

EDMUNDO O'GORMAN ET "LA INVENCION DE AMERICA"

Zdeněk KOUŘIM
(CNRS)

1. Introduction: programme d'une oeuvre

Il y a quelques années, la Gaceta de l'UNAM a présenté la personnalité d'Edmundo O'Gorman (1906) de la manière suivante: "Historien de renommée internationale, dont l'activité académique dans l'UNAM s'exerce d'une façon constante depuis presque cinquante ans; ses publications et ses livres constituent un ensemble théorique sur le Mexique et l'Amérique, unique par sa qualité et sa méthodologie d'investigation"¹.

L'appréciation me paraît juste mais incomplète, car la construction d' "un ensemble théorique" appuyée sur une "méthodologie d'investigation" appropriée dépasse la tâche que l'on attribue généralement à un historien, à moins que celui-ci ne l'accompagne par une réflexion conséquente de justification et systémisation l'insérant par là dans un continu de la pensée à la fois plus vaste et plus spécifique, dans la philosophie de l'histoire. Le principal apport d'E. O'Gorman concerne effectivement ce domaine, revendiqué d'ailleurs comme le sien par lui-même.² L'oeuvre qui s'y réfère s'inscrit, dans sa première étape, dans le courant d'idées qui dominèrent la pensée latino-américaine pendant les années quarante et cinquante et dont l'influence - en tant qu'impulsion pour se libérer des idéologies imposées et non assimilées occultant

l'être authentique de l'homme américain- persiste, parfois même avec une vigueur certaine, jusqu'aujourd'hui. Il s'agit d'un mouvement intellectuel ayant pour dénominateur commun la prise de conscience de la spécificité de la réalité latino-américaine, étendu pratiquement sur tout le continent, quoique d'une façon inégale, le rôle primordial ayant incombé en l'occurrence aux penseurs mexicains. Le travail théorique consistait en l'application qui se voulait (et souvent l'était) créatrice de la grille conceptuelle et méthodologique des doctrines philosophiques issues de la phénoménologie et désignées sous le terme générique d'existentialisme et auxquelles s'apparente par certains côtés -même si par d'autres elle s'y oppose résolument- la philosophie de José Ortega y Gasset, diffusée (et adaptée) en Amérique Latine par ses disciples "transterrados". L'activité du groupe philosophique Hiperión, fondée en 1948 au Mexique et dirigée par Leopoldo Zea en est l'exemple le plus connu et incontestablement le plus important.³

Malgré ces inspiration et préoccupation communes, une lecture comparée des premiers ouvrages, chronologiquement quasi identiques, révèle déjà certaines différences symptomatiques dans la démarche d'E. O'Gorman et de L. Zea. Tandis que ce dernier cherche à expliciter l'histoire, trouver sa raison d'être philosophique d'une manière que l'on pourrait désigner comme interrogation récurrente, où l'histoire faite sert de support vivant à celle qui est en train de se faire - jusqu'au point de se confondre parfois avec elle -, E. O'Gorman ne s'intéresse qu'à la gestation de l'archéo-logos (a priori) historique, dans la mesure où il reste identifiable avec celui de notre propre existence. C'est pourquoi à la question de Zea sur la possibilité d'élaborer une philosophie américaine fait pendant la sienne, certes analogue, mais d'un ordre distinct : "... comment cette réalité que nous nommons Amérique est-elle devenue et devient-elle"?⁴ Ainsi d'un côté nous sommes devant une histoire qui est la nôtre mais qui doit être révalorisée, voire reconstruite pour que nous puissions l'intégrer pleinement en tant que sujet-agent et en même temps son porte-parole (la voix d'intérêt collectif, du progrès); de l'autre coté l'historien-

philosophe tente de l'éclairer de l'intérieur en démontant ses mécanismes mentaux (croyances), c'est-à-dire en l'historisant, en la relativisant à son tour, tout en sachant la relativité de son propre regard à lui ; si le telos de l'histoire s'éloigne, s'évapore peut-être complètement, celle-ci gagne autant en transparence : dorénavant toutes les idéologies apparaîtront comme telles.⁵ Au cas où la comparaison entre ces deux auteurs devrait être poussée jusqu'au présent, les conséquences de leurs options méthodologiques initiales respectives révéleraient leur incompatibilité doctrinaire : sa trajectoire philosophique mène L. Zea de l'ortégisme explicite à l'approche du marxisme et en fait, finalement, une figure en vue comme précurseur et même acteur de la "philosophie de la libération" latino-américaine; par contre, E. O'Gorman, à l'exception de quelques rectifications, reste fidèle à l'historicisme et, je crois, au programme ortéguien, accepté implicitement.⁶

Son premier livre consacré au thème central de ses recherches-*Fondements de l'histoire de l'Amérique*, publié en 1942- tend à cerner le problème de "l'incorporation de l'Amérique à la culture occidentale", particulièrement dans le domaine où ce fait a provoqué une véritable altération structurelle, "dans l'histoire de la pensée vive de la grande tradition philosophique européenne". Pour O'Gorman il ne s'agit de rien de moins que d'une "conquête philosophique de l'Amérique" : l'ouverture d'un nouvel horizon "met en question les convictions les plus intimes sur lesquelles est basée la théorie du monde jadis en vigueur"⁷, mine et invalide les certitudes vitales d'une grande partie de l'humanité.

La "découverte" advient de surcroît au moment où la conscience religieuse de l'Européen entre en crise ; le déclin définitif, agonie de la spiritualité moyen-âgeuse qui commence par une lente dissociation du parallélisme hiérarchisé foisonnant, se trouve soumise ainsi à une accélération brutale en même temps qu'elle fournit une situation idoine pour amplifier au maximum la portée de cet événement.

Un exemple hautement significatif de ce bouleversement que l'on peut qualifier sans exagération de révolutionnaire, nous est offert dans l'oeuvre du célèbre dominicain Bartolomé de Las Casas qui pourrait même passer -en tant qu'il délaissa le "savoir essentiel" dirigé par le dogme religieux, au profit de la "philosophie pratique"- pour un précurseur de Descartes. Bien que la révélation reste pour lui toujours la principale source de vérité, à la foi en cette révélation s'est substituée la foi dans la raison prise comme instrument universel de la connaissance. Ce changement d'attitude conduit à une délimitation nette de l'objet de l'investigation - de "... deux réalités : l'homme et la nature" : d'ores et déjà, le chemin vers le "modernisme" est esquissé.⁸

L'apparition de l'Amérique force l'Européen à une interrogation menaçante : la nature des terres récemment découvertes est-elle la même ou bien diffère-t-elle de celle des continents connus jusqu'ici? L'homme du Vieux Monde se sent en péril puisque cette question touche ses croyances fondamentales ; il s'agit d'un fait totalement nouveau, hors des limites de son univers mental, et dont il n'y a aucune mention ni chez les auteurs antiques, ni chez les Pères de l'Eglise. Pour la première fois, l'Européen se trouve submergé par le doute ontique qui ne lui laisse aucune autre issue qu'un engagement personnel et existentiellement urgent: s'embarquer dans une "aventure vitale", "aller voir", confirmer ou infirmer par l'expérience une connaissance incertaine, hypothétique. Et, selon O'Gorman, c'est cette "angoisse de l'état dubitatif qui donnera son caractère impérieux à la vie européenne pendant le siècle qui suivra", qui nous fournit l'explication du fait pourquoi "Descartes partira du doute dans son entreprise de rénovation de la philosophie"⁹.

