniversaire de Simon Bolivar), cité par Ana Cecilia Ojeida, *ibidem*.

⁵⁴ Luis-Peru Delacroix: *Simon Bolivar en Diario de Bucaramanga*, Caracas, Ediciones Centauro, 2005, p. 118, cité par Jorge Davila: « Bolivar était-il spinoziste? Une réponse entre fiction, histoire et philosophie... », *Cahiers critiques de la philosophie*, Université Paris 8, Paris, Hermann, janvier 2013.

⁵⁵ Ce travail a été rédigé dans le cadre des Programmes franco-argents de philosophie ECOS-SCyT A98H03 (Institut Gino Germani, Université de Buenos Aires et Centre de recherches politiques de la Sorbonne, CNRS/ Université Paris I) et ECOS-SCyT A08H03 UBA/Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie, Université Paris 8, et du Programme franco-chilien ECOS-CONICET C10H01 (Université du Chili/LLCP Université Paris 8).

LES CHILIENS SAISIS PAR LES IDÉES RÉPUBLICAINES FRANÇAISES AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE : JOSÉ VICTORINO LASTARRIA ET FRANCISCO BILBAO

À partir de 1830, les idées des républicains français prennent une importance considérable dans la construction de la République au Chili. Le gouverneur Diego Portales dirige un régime politique entièrement autocratique. José Victorino Lastarria (1817-1888), s'opposant à toute dictature et voulant instaurer la République démocratique, s'inspire prioritairement des idées des républicains français. De même, un de ses étudiants à l'Institut National, Francisco Bilbao (1823-1865) s'identifie avec les écrits de Lamennais et deviendra un disciple important d'Edgar Quinet. Je voudrais décrire la pensée de ces deux chiliens, et prendre en considération leur formation philosophique, et les resituer dans leur temps.

Écrivains et publicistes progressistes du XIX^e sont axés sur l'Europe et l'Amérique du Nord pour trouver les idées par lesquelles édifier une république démocratique. Considérant que la tradition de l'Espagne, était rétrograde et obscurantiste, et ne pouvait donc pas offrir les bases pour construire une nation progressiste, les jeunes regardent vers la France et l'Amérique du Nord. L'évaluation négative de la tradition espagnole en Amérique a donné naissance à la « légende noire de l'Espagne » – ; en conséquence, les Latino-américains se tournent vers les nations qu'ils considèrent démocratiques. Leur projet visait à transformer tant le régime politique que les mentalités qui lui donnaient légitimation. Ils avaient la conviction qu'il fallait changer les idées, lutter pour faire triompher la raison contre les intérêts obscurantistes de ceux qui étaient au pouvoir. Ils croyaient au progrès et à la perfectibilité humaine. La situation, jugée urgente, ne permettait pas de découvrir des vérités nouvelles mais de s'approprier des « vérités » qui avaient fait leurs preuves pour transformer, le plus

CORPUS, revue de philosophie

rapidement possible, l'état politique et mental existant. Lastarria le dit ainsi : « La force qu'on aurait dû employer pour parvenir à la maturité des Lumières fut utilisée pendant trois siècles à satisfaire la cupidité d'une métropole arriérée, et plus tard, occupée à détruire des chaînes et à constituer un gouvernement indépendant.¹ ».

Les nouvelles idées provenant de l'influence européenne, prioritairement française

Une nouvelle génération en rupture avec le principe d'autorité propre à la scolastique et au passé colonial, entre en scène : la mise en fonctionnement de l'Institut National, sa séparation du Séminaire et de sa direction ecclésiastique, l'engagement de maîtres étrangers jouent un rôle fondamental. Cette génération connaît les auteurs européens progressistes et adhère à la cause républicaine. Sous l'influence de maîtres libéraux (l'Espagnol José Joaquín de Mora²) ou très cultivés (le Vénézuélien Andrés Bello), et grâce à une relative liberté dans l'acquisition de livres étrangers (bien qu'ils restent presque inabordables par leur prix et par la censure de l'Église toujours en vigueur), cette génération se nourrit des idées libérales qui sont pour elle l'expression maximale du progrès de l'humanité.

Divers courants philosophiques sont partiellement étudiés : le « sensualisme » de Locke, de Condillac ; « l'idéologie » de Destutt de Tracy ; « l'utilitarisme » de Bentham et James Mill, le « traditionalisme français » de de Maistre, de Bonald, et aussi de Chateaubriand ; « l'école écossaise » (du sens commun) de Reid, Stewart, et Hamilton ; la philosophie de l'histoire de Vico et de Herder ; le libéralisme avec Constant, l'éclectisme avec Royer-Collard, Laromiguière, Victor Cousin, Jouffroy ; et aussi, des théoriciens « socialisants » comme Saint Simon, Leroux ; d'autres auteurs, comme Krause, Ahrens, pour le droit naturel ; le premier

¹ Lastarria, « Introduccion », *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, 1844.

² Voir appendice « Maîtres de Lastarria ».

Cristina Hurtado Beca

volume de *la Démocratie en Amérique* de Tocqueville est considéré comme faisant partie de la pensée américaine ou anglo-américaine : comme celle de Robertson, de Humboldt, de Blanco-White (bien qu'il soit espagnol), Jefferson, Adams, etc. Un peu plus tard, sont connus Michelet, Quinet, Stuart Mill, Littré, Comte³. En 1836, Lastarria dit que les livres qui circulaient le plus étaient ceux de Montesquieu, Fritot, Bentham, Filangieri, Beccaria, Constant, Rivero Soto, et qu'on lisait aussi les *Paroles d'un croyant* de Lammenais, le premier volume de *La démocratie en Amérique* de Tocqueville et *Les garanties individuelles* de Daunou⁴.

Pourtant, la connaissance des auteurs étrangers demeurerait toujours fragmentaire. On ne connaît quasiment jamais plusieurs livres d'un même auteur, et celui-ci n'est jamais situé dans le courant de sa propre histoire.

Dans les années 40, la littérature romantique française est assez connue. À la fin de la décennie, les journaux chiliens publient un nombre important de traductions d'Alexandre Dumas, Eugène Sue, George Sand, Victor Hugo, Chateaubriand, Soulié etc. ; Lastarria traduit *Le proscrit* de Soulié. Parfois il s'agit de traductions assez libres, adaptées à la situation.

Trois événements significatifs au milieu du siècle : « les girondins », la société de l'Égalité, l'insurrection du 51

En 1850 la Révolution Française de 48 et le livre *Histoire des Girondins* de Lamartine, publié en 1847, sont connus au Chili. Leur répercussion sur la génération libérale est énorme. Le livre de Lamartine fascine la nouvelle génération et tout un chacun prend le nom du révolutionnaire auquel il s'identifie le plus. Les jeunes s'approprient les noms de Marat, Danton,

³ Les sources sont multiples: Lastarria: *Recuerdos Literarios*, pag.43 et 58/59 ; Ricardo Donoso, *op. cit.* ; Hernan Godoy, *La culturachilena*, Editorial Universitaria, Santiago, 554 pages, Bernardo Subercaseaux: *Lastarria, ideología y literatura. Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX*, Editorial Aconcagua, 1981, 325 pages; Domingo AmunáteguiSolar: *El progreso intelectual en Chile, etc.*

⁴ Lastarria : *Recuerdos literarios*, *op. cit.*, page 43.

CORPUS, revue de philosophie

Brissot, Saint Just. Ils seront nommés plus tard par l'historien chilien Vicuña Mackena : « Les girondins chiliens »⁵. Mais c'est surtout la révolution de 1848 qui est reçue comme l'évènement le plus important du siècle. L'historien Julio Heise écrit que les deux faits, marquèrent tous les évènements révolutionnaires du XIX^e siècle

En 1850, deux jeunes chiliens, l'un dont nous parlerons ensuite, Francisco Bilbao et Santiago Arcos, qui avait vécu presque toute sa vie en France, forment la « Sociedad de la Igualdad » (la « Société de l'Égalité »). Bilbao revient d'un exil de 5 ans en France (1844 à 1849) ; il s'était mis en contact avec le second Lamennais, avait suivi les cours de Quinet et de Michelet, écoutait Lacordaire à Notre Dame, il avait rencontré Pierre Leroux et avait parcouru avec Quinet (garde national) les barricades de juin 48⁶. Arcos, sous l'influence de Leroux, Saint Simon et Proudhon, est le plus socialisant de tous. Ils appellent les artisans de Santiago à s'incorporer à l'Association. Lastarria y participe aussi. Les principes de cette Société sont : la souveraineté de la raison comme l'autorité des autorités, la souveraineté du peuple comme base de toute politique, l'amour et la fraternité universelle comme forme de vie morale⁷.

Les historiens estiment qu'environ 2000 artisans chiliens⁸ participent à cette association. C'est la première fois que les artisans s'incorporent à une organisation de caractère politique. Son but était entièrement pacifique : l'instruction, l'apprentissage des métiers et l'aide mutuelle. Suivant l'exemple, d'autres sociétés

⁵ Vicuña Mackena, *Los girondinos chilenos*. Editorial Universitaria, Santiago, Chili, 1989, 90 pages.

⁶ *Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet*, edición y notas Alvaro García San Martín y Rafael Mondragón, traducción Alejandro Madrid Zan, FONDECYT N° 1111041.

⁷ José Zapiola ; *La Sociedad de la Igualdad y sus enemigos* ; Guillermo Miranda éditeur, Santiago, 1902, 52 pages.

⁸ Voir, par exemple, Cristian Gazmuri, *El 48 chileno, igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*, Editorial Universitaria, Santiago Chili, 1992, 276 pages, page 80.

Cristina Hurtado Beca

se formèrent en province. Plus tard, selon le recensement de 1865, 48000 artisans s'organisent en sociétés, groupements et coopératives⁹. Ces événements, liés au mécontentement de plus en plus poussé à cause de la brutale intervention électorale du Pouvoir, amenèrent à partir de fin 1850, particulièrement le 20 avril 1851¹⁰, à des émeutes et à une insurrection civile qui échoua. Mais elle permettra, tout comme la deuxième insurrection vaincue en 1859, aux libéraux d'obtenir enfin le gouvernement à partir de 1861, et d'aboutir, dans les années 70, à une série de réformes qui démocratisent relativement la vie publique

José Victorino Lastarria

José Victorino Lastarria, né en province, n'appartient pas à la haute bourgeoisie chilienne, il étudie à l'Institut National, reçoit son titre d'avocat en 1839 (à 22 ans), il lutte contre le passé colonial espagnol considéré très obscurantiste. Il considère que les nouvelles idées pour construire la république ne peuvent venir que de la France et de l'Amérique du Nord (Tocqueville est considéré comme faisant partie de la pensée américaine). Il dépense tout son argent pour acheter des livres quand ceux-ci arrivent au Chili.

Lastarria enseigne à l'Institut jusqu'en 1851, moment de l'échec de l'insurrection libérale, il fut persécuté. Il s'exila à Lima. Néanmoins, il fut doyen de la faculté de Philosophie à partir de 1860. Il créa à partir de 1842 de nombreuses Sociétés littéraires, des revues et des livres parce qu'il conçoit son activité d'enseignant et de citoyen comme une vraie mission de formation de la jeunesse progressiste et libérale. Sans nous attarder sur tout ce qu'il a fait et écrit, on voudrait le donner comme exemple

⁹ Hernan Godoy, *Estructura social de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1971, 632 pages, page 187.

¹⁰ Voir, en particulier, le livre de l'historien Vicuña Mackena : *Historia de la Jornada del 2 de abril de 1851*; Imprenta Centro editorial, Santiago, 1878, 403 pages.

CORPUS, revue de philosophie

de l'importance des écrivains français à travers deux de ses ouvrages: A.- *L'Amérique*. B.- *Leçons de politiques positives*.

A. L'Amérique, 1865 et 1867 (1° et 2° parties)

Lastarria avait été envoyé à Buenos Aires comme Ministre plénipotentiaire du Chili pour régler avec le gouvernement argentin des problèmes de frontières. C'était l'époque où le Mexique envahi par les puissances européennes, instaurait – au nom de la France – l'Empire de Maximilien III ; par ailleurs l'Espagne après s'être appropriée de Santo Domingo, entra en conflit avec le Mexique et le Pérou. Le gouvernement chilien soutient le Pérou et finit par entrer en guerre contre l'Espagne, qui en 1865 attaque Valparaiso et Callao. Un sentiment américaniste se saisit de l'Amérique Latine. Bilbao à Buenos Aires avait publié en 1862 *La América en peligro* et, peu après, Lastarria écrit *La América*. En 1866, Lastarria prend connaissance en Argentine du livre de Laboulaye : *L'État et ses limites*, à partir duquel il écrit une partie de son propre livre. Autant le livre de Bilbao que celui de Lastarria sont un appel à l'américanisme, à la solidarité avec l'Amérique et à la dénonciation de l'absolutisme européen.

Le livre se compose de trois parties : Amérique et l'Europe (source : Laboulaye et Courcelle-Seneuil) ; Révolution et guerre en Amérique et État actuel de l'Amérique. Lastarria est indigné des tentatives de l'Espagne contre le Mexique, Saint Domingue et contre le Pérou, de la guerre d'agression contre le Chili, de l'invasion de la France au Mexique, et aussi du protectorat de la France en Équateur, toutes étant des manifestations absolutistes contre l'indépendance de l'Amérique et ses idées libérales et démocratiques. Il reprend sa vieille idée que toutes ces manifestations d'absolutisme ont une origine latine, à savoir le principe de l'unité absolue du pouvoir et l'extermination des droits de l'individu qui reflète l'ignorance des européens sur l'Amérique, provoquant la déformation des événements, ainsi que des hostilités, des conflits et des humiliations. Lastarria invite à étudier effectivement ce qu'est l'Amérique.

Il suit le publiciste le plus remarquable qu'est Laboulaye, écrivain contemporain qui a étudié en profondeur la question de

Cristina Hurtado Beca

la liberté et de l'État en Allemagne, Angleterre et en France. Il analyse les théories de Humboldt, de Mill, d'Hoetvoes, de Jules Simon, et Lastarria les reprend au même titre que les critiques.

Ainsi il critique G. Humboldt dans *l'Essai sur les limites de l'action de l'État*, qui attribue à l'État des fonctions telles que celle de protéger l'indépendance nationale et de maintenir la paix. Ensuite, quant à la théorie de Mill, Laboulaye affirme que c'est Humboldt qui inspira Mill dans sa théorie de l'État ; mais sur ce point Lastarria ne partage pas la critique de Laboulaye, il la trouve injuste en ce que l'ennemi, pour Mill, se trouverait dans la société et non pas dans l'État lui-même. Lastarria situe ailleurs l'erreur de Mill.

Il reprend les critiques de Laboulaye contre Hoetvoes : De l'influence des idées régnantes sur l'État au XIX^e siècle

Lastarria cite alors Courcelle- Seneuil : *Études de la Science sociale* à partir duquel il critique Laboulaye. Mais l'essentiel consiste à déclarer que le système libéral ne peut trouver sa forme définitive que dans les républiques américaines. Il analyse chacune des Républiques américaines, les effets néfastes de la colonisation espagnole (légende noire), leur évolution et leur état actuel. Il y montre une assez bonne connaissance et surtout remarque les pays de l'Amérique comme expression du progrès de l'humanité.

En conclusion, Lastarria reprend les arguments de Laboulaye. Il partage son point de vue libéral et critique les interventionnismes d'État, pour ensuite développer ses propres idées, tenant au temps et au lieu : l'américanisme, la critique des absolutismes européens, l'appel à la connaissance et à la compréhension des républiques américaines ; mais il souligne aussi – sous l'écriture brillante qu'il emprunte à Laboulaye- ses axes centraux : sa conception du droit et de la justice, son adhésion fréquente aux analyses de Courcelle – Seneuil, qui lui fournissent constamment des points de repère pour le contenu de ses travaux. Selon l'opinion de son biographe¹¹ ce livre est l'un des plus brillants de Lastarria.

¹¹ Fuenzalida Grandon : *Lastarria y su tiempo*, op. cit., page 355 à 374.

CORPUS, revue de philosophie

B. Leçons de Politique Positive

C'est le dernier livre de Lastarria, écrit en 1874. Il se propose compléter le programme d'Auguste Comte en élaborant la Science Politique, suite à la formation de la sociologie. Lastarria raconte dans ses *Souvenirs* qu'il a connu Comte, 20 ans après qu'il avait écrit le *Cours de Philosophie Positive* et il se trouva entièrement interprété par sa philosophie et pensait que depuis le début, sans avoir fait encore sa connaissance, il appliquait la même méthode. Dans ce livre qui fut immédiatement publié en français, il se propose de réunir les accords des savants qui ont contribué à la naissance de cette science. Il a connu Comte par le livre d'Émile Littré *Auguste Comte et la philosophie positive* et sa préface au *Cours de politique positive* et par Stuart Mill *Auguste Comte et le positivisme*. Il ne prend pas en compte les différences et les critiques de Mill à Comte, parce que Lastarria cherche seulement les accords de sages pour avancer dans la constitution de cette science. Dans 12 leçons il prend les différents thèmes de la science politique et cite beaucoup à Courcelle-Senneuil et d'autres comme Laboulaye et Quinet.

Il parle très souvent de Comte, duquel il se croit disciple, confirmé par les analyses de Littré. Néanmoins, il se trompait presque entièrement parce que l'idée centrale et les conceptions prioritaire attribués à Auguste Comte appartiennent à Henri Ahrens qui fut son inspirateur quand il écrivit *Elementos de derecho constitucional teórico, político y positivo* en 1856. Ahrens est un disciple de Krause, et donc, plus proche de l'idéalisme allemand. Ahrens avec son livre *Cours du droit naturel ou de Philosophie du droit* eut beaucoup d'influence parmi les intellectuels latino-américains à partir des années 40. Mais malgré cela Lastarria est connu comme celui qui a introduit Auguste Comte au Chili. L'unique aspect qui correspond vraiment aux idées de Comte reprises par Lastarria, à travers Littré, fut la théorie des trois états parce que cela lui permettait d'ordonner ses idées et de les justifier face à son maître critique de ses théories : Andrés Bello.

Courcelle-Senneuil qui a vécu au Chili pendant 5 ans, rendant de grands services au gouvernement chilien, enseigna aussi le libéralisme aux étudiants de l'institut National. Il fut très important

Cristina Hurtado Beca

pour Lastarria par le caractère moraliste de ses écrits sur les Sciences Sociales. Lastarria traduit le livre de Courcelle-Seneuil : *Précis de morale rationnelle*. Parce que Courcelle-Seneuil était très apprécié par le gouvernement libéral depuis 1861 mais considéré en ceci par Lastarria comme très autoritaire, Courcelle-Seneuil, très libéral économiquement comme le gouvernement chilien, lui a permis de dénoncer l'autoritarisme politique de celui-ci.

Francisco Bilbao (1823- 1865)

À 11 ans Francisco Bilbao accompagne son père dans son exil au Pérou. Il retourne au Chili à 16 ans. Il étudie à l'Institut National et fut élève de Lastarria, parmi d'autres maîtres comme son professeur de philosophie : Vicente Fidel López, un des argentins qui arriva au Chili en 1842 et qui ont beaucoup contribué à élever la culture des jeunes chiliens. Grâce à lui, Bilbao a pu lire Jouffroy et Lerminier. Francisco Bilbao fait partie de l'Association Littéraire créée par Lastarria en 1842. Il a lu deux ouvrages de Lamennais : *Essais sur l'indifférence en matière de religion* et *Le livre du Peuple*. Quand il avait 20 ans il traduisit, de Lamennais, *L'esclavage moderne*, mais il fut surtout impressionné par les *Paroles d'un croyant*. A 21 ans Bilbao écrit *Sociabilidad chilena*, ouvrage très influencé par Lamennais. Cet écrit est censuré par l'Église Catholique chilienne et Bilbao est condamné par le Tribunal de Justice pour blasphème et immoralité. Il a dû partir quelques mois après vers la France, en octobre de 1844, après cinq mois de navigation il arrive en février de 1845. À Paris, Bilbao traduit *Les Évangiles* de Lamennais et visite Michelet et Quinet, il devient leur ami à tous les trois. Il connaît Pierre Leroux, Georges Sand, Jean Pierre Béranger et Jules Simon, parmi d'autres, En 1846, Quinet écrit *Le Christianisme et la Révolution française*, où il fait, en pied de page, l'éloge de Lastarria pour son écrit *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile* que lui avait amené Bilbao. Bilbao écrit *La república en sud-américa*. Depuis Paris en 1856, Michelet lui écrit : « J'ai lu son

CORPUS, revue de philosophie

admirable article qu'on m'a envoyé hier, vraiment grandiose, au-dessus de tout éloge... »¹²

Il retourne au Chili en février de 1850. Il forme avec Santiago Arcos la Sociedad de la Igualdad de laquelle nous avons déjà parlé. Suite à l'échec de la Révolution libérale de 1851, Bilbao, recherché par la police, s'exile au Pérou où il est aussi persécuté pour ses écrits et pour l'organisation des jeunes sur lesquels il a une influence importante. Il écrit *Mensajes del proscrito* qu'il envoie au Chili. En juin 1855 il est chassé du Pérou et il retourne à Paris. Son maître Lamennais est déjà mort, Michelet a perdu son cours à la Sorbonne et Quinet est en exil en Bruxelles. Bilbao écrit un petit ouvrage dédié à Lamennais qu'il avait déjà commencé au Pérou, *Dualismo de la civilización*

Il part à Bruxelles pour se réunir avec Quinet, selon les *Mémoires* de Mme Quinet¹³, Bilbao est le meilleur disciple de Quinet et pendant trois mois ils dînent ensemble chaque soir. Bilbao écrit *Mouvement social des peuples de l'Amérique méridional*, et quand il revient à Paris, avec 30 citoyens de différents pays de l'Amérique, il forme le Congrès Fédéral Républicain du Nouveau Monde. Il retourna en Amérique du Sud, en l'Argentine. Il ne pouvait pas rentrer au Chili, il reste en Argentine à partir de 1857 où il continue l'action politique, il crée des revues, il écrit dans différents journaux, il organise les jeunes, jusqu'à sa mort en 1865 dans les bras de son maître Lastarria.

Cristina HURTADO
Universidad Central de Chile
et Universidad Academia de Humanismo Cristiano

¹² Sepúlveda Rondanelli, Julio. *Francisco Bilbao, precursor del socialismo*, 2^e édition, page 90 (la traduction est de moi)

¹³ Hermione Quinet, *Mémoires d'exil (Bruxelles-Oberland)*. Librairie Internationale, Paris, 1869, Deuxième Édition, pp. 285-92.

**L'INSTITUTION SCOLAIRE AU CŒUR DE LA
RÉPUBLIQUE ORIENTALE DE L'URUGUAY
L'INFLUENCE FRANÇAISE
AU SEIN DE LA PENSÉE DE JOSÉ PEDRO VARELA**

Pour moi, vous n'êtes pas un citoyen de Montevideo ; vous êtes un frère ; vous êtes un Français séparé de votre patrie, qui répand dans ces régions lointaines l'esprit de la France libérale ; parce que je vois à travers vos poésies que c'est l'âme de la France qui palpète en vous.

Victor Hugo à José Pedro Varela à Guernesey,
retranscrit par Varela dans une lettre parue
dans *El Siglo*, le 16 décembre 1867.

Au XIX^e siècle, l'Uruguay se tourne, tout comme le reste de l'Amérique latine, vers l'Europe et la France, dont il s'inspire pour fonder sa propre pensée politique et philosophique. L'un des points nodaux de l'influence française en Amérique latine serait peut-être l'impact de la pensée française sur la réforme scolaire menée par l'Uruguay à la fin du XIX^e siècle, et plus particulièrement la manière dont l'État conçoit la religion et la morale à travers l'école.

José Pedro Varela (1845-1879) est considéré comme le principal réformateur scolaire uruguayen : il a œuvré pour la mise en place d'une école primaire publique gratuite et obligatoire en vue de la formation intellectuelle et politique des futurs citoyens de son pays. Francisco Bilbao, dont il fait partie des disciples, lui donne à lire Michelet et Quinet qu'il a écoutés au Collège de France à Paris et dont il publie les écrits en Uruguay : ils deviennent des ouvrages de référence pour la jeune génération

CORPUS, revue de philosophie

uruguayenne des années 1860-1870¹. José Pedro Varela effectue également un long voyage de septembre 1867 à août 1868², en Europe – il fait la connaissance de Victor Hugo à Guernesey en décembre 1867 – puis aux États-Unis, où il rencontre Sarmiento avec qui il voyage jusqu’au Rio de la Plata. À son retour, il fonde la Société des Amis de l’Éducation populaire, qui défend un enseignement démocratique, obligatoire, gratuit et laïque, le développement d’écoles communes et de bibliothèques populaires, ainsi que des méthodes d’alphabétisation et d’instruction inspirées du modèle nord-américain : en somme, cette Société suit le programme développé par Sarmiento en 1849 dans *La Educacion del pueblo*.

Selon Arturo Ardao, l’initiative pédagogique de José Pedro Varela en 1868, lorsqu’il rentre de voyage, suit de manière classique, voire doctrinale, le mouvement « d’éducation populaire » français, c’est-à-dire « la métaphysique du spiritualisme éclectique en philosophie, le rationalisme déiste en matière religieuse, le *principismo* individualiste de 89 en politique, le romantisme en religion ; toute la conscience française qui allait de Victor Cousin à Victor Hugo³ ». Cependant, il serait faux de considérer uniquement cette influence, puisque comme le montre Arturo Ardao, la réforme scolaire de Varela est principalement influencée par la pensée positiviste qu’il développe suite à son voyage pédagogique en Europe et aux États-Unis. Ce parti-pris pour une philosophie moins métaphysique et abstraite au sein de la conception pédagogique de Varela est annoncé dans le chapitre XIX de *L’Enseignement du*

¹ Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Publicación de la universidad, 1962, p. 71.

² Lors de son voyage, Varela envoie des lettres retranscrites dans *El Siglo*, journal auquel il collabore à cette époque. Elles sont retranscrites dans le livre de José Pedro Varela, *Impresiones de viaje en Europa y América. Correspondencia literaria y critica, 1867-1868*, Montevideo, Ministerio de Instrucción pública, 1945.

³ Arturo Ardao, “Las Obras Pedagógicas de Varela”, que sirvió de prólogo a la edición que de las *Obras Pedagógicas* de José Pedro Varela hizo la Biblioteca “Artigas” de Clásicos Uruguayos en 1964, in *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la Republica, 1971, pp. 113-174.

Louise Ferté

Peuple (1874) consacré aux langues, dans lequel il préconise l'apprentissage de l'anglais plutôt que du français à l'école :

Le français nous offrirait les livres nécessaires pour l'étude des sciences expérimentales, et même des science politiques et morales ; mais, celle-là dans leur application, celles-ci dans leur ensemble, souffriraient de l'inconvénient d'être subordonnées à un esprit général qui, jusqu'ici, a été complètement stérile quant à ses résultats⁴.

Il s'agit d'une critique explicite de l'état politique de la France de l'époque : le berceau de la philosophie révolutionnaire, défenseur de la pensée critique, fait l'objet d'un coup d'État en décembre 1851 qui rétablit l'Empire autoritaire. Sous cette critique adressée à l'enseignement classique français d'une philosophie théorique, abstraite et métaphysique, suivie par une mise en valeur de la culture anglo-saxonne davantage ancrée dans la technique, Varela se prononce en faveur du positivisme qui a donné ses fruits aux États-Unis où est installée une démocratie libérale, contre le spiritualisme qui n'œuvrerait pas assez efficacement à la mise en place d'une République durable et stable. Et en effet, le système d'instruction publique doit principalement servir à fonder la République selon lui, même s'il n'est pas le seul à pouvoir agir en son sens.

Cependant, sur le plan religieux et moral, Varela semble rester, au fil de ses écrits, dans le sillage des spiritualistes français. Pour Varela, l'État uruguayen ne peut se passer d'un fondement religieux, tout en rejetant le dogme des religions positives afin de s'affirmer comme un État laïque. Son école doit donc être également séparée de l'Église et enseigner une religion nouvelle, universelle et non dogmatique, qui fait appel à la raison de chaque individu ainsi qu'aux principes moraux que celui-ci, en tant que membre de la société, doit retrouver au fond de lui-même. Le citoyen de la République ne peut être libre qu'à la condition d'user de sa raison

⁴ José Pedro Varela, *La Educación del Pueblo*, Publicación hecha por la Sociedad de Amigos de la Educación Popular de Montevideo, 2 tomos, Montevideo, 1874, chap. XIX.

CORPUS, revue de philosophie

et de respecter sa propre conscience. Dans un État républicain qui pose la liberté comme première, l'individu ne peut être soumis, voire asservi, à une doctrine extérieure : toute adhésion à une valeur ou un principe doit être préalablement examinée du point de vue de sa raison et de sa conscience.

La religion chez Varela : un combat pour la démocratie

Dans les années 1860, Varela collabore à plusieurs revues républicaines uruguayennes dans lesquelles il expose sa vision de la société uruguayenne et sa pensée politique⁵. Ces articles, dans lesquels il défend le christianisme primitif et la place centrale de la religion au sein d'un État démocratique, sont intéressants en ce qu'ils retracent la pensée spiritualiste et rationaliste de Varela.

En 1865, il fonde avec d'autres jeunes penseurs uruguayens *La Revista literaria*. Dans le premier numéro, le 7 mai 1865, l'avant-propos « Nos propositions » revendique la tonalité spiritualiste-rationaliste de cette publication :

On vient pour défendre des idées, des croyances et des principes, et c'est pourquoi, dans le cas où nous tomberions, nous voulons le faire comme le christianisme primitif embrassant sa croix qui symbolise sa foi. [...] *La Revue* a pour religion la croyance en Dieu ; pour morale, la divine morale du Christ ; pour règle de tous ses jugements, la vérité ; pour bannière de propagande, la Liberté et la Justice⁶.

⁵ Les revues *La Revista literaria* et *El Siglo* n'étant pas disponibles en France, j'ai pris appui pour cette partie sur les écrits de Jesualdo, *Formación del pensamiento racionalista de José Pedro Varela*, Montevideo, Publicaciones de la Universidad de la Republica, 1958 ; Norman Rubén Amestoy, "Protestantismo y racionalismo en el Uruguay (1865-1880) : la 'cuestión religiosa' como problema nacional", *Revista Teología y cultura*, 2007, disponible sur le site internet www.teologos.com.ar ; Marta Demarchi, Hugo Rodríguez, « José Pedro Varela (1845-1879) », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée* (UNESCO), vol. XXIV, n° 3-4, 1994 (91/92), pp. 733-749.

⁶ "Prospecto" inicial del primer número de la *Revista Literaria*, el 7 de mayo de 1865, "Nuestros propósitos": "Viene, si, a defender ideas, creencias y

Louise Ferté

La référence au christianisme primitif, avec le souci, la vérité et la foi en le Christ, ainsi que l'élimination du dogme religieux, renvoie à une croyance spiritualiste qui place le Dieu chrétien au centre, tout en rejetant l'institution catholique et les dogmes plus généralement. Le souci de la vérité signifie la volonté pour eux de se défaire de l'illusion dans laquelle l'Église garde souvent ses fidèles : rechercher la vérité, c'est les libérer de cette tutelle extérieure, afin de retrouver en eux-mêmes la foi du Christ. Dans ce même numéro, Varela écrit un article sur « La semaine Sainte », dans lequel il attaque frontalement l'Église catholique qui s'est éloignée radicalement de la religion primitive, et dont il énumère les crimes – l'extermination des indiens en Amérique du Sud, la nuit de la Saint-Barthélemy et les dragonnades, l'Inquisition en Espagne, etc. Religion et politique ne font plus qu'un : retourner au christianisme primitif, c'est fonder un État de justice et de liberté.

Comment faire triompher ce christianisme primitif, et à travers lui la justice et la liberté au sein de l'État uruguayen ? Varela, sur ce point comme sur tant d'autres, reprend la position radicale d'Edgar Quinet (1803-1875) : pour lui, la révolution est le symbole du progrès, « si un baptême de sang est nécessaire pour faire triompher la vérité et la justice, c'est parce que les exploitations de l'erreur approfondies pendant tant d'année n'abandonnent que devant la force⁷ ». C'est pourquoi il ne faut pas seulement changer de politique selon Varela, mais également de religion : la vérité et la justice doivent triompher dans ces deux domaines pour être respectées. Par ailleurs, cette lutte religieuse s'inscrit dans une lutte politique chez Varela : une lutte pour la démocratie, à l'époque de la dictature du général

principios; y por eso, en el caso de caer, quiere hacerlo como el cristiano primitivo abrazado a su cruz que simboliza su fe. [...] La *Revista* tiene por religión la creencia en Dios; por moral, la divina moral de Cristo; por norma de todos sus juicios, la verdad; por pendón en su propaganda, la Libertad y la Justicia.” Traduccions effectuées par l'auteur.

