

quatrième lieu, le grand progressiste marxisant entend rechercher l'unité de la théorie et de la pratique: "je veux défendre la thèse de l'unité interne entre la conscience philosophique et la pratique du socialisme" (cité, p. 325). En cinquième lieu, c'est rationnellement que la philosophie doit comprendre la *praxis*; Bueno est un *rationaliste*. La *praxis* étant tenue par lui comme le crueuset fondamental, Bueno ne veut point, certes, d'un rationalisme *formaliste*. Lui-même logicien consommé, il refuse l'impérialisme logiciste au nom de son rationalisme matérialiste: "La rigueur formelle n'est, pour la philosophie, qu'un cas particulier de la rigueur matérielle, et c'est pourquoi il est aussi inopportun de la diviniser que de l'ignorer" (cité, p. 316). Etant rationaliste, Bueno est donc éloigné de toutes les modes spontanéistes, gauchistes, irrationalistes, nihilistes. C'est ainsi qu'il réfute le livre de Manuel Sacristán qui demande la suppression de l'enseignement de la philosophie. G. Bueno a bien raison d'estimer que le gauchisme et le nihilisme sont *objectivement* réactionnaires. Les thèses d'Illitch sont récupérées par l'idéologie dominante. De même, le *Socrate fonctionnaire* de Thuillier est-il réactionnaire. Ce qui nous conduit à remarquer, en sixième lieu, que le socialisme de Bueno, tourné vers l'avenir s'intéresse aux superstructures. C'est ainsi que l'enseignement philosophique aidera la société socialiste à devenir de plus en plus consciente d'elle-même et à pratiquer son autocritique. Alors les professeurs de philosophie se transformeront en *fonctionnaires*, au sens plein du terme. "Mais, s'il est ridicule que Socrate soit un fonctionnaire d'un Etat exploiteur, il est nécessaire qu'une société socialiste possède comme fonctionnaire, non plus un Socrate unique, non susceptible d'être répété, purement individuel, mais des centaines de Socrates, qui constitueront le noyau du véritable *pouvoir spirituel* de la société socialiste" (cité, p. 327). Les pages de Bueno sur l'enseignement de la philosophie sont justement mentionnées à deux reprises par Alain Guy, car les lecteurs français sont très sensibilisés à cette question, étant donné que, depuis des années, le pouvoir au service du capitalisme essaye, en France, de réduire l'enseignement de la philosophie.

Toujours avec M. Guy comme guide sûr, abordons maintenant le cœur de la philosophie de Bueno. En septième lieu, celui-ci entend constituer une philosophie *académique* matérialiste. En huitième lieu, il utilise, à cette fin, la *méthode géométrique*, méthode de construction d'idées, "de certaines idées qui ne proviennent pas seulement d'autres idées, mais que l'on obtient à partir de l'analyse *régressive* de la conscience scientifique, politique, *mondaine* du présent..." (cité, p. 315). Ces idées forment *système* et nous font remonter le cours de la tradition. D'où, en neuvième lieu, moment capital, l'ontologie: "Ces *Essais* constituent une revendication de l'ontologie traditionnelle comme