Cependant, ce rôle de "révélateur", plutôt imparti à l'Amérique que joué par elle, lui donne au cours des siècles peu d'avantages ; on pourrait même préconiser le contraire : l'Amérique sert finalement à l'Europe de terre d'expérience" - "dans tous les domaines de la vie l'européen (lo europeo)

a été pensé comme un *a priori* pour l'Amérique et l'américain (lo americano) comme un *a posteriori* pour l'Europe"¹⁰. Telle apparaît l'expression et aussi la source théoriques d'une dépréciation continue de l'Amérique, dépréciation dans laquelle avait trempé Hegel ("non-être historique" de l'Amérique), à côté d'un Buffon et d'un De Pauw.^{10 bis}

2. Fondements de l'historiologie

Par les questions "qu'est-ce que l'Amérique?", "quelle est en soi la découverte de l'Amérique ?", E. O'Gorman introduit la seconde étape de son investigation, exposée dans l'ouvrage avec un titre évocateur, *La crise et l'avenir de la science historique* (1947). Pour pouvoir y apporter des réponses adéquates, il faut situer préalablement ce problème dans un cadre plus général, celui des conditions de la connaissance historique, il faut savoir comment se constitue l'histoire en discipline scientifique, "la véritable science historique", irréductible méthodiquement aux autres sciences.¹¹

Après un aperçu critique de l'histoire de l'historiographie, O'Gorman règle ses comptes avec l'école qui proclamait la nécessité de débarrasser l'histoire de toute subjectivité en lui conférant le statut de "science pure" et dont le représentant le plus éminent fut Leopold von Ranke (1795-1886), car "c'est principalement à lui que nous devons le masque parfait sous lequel se présentera dorénavant au public l'historiographie". S'il a réussi à élever l'historiographie allemande au niveau universel, sa conception résumée par la célèbre formule que l'histoire ne doit s'occuper que de "comment des choses se sont effectivement passées" (wie es eigentlich gewesen ist) comporte un côté incontestablement négatif. Ranke "réifie" le passé en voulant le ranger parmi les faits naturels sous prétexte d'une objectivité "absolue". Il en résulte que "le passé humain sera cause d'une considération monstrueuse : on verra en lui un objet corporel, essentiellement identique aux "choses de nature" ; en somme, quelque chose d'étranger et de séparé de l'homme". En réalité, cette méthode qui se veut

"pure", cache une supercherie certaine : "... elle est fondée sur l'a priori d'une préférence de l'abstrait au concret, du quantitatif au qualitatif, du congruent au contradictoire" ; au lieu de s'efforcer "... de comprendre ce qu'il y a d'humain dans le passé", elle se contente d' "essayer d'expliquer "le passé" humain"¹².

La thèse sur le "véritable" passé (qui seul appartiendrait à l'histoire) implique une coupure ontique artificielle entre le passé et le présent (ainsi le fait historique de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb n'admet que des retouches mais ne peut pas être mis en question comme tel) et établit, en même temps, les conditions favorables au "fonctionnement magique de l'imitation" dont la loi énonce "qu'il suffit d'adopter les apparences du modèle imité pour être ce modèle, mais, seulement en ce qui concerne les effets pratiques, sans que celui qui imite cesse d'être ce qu'il est" (ainsi l'histoire, en utilisant la méthode des sciences naturelles, deviendrait à son tour scientifique et formerait un amas de connaissances objectives, sans liaison avec le présent et pourtant à notre disposition). La doctrine de Ranke aboutit donc aux effets contraires à ses prétentions : elle donne et augmente la possibilité pratique (instrumentale) de l'histoire, mais supprime la perspective d'une "réflexion authentique" sur le passé humain parce qu'elle opère un transfert illicite en créant l'illusion que la sphère de son "objectivité" "se situe déjà pleinement au plan spéculatif" ¹³.

La position soutenue par O'Gorman est foncièrement autre : il se refuse à considérer l'histoire comme une explication de l'hétérogène, comme l'explication à travers laquelle il serait possible de chercher à comparer les diverses époques ; le passé est ce qu'il y a d'homogène pour nous et que nous pouvons saisir en nous reconnaissant en lui, en le faisant notre passé. Au lieu de voir l'absolu dans les faits discontinus, il nous incombe de prendre "la conscience de l'historicité humaine ou bien la conscience de l'absolu qui est pour nous notre propre vie". La tâche de l'historien est de dégager justement l'historicité de la confusion des faits, de rendre le passé intelligible, en voyant en lui surtout les "situations des existences qui furent:

les conditions et les possibilités réelles de son exister effectif", en créant "l'être de l'histoire par la voie de la préoccupation théorique, en la découvrant comme étant objectif humain"¹⁴.

Pour point de départ théorique de la construction de l'historiologie O'Gorman prend la "proposition fondamentale ontologico-existenciale" de Heidegger sur l'historicité de l'être humain (*Dasein*) en tant que "fondement d'une possible compréhension historique apportant avec lui la possibilité d'un développement intentionnel de l'histoire comme science"¹⁵.

L'historiographie qui ne trahit pas sa mission fonctionne donc comme une "réminiscence historique", elle s'identifie à l'ontologie devenant une "historiologie" dont le but est de "montrer (*mostración*) une réalité" (à la différence de "démontrer" - *de-mostración*), de "montrer et expliciter" la structure de l'être avec lequel nous dotons le passé en le découvrant comme nôtre".

Le problème de la vérité historique doit être abordé en tenant compte de cette donnée et d'une manière non traditionnelle ; la vérité étant une "référence de notre vie", il n'est plus possible de la trouver, comme l'a prétendu l'historiographie d'autrefois, par la multiplication de critiques de sources et de documents historiques ; en réalité, ceux-ci ne nous mènent qu'au "royaume du bavardage". L'historien qui n'est pas capable de franchir le "on dit" ne se met en contact qu'avec l'être inauthentique de l'histoire. Il ne tombe pas dans une erreur (en accord avec Heidegger, il n'est pas pensable que l'existence puisse être erronée), mais sa "non-vérité" reste un "mensonge historique". La "... véritable science historique ne peut partir de la tradition historiographique, c'est-à-dire de la non-vérité historique" que sous une condition : qu'elle ne substituera pas "... à la compréhension des interprétations reçues ... la finalité de ses efforts, mais qu'elle les acceptera purement et simplement comme intermédiaires pour la compréhension de l'histoire même, autrement dit, de ce qui a été interprété".

Dans une telle perspective, le travail de la sélection des sources suivant leur importance et leur appréciation critique

consécutives, perd sa raison d'être ; au lieu de se prononcer sur leur "vérité", nous devons nous contenter de soulever la question de leur originalité ; de même, l'incidence du choix du sujet à traiter paraît gravement compromise, étant donné que le "thème" authentique "... n'est autre chose qu'un indice de la manière dont un homme a su assumer, dans un présent donné, sa propre existence en tant qu'elle est constitutivement historique"¹⁶.

La science historique -l'historiologie- ainsi comprise, jouit, en comparaison avec toutes les autres sciences, d'une "priorité ontologique" comme une "analytique des existences qui furent (et qui sont, à leur façon) ; sa mission est de révéler l'historicité faite. L'ontologie, par contre, est la connaissance historique de l'existence et sa mission est de montrer l'historicité comme telle"¹⁷.

O'Gorman s'efforce de trouver la voie vers ce qui devrait être authentique, mais il ne veut pas se laisser enfermer dans la situation sans issue de Heidegger (pour un historien, l'expérience unique signifierait la fin de l'histoire), déterminée par l'orientation univoque de l'"être pour la mort". C'est pourquoi il souscrit à la critique de K. Lehman, reprise par A. de Waelhens¹⁸ et il conclut que l'historicisme est capable de fournir une solution de l'aporie vitale : Si "l'"être pour le commencement" n'est pas une possibilité réelle, il est une possible possibilité réelle, en somme, une espérance". Les deux modes fondamentaux de l'existence humaine "s'excluent en tant que 'possibilités réelles", mais s'incluent en tant que possibilités possibles"¹⁹.

En conséquence, quoique O'Gorman accepte, suivant Heidegger, le fait de l'absurdité de notre existence, il maintient son contrepoids dans la "réalité radicale" ortéguienne, car "la vie ou bien ne se trouve jamais au seuil d'une aporie définitive ou bien n'est pas vie"²⁰.

