

**Regards sociologiques sur la traduction philosophique
(Mexique, 1940-1970)**

Directrice : Clara FOZ, (Université d'Ottawa)
Codirecteur : Antonio ZIRIÓN (UNAM)

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en Traductologie

École de traduction et d'interprétation
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

© Nayelli-Maria Castro-Ramirez, Ottawa, Canada, 2012

Table des matières

<i>Notes et abréviations</i>	iv
<i>Résumé/Abstract</i>	v
<i>Remerciements</i>	vi

INTRODUCTION: QUESTIONS DE MÉTHODE

Les répertoires et l'objet « philosophie »	8
Un corpus de pratiques traductives	14

PREMIÈRE PARTIE

1. La traduction de la philosophie au Mexique: une perspective sociohistorique	18
1.1 La triade langue-pensée-nation et l'originalité de la philosophie au Mexique	24
1.2 Vers une sociologie de la philosophie	31
1.3 Une sociologie de la traduction philosophique	40
1.4 Un point d'observation privilégié : le FCE	48
1.4.1 Les tâches des traducteurs : statut, contrats, délais, réviseurs	54
1.5 L'intervention paratextuelle: couvertures, titres, préfaces	73
1.5.1 L'appareil de l'énonciation philosophique	94

DEUXIÈME PARTIE

2. Le réseau philosophique mexicain: un continuum de traduction	102
2.1 La philosophie gréco-latine	124
2.1.1 « Notre » héritage gréco-latin ou l'éthos traducteur	127
2.1.2 Le geste inaugural	132
2.1.3 Les traducteurs, les philologues et l'éthos de l'originalité latine	148
2.1.4 Les traductions des <i>autres</i>	173
2.2 Le marxisme : une position controversée	185
2.2.1 Les traductions marxistes	193
2.2.1.1 Le retour aux « sources » ou la reconstruction des « classiques »	196
2.2.1.2 Les lectures des interprètes	203
2.2.2 A qui les droits du <i>Capital</i> ?	223
2.2.3 Lukács ou la crainte de la censure	230
2.3 La philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie	236
2.3.1 La réflexion sur la philosophie de l'histoire	237
2.3.2 De l'histoire de la philosophie à l'histoire des idées	264

2.4 Les traductions du mouvement phénoménologique	300
2.4.1 La scène phénoménologique	303
2.4.2 Les traductions de l'existentialisme	316
2.4.3 L'existentialisme allemand	324
2.4.4 L'existentialisme français	349
 CONCLUSIONS	 361
 BIBLIOGRAPHIE	 374
 ANNEXE 1	 I
 ANNEXE 2	 XXIV

NOTES et ABRÉVIATIONS

FCE *Fondo de Cultura Económica*

AFCE *Archives historiques du Fondo de Cultura Económica*

UNAM *Universidad Nacional Autónoma de México*, aussi désignée « Université nationale » dans cette thèse

Iifs *Instituto de Investigaciones Filosóficas*

SEP *Secretaría de Educación Pública*

COLMEX *El Colegio de México*

L'**Annexe 1** contient le répertoire de traductions d'ouvrages philosophiques publiés au Mexique entre 1940 et 1970. Cette liste classifie les ouvrages selon la maison d'édition où ils ont paru.

L'**Annexe 2** contient les paratextes analysés dans la Deuxième partie de cette thèse. Ils sont classifiés selon le courant de pensée auquel ils ont été associés dans ce travail.

Résumé

Depuis une perspective sociologique, la présente recherche est centrée sur le rôle des traducteurs de la philosophie vers l'espagnol, au Mexique, entre 1940 et 1970. Elle se fonde sur les développements sociologiques en traductologie, développements qui visent à mettre en relief l'intervention des traducteurs dans la construction des identités nationales, des répertoires bibliographiques et des traditions intellectuelles. Elle puise également à la sociologie culturelle, emprunte ses outils, et prête une attention particulière à l'intervention paratextuelle des agents faisant partie du réseau intellectuel mexicain dans la période à l'étude. La recherche offre une perspective macroscopique et une perspective microscopique du phénomène étudié. Depuis la perspective macroscopique, il est possible de construire le réseau intellectuel mexicain et de donner à voir la place que les traducteurs y occupent. En effet, ce « grand angle » ou vue d'ensemble permet de constater que la grande majorité des philosophes actifs pendant la période ont exercé la traduction de différentes manières, les deux facteurs déterminants étant représentés par la position où ils se situaient ou le courant de pensée qui définissait leur identité intellectuelle à l'intérieur du réseau. Depuis la perspective microscopique et à l'aide de données extraites d'un catalogue des traductions de philosophie publiées dans cette période, est construit un corpus d'interventions paratextuelles permettant d'analyser les stratégies discursives par lesquelles ces philosophes se servent de la traduction pour se constituer en tant qu'énonciateurs autorisés de la parole philosophique, mais également pour justifier l'importation des ouvrages considérés comme nécessaires pour intégrer la philosophie en espagnol au panorama intellectuel international.