⁷ José Pedro Varela, “Las revoluciones”, *La Revista literaria*, n° 14, 6 de agosto de 1865.

CORPUS, revue de philosophie

Flores, chef des « colorados » en Uruguay (1865-1868) puis plus tard du gouvernement des « colorados » du général Lorenzo Battle (1868-1872), sous lequel Varela, en tant qu'opposant, est emprisonné avant de s'exiler en Argentine. La rénovation religieuse doit accompagner la mise en place d'une République démocratique et Varela n'exclut pas pour cela de passer par une révolution qui serait à même de changer profondément les comportements. Il n'est pas à douter que sa lecture de Quinet, qui revendique la nécessité d'une révolution autant religieuse que politique puisque la religion est l'essence du peuple, a influencé cette réflexion.

D'ailleurs, Francisco Bilbao, élève de Quinet, est une référence présente dans chaque numéro de la revue⁸, et plus particulièrement dans l'article « L'américanisme et l'Espagne », qui résume sa critique de l'institution catholique et reprend la promotion d'un christianisme spiritualiste – « exhumer le cadavre du Christ », « diffuser le véritable esprit des Évangiles et faire de cet esprit la loi suprême des nations », « tracer la vallée immense qui sépare le catholicisme du christianisme », « prêcher l'incessante séparation de l'Église et de l'État comme base de tout progrès et l'unification du citoyen et du croyant comme élément primordial de toute démocratie ». Pour Bilbao, il s'impose de « proclamer la souveraineté de la conscience et de l'individu... afin d'obtenir comme résultat infaillible la souveraineté populaire⁹ » : la liberté de conscience devient une condition du bon fonctionnement politique de la République. La « liberté de conscience » exprime cette volonté de la République de se départir des dogmatismes religieux et politiques, afin d'obliger l'individu à rechercher au fond de lui-même, grâce à sa raison et ses sentiments, les valeurs qu'il veut voir triompher au sein de la République à laquelle il appartient. Il revient à l'école, dont le rôle est de développer l'esprit critique des individus, de leur apprendre les mécanismes politiques et le métier de citoyen, de prôner la liberté de conscience, au cœur de

⁸ Jesualdo, *op. cit.*

⁹ José Pedro Varela, «El americanismo y España», *La Revista literaria*, p. 761 : «proclamar la soberanía de la conciencia y del individuo... para tener como resultado infalible la soberanía popular.»

Louise Ferté

la morale qui fonde la République. En France, le spiritualisme dominant la pensée philosophique, la morale laïque imaginée pour l'école de la République donne toute sa place à l'idée de Dieu et à la religion. C'est une morale commune à tous, universelle en tant qu'elle réunit des principes et des valeurs présents chez chaque homme naturellement : elle représente une base à laquelle peuvent être ajoutées des morales relevant des religions positives.

Dans la revue *El Siglo*, à laquelle il collabore à partir de 1866, il prend position dans la polémique autour de l'œuvre de Francisco Bilbao à travers deux articles qui défendent la position rationaliste du philosophe chilien en matière religieuse. Dans le premier article, « Francisco Bilbao et le catholicisme », paru le 24 novembre 1866, il se proclame disciple de Bilbao, c'est-à-dire « disciple de la vérité et de la justice » et du rationalisme toujours vivant du philosophe, décédé l'année précédente. Combattre le catholicisme comme l'a fait Bilbao, c'est, selon Varela, combattre la tyrannie au nom de la liberté et de la démocratie. Dans le deuxième article, « L'Église catholique et la société moderne », paru le 15 décembre 1866, Varela distingue la doctrine véritable des Évangiles de la déformation de leurs esprits par l'institution catholique, comme l'avait fait avant lui Bilbao. Cette attitude revient à « faire du dogme un acte positif, unifier le citoyen et le croyant et fusionner l'église et l'État, en faisant de la patrie le sanctuaire et de la liberté Dieu¹⁰ » : l'Église et l'État ne doivent faire qu'un, avancer de concert vers la liberté et la démocratie, grâce à l'action du citoyen guidé par sa foi en Dieu. Tout en montrant son attachement au rationalisme spiritualiste métaphysique, il défend l'Évangile, le christianisme primitif et la figure du Christ au sein d'une religion nouvelle de substitution :

¹⁰ José Pedro Varela, «La Iglesia católica y la sociedad moderna», *El Siglo*, 15 de diciembre de 1866: “hacer del dogma un hecho positivo, unificar al ciudadano y al creyente, y refundir en uno la iglesia y el estado, haciendo de la patria el santuario y de la libertad el Dios.”

CORPUS, revue de philosophie

Ne professons aucun culte, mais ayons la religion de l'avenir, le regard fixé sur l'étoile de la justice qui nous éclaire ; avançons sans cesse en préparant l'instauration d'une démocratie où le peuple devenu prêtre et roi aura pour guide et pour Dieu la liberté¹¹.

Cette religion nouvelle serait celle de la République : les valeurs nationales (liberté, justice, etc.) sont sacralisées de telle sorte qu'elles deviennent celles de cette religion qui accompagne la République. En défendant Bilbao, il revendique son affiliation à la philosophie rationaliste, et par suite au spiritualisme métaphysique de Quinet et de Michelet. Ceci est d'autant plus marqué que si la France constitue un modèle, il est également très critique vis-à-vis de sa politique et de sa religion, suivant en cela le positionnement critique de Quinet aussi bien vis-à-vis du pouvoir politique que de l'école éclectique française, philosophie officielle de l'Université et de l'État français.

Cette influence française en matière religieuse chez Varela doit être relativisée par l'influence nord-américaine. Lors de son voyage aux États-Unis, il célèbre cet État libéral fondé sur le protestantisme : cette religion a la force spirituelle et politique de soutenir une démocratie. Dans la première lettre qu'il écrit de New York à la revue *El Siglo*, le 14 janvier 1868, Varela fait l'éloge du protestantisme, cette religion qui proclame dès sa naissance la liberté de conscience de chacun : « dans cette ligue [du politique et du religieux], la première chose qui est respectée est la liberté de conscience. Même s'ils marchent ensemble au combat et qu'ils se couvrent du même drapeau, les hommes peuvent élever leurs prières dans des temples différents¹². » Cette liberté religieuse est importante pour Varela : la religion ne peut être unique pour tous, puisque chaque individu est distinct. Il loue cette religion qui fait vivre le peuple et qui permet le progrès de la nation. Et en effet, du fait de cette liberté religieuse, chaque

¹¹ *Ibid.*

¹² José Pedro Varela, "Décima Primera Carta", Nueva York, enero 14 de 1868, in *Impresiones de viaje en Europa y America, op. cit.*

Louise Ferté

religion, dont le protestantisme, doit incessamment s'adapter, se transformer et s'améliorer afin que ses croyants restent dans cette Église : cette rénovation perpétuelle des religions permet selon Varela celle de l'État, qui évolue en même temps que son peuple.

Les religions qui dominent le peuple américain, modifiées les unes par les autres, obligées d'être bonnes pour pouvoir vivre, sont ainsi toutes des soutiens de la libre pensée. C'est pourquoi le peuple aime la liberté, sa religion lui conseille¹³.

La religion serait donc la solution à l'éternel problème de la servitude volontaire des peuples, déjà soulevé par Edgar Quinet dans *L'Éducation du peuple* (1850). Mais contrairement à Quinet, qui rêve un temps d'imposer le protestantisme en France afin d'en faire un pays intrinsèquement libéral à l'image des pays protestants dont les États-Unis, Varela ne semble jamais imaginer l'avènement d'une Réforme en Uruguay et s'arrête davantage sur la liberté religieuse prônée au sein de ce pays – révélant ainsi un esprit davantage réformateur. Varela conclut sa lettre par la nécessité d'avoir un enseignement religieux à l'école, puisque la religion étant le berceau de toute civilisation, il est nécessaire qu'elle soit présente au sein de l'éducation du citoyen pour qu'il fasse évoluer par lui-même la démocratie uruguayenne.

La religion au sein du projet de réforme scolaire de Varela

Dans *L'Éducation du peuple* et *La Législation scolaire*, publiés respectivement en 1874 et en 1876, Varela s'intéresse à l'éducation et à l'institution scolaire de la République uruguayenne en devenir. Varela considère qu'en se complexifiant, l'État prend de la distance vis-à-vis du peuple s'il ne l'éduque pas, et c'est de cette distance que naît la crise politique, du « désaccord existant entre l'ignorance de la masse populaire et les institutions

¹³ José Pedro Varela, "Décima Primera Carta", Nueva York, enero 14 de 1868, in *Impresiones de viaje en Europa y America, op. cit.*, p. 96.

CORPUS, revue de philosophie

politiques¹⁴ » qui régissent le pays. Le premier ouvrage expose ses pensées philosophiques, alors que le deuxième reprend les motifs contextuels, les considérations théorico-pratiques sur l'organisation de l'instruction publique, puis présente dans un troisième temps – cette partie est ajoutée par la suite à son propos initial – le projet de loi d'éducation commune que lui a demandé le gouvernement uruguayen. Ces deux ouvrages doivent être lus en miroir, comme le souligne leur publication commune sous le nom « Œuvres pédagogiques » en 1964 avec un prologue d'Arturo Ardao, puisque les réflexions exposées dans le premier livre sont approfondies dans le deuxième et incorporées au projet de loi.

Afin d'aborder la pensée de Varela sur ce point, il est nécessaire de rappeler le contexte dans lequel s'élabore sa pensée éducative¹⁵. Cette réforme scolaire uruguayenne, qui apparaît quelques années avant la réforme française de Ferdinand Buisson et Jules Ferry en 1881-1882, est le fruit d'une réflexion politique, religieuse et pédagogique depuis le début du XIX^e siècle. À partir de 1789 et de la diffusion des écrits révolutionnaires français, la laïcité, les relations entre l'État et l'Église catholique, ainsi que les fondements moraux de l'État républicain en construction font l'objet de discussions au sein de l'État uruguayen.

La « Convention préliminaire de paix » entre l'Empire du Brésil et les Provinces-Unies du Río de la Plata auxquelles appartient l'Uruguay, qui date de 1828, officialise la création de la « République orientale de l'Uruguay » en tant que pays indépendant et souverain et trace les frontières du nouvel État entre le Brésil et l'Argentine. En 1829, alors que l'Uruguay fête sa deuxième année d'indépendance, se réunit la commission « législative et constitutionnelle » qui

¹⁴ José Pedro Varela, *De nuestro estado actual y sus causas*, Montevideo, Arca, 1969, p. 100 : “el desacuerdo que existe entre la ignorancia de la masa popular y las instituciones políticas”.

¹⁵ Sur le contexte politique uruguayen, nous nous sommes appuyés sur le livre de José Pedro Barrán, *Historia uruguayana. Tomo 4 : Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco, 1839-1875*, Montevideo, ediciones de la banda oriental, 1975 ; ainsi que sur l'article d'Arturo Ardao, “Las Obras Pedagógicas de Varela”, *op. cit.*

Louise Ferté

rédige le projet de Constitution pour l'Uruguay. « Les Représentants nommés par les peuples situés dans la partie orientale du Rio Uruguay » adoptent, dans la section 1 intitulée « De la nation, sa souveraineté et son culte », la constitution d'un « État oriental de l'Uruguay » et dans l'article 13, « la forme représentative républicaine » pour leur gouvernement. Ils utilisent à partir de cette date les termes d'« État » et de « République ». La Constitution est proclamée en 1830.

L'Uruguay éprouve des difficultés à installer un climat républicain. Suite à la « Paix d'avril » de 1872 qui met fin à la « Révolution des lances », l'Uruguay fait face à une grave crise politique, économique et financière, dont la résolution divise la population – affaiblissant quelque peu la précédente division entre « blancos » et « colorados ». D'un côté, le courant « principismo », qui regroupe de jeunes universitaires, est convaincu que l'ordre ne peut être rétabli que par le respect de la Constitution, des garanties individuelles et du suffrage libre. De l'autre côté, les *candomberos* pensent que seul un gouvernement autoritaire peut rétablir la paix. La véritable problématique posée par les *principistas*, dont fait partie Varela, est de savoir comment créer un programme libéral qui élimine toute tradition, au nom de la paix, de l'« orientalité » et de la liberté, c'est-à-dire un État qui respecte l'individu et sa liberté : « la liberté comme principe, la liberté comme moyen, la liberté comme fin » est la formule de ce courant. Les *principistas* se soucient moins des problèmes matériels du pays que de la formation de l'homme : c'est seulement en éduquant l'homme que la société pourra évoluer selon eux.

José Pedro Varela revient sur la scène politique pour soutenir aux élections parlementaires de novembre 1872 Carlos Maria Ramirez, sans succès ; puis aux élections présidentielles de mars 1873 José Maria Muniz, battu par José Ellauri, lui-même soutenu par les *Candomberos*. Face à ces échecs politiques, Varela quitte un temps l'espace public et se concentre sur l'étude de la problématique de l'éducation du peuple. Entre 1874 et 1876, Varela écrit ces deux livres primordiaux pour le système scolaire uruguayen, alors qu'éclate en 1875 une grande crise

CORPUS, revue de philosophie

institutionnelle en Uruguay. En janvier 1875, lors de l'élection du Maire Ordinaire de Montevideo – l'équivalent de magistrat –, des incidents obligent à interrompre le vote, puis face à l'impassibilité du président Ellauri face aux violences, l'armée, sous la direction du Colonel Lorenzo Latorre, entre dans la ville et installe au pouvoir le *candombero* Pedro Varela – qui n'a aucun lien de parenté avec José Pedro. Les *principistas* disparaissent de la vie politique et s'exilent. En mars, Latorre, qui dénonce la mauvaise gestion du gouvernement prend le pouvoir par un coup d'État. Jusqu'en 1890, les militaires perpétuent en Uruguay un pouvoir autoritaire qui repose sur l'usage de l'armée (et non sur le fonctionnement des partis politiques) et qui concentre son action sur la formation d'une armée professionnelle ainsi que sur des réformes structurelles profondes.

C'est sur ce dernier point que Varela joue un rôle, au sein même d'un gouvernement « légal », mais qui ne respecte ni les libertés publiques, ni ses opposants politiques (assassinés, disparus ou exilés). José Maria Montero (nommé directeur de l'Instruction publique sous Ellauri) demande à Varela de proposer une réforme scolaire. Après un premier refus, il accepte finalement le 27 mars 1876, au nom de son pays et de ses citoyens :

En revenant, au nom de hautes considérations patriotiques, sur une première résolution déjà prise, et m'imposant ainsi le difficile sacrifice de scrupules légitimes et de résistances fondées, j'accepte le poste pour lequel on m'a nommé, avec la ferme et décidée intention de le servir fidèlement dans la mesure de mes facultés, tant que je croirais pouvoir le faire pour les intérêts publics et sans manquer à la dignité du citoyen et de l'homme¹⁶.

¹⁶ Cité par Arturo Ardao, *Ibid.* : “Volviendo en nombre de elevadas consideraciones de patriotismo sobre una primera resolución, tomada ya, e imponiéndome al hacerlo el arduo sacrificio de legítimos escrúpulos y fundadas resistencias, acepto el puesto para el cual se me nombra, con el firme y decidido propósito de servirlo fielmente en la medida de mis facultades,

Louise Ferté

Comme le note Arturo Ardao¹⁷, la régénération nationale symbolisée par Varela, qu'appellent de leurs vœux les *principistas* écrasés par Latorre en janvier 1875, finit paradoxalement par devenir réalité sous le gouvernement de ce même Latorre. Varela propose ainsi un projet de loi, qui n'est repris que très partiellement par le « Décret-loi d'éducation commune » du 24 août 1877, autant du point de vue de la forme – 111 articles sont proposés, la loi n'en comporte que 55 – que du fond : son contenu est considérablement et fondamentalement moins avancé et progressiste que celui proposé par Varela¹⁸.

1) *L'éducation du peuple*

La Société des Amis de l'Éducation populaire, créée par Varela en 1868 à son retour des États-Unis et suite à ses discussions pédagogiques avec Sarmiento, le charge de faire un rapport, qui donne lieu à *L'Éducation du peuple* en 1874, dans lequel il livre sa réflexion sur l'institution scolaire. L'éducation doit permettre de « développer chez l'individu les forces physiques, morales et intellectuelles, en vue du plus grand bonheur et du plus grand bien possibles¹⁹ ». Selon José Pedro Varela, c'est à l'État qu'il revient d'éduquer le peuple et de se charger de la formation du citoyen, afin qu'il puisse user de ses droits et pratiquer de manière raisonnée ses devoirs, grâce à une instruction publique et obligatoire. L'école publique devrait selon lui être accessible à tous les enfants, quelles que soient leurs croyances,

mientras crea poder hacerlo en pro de los intereses públicos y sin mengua de la dignidad del ciudadano y del hombre.”

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Varela José Pedro rédige un mémoire à propos de cette période pendant laquelle il prépare cette réforme scolaire : *Memoria correspondiente al periodo transcurrido desde el 1° de Abril de 1876 hasta el 1° de Agosto de 1877 presentada a la comisión E. administrativa de la capital*, Montevideo, Imprenta Rural, 1877.

¹⁹ José Pedro Varela, *La Educacion del pueblo*, Publicación hecha por la sociedad de amigos de la educación popular de Montevideo, 2 tomos, Montevideo, 1874, cap. XI.

CORPUS, revue de philosophie

et avoir ainsi une finalité sociale et non religieuse. C'est pourquoi elle doit être laïque : « L'école laïque répond fidèlement au principe de séparation de l'Église et de l'État²⁰. » L'État devient une institution publique dégagée de toute charge religieuse et de tout lien avec l'institution catholique, à qui il revient d'assurer également à tous les individus l'accès à la propriété et à la justice. En tant qu'institution de la République laïque qui doit assurer sa pérennité par la formation de ses citoyens, l'école doit également être laïque²¹. Elle doit préparer l'enfant à être un citoyen tolérant des croyances d'autrui et respectant sa propre conscience pour y retrouver les principes universels de morale.

Que fait-on des enfants dont les parents appartiennent à d'autres communautés religieuses que celle dominante ? On les exclut de l'école, et, par conséquent, on les oblige à rester dans l'ignorance, en les privant ainsi, par effet de la loi, du patrimoine de savoir qui correspond à tous les hommes, en attaquant le droit sacré du mineur, et en créant une menace constante pour l'ordre social du fait de la propagation de l'ignorance ? Ou bien on oblige l'enfant à assister à l'école et à y recevoir une instruction religieuse contraire aux croyances de ses parents, violant ainsi la liberté de conscience ? Dans les deux cas la solution est contraire aux principes de la démocratie et aux fins de la société. Là où les croyances religieuses s'imposent, au moyen de la force, où la conscience est mutilée, en la privant de son auguste liberté de juger et de décider par elle-même, la démocratie est impossible et l'ordre social est altéré dans son fondement. Pour les sociétés modernes il existe un principe indiscutable selon lequel l'imposition et la force créent seulement des institutions éphémères : ne sont stables et permanentes seulement les institutions qui

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

Louise Ferté

ont pour base le respect de la personnalité humaine, dans sa triple nature physique, intellectuelle et morale²².

L'école démocratique doit respecter la liberté de conscience de chaque enfant, puisque c'est seulement en se fondant sur un peuple d'individus libres de leur jugement et de leurs croyances que la démocratie peut se perpétuer. Varela invoque la liberté de conscience ainsi que l'usage de la raison, comme devant être au centre de l'institution scolaire républicaine : chaque individu est libre de choisir sa propre croyance et d'établir ce qui est bon pour lui-même. Pour devenir un citoyen,

il est nécessaire de connaître les principes moraux qui servent de fondement à la société, mais non les dogmes d'une religion déterminée, puisque, en respectant la liberté de conscience comme une des manifestations les plus importantes de la liberté individuelle, on reconnaît au citoyen le droit de professer les croyances qu'il juge vraies²³.

²² *Ibid.* "¿Qué se hace con los niños cuyos padres pertenecen a otras comunidades religiosas que la dominante? ¿Se les excluye de la escuela, y, en consecuencia, se les obliga a conservarse en la ignorancia, privándolos así, por ministerio de la ley, de la herencia de sabiduría que corresponde a todos los hombres, atacando el derecho sagrado del menor, y creando una amenaza constante para el orden social con la propagación de la ignorancia? ¿O bien se obliga al niño a concurrir a la escuela, y a recibir en ella una instrucción religiosa contraria a las creencias de sus padres, violando así la libertad de conciencia? En ambos casos la solución es contraria a los principios de la democracia y a los fines de la sociedad. Allí donde las creencias religiosas se imponen, por medio de la fuerza, donde se mutila la conciencia, privándola de su augusta libertad de juzgar y decidir por sí misma, la democracia es imposible y el orden social se encuentra alterado fundamentalmente. Para las sociedades modernas es ya un principio indiscutible que la imposición, la fuerza, solo crean instituciones de vida efímera: no son estables y permanentes sino las instituciones que tienen por base el respeto de la personalidad humana, en su triple naturaleza física, intelectual y moral."

²³ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

Cette faculté de raisonner et cette liberté de la conscience permettent de faire évoluer la République vers une démocratie en mouvement qui répond au cheminement continu du peuple, et ainsi de favoriser le développement de la pensée de celui-ci en lui accordant un espace et une temporalité, c'est-à-dire la liberté. Cependant, si Varela parle de liberté de conscience, elle paraît souvent concerner davantage celle des parents pour leurs enfants que celle des enfants eux-mêmes : il s'agit davantage de respecter la religion choisie par les parents pour les enfants que de respecter les propres valeurs de chaque individualité. Ce vide est en quelque sorte comblé par les principes généraux de morale et l'enseignement d'une religion naturelle que Varela prévoit à tous les degrés de l'école publique, qui permettent à l'enfant d'acquérir des bases rationnelles et propres pour se construire sa propre croyance et de prendre du recul par rapport à celle de ses parents.

2) *La Législation scolaire*

Dans *La Législation scolaire*, José Pedro Varela commence par différencier la vérité philosophique de la vérité de la législation positive. Alors que la philosophie, science de l'esprit humain, n'aurait de limites que celles relatives à l'acquisition de la vérité par les mêmes lois que celles de la nature, la législation positive est limitée par le contexte et la société, qui agissent également sur elle en retour : alors que la philosophie a affaire à une vérité immuable, intemporelle et universelle, la vérité officielle tente par tous les moyens de se rapprocher d'elle, mais sans pouvoir se départir de l'exigence d'être « mise en pratique ». Elle ne concerne pas seulement l'homme en tant qu'être humain « abstrait », mais aussi l'homme en tant qu'il vit au sein de la société²⁴. Cette distinction entre philosophie et loi met en garde le lecteur sur le fait qu'il pourrait avoir renoncé, dans l'exposé du

²⁴ José Pedro Varela, *La Legislación Escolar*, "Plan General", in *Obras de José Pedro Varela I*, Montevideo, Cámara de Representantes-República Oriental del Uruguay, 1989, p. 9.

Louise Ferté

projet de loi, à certains de ses principes, du fait du contexte politique. En effet, sans rejeter la théorie philosophique qui fonde sa pensée, Varela admet que celle-ci puisse être mise de côté dans la pratique législative.

Varela rejette que l'institution scolaire puisse seule réussir à amorcer le changement politique et social de l'Uruguay :

Tout en le reconnaissant, nous ne tomberons pas dans l'erreur d'attribuer à l'instruction du peuple, et encore moins à un projet de loi d'éducation, le pouvoir mystérieux que la foi religieuse attribue à l'absolution sacerdotale²⁵.

Il critique la pensée magique autour de l'école à l'instar de celle qui entoure de la religion : bien évidemment, chaque membre de la communauté doit être instruit et le niveau d'éducation générale doit être amélioré afin de transformer les conditions sociales, mais pour cela, il faut que la solution scolaire soit accompagnée d'un attirail d'efforts diversifiés. En insistant sur cet écueil de la mystification de la loi scolaire, José Pedro Varela semble porter une critique à la France, et notamment à la réforme de l'école qu'Hippolyte Carnot a menée en 1848 : en considérant qu'il revenait principalement à l'école de soutenir la Deuxième République, les motifs sociaux et religieux dans la résolution de la crise politique française ont été laissés de côté.

Cependant, si l'école n'est pas le seul effort à fournir pour Varela, elle reste un des principaux moteurs du changement social et constitue une réforme nécessaire pour sortir de la crise politique et sauver la République :

Cependant, dans la voie de l'amélioration sociale, la mise en place d'un bon système d'instruction publique est un des moteurs les plus actifs ; et si l'on peut être sûr que ses résultats seront toujours relativement inefficaces tant que

²⁵ José Pedro Varela, *De Nuestro estado actual y sus causas*, op. cit., chapitre VII « Los remedios del mal », p. 153 : "Reconociéndolo, no incurriremos nosotros en el error de atribuir a la instrucción del pueblo, y menos aún a un proyecto de ley de educación, el poder misterioso que la fe religiosa atribuye a la absolución sacerdotal."

CORPUS, revue de philosophie

les autres sphères de l'activité sociale continuent d'œuvrer pour les causes corrompues, on peut aussi affirmer que ni les peuples, ni les gouvernements ne pourront jamais réaliser aucune réforme de quelque importance sans l'aide d'un bon système d'instruction publique²⁶.

L'article 59 du Projet de loi de la Commission nationale d'éducation qu'il préside fait figurer au sein des matières à enseigner, en plus des sciences exactes et des matières « républicaines » – droits et devoirs du citoyen, Constitution de la République, histoire nationale –, les « Principes Généraux de Morale et de Religion Naturelle », c'est-à-dire, comme l'explique Varela dans la deuxième partie consacrée aux principes généraux de cette loi, « ces idées morales, au caractère universel, que reconnaissent comme vraies, toutes les religions et toutes les écoles philosophiques de notre époque, qui sont considérées comme rationnelles ». Il précise que ce n'est nullement « une série de règle à laquelle une école philosophique a donné une acception concrète en l'appelant morale naturelle²⁷ ». Cette morale est universelle pour Varela au sens où elle contient des principes et des valeurs qui ne peuvent être rejetés par aucune religion ou école philosophique, mais apparemment non au sens où elle se suffirait à elle-même : c'est une morale première et non aboutie :

²⁶ *Ibid.* p. 154 “Sin embargo, en la vía del mejoramiento social el planteamiento de un buen sistema de instrucción pública es uno de los más activos motores; y así como puede asegurarse que sus resultados serán siempre relativamente ineficaces mientras en las otras esferas de la actividad social continúen obrando las causas corruptoras, puede afirmarse también que ni los pueblos ni los gobiernos podrán realizar nunc reformas que tengan alguna importancia sin el auxilio de un buen sistema de instrucción pública.”

²⁷ José Pedro Varela, *La Legislación Escolar*, *op. cit.* p. 89, seconde partie sur les Principes généraux, chap. IX « Règles générales établies par l'État » : “Esas ideas morales, de carácter universal, que reconocen como verdaderas, en nuestra época, todas las religiones y todas las escuelas filosóficas, que se aceptan como racionales: y no la serie de reglas a que una escuela filosófica ha dado una acepción concreta, llamándole Moral Natural.”

Louise Ferté

Avec plus ou moins de latitude, et en leur assignant une importance plus ou moins grande, toutes les religions et toutes les écoles philosophiques reconnaissent qu'il y a quelques principes essentiels pour réguler la conduite des hommes en société : justice, véracité, industrie, tempérance, chasteté, économie, bienfaisance, amour de la vérité et de l'ordre, respect de la conscience, devoirs envers les parents et les enfants, envers les frères et les sœurs, envers les hommes, envers l'État, envers la cause de la lumière, de la liberté et de l'amour.

Peut-être qu'aucune des religions positives, ni aucune des écoles philosophiques qui se disputent le gouvernement du monde moral, ne dirait de ces règles générales qu'elles sont suffisantes : mais aucune non plus ne se sentirait blessée par leur proclamation : elles peuvent servir et servent de base commune au monde moral, et c'est après, en les appliquant, en les développant et en les étendant, que chaque religion ou école philosophique les complète et les explique, en accord avec le critère philosophique ou dogmatique qui lui sert de guide. C'est jusqu'à cette limite que l'école publique et l'instruction publique peut et doit donc arriver, sans blesser la souveraineté de la conscience, ni méconnaître les droits du for intérieur individuel, sans pour autant satisfaire les aspirations de prédominance des diverses croyances qui divisent les hommes²⁸.

²⁸ “Con más o menos latitud, y asignándoles una importancia más o menos grande, todas las religiones y todas las escuelas filosóficas reconocen que hay algunos principios esenciales para regular la conducta de los hombres en sociedad: justicia, veracidad, industria, temperancia, castidad, economía, beneficencia, amor a la verdad y al orden, respeto a la conciencia, deberes para con los padres y los hijos, con los hermanos y hermanas, con los demás hombres, con el Estado, con la causa de la luz, de la libertad y del amor. Acaso ninguna de las religiones positivas, ni ninguna de las escuelas filosóficas que se disputan el gobierno del mundo moral, aceptarían como bastantes esas reglas generales: pero ninguna tampoco se sentirá herida por su proclamación: ellas pueden servir y sirven de base común al mundo moral, y es después, al aplicarlas, al desarrollarlas y desenvolverlas, que cada religión o cada escuela filosófica las complementa y explica, con arreglo al criterio filosófico o dogmático que le sirve de guía. Hasta ese límite puede y

CORPUS, revue de philosophie

La « cause de la lumière, de la liberté et de l'amour » pourrait ici renvoyer à l'idée de Dieu, qui, en dernière position, englobe tous les principes édictés auparavant. Cela marque l'inscription spiritualiste du projet de loi de Varela quant à l'enseignement de la religion à l'école : la philosophie et la morale enseignées ne peuvent se passer de l'hypothèse de l'existence première d'une force supérieure qui dirige le monde, tant matériel qu'humain. Et en effet, en parlant de « religion naturelle », commune à toutes les religions positives et doctrines philosophiques, il avance l'idée d'une loi commune à la nature et à l'homme, la seule loi qui puisse limiter la liberté de ce dernier : la religion naturelle au sein de l'école publique est alors telle une ouverture de la pensée au-delà des contraintes imposées par l'institution et par les mœurs.

Cet enseignement moral et religieux pensé par Varela n'exclut pas non plus les religions positives : comme la morale laïque anticléricale en France, il s'agit davantage d'une base à compléter par les croyances individuelles qu'une morale naturelle qui se substituerait à elles. Toujours selon l'article 59²⁹, l'école

debe llegar, pues, la escuela pública y la instrucción obligatoria, sin herir la soberanía de la conciencia, ni desconocer los derechos del fuero interno individual, aunque sin satisfacer tampoco las aspiraciones de predominio de las diversas creencias que dividen a los hombres.”, *Ibid.*, p. 89.

²⁹ José Pedro Varela, *Legislacion escolar, Ibid.*, article 59 de la proposition de loi : « La commission de District établit de manière facultative dans l'école ou les écoles du District l'enseignement de la Religion Catholique Apostolique Romaine ou du Catéchisme Catholique, conformément aux dispositions suivantes :

1° Que l'enseignement religieux ne minore ni ne néglige une des matières établies dans l'article 57 ;

2° Qu'il puisse seulement être donné en dehors des heures de classe, avant ou après les heures de classe, lorsque l'un des parents des enfants, sujets à l'obligation scolaire, résidents dans le District, sollicite par écrit la commission de district afin que l'enseignement de la Religion Catholique ou du Catéchisme soit exclu de l'école ;

3° Qu'aucun enfant ne soit obligé d'assister à l'enseignement de la religion catholique ou du catéchisme contre la volonté ou sans le consentement de ses parents, tuteurs ou gardiens... »

Louise Ferté

ne peut être considérée comme laïque, puisque l'enseignement de la religion catholique n'est pas exclu, il est seulement dit « facultatif » et soumis au respect de certaines dispositions : il ne doit pas aller à l'encontre de l'enseignement de morale et de « Religion naturelle », il doit coexister avec celui-ci ; il doit avoir lieu en dehors des heures de classe, et ne peut être organisé à l'école à la condition que l'unanimité des parents soient d'accord pour que tous leurs enfants reçoivent cet enseignement ; aucun enfant ne peut être obligé d'assister à cet enseignement contre la volonté des parents. La place accordée à la religion catholique dans ce projet de loi, même si elle est facultative, illustre ce que disait Varela dans son prologue :

En tant que principe, nous, nous croyons que celui qui recommande l'enseignement dogmatique ou du catéchisme à l'école a tort, de quelque religion positive qu'il s'agisse : et en conséquence, nous ne l'acceptons pas comme doctrine et nos opinions doctrinales en la matière nous ont servi de fondement pour rédiger l'article 59. Notre raisonnement est le suivant : la majorité des habitants de la République professent la religion catholique et croient que l'école est hérétique quand on n'y enseigne pas le catéchisme : si, donc, il est établi que le catéchisme ne doit pas être enseigné au sein de l'école, il y aura, sans aucun doute, de grandes résistances de la part des catholiques vis-à-vis de l'établissement d'un système d'éducation commune. [...] Maintenant : même si nous, nous croyons que l'école publique dans laquelle on n'enseigne aucune religion positive est mieux, nous croyons aussi qu'entre l'école avec catéchisme et l'école carencée, la première solution est meilleure que la seconde. [...] Nous croyons suivre les inspirations du bon sens qui conseillent, dans la confection des lois, d'établir la *meilleure possible*, même si ce n'est pas le meilleur³⁰.