3. "La invención de América"

Dans le troisième livre, *L'idée de la découverte de l'Amérique* (1951), l'auteur revient vers la problématique spécifique de son programme pour interroger la relation historique ou -mieux- l'histoire de l'établissement de la relation entre l'Europe et l'Amérique. Les métaphores, généralement utilisées à ce propos -mère et fille, tronc et branche etc.-, nous permettent déjà d'entrevoir "une première instance révélatrice de la structure constitutive de la réalité américaine", celle de l'euro-péisme. En effet, l'Europe y figure toujours "significativement comme le contre-terme de la relation ontologique euro-américaine", ce qui veut dire que le fait Amérique inquiète l'homme européen en le mettant devant l'urgence de son "auto-compréhension", sa mise en question. Mais celui-ci tente de l'éluider ; c'est pourquoi la littérature américaniste passe sous silence l'essentiel et ne fixe le gros de son attention que sur les particularités qui caractérisent l'être américain. Selon E. O'Gorman, "... de toute évidence, le sens de tout cela est que nous nous trouvons en face d'une subtile occultation de l'être de l'Amérique, étant donné qu'une telle situation rend impossible toute solution à la question ontologique en repoussant indéfiniment le problème"²¹.

Le procédé doit être radicalement autre. L'auteur commence par analyser une proposition, à première vue assez simple, voire indiscutable : "L'Amérique fut découverte." Cependant, en l'examinant de plus près, on sera forcé de se rendre compte que cette phrase constitue le noeud d'un réseau d'idées formant un système complet. Le fait de la "découverte" attribue une certaine qualité d'être à l'être américain à définir -se laisser découvrir- et, par là, il le limite, le détermine exclusivement comme une entité (continent) géographique, en laissant dans l'oubli la "totalité de la réalité historique". La contradiction latente et interne de la thèse susdite deviendra apparente quand nous nous serons demandés comment s'est produite la "découverte" de l'Amérique. La réponse classique, qu'elle fut "découverte par hasard par Christophe Colomb", ne

peut nous satisfaire puisqu'il "...est évident que c'est seulement dans le cas où la découverte de quelque chose suppose une intentionnalité, qu'il convient de dire d'une manière sensée qu'elle fut fortuite". Pour O'Gorman, nous sommes en présence d'une "contradiction irréductible" puisque "l'explication de l'acte nie l'acte explicité"²².

Pourtant, et l' "histoire de l'histoire de la découverte de l'Amérique" est là pour le prouver, tous les écrits traditionalistes s'efforcèrent de montrer le contraire -la découverte fortuite comme normale-, sans se soucier de la "réalité des circonstances historiques qui empêchent une telle façon de concevoir ce fait". Par une analyse minutieuse (et que lui-même considère comme exhaustive) de diverses versions de l'historiographie colombienne, O'Gorman révèle leur antagonisme profond (pour Alexandre von Humboldt, l'Amérique fut découverte grâce au but poursuivi par Colomb, tandis que dans l'opinion des historiens contemporains la découverte put se réaliser malgré l'intention différente de l'Amiral), l'épuisement de toutes leurs variantes et, finalement, "leur banqueroute définitive"²³. Devant un tel état des choses, il ne reste qu'à s'interroger sur "la légitimité de penser que l'Amérique fut "découverte", à essayer de trouver une autre approche à ce problème, "... afin de pouvoir établir un contact nouveau et direct avec la réalité historique alléguée si contradictoirement et aveuglément dans la thèse de la soi-disant "découverte fortuite", et s'ouvrir ainsi la possibilité "de doter cette entité nommée Amérique d'un être différent de celui qu'on lui concède traditionnellement"²⁴.

Tels sont effectivement le dessein et le thème du quatrième ouvrage d'O'Gorman, intitulé *L'invention de l'Amérique* (1958). L'objet poursuivi par l'auteur est ici "l'éclaircissement historique" de l'être de l'Amérique à travers une réinterprétation des événements qui la font entrer dans la "conscience historique" (quand et comment), une tentative de "reconstruction du processus ontologique américain", avec une intention manifeste d'exemplarité. Le cas de l'Amérique "... révèle -dans les limites du champ d'observation choisi- comment de l'intérieur

d'une image déterminée du monde, étroite, particulariste et archaïque, surgit un étant (ente) historique qui, en se constituant dans son être, agit en tant que dissolvant d'une vieille structure et, en même temps, fonctionne comme un catalyseur à l'origine d'une nouvelle conception du monde, plus vaste et plus généreuse". De cette manière, le premier thème, limité à l'Amérique, déborde vers "une idée du progrès de la culture occidentale", montrée ainsi "comme l'unique projet vital de l'histoire avec une véritable promesse en vertu de la dialectique interne qui la vivifie"²⁵.

Il y a deux hypothèses qui forment la base de toute évolution ultérieure des idées en ce qui concerne l'appréhension théorique des territoires où accosta Colomb en 1492 : l'hypothèse de leur "découvreur" fondée sur une conviction *a priori* de la limitation de l'horizon mondial (épuisé par la hiérarchie régressive de trois continents : Europe, Asie et Afrique) et l'hypothèse d'Amerigo Vespucci ancrée dans une idée *a posteriori*, indépendante de l'image géographique de la Terre à cette époque - idée qui, pour cette raison, pourrait subir des modifications de son contenu en accord avec des faits nouveaux et se convertir par là "en une instance empirique révélatrice", offrant ainsi la possibilité de résoudre le problème d'une façon inédite.²⁶ Le vieux cadre tricontinental ne peut plus contenir pour longtemps une "nouvelle entité" ; on doit bientôt reconnaître à cette dernière l'"être conforme aux données d'expérience", l'être qui transcende ce cadre et qui implique une "nouvelle vision du monde", changeant d'une manière radicale l'ancienne structure trinitaire de l'univers géographique. La rupture du rigide schéma spirituel par surgissement du "quatrième continent" est décisive et définitive: le monde est, pour la première fois, conçu comme foncièrement dynamique, pour la première fois *dans l'histoire le monde réunit tout le globe terrestre*", la quatrième partie, de par la reconnaissance-invention de son être propre et distinct repousse les limites de l'univers vers l'infini. "Telle est la révolution idéologique, extraordinaire et incompréhensiblement méconnue -écrit E. O'Gorman-qu'apporta avec elle l'invention de l'Amérique. Sa portée non seulement

est plus grande que celle de la révolution copernicienne, mais il nous semble qu'elle constitue son antécédent historique et sa condition de possibilité spirituelle"²⁷.

Car toute la culture occidentale subit un choc salutaire en se libérant du carcan de la tradition : ce qui était jusqu'ici inexorable devient dorénavant seulement inexploré, de l'inconcevable on passe à l'icônu ; l'homme peut prétendre à la domination du cosmos entier parce qu'il est en mesure de l'envisager théoriquement. Mais la répercussion de cette invention signifie aussi la conquête intérieure : *L'être historique* de l'Amérique, à la différence de son être géographique déjà constitué, ne se forme qu'au cours du processus de confrontation entre le Vieux et le Nouveau Monde. Au fond, il s'agit d'une conception unitaire (d'un monde) dans laquelle l'Amérique coinsidérée comme une "possibilité de devenir la seconde Europe", doit s'approcher de celle-ci comme d'un modèle de la civilisation par excellence. Et c'est justement dans ce sens que l'Amérique est "inventée" par l'Europe, ce qui veut dire que son être est tout à fait "dépendant de la forme de son apparition". Et, de même, ce n'est que par l'idée de l' "invention de l'Amérique" que l'on peut surmonter l' "absurde de la dichotomie traditionnelle entre le devenir historique et l'être du sujet à qui s'attribue ce devenir, puisque, en identifiant l'histoire avec l'être de son propre sujet, on ne voit plus en elle un événement accidentel et contingent, mais l'événement constitutif et nécessaire"²⁸. L'accès à notre propre être, son appropriation et -consécutivement- son futur dépendront donc d'elle, de notre capacité de l'élucider et de la comprendre.