Abstract

This research is centred on the role of translators of philosophical works into Spanish, in Mexico, between 1940 and 1970. The theoretical framework of the study is informed by the contributions of the sociology of culture and the sociology of translation, whose aim is to underscore the translators' interventions in the building of national identities, bibliographical repertoires and intellectual traditions. The tools of the sociology of culture are used to draw the Mexican intellectual network in which translators' intervention is observed through their paratextual production. The study offers both a macroscopic and microscopic perspectives on the translation phenomenon. The macroscopic perspective is instrumental in determining the translators' position within the intellectual network and in showing that most of the philosophers active in this period were also translators of philosophical works. These works were translated in different ways, determining factors being the translators' position in the network and the schools of thought which contributed to the definition of their intellectual identities and trajectories. Through the lenses of the translators' paratextual interventions, the microscopic perspective provides an insight into the catalogue of translated philosophical works published during this period. These interventions constitute a corpus of discursive strategies which the philosophers-translators employed in order to become authorized *énonciateurs* of the philosophical word, as well as to justify the importation of the works considered necessary for the construction of the philosophy, which written and thought in Spanish, could integrate the international intellectual panorama. Both the macroscopic and microscopic perspectives are therefore useful tools which make it possible to examine the phenomenon of philosophical translation from the point of view of the agents participating in the importation of foreign philosophies.

Remerciements

Cette thèse est le résultat d'efforts partagés ; des amis et des institutions qui ont contribué de différentes façons à l'aboutissement de cette recherche. Elle est le produit d'un réseau formé autour de certaines questions qui m'ont motivée à entreprendre des études de doctorat et auxquelles j'ai essayé de répondre dans ces pages. Il est donc temps de dessiner le réseau qui a rendu possible ce travail. Je voudrais tout d'abord remercier Clara Foz qui a dirigé ma recherche et dont le regard subtil m'a permis de voir d'un œil critique des choses qui semblaient aller de soi. Son expérience et son expertise ont été fondamentales pour orienter l'étude d'un sujet très vaste et complexe et le rendre significatif pour la traductologie. Je tiens également à remercier Antonio Ziri6n d'avoir accept6 de co-diriger cette 6tude. Je suis reconnaissante tout particuli6rement de ses lectures extr6mement minutieuses, faites dans une langue qui n'est pas la sienne, de ses conseils et de son aide pr6cieuse pour me rep6rer dans le labyrinthe de la philosophie mexicaine. De m6me, il me faut dire un grand merci 6 Danielle Zaslavsky qui, ayant dirig6 ma th6se de ma6trise, m'a encourag6e 6 faire un doctorat et qui tout au long de ces quatre ann6es a toujours 6t6 pr6te 6 aider de diff6rentes fa6ons 6 faire aboutir ce projet.

6tant donn6 les d6fis documentaires d'une recherche sur la philosophie mexicaine, dans la p6riode choisie, j'aimerais souligner l'aide qu'a repr6sent6 la base de donn6es sur la philosophie mexicaine « *filos* » dirig6e par Cristina Roa 6 l'*Instituto de Investigaciones Filos6ficas* de la UNAM. J'aimerais 6galement remercier personnellement Filiberto Garc6a Sol6s, responsable du *Fondo Antiguo* de la biblioth6que « Samuel Ramos » de la Facult6 de philosophie de la UNAM. Sa collaboration pour r6unir les documents du corpus a 6t6 importante. Je voudrais 6galement remercier chaleureusement Tania Hern6ndez qui m'a envoy6 depuis le Mexique les pr6faces et les avant-propos qui m'ont permis de compl6ter mon corpus. Je remercie aussi ma famille, ma m6re Ana Laura, ma s6eur Daniela et mon fr6re Oliver, de leur soutien et de leur accueil chaleureux pendant mes cong6s 6 Morelia.