³⁰ José Pedro Varela, *Legislacion escolar, Ibid.*, chap. XVII « Commentaires », p. 166. « Como principio, nosotros creemos que es erróneo el que aconseja la enseñanza dogmática o del catecismo en la escuela, de cualquiera de las

CORPUS, revue de philosophie

Varela distingue ainsi le projet de loi pour une République idéale qu'il compose dans *L'Éducation du peuple* et la première partie de son second livre, du projet de loi formulé pour la République uruguayenne dans un contexte culturel, religieux et surtout politique particulier.

Qu'en est-il des autres religions ? Varela explique que seul le catéchisme de la religion catholique peut être établi dans les écoles, et non celui des autres religions. Sous cette apparente inégalité, il revendique le fait d'échapper à la doctrine des religions positives : en effet, en n'autorisant que la religion catholique, il se plie aux exigences du fait, à la religion catholique alors dominante en Uruguay, sans reconnaître de fondement moral ou philosophique à la présence d'une religion positive au sein de l'école républicaine³¹. Ainsi, cet article de loi, même s'il n'est pas parfait du point de vue théorique, pourrait permettre à l'Uruguay d'avancer, en offrant la possibilité à chaque enfant d'aller à l'école, puis une fois cet objectif atteint, laïciser encore davantage l'institution scolaire. Tout en promouvant la liberté de religion, Varela rejette la reconnaissance législative de « religions d'État », qui doit rester laïque.

Dans *L'Éducation du peuple*, Varela affirme que l'État ne doit pas prendre position pour laisser entièrement libre l'enfant, alors que dans *La Législation scolaire*, il soumet l'idée que la

religiones positivas que se trate: y en consecuencia, no lo aceptamos como doctrina, ni al redactar el artículo 59 nos han servido de base nuestras opiniones doctrinales sobre la materia. Nuestro razonamiento ha sido este: la mayoría de los habitantes de la Republica profesa la Religión Católica, y cree que la escuela es *hereje* cuando en ella no se enseña el catecismo: si, pues, se establece preceptivamente que el catecismo no ha de enseñarse en la escuela, se encontraran, sin duda alguna, grandes resistencias en los católicos para el establecimiento del sistema de educación común [...]. Ahora bien: aun cuando nosotros creamos que es mejor la escuela pública en que no se enseñe religión positiva alguna, creemos también que entre la escuela con catecismo y la carencia de escuela, es mejor lo primero que lo último. [...] creemos seguir las inspiraciones del buen sentido que aconsejan, en la confección de las leyes, establecer lo *mejor posible*, aunque no sea lo mejor.”

³¹ José Pedro Varela, *La Legislacion escolar*, chap. XVII, *op. cit.*, pp. 166-167.

Louise Ferté

décision d'avoir une école laïque ne doit pas venir de l'État, mais d'une volonté propre au peuple, qui doit se rendre compte lui-même de la nécessité de la laïcité et des travers du soutien par l'État d'une religion positive :

Pour nous, et nous ne nous lasserons jamais de le répéter, la loi ne peut s'ajuster strictement aux principes théoriques que professe celui qui la rédige ou à ceux qui la sanctionnent : elle doit, pour être efficace, possible et réalisable, prendre aussi en compte l'état de la société pour laquelle elle légifère et les faits qu'elle produit en elle. Avant que l'école laïque, dans son expression véritable, soit l'école publique légale, il est nécessaire que dans la conscience du peuple se forme la conviction que l'école doit être laïque³².

Pour Varela, « principista », seul l'individu peut être à l'origine de l'évolution de la société : il faut éduquer le peuple afin qu'il se rende compte par lui-même de l'illusion dans laquelle la religion l'entretient et de la nécessité d'en sortir. Selon lui, rendre l'école laïque, comme a pu le faire la France en 1848, c'est imposer une doctrine particulière qui n'a pas ses racines dans la société uruguayenne, et qui pour cette raison ne peut s'ancrer : c'est au peuple de résoudre la question de l'enseignement dogmatique, et son projet de loi laisse la porte ouverte à cela. Il est alors possible de se demander s'il ne s'éloigne pas de Quinet qui, même s'il considère que la révolution politique et religieuse doit être l'œuvre du peuple, revendique l'expulsion radicale de la religion catholique qui illusionne le peuple, surtout dans le système éducatif : comment attendre d'un peuple qu'il se rebelle

³² *Ibid.*, p. 167. "Para nosotros, y no nos cansaremos de repetirlo, la ley no puede ajustarse estrictamente a los principios teóricos que profesa el que la redacta o aquellos que la sancionan; tiene, para ser eficaz, posible y realizable, que tomar también en cuenta, el estado de la sociedad para la cual se legisla y los hechos que en ella se producen. Antes de que la escuela laica, en su expresión genuina, sea la escuela pública legal, es necesario que se forme en la conciencia del pueblo el convencimiento de que la escuela debe ser laica."

CORPUS, revue de philosophie

contre un régime autoritaire, si lui est enseignée comme une vérité la doctrine morale et religieuse qui appuie cette politique ?

Quoi qu'il en soit, le « Décret-loi d'Éducation commune » adopté le 24 août 1877 par la Direction générale d'Instruction publique ne reprend pas la pensée spiritualiste de Varela en matière de morale et de religion. D'une part, l'enseignement des « principes généraux de morale et de la religion naturelle » devient dans l'article 15 du décret-loi un cours de « morale et religion », ôtant toute référence au contenu philosophique et universel de ce cours. D'autre part, l'article 18 édicte que « l'enseignement de la Religion catholique est obligatoire dans les écoles d'État, sauf pour les élèves qui professent d'autres religions et dont les parents, tuteurs et préposés s'opposent à ce qu'ils la reçoivent », éliminant à la fois le caractère facultatif et progressiste de la proposition de Varela. Loin de rejoindre la doctrine spiritualiste d'une religion naturelle, le gouvernement de Latorre désire s'appuyer sur la religion catholique.

À défaut d'être laïque, José Pedro Varela tente, au sein même d'un gouvernement autoritaire, d'imposer un système d'instruction publique gratuit, obligatoire et ouvert à tous. Il est frappant que dans ce contexte politique, les enseignements citoyens soient conservés, et qu'il y ait, concernant les matières scientifiques, un progrès indéniable³³. Varela ne semble pas, malgré sa participation à une politique qui refuse le principe de

³³ Cette importance accordée aux sciences dures dans le projet de José Pedro Varela peut également être le fruit de l'influence du français Amédée Jacques, qui crée en 1851 un cours de sciences dures au sein de l'université uruguayenne, pour lequel il fait spécialement importer des instruments afin de réaliser des expériences. Ce professeur radié de l'enseignement supérieur pour ses opinions politiques libérales et démocratiques, refuse de prêter serment à l'empereur et part pour l'Amérique latine. Amédée Jacques, dans son *Essai de philosophie populaire* [1850] (reproduit dans le livre de Patrice Vermeren, *Le Rêve démocratique de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 157-180), cite également Quinet et Michelet, et y développe sa pensée spiritualiste rationaliste. Il représente ainsi un troisième point de rencontre entre le courant spiritualiste rationaliste déiste français et l'uruguayen José Pedro Varela.

Louise Ferté

laïcité, rejeter sa pensée spiritualiste en matière de morale et de religion : et s'il ne peut l'imposer au niveau politique, ses écrits, restés célèbres en Uruguay, semblent porter leurs fruits puisque la laïcité à l'école publique est proclamée dès le début du XX^e siècle, en 1909, et la séparation de l'Église et de l'État en 1917, offrant à l'Uruguay un modèle de laïcité respecté et encensé à travers le monde entier.

Conclusion

L'œuvre de José Pedro Varela a été influencée par deux courants majeurs : l'éducation populaire puis l'éducation scientifique³⁴. L'éducation du peuple, universelle, est issue à la fois de la philosophie des Lumières et du modèle démocratique fondé sur le suffrage universel, proclamé lors de la Révolution française. Cette éducation du peuple, dont il tire le titre de son premier ouvrage sur l'éducation – de même que l'avait fait Edgar Quinet en France – renvoie à la volonté d'émanciper le peuple, de le libérer de toute influence extérieure (étatique ou religieuse), afin qu'il puisse construire de lui-même la société. Quant à l'éducation scientifique, elle se décline en deux sens : d'une part l'éducation à la science, c'est-à-dire, selon Arturo Ardao, « l'émancipation des esprits par le double mouvement de l'exclusion de l'enseignement dogmatique et l'inclusion de l'enseignement démocratique ». D'autre part, cette éducation « scientifique », qui doit transmettre le savoir accumulé de la science, devient elle-même un objet scientifique : naissent alors les sciences de l'éducation en tant que méthodologie de l'enseignement. Ainsi, l'enseignement laïque évolue à mesure que la philosophie de l'éducation passe du spiritualisme métaphysique au positivisme : l'évolutionnisme agnostique semble davantage de mise en Uruguay au XIX^e siècle que le spiritualisme métaphysique de la science romantique sur lequel s'appuie José Pedro Varela.

Ce passage d'influence peut être également considéré comme le déclin d'une influence française en Uruguay, alors même que

³⁴ Arturo Ardao, "Las Obras Pedagógicas de Varela", *op. cit.*

CORPUS, revue de philosophie

le modèle spiritualiste français est en plein essor. En effet, 1875 signe en France la réalisation de la République des républicains : majoritaires, ils entreprennent dès les années 1880, avec Ferdinand Buisson à la direction de l'enseignement primaire, une réforme scolaire dans laquelle la philosophie spiritualiste, influencée par le protestantisme libéral et la libre pensée, triomphe. Le programme de l'école primaire promeut la laïcité et propose un enseignement de morale laïque et ainsi favorise l'avènement d'une religion laïque qui accompagne le régime républicain, respectant de la sorte le vœu de Quinet.

Louise FERTÉ
Université Saint-Étienne³⁵

³⁵ Louise Ferté est doctorante au sein de l'Institut Claude Longeon (UMR 5037, Institut d'Histoire de la pensée classique) et bénéficie d'une bourse de la Région Rhône-Alpes pour son travail de thèse.

**LE POSITIVISME « ORTHODOXE »
DE LA REVISTA POSITIVA,
MEXIQUE 1901-1914***

À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, le positivisme a été amplement diffusé, adapté et recréé en Amérique Latine, pour penser les réalités nationales et élaborer de nouvelles politiques. Quelques travaux sur le cas mexicain ont pointé depuis longtemps que le positivisme n'a pas constitué un groupe intellectuel homogène, en proposant même qu'il s'est agi de scientisme plutôt que de positivisme au sens strict. Par ailleurs, il a été signalé que les positivistes ne s'identifient pas uniquement au célèbre groupe des *científicos* et que l'identification de ceux-ci au régime porfirien ne va pas de soi. Si les travaux sur le scientisme, les monographies sur ce qu'on appelle les positivistes ou *científicos* et les travaux sur les réseaux intellectuels et politiques qui pouvaient constituer des passerelles entre lieux non étanches, se sont multipliés ces dernières années, les approfondissements sur le positivisme au Mexique sont restés ponctuels¹.

* Le présent article est une version modifiée et augmentée de la communication « Circulaciones positivistas : las colaboraciones latinoamericanas en la *Revista Positiva* de México (1901-1914) », présentée au colloque « Circulación, transferencias e intercambios de ideas, personas, bienes y capitales en el espacio interamericano y caribeño contemporáneo », Université Sorbonne-Paris IV/Université de Technologie de Compiègne/Asociación Argentina de Sociología/Institut des Amériques/Ambassade de l'Argentine, Paris 21-23 novembre 2013.

¹ Les ouvrages de référence sur le positivisme et ses réseaux au Mexique restent les suivants : Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968; Raat, William D., *El positivismo durante el porfiriato*, México, Secretaría de Educación

CORPUS, revue de philosophie

La *Revista Positiva* constitue peut-être l'un des espaces les plus délaissés par les études sur le positivisme au Mexique. En effet, plusieurs textes publiés par cette revue figurent dans les anthologies classiques du positivisme au Mexique et en Amérique Latine et quelques-uns de ses collaborateurs ont fait l'objet de monographies, mais la revue n'a pas encore été étudiée en tant que telle et de manière systématique, de même que l'œuvre copieuse de son éditeur, Agustín Aragón². Or, le propos explicite de cette revue, en lien direct avec la « Société Positiviste du Mexique », est la diffusion de « l'orthodoxie comtienne » en prenant par là-même ses distances d'un entourage intellectuel et politique pour lequel l'adoption du positivisme était plutôt d'ordre pragmatique.

Le présent article ne peut prétendre à une analyse complète de ce corpus extrêmement riche et fourni. Il présente la revue et aborde son usage de la philosophie politique comtienne dans le cadre de débats sur l'actualité de l'époque. Agustín Aragón étant non seulement l'éditeur de la revue, mais encore son principal collaborateur, nous avons privilégié ses articles.

L'« organe du positivisme » au Mexique

L'introduction du positivisme au Mexique est traditionnellement datée en 1867. Alors que les libéraux viennent de restaurer définitivement la République, Gabino Barreda (1818-1881) prononce

Pública, 1975; Hale, Charles, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1989. Voir également Villegas, Abelardo (comp. et introd.), *Positivismo y porfirismo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, Sosa, Ignacio (comp. et prologue), *El positivismo en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, ainsi que Zea, Leopoldo (comp., prologue et chronologie), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

² À notre connaissance, un seul article a été consacré à la *Revista Positiva* : Blanquel, Eduardo, « La *Revista Positiva* de D. Agustín Aragón y la historia de la ciencia en México » in *Memorias del Primer Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia*, México, s.n, 1964, pp. 29-36. Signalons la transcription commentée de la table des matières de la revue par Rebecca Villalobos Alvarez, inédit.

Laura Brondino

son célèbre discours, l'*Oración cívica* qui, en appliquant la loi des trois états à l'histoire mexicaine, conçoit la restauration de la République comme le début d'une nouvelle époque placée sous le sceau de *liberté, ordre et progrès* – le moyen, la base et le but –. En remplaçant l'amour par la liberté, la devise de Gabino Barreda, disciple d'Auguste Comte, jette un pont entre le « libéralisme triomphant » qui est censé clore plusieurs décennies d'instabilité politique et de guerres civiles, et le positivisme. Le programme d'études de l'*Escuela Nacional Preparatoria* (ENP) fondée et dirigée par Gabino Barreda jusqu'en 1878, s'inspire – sans la reproduire tel quel – de la hiérarchie des sciences établie par Auguste Comte dans le *Système de philosophie positive*³. C'est au sein de l'ENP, ainsi que de ses homologues à l'intérieur du pays, que devaient se former les élites intellectuelles et les futurs dirigeants de la nation. Si l'on accepte de considérer que l'ENP est centrée sur la « méthode positive » plutôt que sur la doctrine, on comprend aisément « l'éclectisme » caractéristique des anciens élèves et enseignants que l'on peut retrouver ensuite aussi bien chez les *científicos* que chez les orthodoxes et, à l'inverse, que tous les orthodoxes ne soient pas automatiquement des anciens de l'ENP.

Le fondateur et éditeur de la *Revista Positiva*, Agustín Aragón (1870-1954), est issu de la deuxième promotion de l'ENP qui s'est formée tout au long de la progressive consolidation du régime porfirien dont la distance avec le projet barrédien apparaît clairement dans sa devise, *paix, ordre et progrès*. Le second personnage incontournable de la revue est Porfirio Parra (1856-1912), ancien élève de Gabino Barreda à l'*Escuela de Medicina*, co-fondateur de la *Sociedad Metodófila* en 1877 avec d'autres disciples de Gabino Barreda, dans le but de développer les échanges sur la méthode positive ou scientifique appliquée dans

³ Signalons que le programme et/ou les manuels ont été modifiés à plusieurs reprises. Les jugements sur leur conformité au comtisme varient suivant les périodes et les points de vue. Voir, entre autres, González Navarro, Moisés, « Los positivistas mexicanos en Francia », *Revista Mexicana*, 9, 1959, pp. 120-121.

CORPUS, revue de philosophie

le domaine de diverses sciences, ancien professeur et directeur de l'ENP à partir de 1907. À la différence de Gabino Barrera, et ce dès les années 1870, Porfirio Parra, ainsi que d'autres anciens disciples de Gabino Barrera qui collaborent à la revue, ne se considèrent pas comme les acteurs de l'ère de l'ordre, mais plutôt comme des « individus oscillants à une époque de transition »⁴, époque à laquelle l'ordre n'est pas encore implanté.

Entre l'héritage barrerrien des années 1870 et la « pax porfirienne » qui prime dès les années 1890, au moins dans le discours officiel, Agustín Aragón renoue les liens avec les héritiers du comtisme en France ; puis la *Revista Positiva* naît à la suite de la fondation et en étroite symbiose avec la *Sociedad Positivista de México* dont le président est Porfirio Parra et le secrétaire perpétuel Agustín Aragón, sans compter d'autres membres qui seront aussi d'importants collaborateurs de la revue⁵. Cette société est affiliée à celle de Pierre Laffitte en France et comme l'annonce la revue en 1903, elle intègre le Comité Occidental Positiviste, sur invitation de Charles Jeannelle adressée à Porfirio Parra et Agustín Aragón⁶. Le titre complet de la revue, *Científica, Filosófica, Social y Política* et son autodéfinition comme « organe du positivisme » miment d'ailleurs la présentation de la *Revue occidentale* fondée par Pierre Laffitte. Le lien affiché au positivisme comtien n'est que le signe le plus visible de « l'orthodoxie » que défend la revue⁷.

Cette orthodoxie se concrétise dans les pages de la revue par la publication de traductions de quelques textes signés par

⁴ Zea, *El positivismo en México...* *op. cit.*, p. 154.

⁵ Il s'agit des frères Miguel et Pablo Macedo et d'Ezequiel Chávez. Díaz y de Ovando, Clementina et Barragán, Elisa, *La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días, 1867 - 1910*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1972, p. 249.

⁶ « El Comité Occidental Positivista », *Revista Positiva*, 30, 21 mai 1903, pp. 274-275.

⁷ À propos des liens que la revue entretient par la suite avec la *Revue Positiviste Internationale*, voir González Navarro, « Los positivistas mexicanos... », *op. cit.*, pp. 125-127.

Laura Brondino

les « maîtres » français et anglais, ainsi que de nombreux textes de Gabino Barreda, et encore leurs exégèses. Signalons, par exemple, la traduction du « Cours de morale positive » de Pierre Laffitte par les soins d'un collaborateur de la revue (1912). À partir de 1903, celle-ci reprend le calendrier positiviste avec des textes consacrés aux personnages qu'Auguste Comte y a inclus.

Mais ce n'est là qu'un aspect – certes abondant – de la « propagande » positiviste. Celle-ci comporte la lecture de l'actualité nationale et internationale en clé « orthodoxe ».

La critique aux *científicos* et au porfirisme

À grands traits, jusqu'au début de la révolution mexicaine, les collaborateurs mexicains de la revue, et tout particulièrement Agustín Aragón, véhiculent l'idée que le Mexique, contrairement au discours dominant, est loin d'avoir atteint l'ordre et le progrès. De fait, il en va de même pour le monde entier, suivant une lecture fidèle à la philosophie de l'histoire comtienne. Dans un monde en plein progrès matériel, le déphasage avec le progrès spirituel est de plus en plus marqué. D'où l'insistance sur la morale et la sociologie qui seules peuvent donner une *direction* aux sciences, bases du progrès matériel. Le progrès spirituel correspond au véritable point de vue social qui s'oppose à l'individualisme se développant sous la poussée du progrès matériel tout court. En ce sens, le monde traverse une phase de transition et la revue se propose de promouvoir « l'évolution mentale »⁸.

Cette position, qui culminera dans l'identification du « vrai positivisme » à la Religion de l'Humanité, se fraie un chemin prudent au cours des premières années qui correspondent à l'apogée du régime (ou à ce qui semble l'être) et à l'âge d'or des *científicos* qui occupent de hauts-postes au gouvernement. Bien que les distances par rapport au gouvernement soient prises immédiatement, en signalant que la revue ne bénéficie d'aucun

⁸ Par exemple, Aragón, Agustín, « El Positivismo », *Revista Positiva*, 25, 1^o janvier 1903, p. 6.

CORPUS, revue de philosophie

subside de sa part, le premier numéro se garde de singulariser explicitement sa devise, *ordre et progrès*, en annonçant qu'elle le sera par la suite, pour se « limiter, pour l'instant, à indiquer que le Positivisme concilie l'Ordre, base nécessaire de toute activité, et le Progrès, qui est le but de cette activité »⁹. Il en ressort, certes, la forte base scientiste de l'éditeur et de ses collaborateurs les plus proches, l'intérêt non diminué pour le progrès matériel et l'horreur pour toute « révolution » – éléments que partage l'ensemble des élites intellectuelles et politiques de l'époque. La revue célèbre la promotion du « progrès matériel » par le gouvernement, tel que le développement des chemins de fer, par exemple.

La prudente combativité d'Agustín Aragón se manifeste également lorsqu'il célèbre la nomination du positiviste « hétérodoxe » Justo Sierra au Ministère de l'Instruction Publique en assurant, d'une part, qu'« il n'y aura pas de révolution et (que) la règle d'or du général Díaz, *conserver pour améliorer*, sera dûment appliquée dans ce domaine aussi », et, d'autre part, qu'il convient à cette occasion de « revenir sur les origines de notre système d'éducation et d'instruction actuel »¹⁰, en republiant un texte célèbre de Gabino Barreda, datant de 1870, consacré à la réforme de l'enseignement qu'il a dirigée. L'éditeur et les collaborateurs de la revue, d'ailleurs, ne rechignent pas à participer à un conseil consultatif convoqué par Justo Sierra pour élaborer la réforme de l'enseignement¹¹. Mais dans les années suivantes, depuis les

⁹ Aragón, Agustín, « Párrafos », *Ibid.*, 113, 1^o janvier 1901, p. 27. Nous traduisons cette citation et les suivantes.

¹⁰ « Nota del Editor », *Ibid.*, 6, 1^o juin 1901, p. 201.

¹¹ La relation avec Justo Sierra serait à approfondir, ne serait-ce qu'en raison de sa stature intellectuelle qui rend impossible une pure et simple identification aux *científicos*. Cela dit, il s'agit ici de signifier simplement que la marginalisation des propositions de la revue n'empêche pas que ses collaborateurs et son éditeur investissent des espaces institutionnels pouvant les mettre en contact direct avec le gouvernement.

Laura Brondino

pages de la revue, ils n'hésiteront pas non plus à promouvoir activement leur opposition à certains projets de Justo Sierra¹².

Moins elle sera écoutée, plus la revue sera combative. Dans tous les cas, dès 1901, l'importance de la sociologie et de la morale comme sciences reines, ne recule pas face à la présence des *científicos* au gouvernement. Tout en publiant une conférence de José Yves Limantour, l'alors ministre des finances, Agustín Aragón ajoute un long commentaire pour réfuter le darwinisme social qui s'y exprime clairement, et renvoie aux distinctions fondamentales établies par Auguste Comte¹³. Ce n'est là que le premier boulet rouge contre le scientisme mis au service de la légitimation de la classe dirigeante.

Toutefois, le point nodal de la position philosophique de la revue, la Religion de l'Humanité, est introduite avec non moins de prudence. Rappelons que dans la perspective comtienne, cette religion est la pierre de touche de la synthèse entre sentiment, intelligence (développée dans les sciences) et activité, garantissant l'harmonisation entre le progrès matériel et le progrès spirituel. Or, la Religion de l'Humanité fait son entrée dans la revue surtout par le truchement de collaborateurs étrangers. Si les positivistes anglais sont mis à contribution, ce sont les latino-américains qui s'imposent. À ce propos, il faut mentionner un bref article de l'Argentin Ramón Carrillo, dont le titre annonce une analyse de l'influence du positivisme dans le système éducatif argentin. L'auteur passe en revue les personnalités qui ont contribué à la mise en place de ces dispositifs et affirme que l'Argentine a bénéficié d'importantes applications du positivisme également dans le domaine de la politique, de la biologie et des études sociologiques. Les succès du positivisme en Argentine sont aussi la toile de fond d'un argumentaire qui réitère la nécessité de passer à l'étape suivante, celle de la « conception religieuse et morale du fondateur du positivisme ». Enfin, l'auteur

¹² Voir, par exemple, Aragón, Agustín, « El internado », *Ibid.*, 59, 13 août 1905, pp. 377-397.

¹³ Aragón, Agustín, « Comentarios al discurso anterior », *Ibid.*, 2, 1^o février 1901, pp. 63-67.

CORPUS, revue de philosophie

appelle tous les positivistes à collaborer à la propagande, afin de mettre en pratique les principes régénérateurs de la société, à l'image du Chili et du Brésil¹⁴. Publié sans commentaire par la *Revista Positiva*, ce panorama du positivisme argentin fait fonction de déclaration indirecte de la part de l'éditeur.

La collaboration latino-américaine la plus importante en termes quantitatifs est précisément celle d'un Chilien, Juan Enrique Lagarrigue. Il s'agit de sept contributions, dont quatre sont directement centrées sur la Religion de l'Humanité. La plus importante est la troisième, ne serait-ce que par la place qui lui est faite : le numéro de juin 1902 est entièrement constitué par un article d'une centaine de pages intitulé « La Religion de l'Humanité »¹⁵. De fait, Juan Enrique Lagarrigue a déjà fait sa première apparition dans la revue en 1901, à la suite du texte de Ramón Carrillo, à travers deux articles consacrés aux avatars de la Guerre du Pacifique, dans lesquels l'auteur a fait référence à la nécessité d'appliquer les principes de la Religion de l'Humanité dans le domaine de la politique internationale du Chili¹⁶. Par ailleurs, les lecteurs de la revue ont été introduits au labeur de ce positiviste par une présentation de l'écrivaine péruvienne qui a séjourné au Chili, Margarita Práxedes Muñoz, au sujet de « l'apostolat positif » que mènent les frères Lagarrigue dans leur pays¹⁷.

Juan Enrique Lagarrigue élabore une exégèse fidèle du *Système de Politique Positive* de Comte, en exposant sa théorie de l'âme, l'explication de l'évolution de la religion en fonction de l'évolution de l'homme, ainsi que l'organisation de la nouvelle

¹⁴ Carrillo, Ramón, « Propaganda positivista argentina. Su influencia en la educación », *Ibid.*, 5, 1^o mai 1901, pp. 189-193.

¹⁵ Lagarrigue, Juan Enrique, « La Religión de la Humanidad », *Ibid.*, 19, 1^o juin 1902, pp. 209-319 (cet écrit date de 1890).

¹⁶ Lagarrigue, Juan Enrique, « Las cuestiones internacionales » et « Las cuestiones de Chile con el Perú y Bolivia », *ibid.*, 8, 1^o août 1901, pp. 367-376 et pp. 376-378 respectivement (ces écrits datent de 1898 et 1900).

¹⁷ Práxedes Muñoz, Margarita, « La Doctrina de Comte. Sus prosélitos en Chile », *Ibid.*, 14, 1^o février 1902, pp. 33-36.

Laura Brondino

religion – son culte privé et public, ses dogmes fondamentaux. La réorganisation complète de l'humanité autour de cette religion inclut une conception spécifique de l'art, du rôle de la femme, de l'éducation et des intellectuels. Cette longue synthèse de la politique comtienne est ponctuée d'exemples de la vie quotidienne et de commentaires qui insistent sur l'urgence d'établir cette religion – seule solution envisageable, par exemple, à propos de la « question prolétaire ».

Grâce à cette contribution qui ne fait référence à aucun pays en particulier mais qui éclaire les débats que mène la revue sur l'actualité mexicaine et internationale, c'est la triade comtienne qui est réintroduite : « l'amour pour principe et l'ordre pour base ; le progrès pour but ». La participation de Juan Enrique Lagarrigue, qui ne fait l'objet d'aucun commentaire de la part de la *Revista Positiva*, lui permet d'introduire l'aspect le plus fondamental et le plus délicat de sa position philosophique, en porte-à-faux avec l'héritage barrédien et en polémique avec le pouvoir temporel des *científicos* et des porfiristes en général. En effet, si Gabino Barreda est considéré par la revue comme le « patriarche du positivisme mexicain »¹⁸, il n'a directement développé la Religion de l'Humanité ni dans son « programme de politique scientifique »¹⁹ qu'est l'*Oración cívica* selon Agustín Aragón, ni dans la mise en place de l'ENP. La revue republie tous ses textes concernant la « morale positive » pour rappeler qu'elle a bien fait partie de son programme. Les commentaires à ces textes, ainsi que les conférences commémoratives sur Gabino Barreda concluent qu'à travers ses écrits et ses activités, il a « pratiqué » la Religion de l'Humanité²⁰. De ce point de vue, le texte de Juan Enrique Lagarrigue permet d'introduire la pièce manquante dans

¹⁸ « Nota del Editor » à « Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio, Gobernador del Estado de México, en la cual se tocan varios puntos relativos a la instrucción pública, por el Dr. Gabino Barreda », *Ibid.*, 6, 1^o jun 1901, p. 202.

¹⁹ « Párrafos », *Ibid.*, 9, 1^o septembre 1901, p. 410.

²⁰ Aragón, Agustín, « El Sr. Dr. D. Gabino Barreda », *Ibid.*, 57, 19 juin 1905, p. 316.

CORPUS, revue de philosophie

l'œuvre de Gabino Barreda, pièce qui donne tout son sens, selon Agustín Aragón, au développement de l'éducation scientifique.

En même temps, la morale et la religion sont précisément ce qui manque aux *científicos* et aux scientifiques en général, point de vue suggéré dans la critique à José Yves Limantour mentionnée précédemment et réitéré à diverses reprises sans accusations personnalisées²¹. Il est évident qu'ainsi la *Revista Positiva* dénie aux scientifiques le statut de « pouvoir spirituel », et le revendique pour elle-même en tant que haut-lieu de réflexion que le « pouvoir temporel » devrait écouter. D'un autre côté, l'introduction de la Religion de l'Humanité par un auteur extérieur permet d'éviter la confrontation directe avec le porfirisme qui, loin d'être à l'écoute des « orthodoxes », vise la coexistence entre libéraux « jacobins », catholiques et positivistes, en s'appuyant sur la convergence des catholiques et des libéraux dans le rejet de cette nouvelle religion²². C'est à partir de la contribution de Juan Enrique Lagarrigue, que la *Revista Positiva* – les écrits de son éditeur en particulier – défendra ouvertement la Religion de l'Humanité et l'appliquera comme principe recteur de ses analyses sur l'actualité.

La mise à contribution des cas exemplaires et des « coreligionnaires » latino-américains face à un contexte mexicain hostile, continue dans les années suivantes. En 1905, par exemple, la revue publie une conférence de l'Argentin José Alfredo Ferreira. Adressée à un public argentin, elle revient sur la relation entre éducation et Religion de l'Humanité : après avoir amplement développé l'éducation scientifico-industrielle, l'Argentine doit s'engager dans « l'éducation religieuse » pour remédier au déséquilibre qui en résulte et atteindre la synthèse comtienne. En note, la *Revista Positiva* célèbre cette conférence en rappelant qu'elle a été publiée dans la *Revue occidentale* et transcrit la lettre de commentaire à

²¹ Par exemple, Aragón, Agustín, « El Positivismo », *Ibid.*, 25, 1^o janvier 1903, pp. 6-7.

²² Cf. Zea, *El positivismo en México...*, *op. cit.*, p. 146.

Laura Brondino

cette conférence signée par Juan Enrique Lagarrigue qui pointe la nature non orthodoxe de son contenu, tout en exprimant qu'Alfredo Ferreira fera assurément preuve de plus en plus de « fidélité au Maître »²³. Cette conférence présente l'évolution vers « l'éducation religieuse » dans un pays où elle ne s'est pas encore développée, en s'appuyant sur des penseurs non positivistes, des métaphores et images très concrètes. Contrebalancée par le jugement de Juan Enrique Lagarrigue, censeur de l'orthodoxie, elle constitue une autre forme de « propagande » qui met en relief la similitude de la situation mexicaine sur ce point.