L' "invention de l'Amérique" d'autre part, en relativisant l'absolu culturel européen qui, ayant été projeté vers le Nouveau Monde ("Europe comme entéléchie, ... archétype historique et dispensatrice du sentiment moral de toute la civilisation"), entame le procès de son auto-liquidation en tant que tel, instaure "la possibilité effective de l'universalisation de la culture de l'Occident comme un programme unique de vie historique capable d'inclure et de lier tous les peuples", programme qui cesserait d'être "le résultat d'une imposition impérialiste et

exploiteuse", pour être perçu et accompli comme "la propre tâche" de chacun. Sans trahir la pensée d'O'Gorman, il n'est pas exagéré de dire, que l'Amérique, par son double rôle dans l'histoire de l'humanité -l'élimination du pluralisme ontique, inhérent à l'ancienne conception du monde, et la suppression du dualisme historique entre elle et l'Europe- offre au monde une possibilité de se sauver ; par le caractère ambigu de son être (elle est l'Europe et à la fois elle ne l'est pas), elle fournit au vieux continent l'occasion unique d'authentifier son universalité qui -en tant qu'elle reste fermée- n'est qu'une "pure potentialité". C'est seulement quand l'Europe subit "sa propre désintégration ontologique", qu'elle se réalise pleinement, en élargissant le "concept de l'histoire universelle à toute l'humanité", en créant "la condition de possibilité d'une future concorde humaine"²⁹.

4. Conclusion : Destruction des mythes

Conçu originellement comme un épilogue de *La invención de América, le livre Mexique - le trauma de son histoire* (1977) a produit l'effet d'un "pavé dans la mare" au sein de l'intelligentsia mexicaine à qui il a révélé un O'Gorman hostile aux idées communément reçues, situé résolument à l'opposé du progressisme de bon aloi et autres "-ismes" dont le mot d'ordre commence généralement par le préfixe "anti-"³⁰.

Il s'agit d'une étude analytique, sans complaisance, de ce que l'auteur appelle "La grande dichotomie américaine", de ses implications et conséquences non seulement pour la vie de son pays, mais aussi pour le futur de toute l'Amérique latine.

Les deux formes civilisatrices que l'Europe du XVI^e siècle tente d'implanter en Amérique sont de conception profondément différente : d'un côté il y a l'"orientation rationaliste et scientifique du programme anglais" et de l'autre "le programme traditionaliste ibérique" ; le premier évolutif, le deuxième -possesseur de la vérité dictant ses préceptes immuables tant pour la vie individuelle et sociale que pour la

conduite face au nouvel environnement- l'oeuvre de la création divine. Toutes les deux sont basées sur le principe d'imitation ; cependant, celui-ci s'impose dans l'une de façon originale comme une "Europe nouvelle" et dans l'autre de façon répétitive comme une "nouvelle Europe" ; les deux modèles concurrents peuvent être caractérisés encore plus brièvement : l'utopie contre l'entéléchie.

Etant donné ces circonstances, l'indépendance politique pour l'homme colonial du monde hispanique dont l'être reste prisonnier d'une vision fermée et non autonome, ne peut dépasser le stade d' "un pur accident" qui accentue encore son déséquilibre ontique en l'exposant, mentalement désarmé, au défi des temps modernes. Le créole réagit tout d'abord en adoptant l'attitude d'une défense agressive, connue sous le nom de "tropicalisme de l'âme ibéro-américaine" : il s'affirme en s'affublant d'une supériorité artificielle, manifestée avant tout à l'égard de l'être anglo-américain. "Tel est -selon O'Gorman- l'héritage ontologique" de la Colonie et "le point de départ" de l'étude en question⁹¹.

Sa trame historique consiste dans la description de la génération et du déroulement d'un conflit entre la "tendance libérale", expression de ceux qui pensent construire le futur du Mexique essentiellement par la voie d'imitation du modèle nord-américain, et entre la "tendance conservatrice", réunissant ceux dont le principal souci est la défense des valeurs traditionnelles. La "fausse disjonctive" à travers laquelle se pose "le problème d'identité de la nouvelle nation" se définit donc par deux pôles d'attraction : les Etats Unis et l'héritage du passé colonial. La fausseté de ce dilemme qui n'en est pas un se dégage de l'analyse comparée du contenu des thèses, à première vue formellement irréconciliables : Le projet de celle qui se réclame du providentialisme peut se résumer comme le déploiement d'un effort pour "constituer une nouvelle nation en maintenant à l' état pur le mode d'être d'un étant supposé représenter une actualisation de la vérité immanente au cours du devenir historique" ; mais, en même temps, on revendique

“la possibilité pour la nouvelle nation d’atteindre la prospérité sociale et matérielle d’un étant dont le mode d’être se considère comme contraire à la vérité précédente”. La “contradiction interne” de la thèse qui soutient “une vision progressiste de l’histoire” apparaît non moins grave : son projet veut supplanter le mode d’être hérité de la Colonie par celui obtenu en imitant le voisin du nord. “Elle prétend donc au changement dans le mode d’être d’un étant historique pour celui d’un autre étant historique”, sans pourtant abandonner le postulat que “tous les étants historiques sont dotés d’un unique et même mode d’être”. De plus, il faut dénoncer “l’incongruité” des deux positions : les conservateurs pensent pouvoir transférer chez eux les moyens par lesquels les Etats Unis ont atteint leur prospérité, tout en évitant d’être conta-minés par l’inauthenticité de leur vie (comme si la prospérité pouvait ne pas dériver d’un mode d’être), tandis que les libéraux, afin d’expliquer le progrès et le retard, sont obligés de “supposer que la différence que manifestent les étants historiques n’est pas l’expression de modes d’être essentiel (“système de croyances, idées et valeurs”) dans des différentes étapes de son évolution”. La conclusion de l’auteur équivaut à un constat de l’absurde parce que chacune de deux tendances aboutit à désirer implicitement ce qu’elle rejette explicitement: “... la thèse conservatrice finit par reconnaître a posteriori l’a priori de la thèse libérale, à savoir : la nécessité d’atteindre la prospérité des *Etats unis*” ; “... la thèse libérale finit par reconnaître a posteriori l’a priori de la thèse *conservatrice*, à savoir : la nécessité de maintenir de mode d’être colonial”³².

Ce débat, faussé dès le départ par un effort paradoxal (bénéficier de la modernité sans elle-même) et dont l’enjeu était l’identité de la nouvelle nation, se révèle être ainsi “une disjonctive entre deux impossibilités”, “une croisée de chemins d’incompatibilité entre le passé et le futur” sur laquelle est placée la destinée du Mexique. Il est clair que l’issue ne peut être qu’une échappatoire ; les protagonistes de l’histoire ou ceux qui croient l’être, se réfugient dans leur orgueil qui leur permet d’effectuer le transfert de la responsabilité de leur

échec (libéral) sur les Etats Unis ; le "mythe d'une supériorité historique essentielle", c'est-à-dire spirituelle, mythe d' "auto-glorification" et compensateur, commence à se préciser en tant que "manichéisme transcendantal" qui -selon O'Gorman "continue à dominer la majeure partie de la pensée historique et politique" des peuples ibéro-américains. En réalité, il ne s'agit de rien d'autre que d' "une évasion ... de sa propre histoire". "N'est-ce pas là, ..., le secret de cette impuissance qui, tel un mauvais sort (hado), a fait de notre histoire une aventure tragique de frustration à la recherche de la prospérité et du bien-être sociaux?" -demande l'auteur³³.

La formulation la plus achevée de ce mythe qui a eu pour effet immédiat une "modernisation" de la thèse libérale -"s'approprier le pragmatisme nord-américain pour le mettre au service de l'esprit idéaliste de l'Amérique ibérique"- mais nullement sa différenciation fondamentale de celle des conservateurs, se trouve chez José Vasconcelos et surtout chez José Enrique Rodó dont *Ariel* (1900) est devenu l' "évangile d'espérance", point de référence quasi obligatoire -explicite ou implicite- de tous les intellectuels latino-américains qui se penchent sur la destinée de leur continent³⁴.