contenu principal de la philosophie matérialiste" (cité, p. 315). Nous ne pouvons pas résumer l'excellent et intelligent résumé qu'a donné Alain Guy de la *récupération* matérialiste de l'ontologie *ternaire*, mais nous apporterons peut-être de l'eau au moulin du philosophe des *trois genres de matérialité*, à propos de Spinoza. "Le philosophe espagnol se trouve alors contraint de dissoudre un blocage: celui de l'idée de matière avec celle de quantité et, donc, avec celle de mesure. Il s'élève contre le préjugé cartésien qui définit l'étendu par le nombrable et par le mesurable" (p. 323). Or, déjà, à la fin de sa vie, Spinoza s'était élevé contre ce préjugé cartésien et il avait indiqué la voie d'une ontologie que Bueno jugerait *ternaire*: "Vous me demandez si la diversité des choses peut être démontrée *a priori* en partant du seul concept d'étendus; je crois avoir assez clairement montré que c'est impossible; c'est pourquoi la définition cartésienne de la matière par l'étendus me semble mauvaise; il faut, au contraire, l'expliquer nécessairement par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie" (lettre de Spinoza à E. W. de Tschirnhaus, 15 juillet 1676). Spinoza se proposait de revenir sur ce problème du *troisième attribut*, mais la mort l'en a empêché. Toutefois, ce qu'il confiait là, en ce début de la lettre 83, l'avant-dernière que nous ayons de lui, est éclairant: la matière ne peut point se définir par la seule étendue, par la seule géométrie et le seul mécanisme; d'où la recours à un autre attribut qui exprimerait la matière dans sa spécificité, la matière en tant qu'elle se montre irréductible au géométrisme et au mécanisme. Voici donc une ontologie avec trois attributs et trois ordres modaux: Pensée, Etendue, Matière spécifique. Cependant, nous n'en resterions point là: s'il y a deux attributs connus de nous du côté de la matière, il doit y en avoir *logiquement* deux aussi du côté de l'esprit, à savoir la pensée humaine individuelle et la pensée collective, c'est-à-dire la pensée de l'humanité, le patrimoine social et historique accumulé.

Bueno a bien raison de relever à l'occasion "la signification *matérialiste* du christianisme" (cité, p. 323). C'est qu'il y a, en toute religion et en toute métaphysique, *lutte idéologique interne* entre un courant progressiste, matérialiste, et un courant conservateur, idéaliste, l'un des deux courants étant dominant. Ainsi l'idéalisme est-il dominant chez Platon et le matérialisme chez Spinoza... et chez Bueno. Une question de M. Guy montre la présence de quelque idéalisme chez Bueno, et ce n'est là qu'un exemple. Le troisième genre de matérialité requiert des éclaircissements. La déclaration de matérialisme philosophique exclut-elle catégoriquement, se demande justement A. Guy, "l'au-delà, la vie d'outre-tombe, cette exigence imprescriptible selon Unamuno?" (p. 328). Pour le matérialisme dialectique et historique, qui parvient à évacuer tout idéalisme, une telle interrogation serait inutile. Bueno se trouve être *doublement hétérodoxe*, hétérodoxe à l'égard des hétérodoxies.