Le comtisme à l'épreuve de l'actualité

L'affirmation de l'orthodoxie de la *Revista Positiva*, répétons-le, ne rompt pas avec le scientisme, comme l'indique son titre complet et comme il ressort de contributions qui véhiculent des positions parfois très différentes, voire contradictoires à la ligne éditoriale de la revue. Sur ce point, les exemples sont nombreux, mais il nous semble plus significatif encore de mentionner la réaction de la revue face aux grands bouleversements qui marquent le début du XX^e siècle, bouleversements qui mettent à l'épreuve son orthodoxie.

Il s'agit, en premier lieu, de la révolution mexicaine qui commence en 1910. Celle-ci ouvre une nouvelle étape de la revue qui se consacre de plus en plus à l'analyse de la situation nationale. De plus, une fois Porfirio Díaz exilé, l'effervescence révolutionnaire donne à la revue une liberté d'expression nettement plus ample. Les réflexions des « orthodoxes » sur la révolution mériteraient une analyse détaillée que nous ne pouvons mener dans le cadre du présent travail. Pointons, toutefois, qu'elle prend quelque peu de court la revue ; celle-ci commence alors seulement à s'intéresser plus précisément à « la question sociale ». Cela n'empêche pas la revue de revendiquer le caractère prémonitoire de ses écrits antérieurs sur « l'anarchie contemporaine » issue du

²³ Ferreira, José Alfredo, « Evolución y Educación Religiosa », *Revista Positiva*, 54, 26 mars 1905, pp. 165-189.

CORPUS, revue de philosophie

déséquilibre entre progrès matériel et progrès spirituel, ainsi que de rappeler la sourde oreille du gouvernement face aux critiques : « si tous pratiquaient la Religion de l'Humanité, si la pression de l'opinion publique éclairée était écoutée par les directeurs sociaux et politiques, IL N'Y AURAIT PAS DE REVOLUTIONS »²⁴.

L'élément fondamental, dans ce contexte, est la notion même de révolution. Naturellement, la revue a toujours défendu la politique comtienne et la Religion de l'Humanité dans le but d'éviter des changements brusques et violents et, bon gré mal gré, elle a partagé cette priorité avec le porfirisme. Or, lorsque le mouvement madériste triomphe, l'éditeur de la revue ne condamne pas la révolution, ce qui lui vaut d'être accusé de traître du positivisme. Au contraire, c'est l'occasion pour abandonner l'adjectif « scientifique » inclus dans le titre de la revue²⁵, pour rompre ouvertement avec le porfirisme et pour mener plus loin l'interprétation comtienne de l'évolution humaine. Porfirio Díaz a été emporté par la révolution parce que, comme d'autres dictateurs latino-américains, il n'a pas préparé l'avenir et, « insincère », il n'a pas soumis la politique à la morale, autrement dit, il n'a pas eu pour but le progrès spirituel et n'a pas respecté le « gouvernement des idées »²⁶. Agustín Aragón va jusqu'à modifier la dynamique sociale qu'il avait défendue auparavant, afin de l'adapter aux événements : désormais, il

²⁴ Aragón, Agustín, « La Revista Positiva », *Ibid.*, 142, 1^o janvier 1912, p. 46 (majuscules de l'auteur).

²⁵ La substitution de l'adjectif « scientifique » par « littéraire » appelle une analyse que nous ne pouvons mener dans le cadre du présent travail, mais il nous semble pertinent de citer le commentaire d'Agustín Aragón à ce propos : « À partir de ce tome, la REVISTA POSITIVA sera *Littéraire, Philosophique, Sociale et Politique*. Premièrement, parce que les belles lettres y ont eu une place jusqu'à présent. Deuxièmement, parce que la science non considérée d'un point de vue philosophique lui est *étrangère*. Troisièmement, parce qu'actuellement, au Mexique, l'adjectif "scientifique" est équivoque ». Par la même occasion, Agustín Aragón annonce qu'Horacio Barreda (fils de Gabino Barreda) devient coéditeur de la revue. Aragón, Agustín, « La Revista Positiva », *Ibid.*, 129, 1^o janvier 1911, p. 68.

²⁶ Aragón, Agustín, « La Revista Positiva », *Ibid.*, 155, 1^o janvier 1913, p. 41.

Laura Brondino

considère que l'époque porfirienne a constitué une régression dans l'évolution du pays²⁷. Dans le premier article à ce sujet, Agustín Aragón cite le « Cours de morale pratique » de Pierre Laffitte pour appuyer sa vision de la révolution et renvoie à Gabino Barreda pour signaler le chemin dont le Mexique n'aurait pas dû s'écarter²⁸, en réintroduisant ainsi le libéralisme comme moyen d'une politique positive au Mexique.

Ne remettant pas en cause la croyance en la nécessité d'une évolution, la révolution est présentée comme une « solution imparfaite »²⁹, typique d'une époque qui n'a pas encore atteint le stade pleinement positif. Puis, face à l'amplification de cette révolution, Agustín Aragón la considère comme un phénomène pathologique qui perturbe l'évolution, tout en permettant de crever l'abcès d'un organisme malade³⁰. La pathologie elle-même confirme l'effectivité des lois de la sociologie³¹, tout en obligeant à prévoir un nouveau délai, bien plus tardif, pour l'avènement d'une politique positive au Mexique.

Une autre problématique traverse toute la revue et prend de l'ampleur au fil des années, celle du latino-américanisme. De fait, elle germait déjà chez Agustín Aragón avant même la fondation de la revue, lorsque celui-ci réagit à la guerre de 1898 en publiant, la même année, l'essai *España y los Estados Unidos de Norte América. A propósito de la guerra*. D'un côté, depuis les débuts de la revue, place est faite à la défense de l'hispanisme et à diverses contributions de tendances très diverses sur la « civilisation » et la « race » latino-américaines. De l'autre, le comtisme de l'éditeur informe toutes ces contributions pour

²⁷ Aragón, Agustín, « Aun hay tiempos peores que los de revolución », *Ibid.*, 135, 18 juin 1911, pp. 357-386.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Aragón, Agustín, « La Revista Positiva », *Ibid.*, 129, 1^o janvier 1911, p. 69.

³⁰ Aragón, Agustín, « La Revista Positiva », *Ibid.*, 155, 1^o janvier 1913, p. 43.

³¹ Voir, en particulier, Aragón, Agustín, « Aun hay tiempos peores... », *Ibid.*, 135, 18 juin 1911, pp. 357-386.

CORPUS, revue de philosophie

donner une place à l'Amérique Latine dans l'évolution de l'humanité vers son unité.

Il faut souligner l'aspect le plus concret et peut-être le moins pris en compte dans la formation de ce « latino-américanisme positiviste ». Bien qu'au vu de l'ensemble de la revue, les contributions des « coreligionnaires » latino-américains et les recensions ou articles qui leur sont consacrés soient assez modestes, elles suffisent à démentir le supposé enfermement des positivistes dans les problématiques nationales. Outre la visée totalisante du positivisme lui-même, comme nous l'avons vu précédemment, la marginalité des orthodoxes au Mexique a sans doute donné une impulsion à l'ouverture vers d'autres pays latino-américains. Dans tous les cas, les lectures et les contacts des collaborateurs de la revue leur permettent de rendre compte régulièrement de l'activité positiviste dans certains pays latino-américains ce qui, à plus d'une occasion, sert de tout évidence à encourager les « coreligionnaires » mexicains.

C'est d'abord la volonté d'interpréter l'actualité en clé positiviste qui donne de plus en plus d'importance à ce sujet. En 1901-1902, les collaborateurs mexicains sont convaincus que le monde – et l'Amérique Latine en particulier – traversent une étape de transition. Ils considèrent que la deuxième Conférence Panaméricaine (qui se déroule à Mexico) marque le début d'une nouvelle ère, celle de l'arbitrage : les pays latino-américains commencent à régler leurs conflits inter-frontaliers en se soumettant au droit. L'ère des guerres fait place à celle de la paix³². En outre, déjà à cette époque, la revue considère ouvertement qu'il « revient au positivisme d'unir tous les peuples », ce qu'Agustín Aragón exprime dans un article consacré à la fondation de la Société Positiviste d'Amérique Centrale³³. Le développement du positivisme et l'application de ses principes viendront à bout des conflits intra-américains.

³² Par exemple, Aragón, Agustín, « La Segunda Conferencia Pan-Americana », *cit.*, 20, 1^o août 1902, pp. 359-371.

³³ Aragón, Agustín, « La Sociedad Positivista de Centro-América », *Ibid.*, 24, 1^o décembre 1902, p. 523.

Laura Brondino

Toutefois, au fur et à mesure des interventions états-uniennes en Amérique Latine, la revue s'engage de plus en plus dans l'anti-impérialisme et se concentre sur les exigences d'une politique positive la tenant à l'écart des tendances eugéniques qui se sont exprimées y compris dans ses pages³⁴. En 1903, l'indépendance de Panamá sous tutelle des États-Unis est interprétée comme un cas évident d'impérialisme, dans la droite ligne des agissements états-uniens en 1898, et signe de la dégradation morale du puissant voisin du Mexique. À cette occasion, Aragón trace en creux un bref programme de la politique morale que doivent adopter les pays latino-américains : « sans union, sans morale, sans obéissance aux lois, sans respect aux autorités, sans amour pour le travail, sans désir de constituer une patrie forte et respectable pour ses vertus, nous serons le jouet des ambitions sans scrupules des étrangers (...). Le châtement existe aussi pour l'immoralité des peuples »³⁵. Cette politique interne à tenir est couplée d'une explication du désordre qui règne dans plusieurs pays latino-américains, ce qui rehausse leur « dignité » : les indépendances ont anticipé le progrès spirituel et, depuis, le progrès matériel a été trop rapide, mais ils sont dotés d'« éléments effectifs pour être respectables ».

Au fil des interventions états-uniennes, y compris au Mexique, la revue se livre à une défense du sous-continent qui met à l'épreuve la flexibilité de sa philosophie de l'histoire et de la politique. D'une part, la revue met à profit le développement du latino-américanisme dans d'autres pays en faisant place à des contributions qui sont loin d'être rigoureusement positivistes. Si cela a caractérisé le traitement de l'hispanité depuis le début de la revue, en 1912-1913, la concentration de contributions aux

³⁴ Sans nier le caractère eugénique des textes de certains collaborateurs et de l'éditeur lui-même, celui-ci nous semble concentré, avant tout, sur l'application de la politique positive. Cf. Rojas, Rafael « Retóricas de la raza. Intelectuales mexicanos ante la guerra del 98 », *Historia Mexicana*, 49 (4), 2000, pp. 593-629.

³⁵ Aragón, Agustín, « La República (!) de Panamá y la diplomacia contemporánea », *Ibid.*, 37, décembre 1903, pp. 556-558.

CORPUS, revue de philosophie

tendances intellectuelles disparates répond à l'urgence d'élaborer une union latino-américaine. D'autre part, cette série d'interventions est encadrée par les soins de la revue, en particulier par deux articles d'Agustín Aragón qui approfondissent la réflexion sur le rôle de l'Amérique Latine en cette période d'anarchie rampante. En 1911, dans « L'œuvre civilisatrice du Mexique et des autres nations d'Amérique Latine », il repopose les solutions accoutumées – l'éducation scientifique, dans le but d'éviter les luttes sociales, et la soumission de la politique à la morale, entre autres choses. Mais cette fois-ci, ce qui ressort, ce sont les vertus de l'Amérique Latine : face à la société états-unienne, raciste et concentrée sur le progrès matériel, le sous-continent se caractérise en particulier par l'absence de préjugés et la destruction des privilèges. Si les pays latino-américains ont rapidement atteint un haut niveau de progrès matériel, c'est en raison de leur supériorité morale, alors que les États-Unis tarderont à progresser moralement. Désormais, les pays latino-américains « possèdent un grand élément de progrès social qui se manifeste dans notre disposition à recevoir et accepter les idées nouvelles - les idées positives »³⁶. La présence du positivisme en Amérique Latine lui confère virtuellement un rôle préminent à l'avenir : « depuis Cuba et le Mexique jusqu'au Chili et à l'Argentine, en passant par toutes les nations intermédiaires, les idées scientifiques ou positives pénètrent, et l'on peut affirmer qu'à l'avenir, elles règneront sans rival »³⁷, le Brésil étant le cas exemplaire à suivre pour la mise en place d'une politique positive.

Malgré cette affirmation, en 1912-1913 le renouvellement de la présidence des États-Unis est l'occasion pour publier une série de collaborations latino-américaines qui ne se caractérisent pas par leur orthodoxie. En 1912, la revue publie une conférence du Nicaraguayen Alejandro Bermúdez sur la « lutte des races »,

³⁶ Aragón, Agustín, « La obra civilizadora de México... », *Ibid.*, pp. 180-181.

³⁷ *Ibid.*, p. 166.

Laura Brondino

originellement impartie à l'*Ateneo* du Costa Rica³⁸. En 1913, un article du salvadorien Miguel Pinto, directeur du journal *Diario Latino*, « Proclamation d'une nouvelle doctrine – alliance pour la défense du continent »³⁹ ; la « Lettre ouverte à monsieur Woodrow Wilson » de Manuel Ugarte⁴⁰ ; deux textes initialement publiés par *El Foro* du Costa Rica : « Pour la patrie centre-américaine – le Zollverein centre-américain » de Francisco Castañeda et le manifeste de l'Association Civique Portoricaine⁴¹. Agustín Aragón se charge de commenter l'ensemble de ces articles dans « L'union latino-américaine »⁴².

Si certains de ces auteurs sont liés au comtisme, les textes mentionnés ne se réfèrent que de manière très générale à l'évolution de l'humanité, à l'importance de la sociologie et à l'ordre. Ce qui prime, ce sont les propositions concrètes pour mettre en place l'alliance des pays latino-américains dans différents domaines. Miguel Pinto, par exemple, expose un projet d'ordre militaire et commercial. Francisco Castañeda, un projet d'ordre économique pour l'union centre-américaine qu'Agustín Aragón proposera d'élargir au Mexique et au Panama. Alejandro Bermúdez, pour sa part, défend l'existence d'une race qui luttera pour survivre contre les États-Unis ; Agustín Aragón nuance cette perspective raciale en renvoyant à l'héritage du « grand Bolívar » au sujet de l'union du sous-continent, ce qui lui permet d'infléchir le propos d'Alejandro Bermúdez au profit d'une éventuelle amitié avec les États-Unis, amitié fondée sur des

³⁸ Bermúdez, Alejandro, « Lucha de razas - Esfuerzos que se necesitan para defender la nuestra », *Ibid.*, 151, 9 septembre 1912, pp. 446-467.

³⁹ Pinto, Miguel, « Proclamación de una nueva doctrina - Alianza para la defensa continental », *Ibid.*, 157, 26 février 1913, pp. 94-101.

⁴⁰ Ugarte, Manuel, « Carta abierta dirigida a Mr. Woodrow Wilson, presidente de los Estados Unidos de Norte América », *Ibid.*, 163, 13 août 1913, pp. 382-389.

⁴¹ Castañeda, Francisco, « Por la patria centroamericana – El Zollverein centroamericano » et « Asociación Cívica Portorriqueña », *Ibid.*, pp. 389-405 et 408-413 respectivement.

⁴² Aragón, Agustín, « La unión latino-americana », *Ibid.*, pp. 413-423.

CORPUS, revue de philosophie

relations diplomatiques morales⁴³. La lettre de Manuel Ugarte qui vient d'être expulsé du parti socialiste argentin et a entrepris une tournée dans différents pays du sous-continent en faveur de leur union, insiste sur le « patriotisme supérieur » dont sont forts ces pays et appelle le nouveau président des États-Unis à la « conciliation » et à la « morale ». Autrement dit, il s'agit d'un discours qui rejoint à grands traits la position défendue par la revue. Enfin, le manifeste de l'Association Civique Portoricaine ne revendique aucun principe positiviste pour appuyer l'indépendance du pays. En revanche, son propos principal, la nécessité de « préparer » le peuple portoricain à la liberté et à l'indépendance – comprenons, en évitant les méthodes violentes et révolutionnaires – épouse le pacifisme et le réformisme fondamental de la revue. Il en va de même pour la demande finale d'aide « fraternelle » de la part des États-Unis.

L'articulation de ces contributions aux objectifs de la revue est un exemple de son éclectisme, certes, et, paradoxalement, de la force intégratrice de son orthodoxie. Selon Agustín Aragón, l'ensemble de ces contributions confirme que « l'idée d'union des nations latino-américaines s'est enracinée peu à peu dans les esprits de ce Continent (...) ce qui démontre que les idées gouvernent le monde et que la propagande de ce que l'on taxe d'utopique parce qu'irréalisable dans l'immédiat, n'est pas inutile »⁴⁴. Il affirme, comme en 1911 et de manière plus énergique encore, que l'Amérique Latine, à la différence des États-Unis racistes et matérialistes, contient « les germes de la prééminence des (éléments) social et moral sur (l'élément) matériel, de l'amour universel guidé par le savoir démontrable, et de l'activité industrielle et pacifique »⁴⁵. La supériorité latino-américaine reste comtienne jusqu'au bout de la plume d'Aragón, puisque l'union

⁴³ « El imperialismo yanqui », *Ibid.*, 151, 9 septembre 1912, pp. 468-476. Aragón revient sur les propos d'Alejandro Bermúdez dans « La unión latino-americana », *Ibid.*, 163, 13 août 1913, p. 423.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 414.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 417.

Laura Brondino

de ces pays qui partagent une même « civilisation » ne fait que précéder l'union de l'humanité.

La *Revista Positiva* a cherché 14 années durant à implanter le positivisme orthodoxe au Mexique, en affrontant un contexte politique et intellectuel plutôt hostile ou simplement indifférent. La frustration au sujet de l'implantation de la Religion de l'Humanité et d'un pouvoir spirituel, voire le découragement ponctuel face au faible dynamisme des collaborateurs potentiels, n'ont pas empêché la revue d'aborder une multiplicité d'aspects de la réalité nationale et internationale pour en proposer une lecture « orthodoxe » en générant un espace de contestation et de propositions alternatives. Son labeur de longue haleine de « propagande » positiviste en vue de l'évolution mentale du peuple mexicain a été « rattrapée » par les événements, en particulier la révolution mexicaine et l'impérialisme états-unien. Face aux changements profonds qui contribueront à la décadence du positivisme, la *Revista Positiva* fait preuve d'une grande capacité d'adaptation et de flexibilité. En ce sens, loin du « sectarisme philosophique » dont elle a été accusée et souvent très proche de courants de pensée qui étaient à la recherche de spiritualité à cette même période, cette revue mériterait d'être considérée et étudiée plus précisément comme un espace de débat ouvert par les positivistes.

Laura BRONDINO
Université Lille III

**LA PSYCHOLOGIE ET LA SCIENCE POLITIQUE
FRANÇAISES DANS LE MIROIR DU NATIONALISME
ARGENTIN AU DÉBUT DU VINGTIÈME SIÈCLE¹
L'EMPREINTE DE THÉODULE IBOT, D'ALFRED FOUILLÉE ET
D'EMILE BOUTMY SUR LA PENSÉE DE RICARDO ROJAS**

Introduction

En 1909, à l'époque du centenaire de l'indépendance de l'Argentine, Ricardo Rojas introduit le terme « nationalisme » dans *La restauración nacionalista* (La restauration nationaliste), en réaction aux dangers du matérialisme cosmopolite. Dès lors, ce terme sera pris à son compte par la presse, et il ne cessera pas d'être l'objet de controverses pédagogiques, esthétiques et politiques. Aujourd'hui, dans le contexte du Bicentenaire de l'indépendance, le terme « nationalisme » paraît devoir être irrémédiablement associé à une pathologie, alors que « patriotisme » peut évoquer l'amour du pays natal, dans la lignée des principes démocratiques et libéraux (Romero, *La Nación* 07/03/2012). Au contraire, lorsque Rojas introduit ce terme, il veut le différencier du sentiment patriotique, bien souvent prisonnier des fanatismes et des exclusions, et il souligne la *modernité* d'une conception qui a pour base territoriale et politique la nation (Rojas, 1909:46). Dans la première note de la première édition de *La restauración nacionalista*, conscient des aspects idéologiques que le terme « nationalisme » convoque, Rojas se distingue des nationalismes

¹ Une version préliminaire de ce texte a été publiée dans les *Cahiers critiques de philosophie*, revue du département de philosophie de Paris 8, numéro 13, édition Hermann, Paris, 2013.

CORPUS, revue de philosophie

européens français et allemand, porteurs d'une tradition catholique, monarchique et guerrière. Au contraire, pour l'auteur, le nationalisme argentin s'inspire d'une tradition « laïque et démocratique » ainsi que « pacifiste en raison de la solidarité américaine » (Rojas, 1909: 43, 47). Grâce à la doctrine nationaliste, Rojas prétend dépasser la définition de l'apparition du « sentiment national » en termes de terre et de race, de même qu'il exprime l'antagonisme insoluble de « civilisation et barbarie », en proposant la communion d'une nationalité émanant de la terre et de l'idéal. Ce nationalisme exprime la condition moderne du patriotisme, et, au-delà des métaphores organiques et du spiritualisme, il convient de signaler que sa tradition appartient à l'imaginaire libéral (Devoto, 2002). De façon injuste, Rojas a été inclus, à l'instar d'autres « traditionalistes » de l'époque du Centenaire, parmi les précurseurs intellectuels du nationalisme conservateur en Argentine (Glauert, 1963; Rock, 1987; MacGee Deustch, 2001; entre autres). Avec une lucidité prémonitoire, il écrivait, à l'aube du vingtième siècle : « le fait que le terme "nationalisme", en général, lancé à Buenos Aires, ne suggère que des images évoquant le nationalisme français est symptomatique de ce que nous pensons avec des idées toutes faites, et faites à l'étranger. Certains ont créé, à son égard, le terme pauldéroulédant et d'autres associent le nom de Maurice Barrès à celui de l'auteur argentin qui introduisait ces idées » (Rojas, 1909: 47).

La naissance en Argentine du terme « nationalisme », – s'il nous est permis d'exposer l'idée d'une tradition propre de cette acception- convoque alors une réflexion sur la nation et sur l'« être argentin » à partir de la matrice, puis par la suite du destin, d'une culture démocratique.

Il est indéniable que le sens du terme « nationalisme » a connu des variations extrêmes au cours de l'histoire argentine, entre les écrivains et les artistes du Centenaire, l'église catholique argentine, l'armée et le péronisme. L'expérience du terrorisme

Graciela Ferras

d'État² a créé une rupture dans l'horizon temporel de la pensée argentine de la démocratie. Ainsi qu'Eduardo Hourcade le signale bien, à propos de l'« oubli » de la théorie nationaliste de Ricardo Rojas, le devoir intellectuel de la construction de la démocratie argentine ne fait pas appel, et parfois, fuit l'effort de rechercher sa légitimité dans le passé.

Mais, d'autre part, le terme « nationalisme » soutient le débat autour des logiques de la « nation » qui conduisent la majorité des historiens à différencier un nationalisme progressiste et démocratique enraciné dans les Lumières d'un autre, de caractère réactionnaire et autoritaire. Cependant, ainsi que de nombreuses études l'ont démontré, qualifier respectivement de « réactionnaires » ou « démocratiques » les discours qui dérivent de ces logiques obéit surtout à une construction idéologique du champ historiographique selon la réalité politique de chaque moment historique. Dans *La restauración nacionalista*, Rojas établit qu'un fait historique américain change selon qu'il est observé depuis l'Europe et vice versa, un problème similaire se produit lorsque les affaires américaines sont observées « avec les lunettes d'un docteur allemand ou au travers des verres d'un politologue français ». Le nationalisme réagit contre cette « myopie nationale » (Rojas, 1909:83).

Confronté au désenchantement à l'égard du modèle libéral-démocratique apporté par la Première Guerre mondiale et à la recherche d'alternatives plus révolutionnaires, issues autant de la gauche que de la droite (Lénine, Mussolini, Primo de Rivera), Rojas considère l'alternative démocratique incarnée par le radicalisme comme l'unique voie politique possible. Pour Rojas, le radicalisme, face aux théories exotiques et anachroniques qui prétendent forcer la réalité sud-américaine, est « une création authentique de notre nationalité », et non un parti d'imitation.

² Il s'agit de la période comprise entre le début des années 1970 et la restauration démocratique, en 1983.

CORPUS, revue de philosophie

Il est certain que le deuil démocratique qui s'installe en Argentine dans les années 70 démontre que Rojas se trompait, et de beaucoup, mais le mot « nationalisme », terme complexe et polysémique associé à la politique des masses, ne doit pas pour autant être retiré du dictionnaire argentin. Le nationalisme a été également un élément de l'intégration des masses migratoires en général. Dans le cas de Rojas, c'est le nationalisme qui, le premier, revendique la nécessité d'une base de légitimation populaire, dans la mesure où le silence dans lequel ces voix étaient maintenues était lié à un idéologème positiviste qui aurait repris le « pire » de l'héritage légué par Sarmiento : la suprématie d'une race caucasienne, aux racines eurocentrées évidentes. En d'autres termes, Ricardo Rojas est l'un des premiers, si ce n'est le premier intellectuel, à soutenir la théorie d'une identité nationale différente de celle que contient la phrase : « nous, argentins, nous sommes de race blanche et de culture européenne ». La critique n'a pas remarqué cette tension interne à sa pensée nationaliste, qui oscille entre une notion hétérogène ou hybride de la communauté et une tendance organiciste qui prétend parvenir à l'homogénéité culturelle, à partir de l'image du « creuset des races », dans laquelle toutes les différences sont vouées à se fondre dans une distillation neuve.

Chez Rojas, l'« esprit territorial » se tisse à travers le cours du temps et des faits historiques, et ce cours du temps se convertit en tradition. Le territoire est le support matériel et symbolique sur lequel repose le peuple compris comme population (ethnie et langue) qui l'habite. C'est pour cette raison que l'existence d'une continuité historique, ou cénesthésie, c'est-à-dire, mémoire et conscience de soi, constitue une étape nécessaire afin de parvenir à la « solidarité civique ». Cette définition que fait Rojas de la nationalité se dégage de l'idée de « moi collectif », inspirée par la théorie de la personnalité individuelle en psychologie par Théodule Ribot et par la pensée française autour de la création de l'École libre des sciences politiques (Rojas, 1909: 42). Nous développerons dans cet article cette idée de « moi collectif », centrale dans la définition du nationalisme réalisée par Rojas

Graciela Ferras

dans *La restauración nacionalista* et qui apparaît comme une constante dans la totalité de son œuvre. Nous croyons pouvoir apporter ainsi un grain de sable au débat sur la question de la dimension démocratique dans les réflexions autour de la nation et la nationalité.

Vers la construction du « moi collectif »

Rojas, confronté au tourbillon cosmopolite qui inonde Buenos Aires, s'immerge jusqu'aux racines des traditions du territoire argentin et américain, à la recherche d'un idéal qui puisse articuler socialement et politiquement une population alors déracinée. En 1909, dans *La restauración nacionalista*, il dénonce avec inquiétude une « crise morale de la société argentine », produit de l'esprit cosmopolite régnant à cette époque. Rojas interprète cette crise comme l'absence de valeurs spirituelles, ou pourrait-on dire, un effacement de celles-ci, causé par un excès de matérialisme et d'individualisme matérialiste. Il déclare ainsi qu'il ne se pourra remédier à ce problème qu'à partir d'une solide éducation nationale : « une nation cosmopolite doit nourrir sa conscience civique comme une force d'assimilation et de personnalité collective » (Rojas, 1909:368). Rojas décrit la formation du milieu cosmopolite, propice aux idées européennes en vogue, non seulement pour les immigrants mais aussi pour les « criollos³ » désireux de se civiliser et d'habiller leurs idées selon le dernier dessin parisien ; ils se riaient de l'Espagne et d'Andrade et en oubliaient Echeverría et Alberdi. « Cette jeunesse d'un peuple nouveau », comme celle de Paris, – souligne Rojas – se laissait appeler *décadente* (Rojas, 1924:167).

Dans ce contexte, les programmes d'étude et les textes d'apprentissage scolaires étaient de simples traductions de leurs équivalents étrangers, « puisque les ministres se succédaient, maintenant ouverte la discussion de savoir s'il fallait appliquer la

³ Le terme argentin *criollo*, ou créole, se réfère au métissage de descendants de colons européens nés dans la région du Rio de la Plata.

CORPUS, revue de philosophie

dernière réforme française, ou si la nouvelle réforme allemande était meilleure » (Rojas, 1924:167). Dans les universités, le panorama n'était pas meilleur : la faculté de philosophie et lettres n'existait qu'à peine, celle de médecine était vouée au professionnalisme vénal, et celle de droit, pépinière d'avocats et d'hommes politiques, était dédiée à Spencer ou Comte.

Tel est le contexte, explique Rojas, dans lequel apparaît son idéal du nationalisme argentin qui, contrairement à ses homonymes français et allemand, devait nécessairement présenter des variantes, la matière qui compose les ciments de l'unité désirée étant d'une hétérogénéité extrême et d'un passé récent. Alors qu'en Europe, le peuple est antérieur à la nation :

Pour Rojas, « La particularité de notre histoire consiste en ce que, déconcertant ainsi les hommes d'État, alors que la nation est déjà constituée, nous espérons encore peupler le désert et créer l'âme d'un peuple. Il s'agit là de notre problème le plus urgent, celui auquel nous devons subordonner notre éducation ». (Rojas, 1909: 351)

Il n'est pas étonnant, alors, que le penseur argentin ait eu à l'esprit un nationalisme particulier, qui se distingue par cette caractéristique : une *nation* sans *peuple*.

Rojas insiste fermement sur le fait que « les multitudes cosmopolites qui récoltent leur blé dans une plaine qu'elles ont travaillé sans amour » (Rojas, 1909:352) ne constituent ni une nation, ni un peuple. Il indique la nécessité de l'existence d'une « communauté d'hommes » unis par l'émotion d'un même territoire, d'une langue et d'un destin ; renforçant « l'idée de cette unité en chacun des individus qui la constituent » (Rojas, 1908: 18). L'idée d'« unité spirituelle » renvoie à la notion de Volkgeist, mais il ne peut s'agir du peuple allemand tel que le voyait Hegel, distinct du reste de l'Europe par sa langue et sa race. Il s'agit là de métaphores organiques qui font absolument défaut à la population du territoire argentin : une population d'immigration. Ainsi, Rojas insiste sur l'idée que, dans ses formes actuelles, la patrie est circonscrite aux limites territoriales de la nation et se

Graciela Ferras

confond avec sa conception politique (Rojas, 1909: 38). Dans ce cas, « la patrie » n'est pas l'humanité entière, ni le village natal, mais elle se manifeste dans ce que l'on entend par patriotisme politique, et l'État est son organisme principal. La patrie est alors « un territoire étendu, la fraternité de 'plusieurs villes' dans la *nation* » (Rojas, 1909:40). Rojas définit le nationalisme comme « cette conception moderne du patriotisme qui a pour base territoriale et politique la nation » (Rojas, 1909:46).

L'auteur de *Historia de la literatura argentina* écrit que la première erreur consiste en l'identification du terme « patriotisme » avec celui de « nationalisme ». Bien qu'il associe ces deux idées à partir des lignes de continuité allant de l'une à l'autre, il met en évidence que la première, antérieure à l'étape moderne de l'humanité, appartient à un sentiment d'attachement à la terre et aux ancêtres. De cette façon, sans opposer ces idées, il souligne le caractère moderne d'un nationalisme qui comprend une doctrine philosophique et une discipline morale, au-delà des traditions de la patrie. Il apparaît alors clairement que Rojas soutient, et il se place ainsi au niveau des débats actuels sur la question, que s'il peut y avoir un patriotisme sans nation, reposant sur les liens du sang et de la famille en relation au sol natal, le nationalisme obéit pour sa part à la formation moderne des nations, « s'accordant à l'idéal individuel et conscient de leurs concitoyens ». Ainsi, il écrit que

Le patriotisme peut exister partout où existent des groupes humains organisés et des individus capables de servir la solidarité de chaque groupe en relation avec la famille et le groupe social de natifs ; il résulte de cela que le nationalisme ne peut apparaître que là où existent des nations et des citoyens capables de les créer (Rojas, 1924 : 85,86).