Démonter les rouages d'un mythe ne signifie qu'un premier pas vers une démythification totale de l'histoire - histoire inauthentique, dévoilé en tant que fuite perpétuelle devant la vraie responsabilité, avec d'inévitables conséquences socio-culturelles et politiques. Cette tâche sisyphéenne, E. O'Gorman continue de la poursuivre - dans le passé récent en réévaluant (de façon plutôt positive - "libération de la fausse disjonctive du conflit aporétique conservateur-libéral" par son auto-liquidation) le rôle du régime de Porfirio Díaz et, du même coup, celui, généralement considéré comme intouchable, de la Révolution mexicaine. Celle-ci -envisagée toujours dans la même perspective idéologique (au sens primitif du terme)-, partant d'une équivoque (l'incompréhension du "porfirisme"), représente "une espèce de régression historique annulant une longue et douloureuse expérience qui avait ouvert, enfin, la possibilité de mettre en

crise l'essentialisme ontologique responsable du piège qui s'est refermé sur le devenir historique du peuple du Mexique depuis que celui-ci, après avoir acquis son indépendance, a affronté la réalité du monde moderne"³⁵.

Il existe un autre mythe dans le passé plus ancien du Mexique qui, s'il a suscité et suscite beaucoup de littérature plus ou moins savante à son sujet, n'a pas été encore déconstruit avec toute la rigueur historiologique et paraissait, en tant que porteur et constitutif de l'être national, hors de son atteinte. Il y a quelques années, Octavio Paz, un des grands Mexicains des plus lucides, a écrit à son propos : "La création la plus complexe et singulière de la Nouvelle Espagne ne fut pas individuelle mais collective et n'appartient pas à l'ordre artistique mais religieux : le culte de la Vierge de Guadalupe. Si la fécondité d'une société se mesure par la richesse de ses images mythiques, la Nouvelle Espagne fut bien féconde..."³⁶.

C'est à l'analyse de ce mythe qu'E. O'Gorman a consacré son dernier livre avec un titre évocateur : *Détermination des ombres* (1986). Il y démontre, textes de l'époque à l'appui, que la naissance du "guadalupisme indigène" n'avait rien de spontané, qu'il s'agissait au contraire d'une "invention" dont "la raison d'être", occultée jusqu'ici, avait peu de choses en commun avec les interprétations du message perçu. Si comme "inventeur" effectif on peut désigner Antonio Valeriano qui dans un écrit connu sous le nom *Nicam mopohua* arrive à "sacraliser" et "indigéniser" l'image de la Vierge apparue dans l'ermitage de Tepeyac en 1555-1556 et à fomenter ainsi une croyance correspondant à "une nécessité vitale", l'instigateur probable et véritable légalisateur du miracle n'a été autre que l'archevêque du Mexique Alonso de Montúfar. En effet, il se hâte de l'accueillir, de l'établir en culte formel parce que très vite il se rend compte de son énorme utilité (confusion volontaire entre la Vierge et Tonantzin en tant que moyen de popularisation) pour son dessein "d'une politique d'affirmation du traditionalisme catholique espagnol dans la Nouvelle Espagne", Ainsi, O'Gorman peut conclure que "l'antiréformisme

et l'idiosyncrasie conservatrice" représentées par Alonso de Montúfar constituent "la condition de possibilité du guadalupisme mexicain et que dans l'image de Tepeyec nous pouvons discerner la plus pure et la plus spectaculaire fleur néo-hispanique de la contreréforme". Et telles sont finalement les racines "du créolisme néo-hispanique nourri par la certitude d'être le bénéficiaire exclusif d'une prodigieuse faveur céleste sans comparaison avec celles concédées aux autres nations"³⁷.

Arrivé à la fin du parcours dans l'essentiel de l'oeuvre d'E. O'Gorman, on est presque forcé de se poser la question de savoir jusqu'où peut aller cette destruction des mythes-croyances, mythes-idéologies? N'entame-t-elle pas le fondement même de l'existence humaine collective -mais aussi individuelle- en la privant de ses certitudes considérées parfois comme vitales?

Car l'auteur de *La invención de América* va toujours plus loin. Dans une récente intervention, il n'a pas hésité à s'attaquer au concept-clé qui se répand actuellement de plus en plus dans le monde (et que O'Gorman a utilisé lui-même), celui de "l'identité nationale". Or, s'interroger sur elle ne veut dire qu'entreprendre "la recherche d'une essence" introuvable parce qu'imaginaire. Croire que l'on puisse être "pour de vrai" autre chose que ce que l'on est n'est qu'une auto-tromperie, étant donné que "ce que, pour de vrai, l'on est, on l'est pour de vrai". Une telle recherche -et *Ariel* de Rodó en reste un exemple par excellence- "mène à l'invention d'une mythologie réconfortante et séductrice qui empêche de voir la réalité" ; il n'y a qu'une seule identité pour Amérique latine: celle qui "se forme et continue à se former dans le devenir de son histoire"³⁸. Et ce devenir démythifié et compris comme "un processus dynamique temporel comportant le changement essentiel (entitativement mutante)", reconnu comme "puissance créatrice", permet seul de réintégrer l'homme "dans le vaste cadre de tout ce qui est la vie"³⁹. L'unique dépassement de l'histoire est à ce prix : reconnaître qu'elle ne peut être dépassée sauf par le futur construit sur sa dé-construction.

De cette façon, la philosophie de l'histoire d'E. O'Gorman pourrait figurer comme des prolégomènes à la démythification du mythe de l'Être, porteur de mythes, ou à la théorie du devenir de la raison historique⁴⁰.

NOTES

(*) - Texte d'une communication présentée lors du colloque (organisé par le Centre de recherche sur les Relations Espagne-Amérique Latine après l'Indépendance - ALMOREAL) sur le thème "L' évolution de l'idée de la Découverte de l'Amérique en Espagne et en Amérique Latine" à l'Université d'Orléans, le 19-XI-1988.

(1) - Gaceta UNAM, México, quinta época, vol. I, n° 76, 25-X-1982, p. 12.

(2) - Cf. E. O'GORMAN, *La Historiografía*, in México : Cincuenta años de Revolución, IV, La Cultura, México, 1962, F. C. E., p. 201, et aussi Antonio MITRE, *Bases ontológicas da historia científica: Encontros e desencontros entre História e Filosofia*, in Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, vol. XXXVI, n° 147/1987, p. 221-243.

(3) - Cf. Z. KOURIM, *Un chapitre de l'histoire de la philosophie au Mexique : La tentative de la philosophie de l'être américain*, in Cahiers du monde hispanique et Luso-brésilien, Toulouse, 1969, n° 12, p. 145-170 ; la partie réservée à E. O'Gorman est reprise ici révisée et sous une optique différente. Cf. aussi José GAOS, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980 ; l'auteur qui considère L. Zea comme "la réussite majeure de" sa "vie en tant que professeur", le compare à "un jeune Socrate d'Athènes américaines" (ibid., p. 167, 157). Des travaux relativement récents sur ce sujet on peut citer par ex. : Francisco MIRÓ QUESADA, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, F. C. E., 1974, p. 208-238, et *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, F. C. E., 1981, p. 136-183 ; Tzvi MEDIN, *Leopoldo Zea : Ideología, historia y filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1983 ; Francisco LIZCANO, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1986.

(4) - E. O'GORMAN, *Fundamentos de la Historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942, p. 134. - Cf. L. ZEA, *En torno a una filosofía americana*, in *Jornadas - 52*, México, El Colegio de México, 1945, p. 7-78 ; reproduction du texte des trois conférences prononcées à l'Université de Michoacán en 1942.