Finalement, je voudrais mentionner les institutions qui ont fourni le soutien financier et mat6riel de mon travail tout au long des quatre derni6res ann6es : le *Consejo Nacional de*

Ciencia y Tecnología, la *Secretaría de Educación Pública* du Mexique, l'École de traduction et d'interprétation de l'Université d'Ottawa et sa directrice, Luise von Flotow, qui s'est toujours montrée prête de diverses manières à faciliter mes démarches à l'université.

Introduction : questions de méthode

Portant sur la traduction de la philosophie en espagnol, dans un contexte précis, à savoir le Mexique entre 1940 et 1970, la présente recherche vise à analyser la fonction des traductions et le rôle des traducteurs dans la constitution d'un réseau intellectuel, en l'occurrence, philosophique. Il convient de préciser cependant qu'il ne sera pas question de déterminer la manière dont ces courants de pensée sont importés et reçus. En effet, je ne cherche pas tant à montrer les effets produits par la publication de ces traductions, qu'à analyser comment ces importations font l'objet d'interventions de la part d'agents inscrits dans un espace social délimité. En d'autres termes, cette recherche n'est pas une étude de la réception, mais plutôt de l'intervention des agents traducteurs telle qu'elle peut être tracée dans les opérations de sélection, publication et diffusion des œuvres philosophiques traduites dans un contexte précis.

Étant donné les emprunts faits par les théoriciens de la traduction à la réflexion philosophique sur le langage et sur les pratiques de lecture et de construction des signifiés, il importe ici de revenir sur les rapports entre la traductologie et la philosophie. Comment, en effet, ignorer l'impact que les positions déconstructivistes ont eu sur la théorisation des rapports entre un texte « source » et un texte « cible », une réflexion qui a mis au jour la nature poreuse de ces deux notions et qui a permis de mettre en question l'autorité de « l'original » ? (Davis, 2001). La contribution déconstructiviste s'avère d'autant plus importante qu'on a affaire ici à l'objet « philosophie ». Souvenons-nous que, pour Derrida, c'est dans « la redoutable et irréductible difficulté de la traduction » que le « problème du passage à la philosophie » est situé (1972 : 80). Autrement dit, c'est dans la réécriture des textes d'une tradition au sein d'une autre que la philosophie est construite.

De même, on ne saurait ignorer l'importance du programme herméneutique et, notamment du romantisme allemand, pour la contribution d'Antoine Berman (1984) à la réflexion traductologique. En effet, la dichotomie familiarité-étrangeté est basée sur la proposition de Schleiermacher (1813) relative aux deux manières de traduire, mais aussi sur

le programme de Gadamer (1976), centré sur les notions de compréhension et d'interprétation des textes et des traditions.

Or, comme Anthony Pym le signale, les rapports entre la traductologie et la philosophie ne sont pas nécessairement réciproques, du fait que c'est la réflexion traductologique qui a parfois recours aux outils philosophiques et non l'inverse (2007 : 23-25).

On peut dire aussi qu'une certaine traductologie s'est intéressée à la philosophie en tant qu'objet textuel traduisible. On a surtout tenté de déterminer sa spécificité en l'opposant à la traduction technique et en l'assimilant à la traduction littéraire. Cependant, cette typologie se heurte à des limites importantes du fait que les textes appartenant au domaine philosophique sont loin d'être homogènes et ne peuvent donc pas être globalement classifiés comme des textes techniques ou des textes littéraires (Ladmiral, 2005 : 97). Il convient par ailleurs de ne pas oublier que l'une des motivations à la base de cette typologie a été la définition de catégories textuelles servant, entre autres, à déterminer les méthodes de traduction les plus adéquates pour chaque type de texte. Cette approche reste donc ancrée dans une école traductologique prescriptive qui, centrée sur les rapports entre texte source et texte cible, prendra comme point de départ, pour l'analyse, des notions telles que la fidélité ou l'équivalence du texte traduit au texte original. Limitée aux rapports intertextuels isolés de leur contexte, cette perspective sera nuancée par des développements englobant les facteurs culturels, comme celui d'Eugene Nida (1969).