En 1915, dans son essai sur la *Definición de nacionalismo*⁴, il abandonne les métaphores organiques qui encourageaient la

⁴ *Définition de nationalisme* est un livre qui apparaît comme le développement des concepts et des influences philosophiques ébauchées dans *La restauration*

CORPUS, revue de philosophie

recherche des arcanes de la tradition nationale pour se concentrer sur la définition d'un nationalisme progressif. Ces caractéristiques étaient présentes dès les premiers temps dans sa pensée, mais les critiques et les « erreurs d'interprétation » de ses contemporains rendirent ces éclaircissements indispensables, particulièrement dans le contexte de l'exercice récent de la démocratie représentative, après la réforme politique apportée par la loi Sáenz Peña (1912). Les différences entre patriotisme et nationalisme étaient déjà développées dans *La restauración nacionalista*, lorsqu'il opérait une distinction entre les formes instinctives, religieuses et politiques du patriotisme, et quand il écrivait que la conception moderne du patriotisme correspond à ce qu'il appelle nationalisme. Cependant, dans *Definición de nacionalismo*, il renforce cette idée lorsqu'il insiste sur les différences entre l'Europe et l'Argentine : l'Europe vit du passé, l'Argentine de l'avenir. Depuis la perspective de Rojas, là-bas, en Europe, les peuples sont formés et riches d'une terre pauvre alors qu'ici, (en Argentine), des peuples pauvres et encore en formation possèdent des terres riches : eux, les européens, vivent de l'épargne, et nous, (argentins) du crédit ; ils sont créditeurs et nous débiteurs ; ils ont une tradition monarchique, aristocratique, militariste, théocratique, la nôtre est démocratique, républicaine, pacifiste et laïque :

Ils ont une population nombreuse, continue Rojas, et nous en manquons, leur science et leur art sont séculaires ; nous avons une science et un art à créer. Ce sont des caucasiens sans mélange de race cuivrée ; nous sommes cuivrés et forte imprégnés par le type caucasien (...) Ce sont des peuples homogènes de nations hétérogènes ; nous sommes des peuples hétérogènes de nations homogènes. Ils vivent d'industries urbaines intensives, et nous de la ruralité (...) Chez eux, le peuple a créé la nation ; ici, c'est la nation qui crée le peuple (...) Ils ont créé la politique de

nacionaliste, et dans lequel Rojas répond à certaines critiques émises à l'égard de sa conception du « nationalisme ». La première version sera publiée en 1915 dans *La Nota*.

Graciela Ferras

colonisation ; c'est la politique de colonisation qui nous a créé (Rojas, 1924: 97-98).

Afin de se distinguer des canons des idéologies nationalistes européennes, il rapporte son système d'idées au concept de « moi collectif » emprunté à la théorie de la personnalité individuelle de Théodule Ribot (Rojas, 1909: 42) et observe que l'on peut démontrer, à l'aide de la psychologie moderne, que le « moi collectif » n'est rien d'autre que la projection du « moi individuel » dans les sphères abstraites de l'espace et du temps (Rojas, 1924: 90). Cette particularité est passée inaperçue dans la plus grande partie de la critique contemporaine et postérieure à Rojas et cependant elle l'éloigne des nationalismes allemand et français, découvrant ainsi des inspirations familiarisées avec les sciences sociales. Au-delà des métaphores organiques, le support de l'unité, ou lien social, est constitué par les valeurs politiques de la liberté et de la démocratie :

En ces temps de démocratie et de liberté responsable, l'acquisition de la conscience de la nationalité dans laquelle chaque individu réalise son destin est aussi nécessaire que celle de la conscience de l'individualité propre (Rojas 1924 : 88)

Rojas mentionne quelques exemples historiques, tels que les cas de l'Amérique du Nord et de l'Angleterre, dont la transition s'effectua depuis le « moi individuel » jusqu'au collectif, ou encore les cas de la France et de l'Allemagne qui se produisirent en sens inverse : de l'unité collective à l'individuelle. En général, si nous comparons ces pays avec l'Argentine, Rojas mentionne de façon réitérée que le nationalisme argentin est en de nombreux points similaire au nord-américain exposé par Roosevelt dans *The New Nationalism*, ouvrage paru en 1911, postérieurement à celui de Rojas.

En 1904, déjà, alors que la psychologie était une « nouveauté pédagogique », Rojas l'adopte sans hésitation, à l'occasion d'un

CORPUS, revue de philosophie

cours sur la psychologie de l'enfant qu'il donne au *profesorado normal*⁵. Sa compréhension de la nation est donc influencée par le concept de « personnalité individuelle » de Ribot (Rojas, Manuscrits s/n). Comme il l'affirme dans *La guerra de las naciones* « avec l'aide de la psychologie moderne », il est possible de démontrer que « le 'moi collectif' n'est rien d'autre qu'une projection du 'moi individuel' dans les sphères abstraites de l'espace et du temps » (Rojas, 1924: 90). Le peuple, « âme de la patrie », absent dans le cas de la 'nation' argentine, est compris avant tout comme « entité psychologique » :

La nationalité –écrit Rojas dans *La restauración nacionalista*– doit être la conscience d'une personnalité collective. La personnalité individuelle a pour bases la cénesthésie, ou la conscience d'un corps individuel, et la mémoire ou la conscience d'un moi constant. En l'absence de l'un de ces deux éléments, la conscience est fragilisée, jusqu'à en arriver à des cas dans lesquels on rencontre deux moi successifs et des corps physiques déformés ou dédoublés (Rojas 1909; 42).

Il ajoute dans *Definición del nacionalismo* :

(...) ou de perte du corps physique, comme dans le sommeil et le délire, ou de persistance de la sensation d'un membre du corps amputé ; ou d'anéantissement total de la conscience, comme chez les idiots ; ou en présence d'une conscience étrangère dans la nôtre, comme dans les cas d'hypnotisme et de suggestion ou de subjugation servile (Rojas, 1924:91).

Et il poursuit, dans *La restauración nacionalista* :

Ainsi, la conscience de la nationalité se forme dans les individus par la conscience de leur territoire et de la solidarité civique, c'est-à-dire par la cénesthésie collective, et par la conscience de la tradition continue et d'une

⁵ Le *profesorado* est l'institut argentin de formation des professeurs.

Graciela Ferras

langue commune qui perdure dans le temps, c'est-à-dire la mémoire collective. Un peuple auquel ces connaissances font défaut est un peuple dont la conscience patriotique est affaiblie ou déformée. (Ce dernier paragraphe n'apparaît ni dans la seconde édition de 1922 ni dans *Definición de nacionalismo*). La fin de l'histoire est la contribution à la formation de cette conscience. (Rojas, 1909:43).

Devant ces caractéristiques : un passé récent, une population hétérogène, un territoire étendu, mais aussi l'internationalisme du langage, la variété de la race, etc., il est probable que l'éventualité d'un « avenir monstrueux » (nous réinterprétons la citation) devait perturber les désirs les plus intimes de Rojas d'une certaine « unité » ou homogénéité culturelle, bien que ceux-ci ne soient pas allés jusqu'aux termes d'exclusions européens. Le « monstrueux », comme il l'expliquera des années plus tard dans *Definición de nacionalismo*, est, par exemple, l'impérialisme qui correspond à certaines exaltations anormales de la personnalité individuelle (Rojas, 1924: 114). Pour Rojas, l'impérialisme surgit « là où la conscience des nationalités n'existe pas, ou là où cette conscience commence à dégénérer et à dépérir » (Rojas, 1924: 124). Dans ce cas, nous considérons que « l'anormal » est défini depuis une perspective que l'on peut dire « tocquevilienne » parce qu'elle fait référence autant à l'individualisme excessif qu'à la tyrannie des majorités :

(...) Lorsque le 'moi individuel se déséquilibre et s'oriente vers la mégalomanie violente, cela déforme la vision de notre 'moi' en même temps que se trouble la vision du monde extérieur. L'individu délirant se croit un être exceptionnel, un envoyé des dieux, rédempteur ou dominateur, et cette grandeur présumée le conduit au sacrifice ou à l'agression, dans la mesure où le monde est, pour lui, peuplé de victimes qui l'attendent ou d'ennemis qui le guettent, selon qu'il se perçoit à travers la folie rédemptrice de Don Quichotte ou la folie hostile de Friedrich Nietzsche. Le 'moi collectif' se déforme et prend des proportions gigantesques dans l'impérialisme – véritable *paranoïa des peuples*- (Rojas, 1924:115).

CORPUS, revue de philosophie

Selon T. Ribot, le « moi collectif » se comprend comme un tout fragile parce qu'il est déterminé par l'expression des organismes individuels qui constituent le corps social et, dans ce cas, il n'est pas superflu de répéter que cette expérience est représentée, au moins pour l'imaginaire de Rojas, par la figure d'une « population cosmopolite ». Le « moi collectif » est une partie de la personnalité physique, non sa totalité, et il représente la coordination et le consensus de cet ensemble hétérogène d'atomes individuels, oscillant entre deux extrêmes où il cesse d'être : l'unité pure et l'incoordination absolue. Dans cette notion de « moi collectif » la mémoire, conscience de soi-même, pensée, n'est pas le reflet ou la copie d'un modèle donné antérieurement, mais une création d'effets nouveaux en harmonie ou en coopération avec ceux qui leur préexistent, ceux-ci étant alors le corps social. L'enseignement de l'histoire est lié à la nécessité de former le *sens historique*, c'est-à-dire, de former la *mémoire collective* ; il s'agit d'enseigner le corps social aux consciences individuelles. Cela explique que la thèse principale de *La restauración nacionalista* soit la conversion de l'école en un « foyer de la citoyenneté » à partir de l'enseignement de l'histoire, sommet à partir duquel les sciences humaines se déploient. Selon Ribot, le « sens historique consiste en la représentation imaginaire de l'idée de temps » (Rojas, 1909: 50). Ainsi, les états de conscience s'ordonnent dans le temps et non dans l'espace, suivis d'une dimension et non de plusieurs. Que quelques actions résultent être conscientes et d'autres non dépend de la coordination de l'organisme social, expression des organismes individuels. La coordination ou l'union des états de conscience est l'expression subjective de leur coordination objective. Cela signifie que la conscience est un reflet de l'organisme et, devant un espace (territoire et population, c'est-à-dire, corps physique et social) multiple et hétérogène, l'éducation apparaît comme la condition de possibilité de la coordination des particularités, de la multiplicité hétéroclite : « C'est le peuple dispersé et hétérogène qui fait défaut entre nous, et seule la communauté mentale et une discipline ferme des idées pourront nous sauver » (Rojas, 1909: note 1, 68). La

Graciela Ferras

société comprise comme un organisme est constituée d'individus dont la personnalité individuelle est le résultat de la rencontre « coordonnée » entre son (leurs) corps et la (leur) mémoire (s). Ainsi, de la même façon que le corps se « nourrit » de son moyen physique, la mémoire le fait de son moyen psychique. C'est cette interrelation qui permet la conscience de soi, l'objectivation de la subjectivité depuis une perspective qui n'a rien de contradictoire avec la théorie hégélienne de l'esprit objectif. La multiplication de ce processus est l'expression du corps social et du « moi collectif ». En ce sens, il y aurait une sociologie de la nation, comme cela apparaîtra, des années plus tard, dans la *Definición de nacionalismo* dans laquelle celle-ci est décrite à partir des groupes sociaux qui la composent et depuis leurs représentations, le « moi collectif » étant alors l'homogénéisation d'impressions, un hétérogène organique dans lequel l'homogène se produit seulement par artifice. Dans la « Méditation II », Rojas établit une analogie entre le concept psychologique de la personnalité et le concept sociologique de la nationalité (ici, la définition faite par la seconde internationale entre un nationalisme ethnique et un autre, sociologique ou 'progressiste' paraît déjà engagée). À l'époque de la démocratie et de la liberté, il est aussi nécessaire d'acquérir la conscience de la nationalité que celle de l'individualité propre. C'est pour cette raison, écrit Rojas, que « le moi collectif d'un homme de notre temps est constitué de la conscience nationale de la société dans laquelle il vit comme unité biologique et dans laquelle il lui faut aussi vivre, ou survivre, comme unité historique » (1924:89). Il décrit le passage de la bête à l'homme et de la tribu à la nation, qui peut s'effectuer de l'individuel au collectif comme ce fût le cas en l'Amérique du Nord et en l'Angleterre, ou de l'unité collective à l'individuelle, comme cela s'est produit en France et en Allemagne.

Ainsi, Rojas veut démontrer que la conscience nationale ou collective est compatible et nécessaire au développement de la personnalité. Alors que la conscience individuelle peut uniquement « nous faire triompher sur le *plan physique de l'espace*, c'est-à-

CORPUS, revue de philosophie

dire dans la lutte biologique de la nature », cette conscience intégrée à celle de la nationalité permet de triompher sur celui-ci et « sur le *plan métaphysique du temps*, soit la lutte morale de la civilisation » (Rojas, 1909:93). Un idéal humanitaire, le passage des individualités au 'moi collectif' est nécessaire afin de ne pas se limiter au plan de la simple vie zoologique (de l'animalité, la bête). Ceci implique, pour Rojas, d'« acquérir une juste représentation du sol et de la population nationaux (*la cénesthésie sociale*) et de la langue et des destins nationaux (*la mémoire sociale*) » (Rojas, 1909: 93). Pour Rojas, la géographie, l'action démocratique, la littérature, la science, l'art, l'histoire, le travail, l'économie politique et les voyages contribuent à former cette conscience. Il ne se lasse pas de répéter qu'il s'agit d'une « crise du cosmopolitisme », sans qu'il y ait une menace ou un risque de sujétion à une puissance étrangère, comme dans d'autres pays dans lesquels est né le sentiment nationaliste (Rojas, 1909:86). Plus encore, c'est le milieu cosmopolite qui conseille d'imprimer à l'éducation un caractère nationaliste : la dissolution des anciennes valeurs morales ; l'indifférence aux affaires publiques ; l'oubli des traditions ; la corruption de la langue ; la méconnaissance du territoire ; le manque de passion dans les luttes, la vénalité du suffrage ; l'individualisme ; la simulation ; l'ironie canaille, etc. (Rojas, 1909: 87).

Le « moi collectif » dans le débat de la « psychologie des masses »

La définition de la nationalité comme une entité psychologique nous permet d'inscrire l'idée du « moi collectif » dans un débat plus large, dans lequel s'inscrit également la psychologie scientifique développée par Ribot : celui de la discussion générale sur la « psychologie des foules », la *grande peur* des sciences sociales au vingtième siècle. La *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon est un texte classique sur le sujet et la littérature signale les influences de cet ouvrage sur *Las multitudes argentinas* de José María Ramos Mejía, penseur de grande influence dans le champ intellectuel social et politique argentin qui prépara

Graciela Ferras

l'apparition des réflexions autour de la « culture nationale » (González et Rinesi, 1996). Avec *Le Bon*, la psychologie des foules se situe dans le champ du pathologique, de la dissolution du normal. Ainsi, alors que la rationalité est liée à l'individu, l'irrationalité part du groupe ou de la multitude. Les termes « anarchie », « révolution », « révolte », « barbarie » sont associés aux masses. Pour la culture postérieure à Caseros, en général, la multitude est également assimilée à la barbarie. En raison de cela, l'histoire politique argentine se déroule avec des « individus », hommes d'État, génies ou héros, en lutte contre l'anarchie et les *montoneras*⁶ (l'histoire de Mitre le démontre). Dans une certaine mesure, Rojas met en question ce mode d'écriture de l'histoire argentine et conserve les légendes, la culture orale, les savoirs populaires et anonymes.

On lit souvent la psychologie de Ribot conjointement à celle de *Le Bon*, où la masse reste associée au discours de la « désintégration sociale », et ce n'est qu'à partir de Sigmund Freud que l'on parlera d'une « complémentarité » entre l'individu et les masses. Cependant, pour Ribot, le moi se situe en réalité entre la coordination absolue et la désintégration ; c'est-à-dire qu'il n'est absolument ni l'un, ni l'autre. Ceci signifie que le moi, ou la volonté, oscille entre ces deux états (évolution/dissolution ou régression), ce qui, d'une part, met à nu la fragilité de la volonté, la lutte interne de laquelle elle est prisonnière : les multiples êtres vivant qui combattent en elle. D'autre part, cela

⁶ On entend par « montonera » la contestation politique et sociale menée par des groupes ruraux subalternes au cours du XIX^e siècle en Argentine, mais aussi ailleurs en Amérique du Sud, au Pérou et en Uruguay par exemple. Elle est associée, en tant que phénomène politique, au caudillismo comme expression de la culture politique locale hispano-américaine. À partir d'une idéalisation de la tradition doctrinaire libérale européenne, on l'interprète souvent comme l'une des causes principales du désaccord, sur ce continent, entre libéralisme et démocratie. Un aperçu de cette époque est donné par Charles Mazade dans « De l'Américanisme et des Républiques du Sud. La société argentine. Quiroga et Rosas ». *Revue des Deux Mondes*, Tome 16, Paris, 1846, pp. 625-654.

CORPUS, revue de philosophie

expose la frontière diffuse qui sépare le normal du pathologique, bien que certains suggèrent que cette interprétation n'apparaîtra chez Freud qu'autour de 1920 (Serge, 2005). Il est intéressant, en ce que cela produit sur l'idée du 'moi collectif' adoptée dans *La restauración nacionalista*, d'ajouter que Ribot distingue deux formes d'association entre les individus. L'une, la coordination, est liée à la direction d'une volonté forte dans laquelle le collectif est subordonné aux volontés d'un individu supérieur ; et l'autre consiste en une forme d'incoordination, de dissolution, laquelle, ne se rapprochant en rien d'un concours social, est liée à l'animalité, au donné, entre les habitudes et l'automatisme, etc. On ne peut se dispenser d'associer ce mouvement, appliqué à la politique, à l'oscillation entre le despotisme et la démocratie qui, pour Rojas, marque l'époque embryonnaire de l'histoire politique argentine. Ce dernier interprète la totalité de l'histoire politique de la nation comme une oscillation entre l'anarchie ou la démagogie et le despotisme (Rojas, 1908:142). Il s'agit là d'une idée récurrente dans l'œuvre de Rojas. Dans *El radicalismo de mañana* (1932) il affirme que « notre évolution constitutionnelle a suivi des chemins de sang et de violence. Tendance du gouvernement au despotisme et du peuple au soulèvement » (Rojas, 1946:293). En 1908, déjà, il écrivait dans *Cosmopolis* que c'est cette dialectique qui détermine les affaires publiques, ces maux étant alors inhérents à une démocratie qui, entre démagogues et despotismes, expose son instabilité comme une forme de gouvernement. Pour Rojas, tant que les hommes ne seront pas assez libres pour se conduire eux-mêmes, et que l'esprit grégaire des multitudes ou la petite ambition d'un seul prédomineront, « il faudra se contenter de rechercher le perfectionnement des institutions démocratiques » (Rojas, 1908:142).

Pour Ribot, s'il existe bien « un moi », son existence est conditionnée à une variation constante, c'est-à-dire qu'il ne cesse d'osciller entre la coordination absolue et la désintégration. Appliquant cela au cas argentin d'une société d'immigration hétérogène à l'extrême, la possibilité d'une coordination constante de l'hétérogène est-elle envisageable ? Ribot explique que l'homme

Graciela Ferras

est un mode d'existence psychique dans lequel coexistent des individualités partielles et une individualité collective, et en ce sens-là, nous pouvons interpréter que la « volonté collective » – comprise, dans ce cas, comme la volonté forte qui détermine une direction – n'annule pas les individualités particulières, mais que celles-ci coexistent en une harmonie subtile (Fouillée, 1885). En dernière instance, le désir de Ricardo Rojas ne serait-il pas lié à la nécessité de la prise de conscience par les individualités, les particuliers, de leur appartenance à un collectif ? Son nationalisme est-il un cri de désespoir devant la crise ou l'absence de lien social de cette société d'immigration ? À ses yeux, l'expression ou la représentation de la société n'apparaissent-elles pas purement économique, une somme des intérêts individuels ?

La préoccupation principale de Rojas est la condition de possibilité de la création d'un peuple, et de façon plus opportune, la direction politico-culturelle de celui-ci. Il rédige sa « restauration nationaliste » comme un programme de vertu civique, une proposition pour sortir d'une crise qu'il considère autant morale que citoyenne. *La restauración nacionalista* présente de fortes ressemblances, quant à la nécessité d'un idéal moral, avec l'ouvrage *L'Enseignement au point de vue national* (1891) du philosophe français Alfred Fouillée (Rojas, 1909: 34).

En effet, Rojas part du fait psychique de l'expérience, étant donné que la pensée ne se limite pas à un reflet ou à une copie d'un modèle donné antérieurement, mais qu'elle est une création d'effets nouveaux en harmonie avec les préexistants. L'idéal n'est pas a priori.

L'idée étant une manifestation de la réalité, les valeurs apparaissent alors au sein des relations sociales. Cela nous conduit à considérer l'influence de Fouillée sur Ricardo Rojas bien avant les avant-gardes des années 20 en Argentine, marquées par le spiritualisme bergsonien. Fouillée trouve dans la philosophie la conciliation entre le réel et l'idéal. Pour lui, la philosophie peut développer une métaphysique fondée sur l'expérience qui permette la véritable connaissance des choses (Drouin- Hans, 2007: 69). Cela nous permet de comprendre non seulement les réalités

CORPUS, revue de philosophie

connues, ou celles pouvant être connues, mais aussi les méconnues. Selon Fouillée, la possibilité d'arriver à la connaissance de la totalité de l'être, la philosophie, peut combler le hiatus entre la science et la vie, similaire en cela à l'histoire comme enjeu politique chez Ricardo Rojas. Pour Fouillée, les idées de Platon ou le noumène de Kant descendent du monde transcendant vers le monde immanent de l'expérience, où ils deviennent des idées-forces luttant pour leur réalisation progressive. L'idéal se réalise lui-même en se concevant (Drouin- Hans, 2007: 79). Fouillée élabore sa théorie des idées-forces en même temps qu'il écrit *L'enseignement du point de vue national*. C'est sur cette notion d'idée-force que repose sa confiance dans la possibilité de l'évolution de l'homme. Il s'agit d'un acte de foi dans l'éducation : pour lui, n'en déplaît aux fanatiques de l'héritage, l'éducation est un acte à la fois individuel et collectif. Selon l'historien Claude Nicolet, il y aurait chez Fouillée un « idéalisme a posteriori ». Selon cet auteur, il est réducteur de penser Fouillée comme un spiritualiste, dans la mesure où son livre fait une place importante à la sociologie et à l'éducation. Pour l'historien, son autre livre, *La France du point de vue national* (1900) est un traité de sociologie morale. La théorie des idées-forces est une tentative de dépassement des contradictions inhérentes à l'idéalisme (Nicolet, 1995 : 491). Fouillée écrit, dans sa discussion avec Ribot dans la *Revue des deux mondes* : « Il y a en nous un contraste perpétuel entre l'activité et la passivité, entre la force centrifuge, ou d'origine volontaire, et la force centripète, ou d'origine involontaire (Fouillée 1885: 135). Ces deux directions de la force ne vont jamais l'une sans l'autre. Il s'agit là de l'un des acquis les plus importants de la psychologie contemporaine. Fouillée tente de concilier les contraires, la volonté autonome d'un sujet autodéterminé qui transforme à sa guise la nature et une détermination totale physique et organique. La réalité collective conditionne la production des idées, c'est-à-dire que celles-ci sont un produit de la société mais qu'elles sont à leur tour réintégrées à partir de la diffusion et de l'enseignement, assignant des buts individuels et collectifs. Ces idées inspirent à Rojas – au-delà de son interprétation fidèle

Graciela Ferras

et de la singularité de son appropriation, puisque qu'il ne s'agit pas d'une histoire des idées – l'importance de la pédagogie (transmission, diffusion et enseignement) d'un idéal ou d'un ordre moral collectif qui ne soient pas issus de l'importation d'un modèle de société différent, mais plutôt un produit de la société argentine elle-même : ce qu'il appelle sa 'doctrine' nationaliste. En outre, Fouillée procède à une lecture dialectique qui nous rappelle la logique de la trame à partir de laquelle *Eurindia* est pensé. Il rencontre dans un premier temps un sentiment de contrariété (antithèse). Dans un second temps, la conscience le reconnaît et au sentiment de similitude suit celui de la différence, ce qui, selon l'auteur, n'est pas un acte purement intellectuel mais lié aux habitudes, aux coutumes. Ceci correspond, chez Ribot à la « conscience organique ». Il y a, enfin, un troisième moment qui correspond à l'évolution (au devenir « automatisme » de Ribot) et c'est là que Fouillée introduit sa notion d'idées-force comme possibilité de synthèse, d'intervention de la conscience, de la volonté. Ces états, (habitudes acquises ou héritées, procédés mécaniques) n'échapperaient pas à la conscience mais, au contraire, se reproduiraient en une synthèse toujours plus complexe, laquelle n'est pas autre chose qu'une sensibilité chaque fois plus riche et plus intuitive, comparable au génie ou à l'esthétique parce qu'elle a la capacité de ressusciter des états d'un monde disparu : en analogie entre la vie et l'art (Fouillée, 1885: 131-162).

Ces renvois 'obligés' à la pensée de Fouillée et de Ribot, ainsi que les références à Émile Boutmy que nous analyserons plus loin nous permettent d'inscrire *La restauración nacionalista* dans un contexte plus large : celui de l'émergence des sciences sociales. Ce contexte impliquera l'apparition des masses, de la « question sociale » et d'interrogations nouvelles sur la constitution ou la réorganisation du lien social. Fouillée, Ribot et Boutmy ont en commun, entre eux et avec Ricardo Rojas, en dernière instance, le diagnostic du vide qui caractérise la conscience morale du moment face à la perte des anciennes valeurs et à l'état encore immature des nouvelles, ainsi que la préoccupation au sujet de la question éthique et civique. Ils partagent également

CORPUS, revue de philosophie

l'intention de résoudre les antinomies du présent synthétisées dans le suffrage universel : l'antinomie de l'égalité politique et du progrès social, l'antinomie entre le droit et la capacité et celle entre les tendances socialistes et la liberté individuelle. En d'autres termes, nous interprétons l'usage de la définition psychologique du « moi collectif » dans le nationalisme de Ricardo Rojas comme une tentative – rarement signalée par la littérature existante sur cette question – pour réunir le 'moi' des droits individuels proclamés par la théorie libérale jus-naturaliste avec les aspirations à la justice et à l'harmonie sociale proposées par le socialisme. Dès lors, on peut penser le nationalisme argentin, à la différence de ses homologues français ou allemand, comme un 'autre' essai pour construire un lien social absent dans la société argentine. Que cela soit dû au manque d'un 'peuple' ou le produit de l'avènement des masses et des inégalités sociales intrinsèques au processus de modernisation dépend, peut-être, d'une question de 'mots', de définitions ou de regards. En effet, on parvient depuis l'une ou l'autre des perspectives à la même problématique : celle de la relation entre les opposés, l'individu et le collectif ; l'égoïsme matérialiste et le bien commun. Ce problème définit le conflit qui constitue l'ordre politique depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Rojas rédige alors son « idéal nationaliste » comme la « conciliation de deux extrêmes » : le désert des temps d'Alberdi et le cosmopolitisme du Centenaire⁷. L'auteur

⁷ Il faut observer l'analyse de la transformation sociale, économique et politique de l'Argentine au cours des dernières décennies du dix-neuvième siècle et du début du vingtième à travers la loupe des projets élaborés par Sarmiento et Alberdi, dans la mesure où ceux-ci, au-delà de leurs divergences, coïncident dans une même évaluation des maux principaux dont le pays était affligé : l'extension et la barbarie. Cette image territoriale a marqué telle un stigmate les fondements de la mythologie culturelle postérieure à Caseros à partir de la dichotomie « civilisation et barbarie ». La population indigène et métisse de l'intérieur du pays était la source du mal, alors que l'étranger représentait l'être civilisé, « l'autre culturel », capable d'exorciser la barbarie interne. La conception de l'étranger comme un « citoyen idéal » et « porteur de progrès » est restée gravée dans la

Graciela Ferras

perçoit ces deux périodes comme des moments de « désunion », d'absence de liens sociaux et politiques :

À l'époque d'Alberdi -écrit Rojas- c'était le ciel qui isolait les hommes, empêchant la formation de l'opinion publique et de l'action organisée. Aujourd'hui, c'est le cosmopolitisme et une atmosphère d'idées et de sentiments corrupteurs, qui, dans des milieux démographiquement denses tels que la capitale, font peser leur masse dissolvante et empêchent, comme auparavant le désert, l'existence d'une opinion et d'une action organique (...) L'idéal nationaliste nous fait défaut, qui est la conciliation de deux extrêmes. Malgré l'apparence d'un progrès éblouissant, spirituellement, nous en sommes toujours aux temps de la colonie et de la fameuse *Representación de los hacendados*⁸[de Mariano

Constitution nationale de 1853 qui fait de l'étranger un « enfant » privilégié de cette terre, considéré comme le porteur d'une « civilité » spirituelle. La réalité d'une terre prospère mais dépeuplée imposait l'urgence de générer des mécanismes rendant possible une croissance socio-économique, qui était, dans les premiers temps, prometteuse. Les politiques d'attraction de l'étranger ont joué un rôle préférentiel dans ce processus, provoquant un déplacement du citoyen idéal au travailleur migrant, processus de transformation que la tradition historiographique a convenu d'appeler « de la République possible à la République véritable » (Botana et Gallo, 1997). Ce processus a entraîné l'affluence massive d'immigrants, surtout espagnols et italiens, et il a donné lieu, d'une part, à l'émergence d'organisations syndicales et politiques qui revendiquaient les droits sociaux des travailleurs et, d'autre part, à l'ascension sociale d'immigrants qui demandaient une place dans l'élite intellectuelle (bien sûr, cet état de la question vaut seulement lorsque l'on observe le pays depuis les centres urbains). Au cours des dernières décennies du dix-neuvième siècle, les premières réactions aux conséquences « non désirées » de l'immigration se font percevoir. En 1882, Sarmiento lui-même, pourtant promoteur de l'immigration, critique l'attitude des étrangers refusant de se nationaliser et l'affluence d'immigrants illettrés et dépourvus de coutumes démocratiques (Sarmiento, 1928). Au cours de cette période, l'émergence de mouvements politiques anarchistes et socialistes, l'organisation du mouvement ouvrier et la réticence de l'étranger à prendre la nationalité sont des clés de compréhension de la « réaction défensive » des membres de l'élite politique.

⁸ Représentation des propriétaires terriens.

CORPUS, revue de philosophie

Moreno] (...) Nous demeurons absents des fonctions civiques (...) les docteurs représentent toujours les propriétaires terriens, et la préoccupation la plus chère aux habitants de la cité réside dans les intérêts agricoles. La richesse et l'immigration l'ont arrachée à son ancienne homogénéité villageoise, mais elles ne nous ont pas tant conduit à l'hétérogène organique, c'est-à-dire à l'œuvre véritable du progrès social, qu'elles ne nous ont renvoyé au chaos originel, comme lorsque des basques, des espagnols, des andalous et des querandis, des criollos, des noirs et des mulâtres s'aggloméraient ici, entre les cabanes et les bords du Rio de la Plata. Nous manquons, autant qu'à cette époque, de partie, d'idées propres, d'art et d'institutions (Rojas, 1909: 87,88 et 89).

Alors que Rojas parle de 'progrès social', Alfred Fouillée, à qui il fait explicitement référence lorsqu'il s'agit d'expliquer sa théorie nationaliste qu'il définit comme laïque et démocratique, parle de « propriété sociale » et de démocratie. Il juge opportun, dans le contexte de ce débat, de rappeler le texte emblématique de Mariano Moreno dans lequel l'auteur défend, d'un côté, le modèle agro-exportateur et l'intérêt des propriétaires terriens mais, d'un autre côté, revendique le rôle de l'État en tant qu'il est le garant d'un développement soutenable : un État qui atténue les inégalités sociales. La défense de Moreno ne se limite pas à celle de ses dirigeants, les propriétaires terriens, mais implique aussi d'autres secteurs affectés par les intérêts commerciaux d'un groupe réduit qui faisait fructifier ses richesses.

Selon cette ligne d'analyse, le nationalisme de Rojas représente le besoin de dépasser, depuis une perspective éthique et civique, l'« individualisme » dans la société et les liens purement économiques qui génèrent à leur tour des inégalités sociales. Ainsi, il signale que la richesse n'est pas synonyme de 'progrès' et moins encore de 'progrès social', c'est-à-dire d'un lien, symbolique et matériel, d'égalité. Il s'agit là d'un palliatif à la question sociale qui émerge à l'époque du Centenaire et conduit à considérer l'immigration comme une problématique, révélant alors des inégalités sociales mais aussi civiques, et tout

Graciela Ferras

particulièrement la fragilité ou les carences d'un lien collectif. L'idée toquevillienne qui établit la force du lien social en démocratie dans les associations, autant contre le chaos de l'individualisme égoïste que contre la concentration despotique du pouvoir est présente dans l'idée de « moi collectif » exposée ici. Vingt ans après *La restauración nacionalista* et un an avant le coup d'État militaire contre le second mandat présidentiel de Don Hipólito Yrigoyen, événement politique qui le conduira à s'enrôler au sein du radicalisme⁹, Rojas affirme que la conscience de la nationalité, cette synthèse psychologique qu'il nomme « moi collectif », s'organise à partir de l'association des consciences individuelles :

Dans mon livre « La restauration nationaliste », écrit il y a vingt ans, et postérieurement dans une série de « Méditations », auxquelles j'ai donné le titre de « Définition du nationalisme », j'ai dit que je conçois la personnalité nationale de la même façon que la personnalité individuelle. Il s'agit là de deux entités jumelles, l'une de la psychologie individuelle, l'autre, de la psychologie collective, à moins que cette dernière ne soit le simple développement métaphysique de la première. (...) Comme les êtres biologiques, ces entités métaphysiques naissent lentement, atteignent la plénitude de leur existence, et meurent ensuite pour être remplacées par d'autres qui sont parfois leur propre descendance. Le moi individuel, qui est également une entité métaphysique, organise sa conscience en s'incarnant à partir des données des sens et des expériences du monde qui l'entoure ; mais ce moi a un caractère et une prédestination. Ainsi, le moi collectif organise sa conscience

⁹ Le 6 septembre 1930, le coup d'état militaire dirigé par José Felix Uriburu frappe le pays et produit la première rupture des institutions démocratiques après le renversement du second gouvernement du président Hipólito Yrigoyen. En octobre 1931, Ricardo Rojas annonce publiant son adhésion à l'Union Civique Radicale, défiant la douloureuse conjoncture politique. L'Union Civique Radicale, fondée en 1891 par Leandro N. Alem est le premier parti politique moderne de masse en Argentine.