(5) - Si le postulat ontique de L. Zea -"la vie humaine est histoire" (Ensayos sobre Filosofía en la Historia, México, Ed. Stylo, 1948, p. 108) - ne diffère guère de celui d'E. O'Gorman -"l'innovation que représente l'historicisme contemporain consiste dans le fait que nous nous sommes rendu compte de l'historicité humaine, autrement dit de l'absolu qui est pour nous la vie elle-même" (Crisis y porvenir de la ciencia

histórica, México, Imprenta Universitaria, 1947, p. 113)-, l'attitude à son égard change sensiblement ; L. Zea continue : "l'homme, pour vivre, a besoin de ses semblables, il se tourne vers leur vie, vers leurs expériences. La vie, l'expérience des hommes sera remémorée par les autres pour qu'ils puissent s'en servir (soul. Z. K.) ; et c'est cette remémoration des autres qui forme l'histoire. L'homme se tourne vers l'histoire à la recherche des *moyens* (soul. Z. K.) afin d'affronter plus efficacement sa circonstance. ... L'homme cherche dans l'histoire les moyens les plus adéquats, les meilleures solutions. Il les trouvera là où les cir-constances seront le plus proches; de ce fait découlent les parallélismes historiques, *la symphonie* (soul. Z. K.) pour certaines époques" (ibid.). C'est donc le présent qui détermine l'utilisation de l'histoire en tant que "dépôt d'expérience humaine", conception résolument rejetée par O'Gorman (op. cit., p. 192 ; cf. p. 27-29). "Prendre conscience de l'histoire" -selon Zea- "est faire du passé ceci : le passé. ... quelque chose qui du fait qu'il a été vécu, n'a pas à être revécu : expérience" (*La historia de las ideas en Hispanoamérica*, in *Filosofía y Letras*, México, 1950, n° 38, p. 368). La remarque critique suivante d'Abelardo VILLE-GAS -proche de Zea- n'a donc rien d'étonnant; "L'erreur d'O'Gorman..., est d'affirmer la temporalité et l'historicité absolues et de soutenir à la fois la présence du passé dans le présent, sans se rendre compte que les deux termes s'excluent mutuellement" (*La filosofía de lo mexicano*, México, F. C. E., 1960, p. 193).

(6) - Dans un article sur La "Philosophie de l'Histoire" de Hegel et l'historiologie, de 1928, et où une note finale renvoie à *Sein und Zeit* de Heidegger, José ORTEGA Y GASSET trace quelques lignes de force pour sa conception de l'historiologie (terme forgé par lui et repris par O'Gorman) qui doit s'occuper de l'étude de la "structure radicale, catégorique, a priori" de la réalité historique. Elle doit constituer une ontologie de cette réalité. C'est seulement ainsi que l'histoire peut être transformée "en science, ce qui veut dire en reconstruction du réel moyennement une construction a priori de ce qui se trouve dans cette réalité -dans ce cas la vie historique- invariant". Selon l'historiologie, "tout être possède sa forme originale avant que la pensée le pense" et il faut le saisir, si nous voulons en avoir une image la moins déformée, par "une analyse immédiate de la *res gesta*, de la réalité historique" (*Obras Completas*, Madrid, Revistas de Occidente, 1962, t. IV, p. 536-539). L'auteur se penche de nouveau, quelques années après, sur le même thème avec encore plus d'insistance : "L'homme est ce qui lui est arrivé, ce qu'il a fait. ... l'hier ne peut s'éclairer sans avant-hier et ainsi de suite. L'histoire est un système - le système des expériences humaines qui forment une chaîne inexorable et unique. C'est pourquoi rien ne peut être vraiment clair dans l'histoire, avant qu'elle ne soit claire toute entière. ... Et ce systématisme *rerum gestarum* revient à oeuvrer en puissance (reobra y se potencia) comme *cognitio rerum gestarum*. N'importe quel terme historique, pour être précis, a besoin d'être fixé en fonction de toute l'histoire ... L'histoire est science systématique de la réalité radicale qui est ma vie" (ibid., 1961, t. VI, p. 41-44). - On verra dans quelle mesure ces thèses sont

directrices pour la conception d'O'Gorman ; par avance il est loisible d'affirmer qu'il n'hésite pas à s'en réclamer actuellement (cf. *Entrevista con el doctor Edmundo O'Gorman*, in Gaceta UNAM, n° déjà cité). - Quant à L. Zea, cf. par ex. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F. C. E., 1983, part. la "Presentación" de L. Zea; p.11-15, et p. 161-168 ; Raúl FORNET-BETANCOURT, *La filosofía de la liberación en América Latina*, in *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona, PPU, 1987, p. 123-150 ; H. CERUTI GULDBERG, *Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana : Leopoldo Zea*, in *Prometeo*, Guadalajara, 1986 , n° 7, p. 45-60 ; et de sa propre oeuvre *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, J. Mortiz, 1974, part. p. 32-47, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976 et *Filosofía de la Historia americana*, México, F. C. E., 1978. Cf. aussi son article *Poiski latinoamerikanskoi souchtchnosti*, in *Voprosy Filosofii*, Moscou, 1982, n° 6, p. 55-64 et son avant-propos à la traduction de *Filosofía de la Hsitoria americana*, Moscou, Progress, 1984, p. 5-7.

(7) - *Fundamentos de la historia de América*, éd. cit., p. VII-XV.

(8) - *Ibid.*, p. 66-71. - O'Gorman souligne l'importance de la personnalité et des acquis théoriques de Las Casas en comparaison avec les résultats de l'humanisme de la Renaissance en opposant la pensée engagée de celui-ci à la pensée de "tour d'ivoire" d'Erasme et de ses épigones. - S'il reste vrai que les érasmien espagnols, sans tenir compte de quelques exceptions, restèrent en dehors du grand débat sur la nature de l'indigène américain, sur les questions fondamentales de la Conquête, il ne faut pourtant pas oublier que l'adversaire de Las Casas, Juan Ginez de Sepúlveda (*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*) fut, au moins au début, sinon l'ennemi déclaré d'Erasme, certainement le défenseur de ses ennemis (cf. Marcel BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 456-460 et 674). il est hors de doute que la polémique entre Las Casas et Sepúlveda représente un de ces accrochages historiques dans lesquels l'esprit humain détruit les vieux obstacles et repousse sa limite en insufflant un nouveau contenu au concept de l'humain. La "conclusion capitale" de cette polémique est la suivante : "le sens intime et ultime" de l'incorporation de l'indien américain à la civilisation occidentale est celui de la réalisation de l'homme. (E. O'GORMAN, *Sobre la naturaleza bestial del indio americano*, in *Filosofía y Letras*, 2/1949, p. 314). - Comme démonstration du "pré-cartésianisme" de Las Casas, O'Gorman cite le paragraphe suivant de son ouvrage *De unico vocationis modo* (1536-7) : "La Providence divine établit pour tout le monde et pour tous les temps, une seule, même et unique façon d'enseigner aux hommes la vraie religion". Cette unique façon est "la persuasion de l'entendement (*intellectus*) par la voie des raisonnements (*rationibus*), l'invitation et un suave mouvement (*allicio*) de la volonté" (*Fundamentos*, p. 32). Las Casas s'oppose à une christianisation forcée de la population indienne car le concours de la volonté est nécessaire à la foi et la volonté ne peut pas être contrainte à y collaborer. Le second

trait de modernisme de Las Casas, O'Gorman le distingue dans la tentative du dominicain pour vérifier sa thèse à travers l' "expérience de Vera Paz", procédé essentiellement compatible avec celui d'un "physicien qui, armé d'une hypothèse, interroge la nature" (ibid., p. 79). La souveraineté de la volonté de l'homme, son infinité par rapport au caractère fini de l'entendement, sont chez Las Casas exprimées plus de cent ans avant les Méditations de Descartes. En effet, une comparaison des deux textes est possible : "... me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et esemble de ma volonté ... Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue ..." (DESCARTES, Méditations métaphysiques, Paris, P. U. F., 1961, p. 86-7). Mais cette comparaison devrait être approfondie et, à ce moment, on apercevrait sans doute en quoi consiste l'avance de l'homme cartésien : que le pas qu'il a franchi est qualitatif, car le *cogito* comporte une charge ontologiquement constitutive.

(9) - Fundamentos, p. 90. - "Devant le doute d'Amérique, ce que l'Européen de l'époque essaie de faire c'est de penser l'Amérique. Je la pense (la range dans le système d'idées et le répertoire de convictions en vigueur), donc elle existe (identité de la nature)" (ibid.).

(10) - Ibid., p. 131. - Les recherches de L. Zea concernant le même problème de surgissement d'un nouveau continent prennent une autre tournure : l'Amérique se présente, dans l'ordre d'idées, comme une nécessité, un dérivatif pour solutionner la crise, "une terre de promesses ... dans laquelle l'homme européen peut placer ses idéaux, étant donné qu'il n'arrive plus à les placer en haut". De ce fait l'Amérique devient "l'Utopie de l'Europe. Un monde idéal d'après lequel devait se refaire le vieux monde d'Occident. D'un seul mot : Amérique fut la création de l'Europe", autrement dit, son projet (Ensayos sobre filosofía en la historia, p. 169-170).