Ces contributions ont introduit dans l'analyse des traductions une dimension pragmatique qui, à son tour, a mis au jour les liens entre les textes traduits et leurs contextes de production. Dès lors, la spécificité de la traduction philosophique ne tiendra plus à des catégories textuelles stables, mais aux contextes socio-historiques dans lesquels elle circule et aux agents qui participent à sa production.

C'est dans le sillage de cette perspective que la présente recherche se situe. En d'autres termes, elle se démarque d'une certaine tradition traductologique visant à établir la spécificité de la traduction philosophique à partir de son appartenance à une typologie

textuelle. Pourtant si l'approche adoptée n'est plus basée sur la typologie textuelle mentionnée précédemment, il faut reconnaître qu'étudier la traduction de la philosophie au Mexique entre 1940 et 1970, c'est aussi la construire comme objet de recherche. Cette construction relèvera d'une méthodologie élaborée sur la base d'une approche interdisciplinaire, combinant les contributions et les outils de l'historiographie de la philosophie mexicaine, de la sociologie culturelle et de la réflexion traductologique inscrite dans le « tournant sociologique » sur lequel je reviendrai dans la deuxième partie de ce travail.

Il convient maintenant de porter un regard critique sur les sources historiographiques de la recherche et d'en délimiter la dimension spatio-temporelle. Autrement dit, dans cette introduction, je m'occuperai de la question de la périodisation et de l'espace géographique sur lesquels l'enquête est centrée, des sources documentaires à partir desquelles le corpus sera défini et de la définition du continuum de traduction servant de fil conducteur à l'analyse des interventions traductives observables.

Commençons par admettre que toute périodisation présente des enjeux particuliers du fait que la définition de périodes historiques est inséparable de la construction des récits peu ou prou adaptés aux « agendas » et aux préconceptions de la chercheuse. Cela étant, on ne saurait nier la pertinence de construire des périodes d'étude spécifiques pour chaque contexte : il faut bien avoir un point de départ. Néanmoins, il faut également être conscient des hypothèses non confirmées qui pourraient sous-tendre un certain découpage spatio-temporel et donc fausser en quelque sorte les résultats. Cet argument est par ailleurs bien connu des historiens de la traduction qui ont également signalé les risques qu'il y a à fonder l'histoire de la traduction sur les périodes conçues pour écrire d'autres histoires telles que l'histoire littéraire, ou tout simplement, les périodes de l'histoire universelle (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, etc.). Ainsi, les avantages et les inconvénients des périodisations sont décrits par Foz dans les termes suivants :

These periodizations or 'divisions' allow us to focus on the actual facts of translation or on the reflections surrounding them and thus become better able to define them, explain them, and even analyze them within their own context, as well as in relation to the other tendencies rather than in isolation. The periodizations also present the (translation) facts within a continuity which sometimes confines them to idealizations, assimilating in a sense, the

phenomena into a linear movement, a succession or natural chain of events which does not allow the periods of rupture or silences to show through (2006 : 138).

Pour conjurer ces dangers, il convient de définir les particularités du phénomène à étudier dans un contexte de recherche donné. En d'autres termes et puisqu'il s'agit de traductions, il est indispensable d'employer les sources historiographiques disponibles –dont l'objet n'est certainement pas la traduction– et ce pour repérer les informations relevant de la circulation des livres, des pratiques d'importation des idées, de l'édition et de la traduction, des institutions faisant partie du circuit de production, de distribution et de consommation des matériaux imprimés, mais surtout des agents engagés dans ces activités.

Il ne s'agit donc pas d'adopter des découpages prédéterminés qui ne permettraient pas de saisir l'objet d'étude dans toute sa complexité. Mentionnons l'exemple de l'histoire de la lecture au Mexique. Pour le XX^e siècle, la périodisation proposée par Loyo (2005) prend comme point de départ la campagne d'alphabétisation *vasconcelista* des années 1920. La décennie des années 1920 cependant ne permet pas de repérer une activité traductrice importante dans le domaine philosophique et ce malgré la fondation de la *Escuela de Altos Estudios*, devenue *Facultad de Filosofía y Letras* en 1924. De plus, étant donné que certains des textes philosophiques auxquels je m'intéresse dans ce travail sont censés appartenir à un répertoire encyclopédique « universel », il est permis de penser que leurs traductions ressortiraient dans ce panorama. Or ce n'est pas le cas. Repérer des traductions dans ce contexte n'est pas aussi évident qu'on l'aurait supposé du fait que, comme on le verra, les répertoires bibliographiques sont rares et les catalogues des maisons d'éditions de l'époque ne sont pas tous disponibles. Pour disposer de ce type de documentation, il faudra attendre la création des maisons d'édition qui auront des liens très étroits avec les institutions universitaires fondées tout au long des années 1940 et qui permettront de suivre les traces des activités d'édition et de traduction auxquelles nous nous intéressons ici.