CORPUS, revue de philosophie

historique par association de consciences individuelles, jusqu'à définir un type de culture en religion, en politique, en philosophie, en lettres et en art. En conséquence, je conçois la nationalité comme un phénomène de synthèse psychologique: un moi métaphysique qui prend chair dans un peuple et qui trouve son langage dans les symboles de la culture (Rojas, *El Ideario argentino*, 08/1929: 13-15).

À propos de cette empreinte tocquevillienne qu'est le rôle des associations concernant la question des fonctions publiques, de l'opinion et de l'action organisée chez le penseur nationaliste, nous trouvons une autre référence importante : la lecture du créateur de l'École libre des sciences Politiques (Sciences Po), Émile Boutmy. La référence à Boutmy est directement liée à l'idée de *conscience géographique*, qui apparaît dans son ouvrage *Éléments d'une Psychologie politique du Peuple Américain* (1902). Le thème central de ce livre, en tous cas en ce qui intéresse Rojas, est le rôle déterminant du territoire sur le destin politique. À la suite de Tocqueville, Boutmy signale que la particularité des États-Unis par rapport à l'Europe est qu'alors que dans le vieux monde la liberté et l'égalité ont été donnés ou concédés par l'État, par la caste qui détenait ces privilèges, aux États-Unis l'homme était libre et égal du seul fait d'être né sur un territoire. Le peuple s'est formé autour d'un territoire et non d'un pouvoir politique centralisé. C'est pour cette raison, analyse l'auteur, que la société des États-Unis est une société économique avant que d'être politique. C'est précisément l'image de l'engrenage d'une société extrêmement hétérogène telle que la présente le politologue français qui, considérons nous, éveille l'intérêt de Rojas. Dans son « Introduction » Boutmy décrit l'existence de nappes souterraines qui font fusionner le mélange d'immigrants formant la société nord-américaine : des étrangers qui, attirés par des terres inhabitées, se prédisposent sans résistance à l'influence du milieu. Alors que Tocqueville avait porté son attention sur le pouvoir des associations de la démocratie sociale nord-américaine, Boutmy complétait ce geste par le processus

Graciela Ferras

de construction de liens sociaux à partir du territoire, parce qu'il voyait avant tout que cette démocratie sociale était formée par une société d'immigration. Il examinait la construction spirituelle du peuple nord-américain, le processus de conquête et de colonisation de l'immigration et l'occupation effective d'un territoire défini : lorsque le territoire se peuple et que l'immigrant s'établit sur le territoire de génération en génération. Nous comparons ce processus avec ce que nous appelons l'*enracinement* de l'homme dans la terre dans l'œuvre de Rojas. Ainsi, explique Boutmy, les générations s'unissent au sol, les cadres sociaux permanents se forment, etc. Et, surtout, la population tend vers l'homogénéité relative d'un même sol et d'un même peuple. Cette idée, ou processus, d'appropriation par les immigrants d'un territoire défini (qui n'est pas le territoire natal ou celui de leurs ancêtres) correspond à ce que Boutmy appelle la *conscience géographique d'un peuple* (Boutmy, 1902: 33). Mais, au-delà de cela, le lien social qui lie les habitants entre eux est plus territorial que politique. À la différence de l'Europe, il n'y a pas de lien à une caste qui détient et centralise le pouvoir politique (féodal- vassal) et l'auteur conclut que dans ce type de société le destin politique est imprimé dans le territoire. Le risque est alors que le territoire remplisse la seule fonction de soutien matériel. Il ne faut pas oublier que les États-Unis et l'Argentine, pour mentionner les intérêts spécifiques qui peuvent unir le livre de Boutmy à celui de Rojas, se caractérisent par l'extension de leur territoire, ce qui rend difficile la formation d'une identité géographique. Contrairement à ce que l'on pouvait observer dans la relation des peuples de l'antiquité avec leur territoire, Boutmy renforce la crainte des masses qui, pour Tocqueville, guettent la démocratie nord-américaine : le risque d'une société qui ferait appel à son existence (union) comme une société seulement économique, la formation d'un individualisme excessif qui conduirait à la tyrannie des masses (le politologue attirera l'attention sur une nouvelle forme d'impérialisme politique). Le patriotisme américain, écrit Boutmy, est une forme de manifestation « de l'individualisme » issue des triomphes personnels (Boutmy,

CORPUS, revue de philosophie

1902: 86). Il n'y a pas de nation, mais des communautés locales d'immigrants, de colons, de groupes formés par hasard. Il n'y a pas d'opinion commune organisée. Boutmy souligne la jeunesse de la société nord-américaine, l'absence d'horizon historique et de solidarité héréditaire entre les générations successives. À la différence du rôle joué par le poids des ancêtres en France, aux États-Unis, il n'y a pas d'identité nationale parce qu'il n'y a pas de fond historique commun, ni d'oubli de soi, l'idée de « mourir pour la patrie » n'existe pas ; la conscience de l'actuel et la poursuite individualiste des aspirations futures priment. Le patriotisme nord-américain, continue le penseur français, est très éloigné de l'abnégation. Il est plutôt une exaltation de l'égoïsme (Boutmy, 1902: 84). Cependant, il observe l'émergence dans la société nord-américaine d'un patriotisme distinctif, d'un phénomène nouveau, inconnu. Si le territoire imprime le destin politique, il sera nécessairement déplacé sur le plan symbolique. Il découle de cela l'idée de nation comme entité psychologique et du territoire comme soutien symbolique du fait social. Pour autant, il ne s'agit pas seulement du sol que l'on foule, sur lequel l'habitant s'établit et travaille à produire des richesses, mais aussi de l'idéal que ce sol peut générer : la démocratie. L'idéal d'une conscience plus élevée, émanant du territoire sur lequel tous sont libres et égaux. Cet idéal est précisément lié à la *conscience géographique*, quelque chose comme l'« élévation métaphysique » du territoire qui est le support du lien social au niveau psychologique, et non ethnique ou religieux. L'unité et la particularité culturelle se présentent à partir d'une homogénéité qui apparaît comme étant plus territoriale : la population s'y inscrit comme peuple (Un et même), avec la liberté et l'égalité inscrites dans le territoire en pour dessein politique.

Réflexions finales

Nous considérons que l'œuvre de Ricardo Rojas représente un matériel qualitatif de grande importance pour penser les apports possibles à une théorie politique américaine, justement

Graciela Ferras

parce que son « système d'idées nationalistes » présente un nationalisme civique, laïque et démocratique. Ainsi, les historiens, suivant ici une proposition de Eduardo Hourcade, devraient réfléchir à l'histoire écrite par Rojas en tant que construction d'un passé de la démocratie argentine. Les politologues pourraient réfléchir à sa « philosophie de l'être argentin » comme à une idéologie propre à la démocratie argentine et américaine. La pensée de Rojas a été mésestimée par le positivisme, en raison de son « indianisme » ; par les groupes d'avant-garde, à cause de son caractère précieux, liée à la génération vieillie du Centenaire ; par la droite autoritaire, en raison de ses dialectiques d'inclusion des autres et de ses idéaux libéraux et démocratiques. Contrairement à l'idéologie de droite, Rojas considère que la démocratie n'est pas un danger pour l'unité nationale, mais l'unique voie pour celle-ci. L'auteur d'*Eurindia* propose un nationalisme à la mesure d'une société hétérogène, la marche à suivre pour l'unité et l'identification d'une société de migrants avec un territoire et un continent. Que celui-ci soit viable ou non est une autre question : mais il est, en lui-même, un point de départ pour la réflexion, en ce qu'il propose une herméneutique du national qui inclut « l'autre », loin des antagonismes irréductibles et des luttes fratricides qui ont marqué l'histoire politique argentine et que Rojas vécu douloureusement.

Graciela FERRAS
Université de Buenos Aires
Instituto Gino Germani

**LA PRÉSENCE DE PIERRE MAXIME SCHUHL
DANS LA PHILOSOPHIE LATINO-AMÉRICAINNE :
LE SÉJOUR PARISIEN D'ARTURO ANDRÉS ROIG (1953-1954)**

I. Séjour parisien¹

Dans l'ensemble de l'œuvre philosophique d'Arturo Andrés Roig (1922-2012), quelle place a occupé son séjour parisien réalisé entre 1953 et 1954 auprès de Pierre Maxime Schuhl ? Quel effet a-t-il eu sur la pensée d'un des philosophes majeurs de l'Amérique latine qui, à partir des années 70, luttera pour faire exister une philosophie latino-américaine de la libération ? Ainsi, nous nous demanderons quelle importance a eu ce séjour notamment sur sa façon de penser autrement son platonisme, voire son spiritualisme et ainsi d'élargir sa propre conception de la philosophie. En fin de compte, quel est le platonisme de Roig, ses conditions de possibilité dans le champ des études platoniciennes en France après la Deuxième Guerre ? Quelles sont les caractéristiques de cette plongée profonde dans les études classiques dont il nous parle ? En quoi consiste l'*Aufhebung* thérapeutique de son séjour parisien qui l'autorise à penser un autre platonisme ?

¹ Roig avait déjà visité Paris en août-septembre 1950 dans le cadre du I^{er} Congrès de la Fédération internationale des associations d'études classiques où il avait présenté sa communication « L'a-mythique dans l'Illiade ». Cf. Alsina I. et Roig A., « compte rendu » à propos des *Actes du I^{er} Congrès de la Fédération internationale...*, *Revista de Estudios Clásicos*, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Estudios Clásicos, Mendoza, 1952, t. V, pp. 146-158.

CORPUS, revue de philosophie

En effet, le premier platonisme d'Arturo Andrés Roig prendra, dans le cadre général du spiritualisme qui règne dans les universités argentines, d'autres nuances à l'occasion d'une bourse d'études qui lui avait fait connaître de l'intérieur la célèbre Sorbonne entre 1953 et 1954. Son séjour européen, selon les déclarations de Roig lui-même, fut l'occasion de plonger d'une manière absolue et nouvelle dans les études classiques². Bien plus, son expérience européenne lui permettra de dépasser son platonisme initial grâce à l'« enrichissement des philosophes classiques »³. Bien sûr, la forte présence du spiritualisme argentin fera que la rupture ne sera pas automatique. Peu à peu, de la même manière que ses idées pédagogiques, son discours philosophique convergera vers un platonisme où on met en valeur, avec une certaine force, le poids de la *diánoia* face à la *nóesis*, c'est-à-dire grâce à la mise en valeur du concret : le monde des étants et le social⁴. C'est effectivement ce déplacement, initié au moment même de ce que nous avons nommé sa radicalisation philosophico-politico-pédagogique, qui se matérialisera dans son livre *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* de 1972 – expression finale et réussie de son second platonisme. Celui-ci est le mouvement parallèle et concomitant à cette même radicalisation, c'est-à-dire le dernier mouvement du parcours inexorable vers la problématique sociale de l'*ontologia entis*,

² Pinedo J., *Estudios latinoamericanos*, Solar, Santiago de Chile, 1993, p. 175.

³ Herrero A. et F., « Encuesta sobre historia de las ideas. Arturo Andrés Roig », *Estudios sociales*, Revista Universitaria Semestral, Santa Fe, 1994, n° 7, pp. 169 et 175.

⁴ Roig A., « Posiciones dentro de un filosofar », (dialogue avec Raúl Fernet-Betancourt et Martin Traine [1991]), in Roig A., *Rostró y filosofía de América Latina*, Mendoza, Ed. de la Universidad Nacional de Cuyo, 1993, p. 200.

Luis Gonzalo Ferreyra

« l'être [ente] humain émergent », et non plus une simple analytique de l'étant humain⁵.

Enfin, l'expérience européenne lui permettra d'accomplir, dans son plus noble sens, ladite *Aufhebung* : dépassement et guérison. Dépassement de son premier platonisme, grâce à sa nouvelle lecture des philosophes classiques et l'appropriation nouvelle de sa philosophie de la culture qui était circonscrite aux simples philologie et mythologie et, d'autre part, guérissante pour lui avoir permis de découvrir dans une certaine mesure, non plus le monde antique et ses récits, mais son monde originaire, l'Amérique-latine, sa passion historique, qui le poussera vers l'« historicisme fécond » dont parlait son maître argentin Francisco Maffei.

Ainsi, les principales figures qui l'aideront, pendant son séjour parisien, à apporter à son platonisme d'autres nuances ne seront, ni plus ni moins, que Pierre-Maxime Schuhl (1902-1984), Jean Wahl (1888-1974) et Jean Hyppolite (1907-1968), que Roig avait déjà connus (entendus) grâce aux communications envoyées par ce dernier au I^{er} Congrès national de philosophie de Mendoza (1949).

Par la suite, nous essaierons de voir quels sont les rapports que Roig a entretenus principalement avec un de ces trois philosophes pour mieux saisir, non seulement les évolutions ou déplacements de son platonisme, mais également leurs influences manifestes ou occultes dans sa philosophie émancipatrice.

II. Pierre-Maxime Schuhl

Parmi ses principaux maîtres, Pierre-Maxime Schuhl, ami personnel de Rodolfo Mondolfo, occupe sans aucun doute une place très importante : « Il m'a appris, se souvient Roig, non

⁵ Voir notre livre : *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine 1945-1975* (sous presse), préface de P. Vermeulen, Paris, L'Harmattan (Coll. La philosophie en commun), 2014.

CORPUS, revue de philosophie

seulement les secrets du platonisme, auquel il adhéra, mais aussi le respect profond qu'il ressentait à l'égard de ses élèves, et la passion avec laquelle il assumait les motivations intellectuelles de chacun d'entre eux⁶. »

Si nous voulons en savoir davantage sur le professeur Schuhl et sur l'ambiance platonicienne de la Sorbonne, nous ne pouvons faire l'économie de la vision de Roig lui-même. En effet, le commentaire, érudit et élogieux, que le philosophe de Mendoza fait du livre de son maître *L'Œuvre de Platon*, est un témoignage exceptionnel, d'autant plus qu'il s'agit, en même temps, d'une sorte de rapport de ses deux années passées à la Sorbonne sous sa direction⁷. Pour Roig, l'importance de ce livre ne réside pas uniquement dans l'exposé de la méthode de travail du professeur Schuhl, mais également dans l'expression pure du platonisme qui est faite à la Sorbonne à cette époque, le début des années 50, et que Roig nomme l'« École platonicienne de Paris⁸ ». D'autre

⁶ Roig continue : « No era raro que, de noche ya, desde su casa, tomara el teléfono para comunicarnos algún hallazgo que acababa de hacer en sus lecturas y que pensaba que podía ser útil para nuestros trabajos. » Roig A., « Posiciones dentro de un filosofar », *op. cit.*, p. 168.

⁷ Roig A., « compte rendu » à propos de P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, *Revista de Estudios Clásicos*, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Estudios Clásicos, Mendoza, 1955, t. VI, pp. 249-256. Cf. « L'allégorisme de Platon, d'après un passage de l'Ion, 530-534c », in *Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers* [tenue du 3 au 9 septembre 1953], Actes, avant-propos de A. Ernout, Paris, Société d'éditions les Belles Lettres, 1954, pp. 171-176 ; « compte rendu » à propos de *l'Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers*, *Revista de Estudios Clásicos*, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1955, t. VI, pp. 265-272. Roig pendant son séjour en France réalise une étude avec le professeur Schuhl sur « El punto de partida de la metafísica platónica ». Cf. Villalobos D., « La facultad en el extranjero... », in *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía Letras de la Universidad Nacional de Cuyo 1939-1964*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1965, p. 535.

⁸ Les principaux représentants de cette école sont : V. Goldschmidt, P. Kucharski, V. de Magalhaes-Vilhena, N.-I. Boussoulas, R. Weil, P. Boyancé, J. Moreau et le père A.-J. Festugière. « No es de olvidar, continue Roig, por

Luis Gonzalo Ferreyra

part, c'est un témoignage du cursus scolaire que suivaient les étudiants français dans leur introduction à la pensée de Platon. Roig avait lui-même suivi, au cours de l'année universitaire 1953-1954, son « cours de licence », qui traitait du même thème que son livre et que son « cours de recherche ». Ainsi donc se termine cette première partie de son commentaire : « Pour l'importance qu'occupe son amour pour la pensée platonique, pour la valeur des points de vue philosophiques et aussi, pourquoi ne pas le dire, pour son extrême gentillesse, le professeur Schuhl est la personne la plus compétente pour tout chercheur latino-américain désirant s'introduire dans l'élaboration actuelle de la pensée antique⁹. »

Esquisse des études platoniciennes en France

Quelles sont les caractéristiques de « l'école platonicienne de Paris » ? Comment Roig caractérise-t-il le platonisme de son professeur ? Quels sont la valeur et le sens de son influence ? Quels sont les secrets de son platonisme, dont il nous parlait rétrospectivement en 1994 ?

otro lado el estrecho contacto que la « Escuela de París » tiene en especial con la « escuela de Oxford » (Prof. D. Ross y Prof. Robinson) y con otros platonizantes europeos como el Prof. R. Schaerer (de Suiza) y estudiosos del mundo antiguo como nuestro apreciado Rodolfo Mondolfo actualmente en Buenos Aires.» ROIG A., « compte rendu » à propos de P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, op. cit., p. 250. Roig s'appuie sûrement pour cette description sur l'article du professeur Schuhl « Platon, quinze années d'études platoniciennes » paru dans les *Actes du congrès de Tours et Poitiers*. Le même article fut publié par le professeur Schuhl en 1960 sous le titre « Vingt années d'études platoniciennes », in *Études platoniciennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 23-47. Cf. Schuhl P.-M., « Introduction. État présent des études platoniciennes », in *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 3-25 ; ROIG A., « La vitalidad del platonismo » (1960), in *Homenaje a Platón*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1960, pp. 17-18.

⁹ Roig A., « compte rendu » à propos de P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, op. cit., p. 251.

CORPUS, revue de philosophie

Sur ce point, nous préférons parler des études platoniciennes en France, principalement en raison de l'hétérogénéité du mouvement, manifeste dans ses sujets et ses thèmes. D'autre part, les études platoniciennes françaises antérieures et postérieures à la Deuxième Guerre, ne se sont pas constituées en une école à proprement parler, comme ce fut le cas, par exemple, pour les écoles néo-kantiennes de Marbourg ou de Baden. Ce platonisme français, nous allons le définir, ou plutôt, nous en ferons une esquisse, en suivant les propos de Schuhl dans son article « Vingt années d'études platoniciennes » (1938-1958), sorte de bibliographie actualisée du platonisme mondial de l'époque.

D'une manière générale, nous pouvons dire que le fait qui dynamisera ces études fut principalement la fin de la Deuxième Guerre, ce qui justifiera les nouveaux sujets et thèmes, tels que l'hétérogénéité¹⁰. Hétérogénéité qui se réclamait de la tradition ouverte par Léon Robin et Émile Bréhier et qui s'était enrichie, malgré tout, entre les deux guerres.

Quels allaient être les effets, nous raconte Schuhl, de la guerre sur cette disposition des esprits ? Je puis ici apporter un témoignage. Dès le début de la captivité, des prisonniers de guerre organisèrent entre eux quelques conférences. Or, les pensées que leurs camarades se montrèrent les plus désireux d'entendre exposées furent d'une part celle de Bergson, et d'autre part celle de Platon ; ce qui est caractéristique des préoccupations d'un public très entendu, cultivé sans doute, mais nullement spécialisé¹¹.

¹⁰ Schuhl identifie une dizaine des interprétations les plus opposées qui esquisseraient le cadre général dans lequel se situe le platonisme : l'éducation platonicienne, les rapports de la religion grecque et le platonisme, l'expression chez Platon, les sciences de la nature, les rapports du platonisme aux mathématiques, l'esthétique, la dialectique, la morale, les dialogues particuliers, les ouvrages d'ensemble et, finalement, l'influence exercée par Platon sur les philosophes postérieurs.

¹¹ Schuhl P.-M., *Études platoniciennes*, op. cit., p. 24.

Luis Gonzalo Ferreyra

Un trait général des études sur Platon, mais pas le plus important, sera l'intérêt renouvelé envers les rapports de Platon et son temps et, particulièrement, sur sa dernière philosophie : le mystère de l'ancienne Académie et de la doctrine des idées¹². En revanche, le plus important, selon Schuhl, et toujours en cours en 1960, sera « d'une façon générale l'intérêt porté à la pensée sociale et politique de Platon, et à l'activité politique de l'Académie¹³ ». Une grande partie de ces recherches aura pour objet *Les Lois*. Une des principales « querelles » et qui a fait débat en France, a eu pour objet le livre de K. Popper *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), dans lequel Platon est désigné comme une des sources des totalitarismes contemporains. Justement, le caractère à tendance totalitaire est très présent dans *Les Lois*, et en particulier dans le livre V. La législation contre l'impiété est d'une rigueur remarquable, sans oublier « le caractère autoritaire et inquisitoire de l'organisation économique, sociale et politique de la cité¹⁴ ». Pour Schuhl, les meilleures critiques faites à Popper sont celles de Richard Robinson, affilié à l'École d'Oxford selon Roig, dans son article « Dr. Popper's defense of democracy » (*Philosophical Review*, October 1951)¹⁵.

¹² *Ibid.*, pp. 25, 32 et 42. Le livre de D. Ross *Plato's theory of ideas* (Oxford, 1951) est le meilleur exemple. Dans son livre, M. Ross montre que Platon emploie de plus en plus des expressions qui définissent les idées comme transcendantes et, de moins en moins comme immanentes. « ...encore, conclut Schuhl, qu'il ne renonce jamais, et qu'il ne s'agisse de part et d'autre que de métaphores tout au plus complémentaires pour exprimer la relation spécifique de l'universel au particulier... », *ibid.*, p. 32.

¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ Schuhl se demande, avec la profondeur qui le caractérise : « Mais le critère de la politique platonicienne [La politique est une science, donc une affaire d'experts] ne reste-t-il pas obscur ? Platon ne se contente-t-il pas d'admettre que ses gouvernements cooptés seront bons (*Rép.*, VII, 540 b), au lieu d'établir des institutions qui pourraient rendre inoffensifs de mauvais gouvernements, et procurer la diminution de la misère humaine ? M. Popper ne conteste d'ailleurs pas la clairvoyance sociologique de

CORPUS, revue de philosophie

Pour Schuhl, mise à part l'importance donnée à la pensée sociale et politique de Platon, il faut aussi souligner, dans les nombreuses publications, deux points de vue récurrents qui concernent la manière d'approcher l'ensemble de son œuvre : les influences orientales et l'attaque contre l'image simplifiée du platonisme. « Opposant simplement le domaine invisible de l'immuable à l'imperfection du devenir¹⁶. » La lecture non simplifiée, ni simpliste, est d'une grande importance. Celle-ci permet de montrer une évolution, un « point de flexion » dans la pensée du philosophe grec. Le professeur Schuhl évoque l'article de Mlle Vogel intitulé « Examen critique de l'interprétation traditionnelle du platonisme » (*Revue de métaphysique*, 1951, p. 249).

Elle montra, commente Schuhl, que le mouvement a sa place dans le monde intelligible ; elle insista sur le fait que la notion d'âme, ainsi que la conception même du monde sensible et de l'expérience jouent dans les dialogues proches des *Lois* un rôle assez différent de celui qu'elles ont joué dans ceux de la période de jeunesse et de maturité¹⁷.

Enfin, cette conception évolutive soulignera chez Platon, notamment dans le *Parménide*, l'existence d'« une dualité de la méthode ontologique¹⁸ ». Dualité qui a permis à certains d'affirmer, comme ce fut le cas de Joseph Moreau, la coexistence du réalisme et de l'idéalisme chez Platon¹⁹. En ce qui concerne notre recherche, nous sommes face à l'un des principaux caractères de ce platonisme français qui aura une influence certaine chez Roig,

Platon ; ce que M. Robinson lui reproche, c'est d'attribuer gratuitement à Platon de mauvaises intentions, conscientes ou inconscientes. "I think, conclut-il, that Plato never realized how unsocratic he had become, either in politics or in method" », *ibid.*, p. 28.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁸ Cette thématique fut traitée, entre autres, par M. Kucharski et M. Vanhoutte.

¹⁹ Avec son livre *Réalisme et idéalisme chez Platon* (1951).

Luis Gonzalo Ferreyra

principalement dans son livre de 1972. Cette double ontologie apparaît explicitement dans les deux derniers chapitres intitulés : « La doble ontología del *Parménides* » et « La integración dialéctica de las dos ontologías del *Sofista*²⁰ ». Si, comme le dira Jean Wahl, le *Parménide* est le nœud gordien proposé aux philosophes, Roig tentera de le dénouer avec son interprétation dialectique du *Sophiste*, plaçant dès lors son platonisme au-delà de l'idéalisme et du matérialisme naïf²¹.

Le platonisme de Pierre-Maxime Schuhl

Paraphrasant le style du professeur Schuhl, son point de vue sur cette « école platonicienne de Paris » nous conduit maintenant à celui que son disciple se fait de lui. Le platonisme de Schuhl, ou plutôt, son attitude platonisante, sa façon d'aborder Platon, Roig la retrouve de manière exemplaire dans son livre de 1947 *La Fabulation platonicienne*. Dans ce livre, Schuhl avait déjà envisagé, au moins au niveau des influences, le dualisme manifeste de Platon. En effet, pour Roig, le programme de Schuhl consiste à étudier et déterminer les deux grands courants qui convergent chez Platon, les courants mystique et positif²². Platon, nous dit Schuhl, a su faire la synthèse du passé

²⁰ Roig A., *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1972. Nous ne devons pas non plus oublier l'importance donnée dans ce même livre à la pensée politique et sociale de Platon sous la forme du problème ontologique et politique de l'être et de l'avoir (*ser y tener*).

²¹ *Ibid.*, pp. 159-160.

²² Roig A., « compte rendu » à propos de P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, *op. cit.*, p. 251. Dans un autre texte, Roig le dit ainsi : « Como lo ha mostrado muy bien el Profesor Schuhl, existen en Platón una serie de oposiciones íntimas : al lado de un rigor lógico, se da un ansia mística ; junto a un deseo vehemente de ascesis, de negación del cuerpo, se da un deseo de equilibrio armonioso de cuerpo y espíritu y por último, al lado de una marcada preferencia por la vida contemplativa encontramos una verdadera pasión política. » Roig A., « La noción de ocio en el mundo clásico y en el mundo contemporáneo : una contribución para la sociología del saber »,

CORPUS, revue de philosophie

et du présent, et dans son œuvre, ces deux traditions « convergent et s'ordonnent ». Mais il ne s'agit pas pour lui d'une synthèse figée et immuable ; mais au contraire d'un équilibre toujours changeant et instable, « menacé », qui lui permet de passer, en tant que mécanisme, de l'abstrait au concret, de l'idéalisme finaliste au matérialisme de Démocrite, de la sagesse apollinienne à l'ivresse dionysiaque, d'Héraclite aux éléates. Pour Schuhl, Platon a su transmuter ou « transposer », en suivant l'heureuse expression de M. Diès dans son livre *La Transposition platonicienne*, toute la tradition théorique et pratique de son temps²³. Le platonisme est une pensée à tendance opposée, un paradoxe constant de vouloir sans cesse surmonter le dualisme cognitif et métaphysique sans y parvenir, voici ce que Schuhl nomme de façon figurative « le cauchemar de Platon²⁴ ».

Nous voyons ainsi – conclut Schuhl dans sa thèse de 1934 – se prolonger et se développer, vers la fin du V^e siècle, les deux grands courants dont nous avons essayé de suivre l'évolution, et qui aboutissent, l'un à une philosophie mystique et pathétique, centrée sur le drame de la chute et du salut, l'autre, à une pensée de tendances opposées, encore tout en devenir, où l'on discerne les premiers linéaments des mathématiques, les premiers germes d'un empirisme scientifique²⁵.

En définitive, pour Roig, Schuhl nous montre que l'œuvre de Platon porte le trait caractéristique de toute la culture grecque : *la transposition*. « La transposition, nous dit Roig, nous amène de la fable à l'action : à régir le comportement humain et à interpréter le “comportement” de l'univers. » En effet, c'est dans

Philosophia, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1955, n°20-21, p. 34.

²³ SCHUHL P.-M., *Études sur la fabulation platonicienne*, op. cit., p. 8 ; *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934, p. 380.

²⁴ SCHUHL P.-M., *Études platoniciennes*, op. cit., p. 89.

²⁵ SCHUHL P.-M., *Essai sur la formation de la pensée...*, op. cit., p. 374.

Luis Gonzalo Ferreyra

la transposition qu'on retrouve l'analogie et la méthode mathématique de la proportion²⁶. L'aspect le plus fécond de l'interprétation de Platon par Schuhl est, justement, l'affirmation de la transposition des méthodes mathématiques au domaine de la philosophie²⁷.

L'autre aspect platonique de l'interprétation de Schuhl, que Roig met en valeur, et qu'il ne cessera de souligner, est d'avoir montré, dans le cadre général de la détermination et caractérisation de la notion d'idée, l'intérêt manifeste de Platon pour la technique.

Dans ce sens, on peut affirmer que malgré le mépris de Platon pour les arts manuels, comme un bon Grec du V^e siècle qu'il fut, il s'est néanmoins inspiré d'eux, ni plus ni

²⁶ Cf. Schuhl P.-M., « Mythe et proportion », in *La Fabulation platonicienne...*, *op. cit.*, pp. 29-62. La proportion platonicienne est toujours une proportion à trois ou quatre termes, la plus élaborée est, pour Schuhl, celle du *Phédon* (109-110) qu'il appelle l'allégorie des poissons. Le professeur Schuhl conclut ainsi : « En tout cas, le mécanisme de pensée est toujours le même : c'est l'emploi de l'analogie, qui établit une proportion entre des termes connus et un terme normalement inaccessible, de manière à donner une idée de ce dernier. Si Platon vivait de nos jours, sans doute ferait-il du mythe de la caverne le sujet d'un film de cinéma! », *ibid.*, p. 62.

²⁷ Roig A., « compte rendu » à propos de P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, *op. cit.*, p. 252. Émile Bréhier avait déjà montré que l'hypothèse était l'autre méthode mathématique transposée. Schuhl l'avait déjà ainsi dans la conclusion de sa thèse de 1934 : « ... comme Archytas, Platon étend à la politique la notion d'égalité géométrique ; elle s'oppose au principe démocratique du vote, qui procède par additions arithmétiques. Il serait d'ailleurs facile de montrer – nous espérons le faire dans une prochaine étude – qu'un grand nombre de mythes ou d'allégories platoniciennes – à commencer pour la plus célèbre, celle de la caverne – sont construits sur le schéma de la proportion. Platon applique ainsi au monde transcendantal le même procédé que les médecins et les physiciens d'Ancien aux processus physiques invisibles, et les mathématiciens de son temps, aux rapports entre grandeurs. L'analogie qu'il établit entre le Bien et le monde intelligible, de même nature qu'entre le soleil et le monde sensible, offre également un exemple caractéristique de cette méthode ». Schuhl P.-M., *Essai sur la formation de la pensée...*, *op. cit.*, p. 377.

CORPUS, revue de philosophie

moins, pour la structuration d'un des aspects essentiels de l'idée : l'idée comme modèle ou esquisse de travail. Nous retrouvons ainsi chez Platon une sorte de « philosophie du travail »²⁸.

L'idée, nous dit Schuhl, n'est qu'un modèle extérieur mais aussi une structure, voire un schéma dynamique, un prototype changeable, manipulable. L'idée, dans son évolution, grâce à celui qui la capte, est aussi une transformation. Voici le legs le plus précieux du professeur Schuhl : avoir su montrer cette chimie dynamique de la pensée platonicienne²⁹. Dynamisme qui va jusqu'à affirmer la présence chez Platon, au-delà de tout paradoxe, d'une sorte de philosophie du travail, qui soulignera « la prédominance du tout sur les parties dans l'œuvre d'art³⁰».