(10 bis) - Cf. à ce propos le livre -considéré déjà comme classique-d'Antonello GERBI, La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica : 1750-1900, Mi-lan-Naples, Riccardo Ricciardi, nouvelle éd. de S. Gerbi, 1983.

(11) - La différence apparaît évidente lorsque l'on compare, par exemple, la notion d'erreur dans les sciences naturelles et dans l'histoire. Tandis que pour les premières elle est une chose "susceptible de correction", la deuxième considère l'erreur comme ce qui, "accepté en tant que cela est, doit se comprendre en référence à nous-mêmes, c'est-à-dire significativement" (Crisis y porvenir de la ciencia histórica, éd. cit., p. 10).

(12) - Ibid., p. 47, 53, 71-79.

(13) - Ibid., p. 154, 168 - E. O'Gorman ne fait ici que reprendre et approfondir la critique de Ranke par J. Ortega y Gasset selon lequel, l'enseignement de celui-ci

aurait pour conséquence de transformer l'histoire en "un empirisme pur et absolu. Le passé humain serait une discontinuité radicale des faits isolés, sans structure, loi ni forme." Ce qui amènerait l'abandon de la mission de l'histoire qui "est de reconstruire les conditions objectives dans lesquelles les individus, les sujets humains ont été submergés" et l'oubli de la "question radicale" qu'elle doit se poser : "non comment les êtres humains ont changé, mais comment la structure objective de la vie a changé" (Obras Completas, 1961, t. V, p. 18, 27). Question qui est aussi celle de notre auteur. - O'Gorman ne ménage pas non plus la doctrine marxiste - "le fondement scientifico-historique du marxisme est de pure provenance traditionnelle"- à qui il réserve une diatribe assez violente ; il voit l'explication de son succès dans son interprétation "méta-historique et purement émotive, à savoir : le ton prophétique de sa propagande (clarinada) et le contenu messianique de son message" (Crisis y porvenir, 96-98), fait qui devient encore plus apparent dans le nazisme.

(14) - Ibid., p. 113, 268, 205.

(15) - Martin HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, p. 332 ; cf. aussi p. 394.

(16) - Crisis y porvenir, p. 269, 260, 276. - Dans son élan critique et à la fois affirmatif, O'Gorman n'évite pas certains excès de caractère plutôt pamphlétaire. En voici deux exemplaires : "Il n'est pas loin le jour où une vérité historiographique bien prouvée provoquera la même hilarité que provoque aujourd'hui un horoscope bien esquissé... La vérité historique est aussi bien accessible à l'historien isolé dans un petit village rural, qu'au professeur d'une grande université dotée d'archives, de catalogues et de bibliothèques" (ibid., p. 90, 275).

(17) - Ibid., p. 294.

(18) - Cf. Alphonse de WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, Louvain, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, p. 134-147.

(19) - Crisis y porvenir, p. 320-323. - Heidegger mentionne aussi cette bi-polarité, sans toutefois s'attarder à son sujet. - Dans la *Lettre ouverte à Edmundo O'Gorman*, publiée après la parution de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, José Gaos souligne l'importance et la non-passivité de la rencontre de l'auteur mexicain avec l'enseignement heideggérien (mais, curieusement, ne souffle pas un seul mot sur l'impact, à mon avis prépondérant malgré toutes les apparences, de l'ortégisme chez E. O'Gorman) ; cf. Op. cit., p. 159-163.

(20) - Crisis y porvenir, p. 328. - A côté de l' "héroïsme" de la raison, nécessaire pour affronter l' "être pour la fin", O'Gorman reconnaît l'authenticité d'un autre défi à l'absurde, d'une "aventure irrationnelle et échevelée", telle qu'elle nous est donné dans "la leçon permanente et inéluctable du Quichotte". Le caractère espagnol nous fournit, d'ailleurs, l'exemple d'un "immanentisme vécu", illustré par les corridas et les fêtes religieuses : "Jouer pour mourir ...Le matador des taureaux symbolise

l'homme en présence de sa fin. ... Se mettre au seuil de la mort, courir derrière elle, telle est l'essence, tel est le secret de la fascination mystérieuse qu'exercent les corridas de taureaux, symbole à l'espagnole de ce qui doit être, dans l'ordre de l'immanence, l'authenticité de la vie ... En s'adonnant avec toute la popularité et sans réserves au culte des religions de signe inverse, celle de Dieu et celle des matadores, l'Espagne montre ainsi le secret le plus intime de son existence, comme une tentation quichottesque de réaliser la synthèse des deux abîmes de la possibilité humaine : l' "être pour la vie" et l' "être pour la mort", et tout cela dans le même dimanche" (ibid., p. 323, 345-346).

(21) - la idea del descubrimiento de América, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951, p. 12, 14.

(22) - Ibid., p. 21. - Du point de vue formel, l'affirmation d'O'Gorman appelle quelques réserves : Bien que l'adjectif "fortuit" appartienne grammaticalement au substantif "découverte", son contenu prédicatif se porte plutôt sur la notion d' "Amérique". La découverte d'un autre objet au lieu de celui présumé (une voie et une partie inconnue des Indes dans le cas de Colomb) ne nie pas logiquement l'intentionnalité primitive ; elle ne fait que la déplacer vers une nouvelle position, n'existant pas jusqu'alors.

(23) - Ibid., 24, 21, 364. - Une polémique au sujet des affirmations contenues dans ce livre s'est engagée entre l'auteur et Marcel Bataillon (cf. Bulletin Hispanique, Bordeaux, 1953, t. LV, n° 1) ; son texte, suivi de quelques lettres des deux interlocuteurs, fut publié sous le titre *Dos concepciones de la tarea histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1955. Les objections de M. Bataillon sont surtout d'ordre historique : il voit dans l'interprétation o'gormanienne une actualisation insuffisamment fondée sur les sources de l'époque en question ; selon lui, "*le devenir de l'idée de la découverte à travers du XVIe siècle*" doit être expliqué en tenant compte du "*devenir de la découverte après Colomb, et même après Magellanes*" en non comme une apparition et reconnaissance de cette idée même (cf. particulièrement p. 55 et 97). La réplique d'O'Gorman est celle d'un philosophe à un historien : la critique de Bataillon n'atteint pas son but, en adoptant une autre perspective, elle "sort de la question" (p. 61) ; car ce qui est recherché dans son livre, ce n'est pas la réalité historique comme telle, mais plutôt son idéation, à travers l'événementiel ; il vise à cerner et expliquer les conditions génériques et ontiques d'un phénomène donné. D'ailleurs il décrit sa démarche lui-même : "... en réalité, j'ai posé la question de l'histoire de l'idée de la découverte précisément avec l'intention de mettre entre parenthèses et, en définitive, en crise de fondements, l'essentialisme de cette façon traditionnelle de concevoir la réalité historique qui est ainsi en cause (p. 76). Donc l'erreur de Bataillon a été d'omettre "la distinction entre l'"histoire de la découverte" et l' "histoire de l'idée de la découverte" (p. 80). C'est seulement cette dernière qui permet d'entrevoir et d'aborder le problème crucial que l'historiographie

ignorait, à savoir, "comment il arriva que l'entreprise colombienne fut conceptuée comme étant "la découverte de l'Amérique"?", c'est-à-dire la recherche du "motif ultime de la conceptualisation même" (p. 111-113). - Les conditions générales du maintien de la thèse essentialiste malgré tous les échecs, O'Gorman les déduit de l'emprise qu'exerçait sur la pensée occidentale pendant plusieurs siècles "la notion classique substantialiste qui voit dans l'être des choses une essence immanente à elles". De même, l'insensibilité pour le non-sens de la fortuité de la découverte, découle à son tour de la supposition "que montrer l'existence d'une chose équivaut à son être", de ce transfert illicite. "Ainsi, quand on dit que Colomb a découvert par hasard l'Amérique lorsqu'il a rencontré cette île (Cuba), ce qui se dit réellement c'est que, au moment de cette rencontre fortuite, l'Amérique a révélé son être comme une qualité cachée ou comme essence qu'elle possédait déjà en ce temps" (*América*, in *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1985, p. 74-75 (note). (24) - La idea del descubrimiento, p. 44 (note), 367.