Ainsi, bien que l'histoire de la lecture soit indispensable pour avoir une meilleure compréhension des conditions dans lesquelles les textes philosophiques circulent, les périodes qu'elle propose ne sont pas complètement adéquates pour l'étude de la traduction philosophique. Il s'agit donc de prendre en considération, outre les pratiques de lecture, la

fondation des institutions culturelles et la création et le développement d'un marché éditorial, les réflexions philosophiques entourant l'importation de différents courants de pensée, les agents participant à leur traduction et à leur diffusion, les rapports de ces agents tant avec les courants importés qu'avec leur milieu intellectuel, et leurs stratégies d'intervention.

De ce fait, on constate qu'on doit également avoir recours à l'historiographie de la philosophie mexicaine développée tout au long du XX^e siècle.¹ Ce recours s'avère d'autant plus indispensable qu'il met au jour les pratiques d'importation de la philosophie précédant les années 1940 et qu'il révèle une série de pratiques discursives entourant aussi bien la production « locale » que la philosophie étrangère.

Or, des précautions doivent également être prises à l'égard de l'historiographie produite non seulement sur la philosophie mexicaine, mais sur la philosophie en Amérique hispanique tout au long du XX^e siècle. En effet, comme Javier Sasso le signale « l'historiographie dominante de la pensée hispano-américaine s'est développée en imposant une image très rigide de la totalité culturelle, intellectuelle et idéologique à laquelle la philosophie servirait de fil conducteur » (1998 : 43, *MT*). De même, pour Jorge Gracia, l'histoire de la philosophie en Amérique hispanique ayant souvent été faite depuis une perspective qui relie la pratique philosophique à une vision du monde elle est souvent considérée comme « peu originale » (2005 : 22). En d'autres termes, les critiques s'accordent à signaler que la contribution de cette historiographie est limitée par le fait qu'elle est construite sur des conceptions totalisatrices qui ne parviennent pas à considérer la complexité des contextes dont elles cherchent à rendre compte.

Cela étant et si l'on considère ces mises en garde, la période qui sera étudiée ici couvre les trois décennies allant de 1940 à 1970. La justification du point de départ a déjà en

¹ Pour ne mentionner que certaines des contributions les plus importantes dans le domaine mexicain, retenons les travaux de Samuel Ramos (1942), Hernández Luna (1947 et 1949), José Gaos (1952), Abelardo Villegas (1985), Vargas Lozano (1997), Granja Castro (2001), Antonio Ziri6n (2004), Hurtado (2007), Boh6rquez, Dussel et Mendieta (2009).

partie été avancée : le développement du marché éditorial à partir des années 1940 permet d'avoir accès à des sources documentaires indispensables pour cette étude. Cependant, ce développement éditorial ne saurait se comprendre sans que soit considérée l'immigration des républicains espagnols après la Guerre civile et la fondation des institutions culturelles telles que *El Colegio de México* (1939), le *Centro de Estudios Filosóficos* (1940) et le *Fondo de Cultura Económica* (1934). Quant à la date qui ferme la période à étudier, certains chercheurs (Maria Isabel Abella, 1982 ; Monsiváis, 2000 ; Hurtado, 2007) s'accordent à reconnaître que la fin des années 1960 est marquée par des changements culturels, économiques et politiques, parmi lesquels ressortent la crise du secteur de l'édition mexicain (Jiménez Valdez, 1975), la transformation des relations entre les intellectuels et le gouvernement après le massacre des étudiants à Tlatelolco (1968), et, dans le domaine de la philosophie, la création de la revue *Crítica* (1967) qui a marqué un changement important dans la manière de concevoir la pratique philosophique.