En effet, c'est cette valorisation de la technique et du travail, – faite par son professeur, malgré le blocage dont celle-ci avait souffert dans la pensée grecque, d'une part à cause de l'esclavage, mais aussi, à cause du mépris des occupations matérielles considérées comme serviles et indignes d'hommes libres –, qui a permis à Schuhl, selon Roig, de développer sa propre pensée technicienne. La philosophie sera pensée comme une activité sociale, comme l'avait aussi souligné Roger Garaudy dans son temps³¹. Or, le tournant de la pensée technicienne du professeur Schuhl, identifié par Roig et par Garaudy, commence avec la découverte d'une certaine philosophie du travail

²⁸ Roig A., « compte rendu » à propos de P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, op. cit., p. 255.

²⁹ Roig, montrera ce dynamisme ou « puissance de relation » comme la clé dialectique pour comprendre le *Parménide* et *Le Sophiste*. *Dynamis* qu'ont en commun l'ontique sensible et l'eidétique. Cf. Roig A., *Platón o la filosofía como libertad...*, op. cit., pp. 160 sqq.

³⁰ Schuhl P.-M., *L'Œuvre de Platon*, op. cit., p. 86.

³¹ Herrero A. et F., « Encuesta sobre historia de las ideas. A. A. Roig », op. cit., p. 168. Nous retrouvons la pensée technicienne de Schuhl dans deux livres : *Machinisme et philosophie* (1938) et *Pour connaître la pensée de lord Bacon* (1949).

Luis Gonzalo Ferreyra

platonicien et se concrétise dans la considération de la philosophie comme une activité sociale. Garaudy explique que cette conception lui permettait, dans ses travaux d'historien de la philosophie, de montrer les liaisons organiques que la philosophie entretient « avec les autres aspects d'une civilisation, notamment les sciences, les techniques, le travail³² ».

Sa manière de faire de l'histoire de la philosophie

Un des apports les plus importants de Schuhl, au-delà de cette filiation proto-marxiste que Roger Garaudy aimerait concrétiser, fut cette façon particulière de faire de l'histoire de la philosophie « à cheval » entre la *description*, qui traite les différents sujets philosophiques comme problèmes, et l'*explication* d'une doctrine philosophique par la méthode marxiste de Jean-Toussaint Desanti, qui veut saisir l'« homme total », et que Garaudy fait sienne³³. Où

³² Nonobstant ces aspects positifs, pour Garaudy, les travaux de Schuhl ainsi que ceux de Martial Gueroult, par exemple, ne sont qu'un moment de la méthode marxiste ; le moment descriptif d'une philosophie, et n'arrivent pas à se constituer comme une véritable étude explicative. « De tels travaux, continue Garaudy, sont d'une grand importance, mais la logique interne d'une pensée, sa vie propre, ne se situe pas seulement au niveau des concepts, ni même de ses rapports avec l'ensemble d'une culture. Si l'on ne recherche pas les racines de la doctrine étudiée dans le développement de la société où elle est née et qui la nourrit, on ne saurait parvenir à une véritable « explication » : on sépare alors, par une abstraction arbitraire, le moment subjectif de la philosophie – le fait qu'elle est une réflexion vécue et accomplie par quelqu'un – du moment objectif – le fait qu'elle apparaît à un moment déterminé de l'histoire de la société, qu'elle met en œuvre des instruments élaborés par elle, et qu'elle tend à résoudre des problèmes posés par elle. » Garaudy R., *Perspectives de l'homme : existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme* (4^e éd. augmentée et mise à jour), Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 326.

³³ *Ibid.*, pp. 322 sqq. Rappelons ici qu'Henri Lefebvre avait développé la notion d'« homme total » dans son livre *Le Matérialisme dialectique* (1939) : homme libéré de l'aliénation et du fétichisme économique. Nous pouvons affirmer que la méthode de Desanti ressemble beaucoup à celle des « recommandations » de 1974 données par le comité d'experts d'histoires des idées latino-

CORPUS, revue de philosophie

se retrouve, alors, cette manière si particulière du professeur Schuhl d'y faire de l'histoire de la philosophie ?

Comme nous le fait savoir Roger Arnaldez, Pierre-Maxime Schuhl ne conçoit l'histoire de la philosophie ni comme un développement logique de la pensée dans le temps, dans sa version « descriptive », ni comme un pur développement dialectique, dans sa version « explicative » : « pour lui, affirme Arnaldez, un problème, avant d'être exprimé en termes philosophiques, est impliqué par la vie des hommes en société, par leurs croyances religieuses ou superstitieuses, par les activités économiques et techniques, par les besoins auxquels ils ont à faire face dans les conditions déterminées d'une organisation sociale et politique. La pensée d'un philosophe ne sort pas tout équipée de la tête du philosophe, comme est sortie Minerve tout armée de la tête de Jupiter³⁴ ». Cela explique son travail étroit avec les archéologues.

Cette façon d'étudier les origines d'une philosophie, dans sa relation immédiate avec les croyances, les mythes, voire les pratiques symboliques originelles, est, sans doute, chez Schuhl, une influence concrète de sa foi religieuse. En témoigne, par exemple, son effort pour souligner que la pensée de Platon, et avec lui toute la pensée grecque, était une transmutation ou transposition des traditions mystiques et positives. De même, sa fascination pour le merveilleux, l'imagination, la fabulation et « les possibles » où l'art et sa pratique artistique même jouaient le rôle de charnière avec ce monde religieux originel, toujours présent. En définitive, sa méthode historique veut rendre compte du parcours « sinusoïdal » de toute pensée qui marche, se perd, se retrouve, entre deux pôles opposés, à savoir le mystique et le

américaines. D'autre part, chez Roig cette préoccupation pour l'environnement social de Schuhl deviendra de plus en plus évidente dans ses textes historiographiques.

³⁴ Arnaldez R., « Notice sur la vie et les travaux de Pierre-Maxime Schuhl » (1902-1984), lue dans la séance du mardi 4 octobre 1988, Paris, Institut de France, 1988, p. 10.

Luis Gonzalo Ferreyra

positif. L'histoire de la philosophie grecque est pour lui le paradigme exemplaire de cette démarche pendulaire de l'homme :

Il y a donc, continue Arnaldez, une évolution de ce vieux fond héréditaire, qui, peu à peu, en fonction de circonstances historiques, va faire place à des représentations qui préparent la naissance d'une conscience positive du monde naturel et humain, sans pour autant disparaître totalement, de telle sorte qu'on le voit resurgir au cours de temps, sous des formes plus ou moins pures, plus ou moins mêlées à des éléments mi-fantastiques, voire rationnels³⁵.

Dans le cas concret de Platon, ce sera cette même possibilité qu'a l'homme de changer de représentation qui permettra à Schuhl d'admettre une évolution, faite de crises et ruptures, dans la pensée du maître de l'Académie³⁶. Sa méthode historique, « à cheval », ne prend pas en compte la chronologie des œuvres, mais construit plutôt une « macro-lecture »³⁷, ce qui équivaut à renoncer à étudier les développements internes et logiques qui permettent de définir un système. En revanche, il donne une grande importance au parcours existentiel du philosophe, aux événements les plus significatifs d'une vie : sa biographie³⁸. D'une

³⁵ *Ibid.*, p. 1.

³⁶ Schuhl P.-M., *L'Œuvre de Platon, op. cit.*, pp. 117-119.

³⁷ Schuhl P.-M., « Savoir lire », in *Études platoniciennes, op. cit.*, pp. 14-22. Justement, c'est cette « macro-lecture » que Roig suivra pour réaliser son travail « La literatura y el periodismo en el diario "el debate" (1890-1914) » (1963). « El trabajo ha sido pensado. A aquella "macrolectura" que según el profesor Pierre-Maxime Schuhl es familiar a los lectores de diarios y que era, según él mismo nos dice, la que recomendaba Descartes al que quisiera abordar el estudio de su obra... » Roig A., *Mendoza en sus letras y sus ideas*, (2^e éd. augmentée et mise à jour), préface de Beatriz Bragoni, Mendoza, Ediciones Culturales, 2005, p. 228.

³⁸ Ce que Roig nommera en 1977, depuis une perspective plus large comme l'aspect biographique de la pensée. « ...en otros términos, el modo como el filósofo o el historiógrafo de la filosofía, compromete su producción como

CORPUS, revue de philosophie

manière générale, comme le souligne Arnaldez, les philosophes étudiés ne se réduisent pas à de simples objets d'étude ; il établit ainsi un dialogue, une sorte de partenariat interdisciplinaire et temporel, qui lui permet de tenir compte leur vécu : écouter ce qu'ils disent et surtout essayer de comprendre pourquoi ils le disent, en fonction de leurs expériences et des épreuves de leur vie³⁹. Dans le cas de Platon, ces événements marquants (le fait d'être issu d'une famille aristocratique, son expérience malheureuse de Sicile, ses relations avec Denis le Tyran et avec Dion, sa rencontre avec les médecins de l'école sicilienne et principalement le savant Eudoxe, etc.) confirmeraient et enchaîneraient l'évolution de sa pensée. Certains tournants de sa pensée sont indissociables de ceux-ci, comme par exemple : la réhabilitation des arts techniques, ou du passage de l'ascétisme de *Gorgias* à l'examen d'une juste mesure des plaisirs dans le *Phèdre*, sans oublier le grand insuccès de Platon, son séjour en Sicile dont *Les Lois* est la pure manifestation faite d'intolérance et pessimisme⁴⁰.

Une pensée humaniste

Cependant, son histoire de la philosophie ne se réduit pas à cette recherche multiple et interdisciplinaire d'influences et du vécu qui rendrait possible un discours philosophique. Or, nous ne pouvons pas finir ce tableau sur la pensée de Schuhl sans évoquer sa passion humaniste, tirée de sa compréhension et de

elemento mediatizador y a la vez se compromete con su propia realidad. Compromiso que se da como forma misma de la cotidianidad, donde como cualquier otro hombre, el intelectual se enfrenta con aquella realidad que él pretende ver en sus estratos más profundos ». ROIG A., « De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación », in *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* [recueil d'articles], México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1981, pp. 59-60.

³⁹ Arnaldez R., « Notice sur la vie et les travaux de P.-M. Schuhl... », *op. cit.*, pp. 3, 4, et 13 sqq.

⁴⁰ Schuhl P.-M., *L'Œuvre de Platon*, *op. cit.*, pp. 192-194.

Luis Gonzalo Ferreyra

son dialogue constant avec les philosophes classiques. En quoi consiste ce magistère humaniste du professeur Schuhl ? Quelle relation a celui-ci avec l'« enrichissement des philosophes classiques » que Roig définit comme la caractéristique principale de son séjour européen ?

Roig a sûrement, dans sa mémoire, en tant qu'auditeur, les préoccupations humanistes de son maître. Nous imaginons par exemple, que les échos de la causerie de 1948, intitulée « Que peut apprendre l'étude du monde antique aux hommes d'aujourd'hui », ont pu arriver aux oreilles de Roig. Ainsi, retentissait jusqu'aux étudiants de propédeutique le questionnement du professeur Schuhl, quand il commentait cette phrase de Molière : « Les Grecs et les Romains, dit un de ses personnages, sont les grecs et les romains, et nous, nous sommes les gens d'aujourd'hui. » Le problème, continue Schuhl, est précisément de savoir si les gens d'aujourd'hui n'ont plus rien à apprendre des Grecs et des Romains, si étudier le monde antique, c'est perdre son temps à acquérir une érudition de mandarin. » En effet, pour le professeur Schuhl, une culture tant humaniste et littéraire que scientifique est incomplète et ne se suffit pas :

Une personnalité vraiment harmonieuse doit savoir les unir, quitte à mettre l'accent, bien entendu, sur l'une ou sur l'autre, car le temps est passé des Aristote et des Leibniz, qui possédaient à la fois la connaissance du passé et celles de tout le savoir du siècle. Une formation exclusivement classique ne nous enracinerait pas assez dans notre temps et nous laisserait ignorer certaines de ses préoccupations ; une formation purement scientifique négligerait une importante partie de notre culture, elle pourrait manquer de centre et d'âme⁴¹.

Pour lui, l'enrichissement des classiques ne consiste pas seulement à regarder Platon d'une autre manière mais aussi à regarder le présent, les sciences, à se laisser envahir par le

⁴¹ Schuhl P.-M. *Études platoniciennes*, op. cit., pp. 9-10.

CORPUS, revue de philosophie

présent, comme Roig le dira lui-même en 1971⁴². Tout ceci avec une seule nuance, celle de laisser aux humanités le centre et le sens : l'humanisme de Schuhl est un anthropocentrisme qui puise ses sources dans l'Antiquité, les rendant ainsi paradoxalement atemporelles. Nos connaissances, sans cette valeur humaine, ne seraient qu'une érudition indigeste, un savoir encyclopédique mais désordonné, sans valeur profonde. Voici, pour Schuhl, une des meilleures leçons transmises par les « anciens », qui est celle d'une humanité qui « a su échapper à l'ombre des terreurs primitives en marchant vers la claire lumière de l'esprit » : savoir élaborer, transformer, promouvoir tous les enseignements reçus est la tâche principale d'un vrai humaniste.

Dominer victorieusement, continue Schuhl, des oppositions internes portées à leur paroxysme, conquérir ainsi une harmonie faite de force et d'équilibre, créer enfin une civilisation digne de ce qu'il y a de meilleur en l'homme : voilà en quel sens il faut les imiter, non pas en les copiant servilement, mais en nous mettant en état de préparer les grandes synthèses qui seront, pour l'homme du XX^e siècle, ce que l'atticisme fut pour celui du V^e siècle⁴³.

Dans son commentaire aux *Actes du congrès de Tours et Poitiers* de l'Association Guillaume Budé, Roig, face à la polémique entre le « nouvel humanisme » et « l'humanisme existentialiste », opte pour une lecture spiritualiste des classiques, comme l'aurait fait son maître⁴⁴. Dans son texte « L'a-mythique dans l'*Iliade* »

⁴² Roig A., « Las vías para un reencuentro generacional », in *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, préface de Daniel Prieto Castillo, Mendoza, Ed. de la Universidad Nacional de Cuyo, 1998, p. 34.

⁴³ Schuhl P.-M. *Études platoniciennes*, op. cit., pp. 11-12.

⁴⁴ Roig le manifeste ainsi : « Estamos de acuerdo en que el existencialismo es un poderoso aliado de todo humanismo porque aún en sus formas más desesperadas no deja de ser una defensa del espíritu y porque es en el fondo un romanticismo, ¿pero? ¿es necesariamente en función del existencialismo que se debe realizar el matrimonio de lo actual con lo

Luis Gonzalo Ferreyra

publié dans les mêmes *Actes*, Roig affirme, justement comme l'aurait fait son maître, que Platon sauve dans *l'Ion* – contre ce qu'il avait affirmé dans *La République* –, la valeur religieuse du monde mythique contre l'allégorisme :

Cette intention de respecter l'irrationnel dans sa valeur propre que nous trouvons dans toute l'œuvre de Platon, constitue un des souhaits les plus ardents de notre époque. Face à la position qui, au XIX^e siècle, voulait réduire la religion aux sciences positives, il semble que nous sentions aujourd'hui le besoin impérieux d'évaluer toutes les manifestations de l'esprit en lui donnant la place qui lui est due et en le rétablissant dans sa dignité. Cette attitude, qui se fait si profondément remarquer chez Platon, explique en partie pourquoi le monde occidental s'est retourné vers lui. Le retour à Platon, déjà sensible depuis quelques années dans toute l'Amérique latine [...] répond entre nous, Latino-Américains, aux mêmes besoins spirituels européens. Nous, les Occidentaux, sommes retournés vers le maître de l'Académie, « pour lui demander de nous servir de guide dans la construction de l'humanisme contemporain » [Schuhl, *La Fabulation platonicienne*, p. 3])⁴⁵.

Ainsi, nous pouvons affirmer que celui qui veut avoir un regard humaniste doit voir les choses dans leur complémentarité. Complémentarité que, dans la pensée humaniste de Schuhl, nous retrouvons dans sa réflexion sur la technique. Cet humain-

clásico? ¿O es que los señores filólogos – cuya filosofía gustan llamar humanismo – tienen forzosamente que pedir prestado a los filósofos del momento su filosofía para inyectarle luego los clásicos y hacer así el « nuevo humanismo » que quiere el señor Simondon? En realidad las palabras del Ministro Marie (pág. 34-38) dedicada en defensa del humanismo considerado como simple cultivo de los clásicos nos resultan más satisfactorias y provechosas.» ROIG A., « compte rendu » à propos de *l'Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers...*, *op. cit.*, p. 267.

⁴⁵ Roig A., « L'allégorisme de Platon, d'après un passage de *l'Ion*, 530-534c », *op. cit.*, p. 176.

CORPUS, revue de philosophie

là est le centre que l'homme doit retrouver, il doit rattacher ses idées face aux menaces dominatrices de la technique. Justement, l'étude du mépris et du non-développement des sciences manuelles dans le passé antique fut le point de départ qui lui a permis de développer sa réflexion, avant-gardiste, sur les bienfaits et mal-faits du machinisme. De même que, dans son livre sur la pensée de Bacon, il nous montre que malgré leurs malheurs, la science et la technique ont fait « beaucoup plus de progrès, dans l'histoire de l'humanité, que la philosophie réflexive ; et il préconise l'action, non la contemplation⁴⁶ ».

Enfin, nous pouvons dire que l'humanisme est non seulement la pensée de la complémentarité, mais également de la modération. Modération qui caractérisait, selon ce qu'affirme le jeune Paul Nizan en 1932, toute la philosophie bourgeoise-spiritualiste de l'entre-deux guerres à la Sorbonne⁴⁷. Bien qu'il qualifie le travail à la machine de machinisme et de monotonie, il

⁴⁶ Durandin G., « P.-M., Schuhl », in *Dictionnaire des philosophes*, Enciclopedia Universalis / Albin Michel, 2006, pp. 1474-1475.

⁴⁷ La philosophie bourgeoise se fonde pour Nizan sur un « désir pacifique de concorde » (L. Brunschvicg, M. Boutroux, Bergson, Durkheim, A. Lalande, etc.) : « La psychologie bourgeoise veut la paix. [...] Un progrès rationnel, raisonnable et facile. Une harmonie à l'intérieur des hommes et dans les relations des hommes. Tous ces éléments forment le style de la psychologie bourgeoise et celui de la philosophie bourgeoise qui fournit à la bourgeoisie ses justifications dialectiques. » Pour Nizan, la philosophie bourgeoise est aussi une pensée qui assure la foi religieuse. Elle a su remplacer la religion par le culte de la raison, sans pour autant que celle-ci s'arrête d'être, comme le disait F. Buisson en paraphrasant Malebranche, « le verbe ou la sagesse de Dieu même ». « Ce caractère quasi religieux de la raison prépare un repli toujours possible à la pensée bourgeoise vers les havres assurés de la foi religieuse. Cette raison n'exclut pas un au-delà. Le penseur bourgeois réserve toujours les droits possibles d'un dieu qui garantira la raison. Il y a dans la philosophie française une reconnaissance de la finalité : M. Boutroux, M. Bergson ont préparé les voies de la religion. » Nizan P., *Les Chiens de garde* (nouv. éd.), préf. de Serge Halimi, Marseille, Agone éd., 1998, pp. 95 sqq. et 168.

Luis Gonzalo Ferreyra

reconnait que celle-ci, avec sa rapidité et son efficacité, peut être en certains cas libératrice pour la pensée :

Il n'en est pas moins vrai qu'elle présente en général de graves inconvénients, à commencer par celui de mettre en sommeil l'initiative ; mais en échange, la machine doit procurer à l'homme des loisirs accrus, qui lui permettent de reconquérir et de développer, par une activité vraiment autonome, toute la richesse dont est susceptible sa personnalité. Encore faut-il qu'il utilise ces loisirs activement et qu'il ne se contente point de laisser passivement ruisseler sur lui des spectacles et des distractions purement mécaniques. L'homme a toujours été un être capable de puiser en lui-même des moyens de dépassement. Dépassement, l'invention des conduits élémentaires ; dépassements, l'invention de la géométrie et celle des machines. [...] Pour favoriser le nouveau dépassement qui est indispensable à l'homme s'il ne veut pas se laisser dominer par sa création, il faut, avec une organisation sociale favorable, être capable de dominer et diriger les techniciens, avoir une éducation qui lutte efficacement contre la passivité, l'inertie et la routine, qui exalte l'activité ingénieuse et généreuse au sens cartésien et cornélien du terme, qui sache développer en un mot ce qu'il y a de plus humain dans l'homme⁴⁸.

Dans la conclusion de la réédition de 1968, nous retrouvons le même optimisme et la même lucidité, malgré l'intonation élitiste :

Le danger est grand, sans doute, de voir la machine avilir et gâcher les loisirs mêmes qu'elle crée, les livrant à des distractions vulgaires, criardes ou brutales, attraction foraine perfectionnée, films absurdes, vitesse sans contrôle de l'auto ou de la moto : la machine n'affranchit que ceux

⁴⁸ Schuhl P.-M., *Machinisme et philosophie*, Paris, F. Alcan, 1938, p. 11-13.

CORPUS, revue de philosophie

qui savent l'utiliser pour accéder aux valeurs libératrices, les autres ne font que changer d'esclavage⁴⁹.

Dans cet humanisme de la complémentarité, du contrôle et de la modération, il faut savoir conjurer le travail et le loisir : ni un travail esclave dédié à la seule production, ni un repos asservi au désœuvrement. Le loisir rendu possible grâce au machinisme est, pour lui, le libre jeu qui permet à l'homme, si ce dernier sait le conquérir et le dominer, de se retrouver lui-même. On est toujours dans l'équilibre entre le travail et le loisir, qui garantirait, selon Schuhl, la prospérité et la sécurité de tous : « tant que la diminution de la durée du travail n'est pas acceptée, dans les mêmes conditions, par tous les grands pays, elle doit être assez souple et assez prudente pour ne pas mettre en infériorité, voire en danger, ceux qui la pratiquent⁵⁰ ».

En définitive, ce penchant optimiste de sa pensée sur la capacité de dépassement de l'homme mais aussi de contrôle sur sa création, d'être capable de vivre dans un équilibre constant, nous montre un autre aspect de son humanisme. L'homme est un être rendu libre grâce à sa puissance libératrice, à sa capacité d'action. La liberté humaine en tant que capacité de dépassement est une autre des caractéristiques de l'humanisme du professeur Schuhl. Il n'existe pas de destin ni de fatalité tragique (ce qu'il nomme dans son ouvrage *Le dominateur et les possibles*, le

⁴⁹ *Ibid.*, (3^e éd., Presses Universitaires de France, 1969), pp. 128-129. Ces valeurs libératrices sont pour Schuhl les suivantes : la machine nous permet d'échapper à cette vie qu'elle a rendue artificielle et trépidante; elle nous permet de pouvoir partir en train loin de la métropole « pour jouir en silence de la beauté des saisons », d'autant plus qu'elle a la capacité « d'émouvoir les foules avec un simple jeu d'ombre » ; « de former avec ses moyens les goûts du public au lieu de flatter en lui le tendance grossière ; elle peut aussi révéler les pures joies de la musique. Enfin, « relier ceux qui sont isolés aux centres d'art et de pensée, et transmettre à tous la parole vivante qui sait, mieux que la lettre écrite, allumer autour d'elle l'amour d'un idéal ».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 130.

Luis Gonzalo Ferreyra

« raisonnement dominateur »). La liberté chez l'homme consiste, d'un côté, à accepter volontairement « ce qui est », et de l'autre, à profiter du *kairos*, du moment favorable, en faisant avec les contingences. Cela signifie, à un niveau proprement technique, selon Bacon, commander la nature en lui obéissant ; à un niveau philosophique, selon son collègue Roger Arnaldez, « un humanisme centré sur l'activité de la personne humaine » :

P.-M. Schuhl a exploré ces deux voies. D'un côté, il a montré comment l'imagination, voire l'imagination rêveuse orientée vers l'action d'un Henri de Saint Simon, par exemple, est capable de mettre les lois naturelles au service des hommes ; de l'autre, il rencontre sur son chemin, la pensée de son ami le Pr Baruk qui, dans son grand traité de psychiatrie et dans de nombreuses communications, s'appuie sur une profonde méditation de la Bible, réagit contre les diagnostics qui sont de véritables condamnations de malades décrétés incurables⁵¹.

III. Fin du séjour

Somme toute, Schuhl aidera Roig à réaliser son *Aufhebung*, à s'éloigner de son platonisme premier, enrichi en partie par sa lecture originale de Platon et par la relation constante que son maître essayait d'établir, grâce à cet humanisme que nous venons de décrire, entre les divers modes d'objectivation du social, et particulièrement la technique et le travail⁵². Mais, dans cette même interview de 1994, au-delà de cette reconnaissance, Roig se montre très loin de son élogieux commentaire de 1955. Il nous dira que son propre travail, la publication de « son » Platon dit-il, marque son éloignement définitif des lectures platoniques de Schuhl, où le social apparaissait comme quelque chose d'externe :

⁵¹ Arnaldez R., « Notice sur la vie et les travaux de P.-M. Schuhl ... », *op. cit.*, p. 16.

⁵² Herrero A. et F., « Encuesta sobre historia de las ideas. A. A. Roig », *op. cit.*, p. 168.

CORPUS, revue de philosophie

Alors, quand nous avons mûri nos propres lectures de Platon, après de nombreuses années de travail intense avec ses textes, cette présence du social en tant qu'acte de liberté dans la construction de notre objectivité [...] nous amena à proposer le social dans un niveau moins externe, mais qui n'est pas pour cela moins érudit⁵³.

En lisant « son » Platon, nous avons la réaction contraire à la vision rétrospective de Roig. Car, comme nous l'avons déjà évoqué, sa propre lecture platonicienne de 1972 n'a pu voir le jour que grâce à la lecture multiple, sinusoïdale de Schuhl. Qui plus est, tous les articles sur la philosophie classique publiés après son séjour parisien jusqu'à sa radicalisation philosophico-pédagogico-politique furent une claire expression de cet humanisme-spiritualiste, sans oublier que le social se présentera, dans ses études classiques, avec la même externalité que le Roig latino-américaniste critiquera chez son professeur⁵⁴.

Enfin, le processus de désintoxication de son premier platonisme ne serait complètement déclenché sans tenir compte des nouvelles tendances en vigueur à l'époque, représentées par Jean Wahl et Jean Hyppolite. Selon la déclaration de Roig :

Le temps comme temporalité incarnée, l'histoire comme la naissance indéfinie de nouveaux peuples et enfin, un savoir de raison qui abjurait tout rationalisme, les seules voies pour comprendre la philosophie comme une fonction de la vie. [...] Tout cela nous a provoqué un dévoilement qui, au lieu d'éveiller en nous une distance à l'égard de notre monde originaire, nous a rempli de l'envie du retour. En nous avait commencé à prendre corps quelque chose qui fut toujours-là, mais qui n'avait pas encore trouvé sa

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. ROIG A., « La escritura, el escrito y el libro de Platón », *Revista de Estudios Clásicos*, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Estudios Clásicos, Mendoza, 1960, t. VII, pp. 109-161.

Luis Gonzalo Ferreyra

place, notre Amérique. C'est pour cela que nous parlons d'*Aufhebung* thérapeutique⁵⁵.

Ces trois philosophes sont des figures atypiques du champ philosophique. Bien qu'ils soient tous trois très académiques, ils brisent également l'incarnation philosophique dudit champ, le ouvrent, le font éclater. En outre, tous les trois pensent, à leur manière, le politique. Cette liaison entre la philosophie et le politique est présente chez Schuhl, avec sa pensée technicienne et son engagement auprès de sa communauté juive ; chez Wahl dans le pluralisme, incarné par sa « dialectique » qui défie les dogmatismes, et son horreur du nazisme, qui l'oblige à s'exiler de la même manière que Schuhl ; chez Hyppolite, avec sa sensibilité existentialiste, sa passion pour la pensée du présent, sans oublier l'administrateur et son mendélisme. Dans ces sens, Roig ne se trompe pas en choisissant ces trois figures, à la lumière de son latino-américanisme actuel, comme les symboles, comme les passeurs ou les figures charnières de sa pensée contemporaine. Un point commun entre ces trois philosophes, non révélé par Roig, justifierait la filiation, voire le tournant philosophique que leur rencontre va provoquer : tous les trois sont des historiens de la philosophie, ayant une conception élargie de celle-ci, où le non-philosophique a toute sa place. Si, comme nous l'avons affirmé dans notre livre consacré à Roig, le marxisme modifie énormément sa façon de philosopher et sa façon de faire de l'histoire des idées, nous affirmons que la rencontre entre ces trois philosophes désireux d'élargir le champ de la philosophie (la poésie pour Jean Wahl, l'archéologie, le mythe, la « macro lecture » et l'aspect biographique pour Schuhl, la « pensée » pour Jean Hyppolite) aura une influence considérable dans sa vocation historique, qui est concomitante avec l'abandon d'une lecture académique de la philosophie et de son platonisme, à partir de sa

⁵⁵ Herrero A. et F., « Encuesta sobre historia de las ideas. A. A. Roig », *op. cit.*, p. 169.

CORPUS, revue de philosophie

période *latino-américaniste*⁵⁶. D'une certaine façon, l'« élargissement méthodologique » des histoires des idées des années 70, c'est-à-dire sa manière de faire de la philosophie, est redevable, en certains de ses aspects, de ces trois philosophes. Le « non-philosophique » que Roig cherche, à partir de la mise en valeur des aspects sociaux du savoir, juste après son séjour parisien et qui le conduira vers les histoires des idées, en est une claire expression⁵⁷.

Enfin, dans la vision rétrospective de Roig, ces trois auteurs, à la lumière de son latino-américanisme et, au-delà de leurs influences philosophiques directes ou indirectes que nous avons pu constater, lui permettent de faire la jonction avec sa réalité présente, avec son engagement. Les idées de ces trois auteurs hétérodoxes font la liaison entre son platonisme initial et son *ontologie historique libératrice*, sorte de matérialisme historique hétérodoxe⁵⁸. Ces trois auteurs lui permettent de montrer une continuité dans son cheminement pour faire une philosophie sociale, critique et pratique. Continuité qui l'éloigne d'autant plus qu'il s'approche de son nouveau platonisme historiciste et subjectiviste, dans une filiation de caractère humaniste et existentialiste. La rupture et la continuité, sous le signe de l'humanisme et l'idéalisme, n'auraient pas été les mêmes si Roig avait mis en valeur ou s'il avait donné le statut de maître au rationaliste-criticiste Ferdinand Alquié avec qui il avait lu

⁵⁶ Dans son article « *Tras las huellas dispersas de una filosofía latinoamericana* » (1989) Roig parle d'un « corpus philosophique » où la littérature occupe un lieu privilégié. Roig A., *El pensamiento latinoamericano y aventura*, Buenos Aires, *Centro Editor de América Latina*, 2 vol., 1994, pp. 119 sqq.

⁵⁷ Herrero A. et F., « Encuesta sobre historia de las ideas. A. A. Roig », *op. cit.*, p. 177.

⁵⁸ Voir notre article : « La pensée libératrice d'Arturo Andrés Roig (Argentine, 1922-2012) », *Concordia*, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Aachen, 2012, n° 62, pp. 77-99.

Luis Gonzalo Ferreyra

l'Éthique de Spinoza pendant son séjour parisien⁵⁹. En effet, Roig est dans l'impossibilité théorique de faire une filiation quelconque depuis son positionnement *latino-américaniste* avec Alquié, car celle-ci ne nous montrerait pas une certaine continuité, mais plutôt une impasse, un fossé. Ce sont ces trois personnalités exceptionnelles que nous venons de voir qui lui ont permis de combler ce fossé.

Luis Gonzalo FERREYRA
Chercheur associé au Laboratoire d'études et de recherches
sur les logiques contemporaines de la philosophie,
Université Paris 8

⁵⁹ Roig A., *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Ed. de la Universidad Nacional de Cuyo, 2002, p. 22.

PENSER À PARTIR DE LA PHILOSOPHIE. LECTURES DE FOUCAULT EN AMÉRIQUE LATINE

*À Patrice Vermeren
en reconnaissance de sa remarquable contribution
à la coopération et au dialogue
entre philosophes français et latino-américains*

La première partie de cet article s'attachera à réfléchir sur l'importance de l'analyse des dynamiques de réception et d'influence au niveau des discours philosophiques. Dans la situation actuelle de la philosophie en Amérique latine, ces analyses font partie du processus d'autoréflexion sur notre philosophie. Dans un deuxième temps, on examinera la réception de l'œuvre de Foucault, en essayant de comprendre l'importance qu'elle a acquise dans le contexte théorique et politique des sociétés latino-américaines.