(25) - la invención de América, México, F.C.E., 1958, p. 12, 15. (Il existe une traduction anglaise : *The Invention of America*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1961 ; réédit. à West Port, Connecticut, Greenwood Press, 1972, et une nouvelle édition espagnole, augmentée et corrigée, dont il n'a pas été possible de tenir compte ici : México, FCE, 1977 ; réimpressions : 1984, 1986. Dans le "Prologue", l'auteur nous avertit que, si pour l'essentiel son livre reste le même, il peut aussi être considéré -à cause des modifications introduites- comme autre. D'où le changement du sous-titre : "Investigation sur la structure historique du Nouveau Monde et sur le sens de son devenir" au lieu de "L'universalisme de la culture d'Occident").

(26) - Cf. *ibid.*, p. 66. - O'Gorman décrit en détail la formation et le façonnement de ces deux hypothèses en relation avec les connaissances géographiques d'autrefois. Le "grand dilemme" -où placer les nouvelles terres?- avait dû être solutionné par le troisième voyage de Vespucci (1501-1502) et la quatrième expédition de Colomb (1502=1504) dont le résultat fut inattendu : "Colomb partit pour prouver qu'il existait un continent inconnu au Sud et rentra avec l'idée que tout était Asie. Vespucci partit pour démontrer que tout était Asie, et retourna avec l'idée qu'il y avait un continent méconnu au Sud" (*ibid.*). Les deux marins avaient dû adapter leurs thèses à l'"expérience", à cette différence près que dans le cas de Colomb il s'agissait d'un retour à sa conviction primitive, ne retouchée que superficiellement, tandis que Vespucci avait transformé son "hypothèse de travail" en conception géographique ouverte du monde. - Moins à titre d'une curiosité, que -surtout- comme exemple d'une intuition d'un grand penseur, on peut citer ici les paroles que Miguel de Unamuno fait dire à un de ses personnages fictifs : "... Christophe Colomb n'a pas découvert l'Amérique mais ce fut Amérique qui a découvert Christophe Colomb et l'a inventé. L'Amérique a été découverte par Amerigo Vespucci et pour cette raison elle se nomme Amérique. ... La découvrir c'est de la décrire, et rien d'autre" (*Obras Completas*, Vergara-Afr. Aguado, Barcelona-Madrid, 1961, t. IX, p. 299).

(27) - América, p. 79.

(28) - La invención de América, p. 91-92.

(29) - Ibid., p. 97-99. - La façon presque prophétique et style qui frôle parfois l'exaltation que l'on trouve dans les pages finales de La invención de América (livre qui, à l'intérieur de l'oeuvre de l'auteur conserve sa préférence - cf. *Entrevista*), assez peu coutumiers chez O'Gorman, combiné avec une lecture sans doute un peu hâtive, sont probablement des causes des certains écarts dans l'interprétation du sens de sa doctrine. Cf. par ex. I. ZEA, *Latinoamérica y el mundo*, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1960, p. 148 et suiv. ou/et Abelardo VILLEGAS, *El significado político del pensamiento de Edmundo O'Gorman*, in *Conciencia y autenticidad históricas*, México, Imprenta Universitaria, 1960, p. 73-85. Le premier la semble subsumer complètement au courant philosophique qui est le sien, tandis que le second souligne sa charge anti-impérialiste et note même une possible compatibilité avec un marxisme non-orthodoxe. Que les apparences -analogie et parfois presque identité thématique et conceptuelle- sont trompeuses, les ouvrages ultérieurs d'O'Gorman vont le démontrer. (Cf. aussi la note 114, p. 131, de La invención de América à propos du livre de L. Zea, *América en la historia*.)

(30) - Cf. Enrique KRAUZE, *México, el trauma de su historia de Edmundo O'Gorman*, in *Vuelta*, México, 1978, n° 16, p. 37-39.

(31) - México. *El trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, p. 5-15.

(32) - Ibid., p. 24-25, 29-32.

(33) - Ibid., p. 34, 55.

(34) - Cf. *ibid.*, p. 77-8, 64. - Symbolisé par le deux personnages de La Tempête de Shakespeare, Ariel et Caliban, l'affrontement des deux Amériques est inégal mais son résultat ne laisse pas de doutes. Car "Ariel est la raison et le sentiment supérieur,... instinct sublime de perfectibilité... Ariel triomphant signifie idéalité et ordre dans la vie, une noble inspiration dans la pensée, désintéret dans la morale, un bon goût en art, héroïsme dans l'action, délicatesse dans les coutumes...", tandis que Caliban - les Etats Unis "peuvent être considérés comme l'incarnation du verbe utilitaire ..." ; leur "...civilisation produit dans son ensemble une singulière impression d'insuffisance et de vide ... Orphelin des traditions bien profondes qui pourraient l'orienter, ce peuple n'a pas su substituer à l'idéalité inspiratrice du passé une haute conception désintéressée de l'avenir. Il vit pour la réalité immédiate, du présent, et c'est pourquoi il subordine toute son activité à l'égoïsme du bien-être personnel et collectif". Cependant, cet "utilitarisme, vide de tout contenu idéal", n'est pas à écarter complètement puisque "l'histoire montre, en définitive, une induction réciproque entre les progrès de l'activité utilitaire et idéale... Finalement, l'oeuvre du positivisme nord-américain servira à la cause d'Ariel. Ce que ce peuple de cyclopes a conquis, avec son sens de l'utile et son admirable aptitude de l'invention mécanique, directement pour le bien-être matériel, d'autres peuples ou lui-même le convertiront dans le futur dans des éléments efficaces de sélection". Si

Rodó laisse ici apparemment la porte du futur entre-ouverte pour les Etats-Unis, il ajoute un peu plus loin : "L'avenir dans la vie des sociétés humaines c'est la pensée idéalisatrice par excellence" (*Ariel* - fragment, México, UNAM, 1978, p. 29, 5, 13, 19, 22, 28). Cf. l'utilisation de ce texte par ex. chez L. ZEA, *Filosofía de la historia americana*, éd. cit., part p. 274-278. - Pour J. Vasconcelos cf. Z. KOURIM, *Deux émancipateurs de la philosophie au Mexique : Caso et Vasconcelos*, in *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique*, Toulouse, Publications de l'Université Toulouse-Le Mirail, 1974, p. 329-350.

(35) - México, p. 90, 95. - Il est à noter qu'en 1962 la même révolution apparaissait à E. O'Gorman encore sous le signe positif. Cf. *La historiografía*, in op. cit., p. 201.

(36) - *El ogro filantrópico*, Barcelona, Seix Barral, 1979, p. 48.

(37) - *Destierro de sombras*, México, UNAM, 1986, p. 122, 140-141. - Il faudrait citer la suite du texte d'O. Paz (écrit à l'origine comme préface du livre de Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl et Guadalupe*, Paris, Gallimard, 1974 - livre que E. O'Gorman "oublie" de mentionner dans sa bibliographie) pour voir quelle fascination exerce ce mythe encore aujourd'hui.

(38) - *Latinoamérica : Así no*, in *Nexos*, México, 1988, n° 123, p. 13-14.

(39) - México, p. 113-114.

(40) - Cf. cette affirmation de l'auteur : "...entre Amérique et son histoire s'établit ... un lien constitutif comme celui qui existe entre un homme et sa biographie" (*América*, p. 86). Cf. aussi *La historiografía*, p. 202. Un thème ortéguien par excellence du logos historique comme bio-logos. - Il est à supposer qu'E O'Gorman souscrirait la critique du concept de l'Etre chez Heidegger par J. Ortéguien y Gasset (cf. *Obras Completas*, t. VIII, p. 275 et suiv.).