Tout en admettant l'importance de la contribution des intellectuels espagnols exilés au Mexique à la fin des années 1930, la perspective sociologique adoptée contribuera également à reconsidérer le rôle qu'ils ont joué pendant cette période de l'histoire intellectuelle mexicaine. En effet, dans une bonne partie des récits historiques composés à propos de l'immigration espagnole, on perçoit une certaine tendance à faire un portrait romantique, voire fondateur, de leur intégration au milieu intellectuel mexicain. Ainsi, Elsa Cecilia Frost (1928-2005), traductrice, historienne et philosophe, disciple de José Gaos, décrira la contribution des républicains espagnols à l'aide de la métaphore du tissage et de la rénovation :

On peut donc les imaginer comme les restaurateurs d'un énorme et magnifique tapis, maltraité par les ans et l'incurie, qu'ils ont peu à peu complété ici et là, avec un nouveau tissu, ou qu'ils ont renforcé sur l'envers avec des fils très fins, mais de sorte qu'on ne puisse plus distinguer ce qui est nouveau de ce qui est ancien et que, nous, spectateurs, ne voyions que la magnificence de l'original (Frost, 1993: 9).²

² “Así es posible imaginarlos como restauradores de un enorme y espléndido tapiz, maltratado por los años y por la incuria, que fueron completando por aquí y por allá con nuevo tejido o reforzando por el revés con tenues hilos, pero en tal forma que lo nuevo sea indistinguible de lo viejo y los espectadores sólo veamos la magnificencia del original” (Frost, 1993:9). Sauf indication contraire, toutes les traductions de l'espagnol sont miennes.

Or, comme on aura l'occasion de le constater, ils font partie d'un vaste réseau et ne constituent pas un groupe homogène. Autrement dit, la position qu'ils occupent ne sera pas toujours prédominante et ils ne pourront pas être associés à un seul courant de pensée. Qui plus est, la période à l'étude se présente comme le point de convergence de multiples trajectoires intellectuelles qui permettent de suivre les traces de la construction des courants de pensée auxquels s'intéressent les philosophes actifs pendant la période étudiée.

Pour interroger ces trajectoires, il faut encore se servir des outils de l'historien, mais surtout de ceux du sociologue. En effet, ces récits biographiques sont de plus en plus situés dans des contextes précis et mis en rapport avec d'autres, de sorte que le panorama qui en résulte est un univers relationnel où les affiliations à un courant de pensée ou à un autre donnent lieu à la constitution de groupes, de revues, de collections éditoriales et de traductions. Il est, par conséquent, nécessaire de garder à l'esprit l'avertissement sociologique suivant :

Essayer de comprendre une carrière ou une vie comme une série unique et à soi suffisante d'événements successifs sans aucun autre lien que l'association à un « sujet » dont la constance n'est peut-être que celle d'un nom propre socialement reconnu est à peu près aussi absurde que de tenter de rendre raison d'un trajet dans le métro sans prendre en compte la structure du réseau, c'est-à-dire la matrice des relations objectives entre les différentes stations (Bourdieu, 1992 : 360).

Cet avertissement est particulièrement pertinent dans le contexte à l'étude, du fait que les trajectoires intellectuelles mises au jour par la recherche renvoient souvent à l'extérieur de l'espace géographique mexicain. En effet, dans celui-ci, circulent des traductions et des ouvrages philosophiques écrits en espagnol, mais dont les auteurs ne sont pas mexicains ou résident ailleurs qu'au Mexique. Ce phénomène s'explique en partie parce que les rapports entre les intellectuels mexicains pratiquant la philosophie et les intellectuels espagnols, argentins, uruguayens, chiliens, etc. font en sorte que les traductions faites ailleurs se publient souvent au Mexique. De même, pendant la période étudiée, des centres de distribution de livres édités par le *Fondo* sont créés en Argentine, au Pérou et au Chili, ainsi qu'à Barcelone. Enfin, à partir de 1944, ces livres seront également distribués en Espagne par la *Distribuidora Hispano-Argentina*, créée expressément en Argentine après la rupture

des relations diplomatiques entre le gouvernement mexicain et la dictature franquiste. D'où l'affirmation de Sorá, pour qui, « à partir de 1940, il est inadéquat d'étudier séparément chaque segment national de cet espace linguistique et d'échanges culturels internationaux » (2009 : 95).