Penser à partir de la philosophie

La réflexion sur la réception de Foucault est un sujet important dans le cadre de l'analyse de la philosophie dans nos pays¹. Il ne s'agit pas d'un sujet académique de plus, mais il fait partie d'un processus ouvert et pluriel d'auto-éclaircissement sur la façon dont la philosophie s'est constituée et développée parmi nous depuis l'Indépendance, depuis qu'Alberdi déclara en 1837 :

¹ Dans les grandes traditions philosophiques (française, allemande et anglo-saxonne), l'analyse des auteurs qui les constituent est une tâche permanente.

CORPUS, revue de philosophie

« Il est temps que la philosophie bouge ses lèvres »². Pendant le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e, la production philosophique a été aussi remarquable qu'elle n'a pas été rare, avec des auteurs comme Bello, Alberdi, Mariátegui et d'autres. Cependant, cette période a aussi connu une vaste et riche production d'essais - parmi les principaux auteurs dans ce genre on trouve Sarmiento et Martí- qui contient des intuitions philosophiques explicitées et développées au cours de l'histoire des idées et au sein du courant de la philosophie latino-américaniste de Zea, Roig et d'autres auteurs³.

L'institutionnalisation universitaire de la philosophie, appelée la « normalisation philosophique » par Francisco Romero, s'est produite tardivement dans la plupart des pays de l'Amérique latine, vers le milieu du XX^e siècle. Des départements spécialisés d'enseignement et de recherche se sont créés. Beaucoup de leurs enseignants ont fait des études de troisième cycle dans des universités européennes et plusieurs philosophes européens se sont installés dans nos pays : Bojumul Jasinowsky, Rodolfo Mondolfo, José Gaos, Juan David García Bacca, Maria Zambrano, et la liste suit jusqu'à nos jours. D'autres sont venus pour donner des cours et des conférences : José Ortega y Gasset, José Ferrater Mora et Ernesto Grassi.

Une période relativement courte – environ six décennies depuis le milieu du siècle dernier – s'est montrée féconde pour la consolidation de la philosophie en Amérique latine. L'institutionnalisation a entraîné le développement d'importants départements de philosophie, en particulier dans les grandes universités publiques du Brésil, du Mexique et de l'Argentine. Ceux-ci offrent un enseignement de bon niveau, avec des enseignants possédant des diplômes du deuxième, voire troisième cycle dans des universités européennes de

² Cit. par Roig, Arturo, "La filosofía latinoamericana y sus orígenes" in *Contribuciones desde Coatepec*, julio-diciembre, n° 1, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001, p. 5.

³ On peut mentionner Estela Fernández, Horacio Cerruti, et sur tout Arturo Roig dans l'article cité.

Jorge Vergara Estévez

prestige. D'autres aspects positifs où s'exprime la maturation de l'institutionnalisation universitaire dans nos pays sont : (a) la remarquable croissance du nombre de docteurs latino-américains formés dans des universités européennes, indispensables pour créer une masse critique dans leurs départements d'origine ; (b) la création de programmes de doctorat prestigieux dans les principales universités latino-américaines ; (c) la mise en place de programmes de doctorat en philosophie en partenariat avec des universités européennes ; (d) l'incorporation de philosophes européens aux départements de philosophie latino-américains les plus importants ; (e) la formation d'associations internationales de philosophie, parmi lesquelles la plus importante est l'Association ibéro-américaine de philosophie, ainsi que des associations de philosophie politique, de philosophie analytique, et même de biopolitique, entre autres ; (f) l'existence de revues philosophiques indexées, dont les articles deviennent ainsi accessibles pour les lecteurs d'Amérique latine.

La recherche en philosophie a atteint un degré de développement considérable, tant au niveau quantitatif que qualitatif ; certains ouvrages sont publiés par des grands éditeurs spécialisés⁴, d'autres ont été traduits vers l'anglais et le français⁵. On mène des recherches dans divers domaines sont menées : l'ontologie, la philosophie existentielle, la philosophie politique, la philosophie de l'éducation et de la littérature, l'histoire de la philosophie, les philosophies hindoue et bouddhiste, la vision du monde des peuples vernaculaires, entre autres. De même, on

⁴ D'importantes maisons d'édition d'Amérique latine, d'Europe et des États-Unis les publient : Anthropos (José Echeverría, José Jara), FCE (Leopoldo Zea, Arturo Roig Zea), Kairós (Carmen Dragonetti), Planeta (Marcos García de la Huerta), Paidós (Martín Hopenhayn), Siglo XXI (Dussel), Trota (Dussel), Cambridge University Press (Roberto Torretti), L'Harmattan (Cecilia Sanchez), Muchnick (Victor Fariás), Reidel (Roberto Torretti) et Transaction Publisher (Mario Bunge), et autres.

⁵ Un exemple remarquable est la publication de la thèse de doctorat du philosophe chilien José Echeverría – soutenue à La Sorbonne – par Vrin.

CORPUS, revue de philosophie

peut observer l'émergence une pensée philosophique insérée dans la réalité culturelle, sociale et politique de l'Amérique latine, s'exprimant dans l'histoire des idées latino-américaine, dans la philosophie latino-américaniste et dans la philosophie de la libération. Parallèlement, les formes de coopération avec les universités européennes ont aussi augmenté, ainsi que, dans une moindre mesure, les liens avec certains centres d'études des États Unis, grâce à des séminaires, des colloques et congrès internationaux, et à la création de réseaux de recherche et de coédition⁶.

Des projets de recherche coopérative sont en cours de réalisation, comme par exemple le programme ECOS. Dans ce contexte, ont eu lieu des dialogues et des débats publics entre philosophes européens et latino-américains. Un exemple significatif en est le débat entre Appel, Dussel, Fornet Betancourt et Hinkelammert sur le fondement de l'éthique. On pourrait dire qu'en Amérique latine, une tradition philosophique très diversifiée est en cours de formation, comportant des tendances et des positions variées face à la philosophie. Celles-ci adhèrent ou incorporent des éléments et perspectives des principales traditions européennes : la française, l'allemande et l'anglo-saxonne.

Cette forme de constitution du discours philosophique latino-américain est propre à la construction de la connaissance philosophique, et de la recherche philosophique, par rapport à la scientifique. Dans une grande mesure, celle-ci a pour objet les philosophies antérieures et contemporaines, et une partie importante

⁶ Par exemple, le nouveau Réseau international de pensée critique, qui réalise des séminaires internationaux, a déjà publié deux ouvrages. L'un, une coédition entre l'Université du Pays Basque et l'Université du Chili, l'autre édité par l'Université Uniminuto de Bogotá. Vgr. A.A.V.V., *El espacio público de las ciencias sociales y humanas. El papel político y los paradigmas. Estudio comparativo Francia-América Latina*, Jornadas Internacionales, Centro Franco- Argentino, Buenos Aires, 2007; A,A,V,V., *Kant e a instituição da paz*, Valério Rohden (ed.), Editora da Universidade y el Goethe Institut, Rio grande, 2000.

Jorge Vergara Estévez

des débats correspond à ce que Ricœur appelait « le conflit des interprétations ».

La description classique de la connaissance consiste à dire que celle-ci est une représentation du sujet connaissant sur l'objet qu'il connaît. La connaissance est vraie seulement dans la mesure où elle correspond à son objet ; elle est, donc, *adequatio*. Cette conception trouve son origine dans la philosophie grecque et médiévale ; Habermas l'appelle le paradigme duel, parce qu'il ne comprend que deux termes. Cependant, cette description ne correspond pas à la façon dont la connaissance philosophique se construit. Depuis Parménide, la philosophie est un savoir polémique, qui se constitue dans la différence, ou en opposition à d'autres savoirs. Par conséquent, elle est une relation permanente entre trois composantes : le sujet, la réalité et d'autres discours philosophiques. Cette idée des « trois mondes » vient de Popper, mais elle a été résignifiée par Habermas dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*⁷.

Philosopher, c'est penser sur la réalité *par rapport* ou *à partir* des discours philosophiques précédents. C'est essayer de connaître la réalité dans le dialogue et le débat avec les philosophes précédents et les contemporains, comme disait Nietzsche, selon qui les philosophes dialoguaient à travers les siècles. Cela requiert une condition de possibilité : la commensurabilité des discours philosophiques, même si les horizons de sens à partir desquels ils s'énoncent varient historiquement. En revanche, on pourrait dire que les discours scientifiques, fondés sur des paradigmes, seraient incommensurables, comme le soutient l'épistémologie de Kuhn. Par conséquent, il ne peut pas y avoir une discussion rationnelle sur les paradigmes, et le passage d'un à un autre, lors des révolutions scientifiques, se produit grâce à une décision de la communauté scientifique respective. Les discours précédents, même ceux des premiers penseurs, sont

⁷ Habermas, Jünger, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, Taurus, Buenos Aires, 1989.

CORPUS, revue de philosophie

présents en quelque sorte dans les discours philosophiques contemporains. C'est pour cela que Nietzsche a pu affirmer que la philosophie, tout au long de son histoire, a été platonicienne, c'est-à-dire, une pensée dualiste qui oppose le sensible et l'intelligible.

Dans ce même sens, Wolin affirme que l'évolution de la philosophie politique moderne peut être comprise avec les catégories de continuité et de rupture. Dans chaque philosophie on peut trouver la présence ou la prolongation de discours précédents, mais aussi la rupture et le rejet total ou partiel de la tradition⁸. Un exemple classique est celui de Descartes. Les interprétations soulignent le caractère de rupture de sa pensée par rapport à la tradition scholastique, néanmoins Gilson affirme qu'il y a, à la fois, des éléments importants de continuité. Un autre exemple issu de la philosophie française est celui des penseurs du siècle des Lumières : Voltaire, Condorcet, Diderot, ... Les commentateurs ont souvent mis en avant le caractère critique de leur pensée, qui se manifeste dans leur mécanisme ou matérialisme, leur foi dans le progrès et la raison, et leur admiration pour la démocratie britannique ; caractéristiques très éloignées, certainement, de la vision du monde qualifiée de médiévale. Néanmoins, Becker dans l'ouvrage intitulé, de façon très suggestive, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosopher*, montre que plusieurs de leurs catégories principales sont des concepts traditionnels sécularisés⁹. Par exemple, le concept de renommée, compris comme la transcendance de la pensée d'un auteur, correspondrait au concept de l'immortalité de l'âme sécularisé. Cependant, la continuité d'un penseur par rapport à ses prédécesseurs peut produire des débats, même de longue durée.

Les relations entre les philosophies sont diverses. On pourrait différencier quatre modalités idéal-typiques. La première

⁸ Wolin, Sheldon, Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental, *Amorrortu, Buenos Aires*, 2004.

⁹ Becker, Carl, *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, F. C. E, México D.F., 1943.

Jorge Vergara Estévez

pourrait être appelée herméneutique ou interprétative. L'intérêt qui la guide est celui de comprendre le plus impartialement possible le sens d'une philosophie, grâce à la « fusion des horizons » de l'interprète et du texte¹⁰. Cela ne signifie pas que l'interprète abandonne ses idées préconçues et ses hypothèses, ou qu'il les mette entre parenthèses, mais que, tout en prenant conscience de ces derniers, il élargisse son horizon de compréhension afin de saisir le sens du texte. Le texte interprétatif est un méta-discours par rapport au texte analysé. Un exemple remarquable est celui des écrits du philosophe argentin Edgardo Castro, notamment son *Diccionario Foucault*¹¹.

L'adhésion à un auteur ou à une école philosophique est la deuxième modalité. L'intérêt qui la guide est celui d'élaborer la pensée propre à partir d'une philosophie déjà constituée. Cette approche peut prendre plusieurs formes, de la simple paraphrase jusqu'à des expressions plus créatives, où s'élaborent une conception et une théorie basées sur les principes et les concepts d'un ou de plusieurs auteurs. Un exemple significatif est celui de Sarmiento, qui expose ses conceptions des « races » en Amérique latine, à partir des idées de Gobineau¹².

Il y a une autre forme d'influence, dans le cadre de laquelle un philosophe s'approprie de certains concepts philosophiques précédents, mais en les intégrant dans son propre discours. Cela peut être fait de plusieurs façons. Un exemple en est celui du philosophe chilien Marcos Garcia de la Huerta, qui intègre avec liberté à son discours des conceptions et des concepts de

¹⁰ Le terme « herméneutique » est utilisé dans un sens général, il ne fait pas référence exclusivement à la conception de Gadamer, exposée dans *Vérité et méthode*. De même, la conception d'« intérêt de connaissance » de Habermas, exposée dans *Connaissance et intérêt*, est utilisée dans un sens large.

¹¹ Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, siglo XXI, 2011.

¹² Sarmiento, Domingo Faustino, *Conflicto y armonía de razas en América*, Terramar, Buenos Aires, 2011

CORPUS, revue de philosophie

Nietzsche, de Foucault et d'autres auteurs, sans faire pour cela de la philosophie nietzschéenne.

Une autre forme de cette relation entre philosophies est le rapport critique. Autrement dit, un discours qui se lie avec un autre pour le questionner ou le réfuter. Dans ce sens, la philosophie depuis son origine est une connaissance critique, qui se constitue de façon polémique. Certains, comme Andrés Bello, considèrent que la philosophie est le savoir d'interminables controverses relatives à des conceptions et des principes. Pour Hegel, ceci n'est qu'une apparence, car le savoir philosophique progresse au cours de l'histoire. L'opposition entre différentes conceptions stimule le développement de nouvelles philosophies, qui dépassent et intègrent, à un autre niveau, les philosophies opposées ou contradictoires.

Au-delà de cette problématique, l'origine de la philosophie n'est pas seulement l'étonnement et le désir de connaître, la volonté de savoir dont parlait Nietzsche ; aussi, et en même temps, elle repose sur la critique de ce que nous considérons comme faux. Dans une grande mesure, la tâche philosophique vise la réfutation, tant d'autres philosophies comme des apparences¹³. C'est pourquoi elle est un savoir qui reste toujours ouvert à de nouveaux auteurs et conceptions, mais qui met en question systématiquement les conceptions et les penseurs actuels. Si une philosophie vise à être apodictique ou irréfutable, elle cesse d'être un savoir rationnel et devient une doctrine, un dogme, une « théologie pour des laïcs », comme disait Feuerbach.

Dans son article *L'intuition philosophique*, Bergson nous met en garde contre la tendance à décomposer une grande philosophie en un ensemble de concepts et de conceptions, et de chercher leurs origines historiques, leurs antécédents, dans l'histoire de la philosophie et de son temps¹⁴. Même si nous pouvions retracer

¹³ Berkeley n'aurait pas pu développer son discours philosophique sans critiquer l'idée de l'existence de la matière externe.

¹⁴ Bergson, Henri (1911), « L'intuition philosophique » in *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pages 1345 y 1355.

Jorge Vergara Estévez

l'histoire des principaux concepts et conceptions d'une philosophie, cette procédure d'analyse ne nous permettrait pas de comprendre le sens de cette dernière en tant que totalité ; plutôt, elle l'occulterait. La philosophie de Kant, par exemple, n'est pas un agrégat d'éléments d'origine disparate : ce que lui donne un sens, comme dirait Bergson, c'est qu'elle exprime une grande intuition philosophique, une façon de voir et de penser la réalité à partir de l'activité de la raison pure et de la raison pratique.

Chaque philosophie se constitue dans le dialogue et la controverse avec les autres, mais aussi avec la culture et la société de son temps. Bien que la raison ait la prétention d'être pure et autonome, elle est toujours située. Ainsi comme Hegel, Marx, Macpherson et d'autres l'on montré, chaque philosophie est la fille de son temps, et l'exprime en pensées, bien que de différentes manières. Le principe de l'herméneutique, écrit Gadamer, est celui de la rhétorique, c'est-à-dire, celui de la compréhension de la partie au sein d'un tout¹⁵. Et ce tout, pour chaque philosophie, est la culture de son temps, et pas seulement la tradition philosophique. La prétention cartésienne de construire une philosophie sans présupposés est irréalisable. Dans chaque philosophie, les autres sont présentes, dans des rapports complexes de continuité et de rupture, de réception et de rejet, d'influence et de réfutation. De même, les présupposés culturels, les préconceptions et les croyances, les problèmes et les projets de l'époque sont aussi présents et constituent son historicité.

Dans ce sens, la question de la réception d'une philosophie dans un contexte culturel différent de celui où elle émerge n'exige pas seulement d'analyser les voies par lesquelles elle est reçue et incorporée, mais aussi d'examiner les conditions culturelles et politiques où cette réception a lieu. Ce sont ces derniers facteurs qui expliquent, par exemple, que Rousseau ait eu une plus

¹⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de la hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977

CORPUS, revue de philosophie

grande influence sur les intellectuels de l'indépendance latino-américaine que Montesquieu. Pour eux, le premier représentait la possibilité de refonder la société, pour la transformer en un État-nation basé sur la souveraineté populaire. De la même manière, la remarquable réception d'Althusser dans les années soixante-dix au Chili ne peut être comprise qu'en considérant l'existence d'une culture politique de gauche fondée sur une conception dogmatique et positiviste du marxisme, qui minimisait sa dimension philosophique et éthique. Ce qu'on appelle la réception d'une philosophie n'est jamais un transfert passif –comme pourrait le faire penser le terme–, mais plutôt une interprétation située dans un certain environnement culturel, avec des caractéristiques spécifiques.

Lectures de Foucault en Amérique latine

La réception de Foucault en Argentine et en Amérique latine devrait être un objet d'études pour les prochaines générations de chercheurs ; le sujet est bien plus riche qu'on peut l'imaginer.

Edgardo Castro « Interview »

La première traduction vers l'espagnol du livre *Maladie mentale et personnalité* (1954) de Foucault a été publiée il y a près de 60 ans. Depuis les années quatre-vingt, Foucault est devenu le philosophe français le plus étudié, cité et analysé, non seulement au sein de la communauté philosophique latino-américaine, mais aussi par des sociologues, des politologues, des éducateurs, des psychologues et d'autres spécialistes des sciences sociales.

L'intérêt pour son œuvre a varié au fil du temps et s'étend sur plusieurs générations. Dans les années soixante et soixante-dix, Foucault apparaissait comme un structuraliste, comme un archéologue qui faisait la critique des sciences sociales avec son analyse de la clinique, de l'histoire de la folie, de la surveillance et de la punition. Vers la fin des années soixante-dix, en 1976, le

Jorge Vergara Estévez

premier volume de son *Histoire de la sexualité* est publié ; en 1980, c'est le tour à *Microphysique du pouvoir*, ouvrage qui contient une série d'interviews où il explique son programme de recherche sur les institutions disciplinaires, et sur la microphysique du pouvoir et du contrôle de la sexualité¹⁶. Au cours des années quatre-vingt, les deux derniers volumes de son *Histoire de la sexualité* sont publiés en espagnol.

En Amérique latine, le travail de Foucault est largement connu. Il est considéré, maintenant, comme un philosophe politique, proposant une conception du savoir-pouvoir, et on dit de lui qu'il est un critique anarchiste des formes du pouvoir social, bien qu'il n'assume pas une perspective émancipatrice. Il a été lu avec beaucoup d'intérêt dans le contexte politique et culturel des années soixante-dix et quatre-vingt, celui des dictatures militaires, de la surveillance panoptique, de la répression, de la censure, du strict contrôle des universités et d'une grande diffusion de théories politiques conservatrices. D'après Edgardo Castro, l'un des plus importants spécialistes de son œuvre en Amérique latine, cette phase correspond à une réception politique par les secteurs critiques de la société : « on pourrait voir un premier moment militant »¹⁷. À cette époque, il commence à être incorporé aux discours critiques de la science politique, du féminisme, de l'éducation et d'autres. Son décès, en 1984, accroît l'intérêt académique dans son œuvre, stimulé par sa réception dans les pays anglo-saxons ; ainsi débute une nouvelle phase de sa réception : « une deuxième, plus académique »¹⁸.

¹⁶ Dans les années soixante-dix, le philosophe chilien José Jara a soutenu une thèse de doctorat sur son œuvre. Il a été l'un des premiers à le faire, mais malheureusement son travail ne fut pas publié. Il l'envoya à Foucault, qui répondit avec un mot de remerciement.

¹⁷ Castro, Edgardo, "Entrevista" (Interview), in *Clarín* N°, Buenos Aires, 12/10/11.

¹⁸ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

De 1997 à 2012 ont été publiés en France, à titre posthume, 13 volumes des cours que Foucault a donnés au Collège de France ; ils ont été édités en espagnol à partir de l'année 2000. Une autre phase de la réception de cet auteur s'ouvre, selon les mots de Castro, en raison de « la nécessité d'un moment où les deux aspects de sa réception se conjuguent ». Et de poursuivre : « Il s'agit d'un auteur qui fait déjà partie de notre bibliothèque ; il est lu, heureusement, de façons très diverses. Sa réception dépasse le cadre académique »¹⁹. Dans ses cours, il introduit de nouveaux concepts tels que la gouvernementalité, le biopouvoir et la biopolitique. Ceux-ci ont connu une grande diffusion, notamment parmi les chercheurs en sciences sociales. Des colloques latino-américains ont été organisés sur ces sujets, ainsi que des recherches, articles et ouvrages divers²⁰. Castro note : « Il y a un problème au niveau de l'usage de la catégorie de biopolitique. Elle risque d'avoir le même sort que la catégorie de postmodernité. Vers la fin du XX^e siècle, tout était « X et la postmodernité », et maintenant la même chose arrive avec la biopolitique. Or, il s'agit d'une catégorie ayant un noyau conceptuel clair et fort »²¹. L'actualité de cette catégorie est due à « plusieurs facteurs, d'abord parce qu'il est clair qu'il y a une primauté de la biologie et de la chimie en tant que sciences,

¹⁹ *Ibid.* Le cours de 1975-1976 avait déjà été publié en français par les éditions l'Endymion. La traduction espagnole, *Genealogía del racismo*, date de 1992 et fut publiée par Ediciones La Piqueta, Barcelone. Il a été republié en français avec le titre originel du cours, *Il faut défendre la société*, en 1997.

²⁰ *Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano* N° 1 (Actas del III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica et I Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación), Universidad Pedagógica, Buenos Aires, 2012.

²¹ *Ibid.* La polysémie du concept se devrait au fait que l'auteur n'a pas pu le fixer avant sa mort –c'est le cas aussi pour d'autres concepts issus de ses derniers textes- ; il était néanmoins conscient de ses limitations. « Avant sa mort, Foucault a détruit une partie de ses manuscrits, et dans son testament il a interdit la publication de ce qu'il aurait négligé » in Wikipedia M.F., en http://es.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault.

Jorge Vergara Estévez

comparable à la place qu'occupait la physique au début du XXe siècle. Et la biologie est aussi une question politique ; c'est ce que Foucault constate. Dans la modernité on ne peut pas gouverner sans la biologie. C'est un facteur que Foucault a vu d'un œil favorable, pas nécessairement comme un fait négatif et totalitaire »²².

L'importance quantitative et qualitative de la réception, et plus généralement de la rencontre entre Foucault et l'Amérique latine, répond à plusieurs raisons. Castro estime qu'elle est due, d'abord, à sa contribution à la compréhension du sujet et de la société contemporains : « ceci est lié avec la capacité que peut avoir un auteur pour servir à la compréhension de ce qui se passe »²³. De son côté, le philosophe argentin Oscar Terán, qui a publié l'une des premières anthologies sur Foucault en Amérique latine, signale que son « itinéraire théorique est bien plus lié aux questions de notre époque que ce que l'on pourrait attendre d'une prose qui n'est pas dénuée de beauté. »²⁴

Le deuxième aspect concerne l'usage multiple des concepts foucauldien : « on cite toujours l'idée selon laquelle les concepts, chez Foucault, existent pour être utilisés. Le terme « boîte à outils » apparaît dans une conversation de 1971 entre Foucault et Deleuze, et c'est un concept très heideggérien, car pour Heidegger les concepts sont des instruments »²⁵, explique Castro. « Dans un sens similaire, il a préféré ne pas présenter sa pensée comme un bloc cohérent et atemporel de connaissance ; il souhaitait, plutôt, que ses livres fussent « une sorte de boîte à

²² Castro, Edgardo, "Entrevista" (Interview), in *Clarín N*, Buenos Aires, 12/10/11.

²³ *Ibid.*

²⁴ Terán, Oscar (ed.), *Michel Foucault. El discurso del poder*, Folios, 1985, page 11.

²⁵ Cité par Castro, Edgardo, "Entrevista" (Interview), in *Clarín N*, *op. cit.*

CORPUS, revue de philosophie

outils où d'autres pourront chercher des outils, pour les utiliser à leur guise dans leur propre domaine »²⁶.

Troisièmement : la position de l'auteur, évoquée ci-dessus, s'accorde avec celle d'une partie importante de ceux qui s'y sont inspirés, et qui, déçus de la crise des conceptions globales de la société (la vision (néo)-libérale, celles du marxisme traditionnel, du catholicisme social, de la social-démocratie, etc.) ont trouvé dans les ouvrages de Foucault des concepts critiques et descriptifs qu'ils peuvent utiliser librement, sans avoir à souscrire à des cadres théoriques plus vastes ou plus complexes.

Quatrièmement, son travail permet des lectures diverses, car Foucault a rejeté le concept de lecteur : « je n'écris pas pour un auditoire, j'écris pour des usagers, non pas pour des lecteurs »²⁷. Castro dit, « Le concept même d'usager autorise le déploiement de différents registres. Ce que je trouve intéressant, c'est que chez Foucault il n'y a pas quelque chose comme une pensée officielle. Il peut être lu dans des registres différents, et ceux-ci changent d'une année à l'autre. Le concept de lecteur est très passif, en revanche, celui d'usager implique l'ouverture d'autres perspectives, il est plus opératif »²⁸.

Il y a d'autres aspects de l'œuvre du philosophe français qui ont contribué à favoriser sa réception en Amérique latine. Son écriture persuasive, intégrant, dans certaines de ses œuvres, des descriptions vibrantes d'événements significatifs, résulte très attirante et accessible pour la plupart des lecteurs, puisque, à un premier niveau, une partie importante de ses écrits ne nécessite pas d'une formation philosophique préalable pour être comprise.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cité par Castro, Edgardo, « Entrevista » (Interview), in *Clarín N*, *op. cit.*

²⁸ *Ibid.*

Jorge Vergara Estévez

Un autre élément important est le fait que la centralité de la question du pouvoir sous ses diverses formes – discursive, organisationnelle, sexuelle, etc. – rend sa pensée pertinente pour les sociétés de la région. Dans celles-ci, les rapports de pouvoir prédominent sur la reconnaissance et le respect des droits des citoyens. Il y a de fortes tendances à la concentration du pouvoir dans toutes ses formes, et les institutions publiques et privées ont un faible niveau de légitimité.

L'accessibilité, comme on a déjà pu le remarquer, est l'une des caractéristiques de l'œuvre de Foucault ayant contribué à son importance dans le contexte latinoaméricain. En particulier, le caractère historique de sa critique de la modernité offre au lecteur ou à l'utilisateur des informations et des repères temporels précis, qui favorisent la compréhension. À ce sujet, voir par exemple la description qu'il fait des pratiques disciplinaires, à partir desquelles se constituerait la subjectivité moderne.

Dans cette même idée, le discours foucauldien exclut consciemment les catégories complexes, telles que totalité, idéologie, utopie, émancipation et d'autres, concepts qui ont fait l'objet de nombreuses controverses. Ceci lui permet de schématiser l'analyse, et la rendre plus compréhensible pour le lecteur.

Finalement, le scepticisme de l'auteur par rapport aux possibilités de changement social est partagé par de nombreux lecteurs latino-américains souscrivant à une position critique. Foucault pensait que le changement de gouvernants signifiait seulement un changement de maîtres, et il se représentait l'histoire comme un récit de crimes, d'oppressions et d'abus. Dans ses interviews, il a évoqué la nécessité de récupérer la mémoire des luttes et des résistances au pouvoir²⁹. Néanmoins, il

²⁹ Foucault, Michel, *Microphysique du pouvoir* et *Défendre la société* (*Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980; y *Genealogía del poder*, Ed. La Piqueta, Barcelona, 1992).

CORPUS, revue de philosophie

ne les inclut pas dans ses analyses. Dans *Surveiller et punir*, la Révolution française est seulement évoquée lors de la description du projet du Panoptique et toute référence aux luttes sociales de la période républicaine est omise.

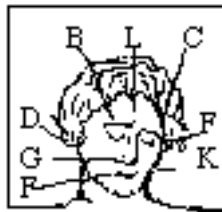
Nous espérons avoir contribué à montrer que la philosophie est un savoir dialogique et critique sur sa tradition, et qu'une compréhension approfondie de la réception d'un discours philosophique exige des connaissances sur la culture et la société où il est introduit, autrement dit de son contexte de découverte. L'étude de la réception des discours philosophiques dans des contextes différents à celui où ils sont élaborés implique que l'on assume la spécificité du savoir philosophique, et exige des connaissances de l'œuvre étudiée, d'une part, et des caractéristiques de l'environnement culturel où elle est reçue, d'une autre.

Jorge Vergara ESTÉVEZ
Université du Chili

Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres, éditée chez Fayard de 1984 à 2005 puis publiée à Dijon depuis 2008 par Association Corpus/Éditions Universitaires de Dijon.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par l'**Association pour la revue Corpus** (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



Direction éditoriale de la revue : Francine Markovits et Thierry Hoquet

Comité scientifique : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité éditorial : Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. de Lille 3), Thierry Hoquet (U. de Lyon II), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

<http://www.revuecorpus.com>

revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.

<http://www.revuecorpus.com>

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue Corpus,
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,
Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.
Courriel : revue.corpus@noos.fr

Abonnement : 34 €;
Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €

Vente au numéro :
Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €
Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €
Frais d'envoi en plus.

A paraître :
N° 66 : *Les contestations de la propriété* (mis en œuvre par Pierre Crétois)
N° 67 : *Histoire de la cécité* (mis en œuvre par Marion Chottin)
N° 68 : *Fictions dans l'économie politique du XVIIIème siècle* (mis en œuvre par Marion Chottin)

Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

<i>Etablissement</i> 20041	<i>guichet</i> 01012	<i>Numéro de compte</i> 675680V033	<i>clé</i> 28
-------------------------------	-------------------------	---------------------------------------	------------------

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28
CODE BIC : PSSFRPPSCE

Numéros commandés :
NOM.....
Prénom.....
Fonction.....
Adresse.....
e-mail.....
Téléphone.....

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page
et achevé d'imprimer en mai 2014
à l'Atelier Intégré de Reprographie
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Dépôt légal : 2^{ème} trimestre 2014

N° ISSN : 0296-8916

Patrice Vermeren <i>Préface</i>	5-38
Jean-René Garcia <i>L'influence de Montesquieu sur le constitutionalisme latino-américain</i>	39-66
Mariano Di Pasquale <i>Idéologie, philosophie, savoirs médicaux. Destutt de Tracy et Pierre Jean Georges Cabanis à Buenos Aires, 1820-1842</i>	67-92
Susana Villavicencio <i>« Civilisation et barbarie » : la philosophie de l'histoire naturalisée Sud-Américaine</i>	93-112
Mercedes Betria <i>La Génération de 1837 et sa lecture de Théodore Jouffroy et d'Alexis de Tocqueville</i>	113-136
Jorge E. Dotti <i>Juan Bautista Alberdi et la réception des idées philosophiques-politiques en Argentine</i>	137-184
Maria Carla Galfione <i>Contextes argentins – contextes français : le jeu de la philosophie et la politique. Sur la définition et le rôle de la philosophie chez le jeune Alberdi.</i>	185-218
Gabriela Rodriguez <i>Benjamin Constant à l'autre bout du monde : continuité et innovation dans la réception de Juan Bautista Alberdi</i>	219-240
Patrice Vermeren <i>La République indépendante, le pouvoir constituant et le héros de l'émancipation</i>	241-270
Cristina Hurtado Beca <i>Les Chiliens saisis par les idées républicaines françaises au dix-neuvième siècle : José Victorino Lastarria et Francisco Bilbao</i>	271-280
Louise Ferté <i>L'institution scolaire au cœur de la République Orientale de l'Uruguay : L'influence française au sein de la pensée de José Pedro Varela</i>	281-306
Laura Brondino <i>Le positivisme « orthodoxe » de la Revista Positiva, Mexique (1901-1914)</i>	307-326
Graciela Ferras <i>La psychologie et la science politique françaises dans le miroir du nationalisme argentin au début du vingtième siècle. L'empreinte de Théodule Ribot, d'Alfred Fouillée et d'Émile Boutmy sur la pensée de Ricardo Rojas</i>	327-354
Luis Gonzalo Ferreyra <i>La présence de Pierre Maxime Schuhl dans la philosophie latino-américaine : le séjour parisien d'Arturo Andrés Roig (1953-1954)</i>	355-382
Jorge Vergara Estevez <i>Penser à partir de la philosophie. Lectures de Foucault en Amérique latine</i>	383-398