Avec la onzième contribution, nous passons des hétérodoxes espagnol aux hétérodoxes hispano-américains. M. Zdeněk Kourím, docteur en philosophie de l'Université de Prague, présente une étude critique pénétrante et fouillée intitulée "Deux émancipateurs de la philosophie au Mexique: Caso et Vasconcelos". Entre Bueno, philosophe rigoureux, rationaliste et marxisant et les deux philosophes mexicains insoucieux de rigueur, plutôt irrationalistes et hostiles au marxisme par préjugé et sans le connaître, il y a un océan. Pourtant les deux philosophies *sous-développées* de Caso et de Vasconcelos ne manquent point d'intérêt surtout lorsqu'elles sont examinées par un penseur ayant la culture et la profondeur de Z. Kourím. Les deux mexicains ont fait oeuvre de pionniers en implantant dans leur pays une philosophie non importée. Une production nationale pouvait paraître, à certains, hétérodoxe. Mais surtout les deux philosophes *mexicains* se montrèrent hétérodoxes à l'égard de l'idéologie positiviste mise en place dominante sous le *Porfiriat*, par Porfirio Díaz et son équipe de technocrates. Enfin les deux philosophes voulurent devenir hétérodoxes vis-à-vis de la philosophie occidentale. D'où leur mépris de la logique et de la scientificité, leur défaut de cohérence, leur mysticisme. Ils ne retiennent que des pensées, comme celle de Bergson, qui vont dans le sens de leur esthétique de l'émotion. Mais ils conservent le christianisme en l'oblitérant d'intuitionisme et de mysticisme. Leur idéalisme fait office de philosophie conservatrice: on prêche la conversion des coeurs afin de ne point toucher aux iniquités de l'ordre établi, alors que Spinoza avait déjà dit qu'il faut, en priorité, transformer les structures économiques, sociales et politiques. Là-contre, Caso prêche: "Le problème social du Mexique, comme celui de partout, est une question morale" (cité, p. 335). A propos de Vasconcelos, Z. Kourím donne des exemples d'"inconséquences difficilement admissibles lorsqu'il s'agit de philosophie" (p. 338) et il propose ce raccourci "l'arbitraire du volontarisme incarné en l'occurrence dans une mystique et dans un messianisme —expressions d'un irrationalisme extrême" (*id.*). La connaissance est émotionnelle avec, comme moyens, le rythme, la mélodie, l'harmonie et le contrepoint. La pensée se moque de l'ordre du discours et de l'analyse; les critiques extérieures ne l'atteignent point; elle suit le rythme suggéré par une image issue d'une émotion. On le devine, Caso et Vasconcelos estiment que se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. Qu'importe la philosophie, l'essentiel est l'Évangile. L'hétérodoxie se nie comme telle et devient donc extrême orthodoxie. Z. Kourím explique fort justement cette position en prenant notamment en considération la période de troubles extrêmes qui suivit la chute de Porfirio Díaz, à partir de 1910: "La réaction apparaît ensuite logique: le mystique contre le superficiel, doté de prétentions scientifiques, l'absolu contre le précaire, à la frontière du

cataclysme" (p. 350). Z. Kourím note également combien est symptomatique l'aveuglement des deux philosophes mexicains à l'égard du marxisme (p. 350, note) auquel Caso reproche, par exemple, d'avoir oublié que "la *matière* ne se manipule socialement qu'à travers la *culture*, qu'ainsi seulement elle se convertit en *richesse*" (cité, p. 336); Caso méconnaît que c'est là une caractéristique du matérialisme historique.

Un troisième philosophe mexicain fait l'objet de la contribution suivante, "Une histoire spéculaire: Samuel Ramos: culture et anthropologie" par Alonso Tordesillas. Samuel Ramos fut l'élève de Caso et de Vasconcelos. Comme eux, il est hétérodoxe en ce sens qu'il s'est dégagé des contraintes culturelles et qu'il se situe tout à fait en dehors de la scolastique; en ce sens aussi que, grâce précisément à Caso et à Vasconcelos, "découvreurs de la philosophie" (Z. Kourím, p. 350) —et de ce fait, "s'ils ont échoué, leur échec n'a pas été vain" (*id.*)—, une pensée *mexicaine* s'est constituée et une culture *mexicaine* s'est imposée dont Ramos trace une puissante psychanalyse. N'ya-t-il point hétérodoxie dans l'entreprise de Ramos qui scrute et décrypte une *imposition* face à l'*Européanisation* et aux Yankees? A la différence de Caso et de Vasconcelos, Ramos est rationaliste et il sait que la pensée mexicaine n'a rien à gagner à jouer l'autisme et le folklore émotionnel. L'étude de la relation *spéculaire* de l'Europe et du Mexique repose "sur des données précises pouvant s'inscrire dans une analyse scientifique: historique, sociale, psychologique" (p. 356). La présentation d'A. Tordesillas, précise et remarquable de profondeur, fait bien ressortir la démarche de Ramos. Celui-ci étudie le passage de la *mimésis* à la *différence* et comprend que le nationalisme culturel de Caso et de Vasconcelos n'a été qu'un moment, nécessaire, certes, mais insuffisant et à dépasser. Le clivage Mexique/Europe ou sauvage civilisé est un *obstacle épistémologique* et il reflète l'*anthropologisme* de l'humanisme classique, alors que la nouvelle anthropologie doit s'édifier sur "l'idée d'une combinatoire des cultures" (p. 365).