Néanmoins, une délimitation géographique est indispensable pour assurer la faisabilité et la rigueur méthodologique de l'analyse portant sur les interventions des traducteurs. Quant au choix d'un contexte national, il n'est pas motivé, loin s'en faut, par le présupposé d'une certaine spécificité « mexicaine » relative aux interventions traductives. Il s'agit plutôt de déterminer un espace servant de base ou de repère à la recherche. C'est justement à partir de cet espace déterminé que l'on pourra construire un corpus à l'aide des répertoires bibliographiques et que l'on dessinera le réseau des traducteurs proposé dans la deuxième partie de ce travail. Comme on aura l'occasion de le constater, la délimitation de cet espace ne signifie nullement que l'on a affaire à un univers clos.

Les répertoires et la construction de l'objet « philosophie »

Dans le cas qui nous intéresse, le travail de documentation a exigé le recours aux répertoires bibliographiques recensant la production éditoriale mexicaine au XX^e. Il s'agit du travail archéologique tel que décrit par Pym (1998:5). Avant d'établir les sources documentaires servant à la construction du corpus à étudier, il convient de faire quelques précisions sur la notion de « répertoire ». Comme Gideon Toury (2003) et Even Zohar (2003) l'ont indiqué, un répertoire représente une liste d'options disponibles pour un groupe culturel à un moment donné. Sa construction relève de la « planification culturelle » et de l'intervention des agents visant aussi bien à la transformation d'un répertoire existant, qu'à la production d'un nouveau répertoire. En tant qu'opération de transfert, la traduction est donc considérée comme outil de la planification culturelle et, les traducteurs comme des agents permettant le transfert de « biens » culturels [*goods*], voire comme des constructeurs de répertoires (Even Zohar, 2003 : 428).

Depuis cette perspective, les répertoires bibliographiques mobilisés pour la construction du corpus de cette recherche peuvent être considérés comme le résultat des

opérations de planification culturelle, mais aussi comme des produits inachevés dont la construction progressive revient aux agents engagés dans des activités de traduction, d'édition et de diffusion des ouvrages philosophiques.

Dans le contexte mexicain, on trouvera deux types de répertoires, à savoir les répertoires généraux et les répertoires spécialisés. Les répertoires généraux auront un double but : faire état du développement culturel de ce pays et faire la promotion des livres publiés. Le *Boletín Bibliográfico Mexicano* de Porrúa en est un exemple. Quant aux répertoires spécialisés, ils voient le jour au sein de centres de recherche afin de constituer des bases de données, destinées, en particulier, aux chercheurs appartenant à ces centres. La *Bibliografía Filosófica Mexicana* est un exemple de ce type de répertoire. Tous ces répertoires sont utiles ; premièrement, parce qu'ils permettent de dresser un panorama de la publication et de la diffusion de la philosophie, tant « originale » que traduite, et deuxièmement, parce qu'ils construisent des images divergentes de la philosophie. C'est la raison pour laquelle ils constituent la base documentaire de mon corpus. Passons maintenant à un bref aperçu de ces sources afin de dessiner notre objet d'étude.

Hormis la bibliographie de Valverde Téllez, *Crítica filosófica o Estudio Bibliográfico Crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días* (1904), qui constitue la première bibliographie spécialisée dans le domaine de la philosophie mexicaine au XX^e siècle, ce sont plutôt des projets bibliographiques plus généraux qui font la promotion de la culture mexicaine à l'étranger, ou rendent compte des publications mexicaines. Tous ces répertoires permettent de suivre les traces des matériaux imprimés et font état de la représentation sociale de la philosophie à un certain moment de l'histoire culturelle mexicaine.

Le premier est sans doute celui des frères Porrúa dont le but, au départ, est de vendre des livres d'occasion et d'en faire la promotion. Le plus ancien date de 1904 (Porrúa Estrada, 1949) et d'autres seront publiés de manière plus ou moins irrégulière, comme catalogues permettant de diffuser des listes de livres d'occasion, mais aussi des ouvrages importés et distribués par la librairie Porrúa. À partir de 1940, le *Boletín Bibliográfico Mexicano* de

cette même librairie, publié d'abord tous les mois puis de façon bimestrielle, diffusera les listes d'ouvrages disponibles. Ce *Boletín* comprendra également une section 'philosophie' tant pour les livres mexicains que pour ceux qui proviennent de l'étranger. Les ouvrages mentionnés dans la rubrique 'philosophie' permettent de constater que des productions relatives à la psychologie et à la religion ou même à la magie sont classées dans cette rubrique.³