La treizième et dernière contribution, "La philosophie politique de Salvador Allende et son contexte historique", est due à Alain Huc. La pensée et l'action courageuse de l'homme d'État chilien y sont interprétées comme un révisionnisme et comme une expression de la bourgeoisie nationale: "La pensée politique de Salvador Allende est l'*expression idéologique* originale, voire 'hétérodoxe' —un certain 'humanisme marxiste'— d'une classe déterminée, la *bourgeoisie nationale*" (p. 369). Remarquons, au passage, que le terme d'*humanisme*, comme de très nombreux autres termes —philosophie, matérialisme, liberté, démocratie, etc.— est traversé par la lutte idéologique; s'il y a un humanisme bourgeois, il y a aussi un humanisme socialiste; s'il y a un humanisme métaphysique, reflet du premier, il y a aussi un humanisme



Allende et de la politique de l'Union populaire est violente et partielle, *unilatéralisée*. Nous ne nions point qu'il y ait au des erreurs dans la stratégie et la tactique de l'Union populaire, mais l'échec est surtout dû à la conjonction objective de l'intervention américaine (C.I.A. notamment) et de l'opposition gauchiste, comme le reconnaît incidemment A. Huc (p. 386, note 67). Huc refuse *dogmatiquement* toute voie pacifique, c'est-à-dire sans guerre civile, vers le socialisme, alors que Cuba, par exemple, montre la possibilité d'un tel passage. Il récuse la notion de *lutte pacifique* pour le pouvoil (p. 389), alors que la lutte des classes peut s'intensifier aux niveaux économique, politique et idéologique sans qu'il y ait toujours nécessairement guerre civile. De même, l'histoire contemporaine nous montre qu'il peut y avoir coexistence pacifique entre socialisme et capitalisme et lutte idéologique acharnée, cela avec un avancement progressif du socialisme. Huc fait partie des *imprécateurs* gauchistes qui veulent empêcher, dans les démocraties occidentales, l'arrivée au pouvoir d'une gauche dotée d'un *programme commun* au parti de la classe ouvrière, c'est-à-dire au parti révolutionnaire, et aux réformistes. Pourtant, le mouvement historique avance grâce à l'*unité des contraires*. A. Huc n'est point dialecticien. Par rapport au marxisme, il est *autrement* hétérodoxe que le président Allende; et si ce dernier est hétérodoxe à l'égard du marxisme, il l'a été davantage à l'égard du capitalisme monopoliste et de son idéologie.

Comme la place nous manque pour conclure, disons surtout que ce volume, comme tous les autres volumes de l'équipe de M. Alain Guy, est d'une grande richesse humaine et philosophique, ce qui amène le lecteur à réfléchir, à discuter, à compléter sa lecture et son information. Il est précieux pour le lecteur français d'avoir ainsi accès à de nombreuses sources ibériques et ibéro-américaines. Nous souhaiterions qu'en Espagne, au Portugal, en Amérique latine, il y ait, de même, des équipes pluridisciplinaires de chercheurs qui produisent des volumes collectifs pour mieux faire connaître la philosophie française. Que l'équipe d'A. Guy constitue un modèle à imiter originalement! Pour terminer, que l'on nous permette de citer la fin de la préface de notre regretté maître Georges Bastide au premier ouvrage de l'équipe: "la volonté qui nous conduit dans notre tâche nous paraît doublement fondée: dans la conjoncture culturelle d'un monde en quête d'un humanisme dont il serait regrettable qu'il laisse échapper l'apport de l'irremplaçable esprit hispanique; plus profondément encore, dans la nécessité métaphysique et morale du dialogue de l'homme avec l'homme dans la commune édification de sa destinée et, peut-être, de son salut" (*Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine, op. cit.*, pp. 10-11).