Un deuxième répertoire, l'antécédent du projet bibliographique confié à José Ignacio Mantecón Navasal par la *Biblioteca Nacional de México* à la fin des années 1950, est l'annuaire publié sous les auspices de la *Secretaría de Relaciones Exteriores* en 1932 et 1933. Cette publication, pourtant, est restée très irrégulière (trois numéros entre 1930 et 1932 et trois numéros entre 1940 et 1942). Les rubriques sous lesquelles on classifie les ouvrages considérés comme appartenant à la philosophie sont « spiritisme », « magie et occultisme », « systèmes philosophiques » et « alcoolisme » [sic]. La présentation de cet ouvrage explique ses objectifs dans les termes suivants :

En publiant l'*Anuario Bibliográfico Mexicano* de l'année 1931, le Ministère des Affaires étrangères estime combler un besoin important, soit présenter à l'étranger un index des ouvrages mexicains appartenant aux domaines des Belles Lettres et des Arts, indispensable guide pour connaître notre développement culturel. Avec cette publication, le Ministère des Affaires étrangères complète la campagne organisée, il y a quelque temps, pour la promotion des œuvres mexicaines à l'étranger. Pourtant, personne ne doutera que cet annuaire, même au Mexique, rendra de grands services aux éditeurs et libraires qui avec tant de zèle ont contribué à la noble entreprise de diffuser la production nationale auprès de leurs clients mexicains (1932 : 5).⁴

Le troisième répertoire utilisé pour cette recherche, *México bibliográfico*, date de 1961 et il a été construit par Josefina Berroa pour rendre compte de la production éditoriale mexicaine entre 1957 et 1960. La section consacrée aux publications philosophiques est

³ Je pense par exemple à *Cómo leer en un rostro*, d'un certain Alpherat, dont le contenu est décrit de la manière suivante : "Este libro le enseñará, en forma sencilla y práctica cómo autoanalizarse y cómo analizar a los demás, por observación directa del semblante o de una simple fotografía" (*Boletín Bibliográfico Mexicano*, febrero 1944: 35).

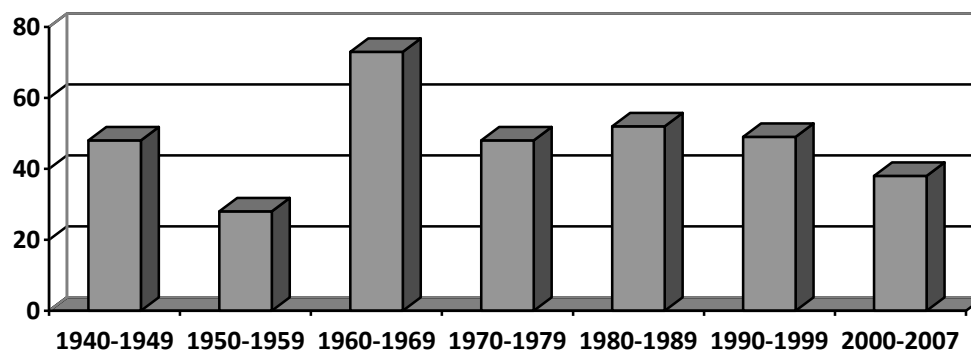
⁴ "Al publicar el *Anuario Bibliográfico Mexicano* de 1931, la Secretaría de Relaciones Exteriores cree llenar una importante necesidad como es la de presentar al exterior, un índice de la labor mexicana en las letras y en las artes, guía inapreciable para el conocimiento de nuestro desarrollo cultural. Con su aparición, completa la campaña organizada, desde hace tiempo, para la propaganda de obras mexicanas en el extranjero. Pero a nadie se le ocultará que el anuario aún en México ha de prestar servicios positivos a los editores y libreros que con tanta responsabilidad han contribuido a esta noble empresa de difundir la producción nacional entre sus clientes mexicanos" (1932: 5).

sous-divisée en un très grand nombre de rubriques : axiologie, droit, économie, sciences, éducation, essais, phénoménologie, histoire, matérialisme, métaphysique, morale, politique, psychanalyse, socialisme, sociologie, temps et université. Cette classification permet donc de dresser un panorama plus complexe que celui des frères Porrúa et celui du Ministère des Affaires étrangères. Il rend également bien compte de la spécialisation en cours au sein de la communauté philosophique. De plus, ce répertoire est important parce qu'il permet de nuancer l'idée reçue relative à la place prédominante de certaines maisons d'édition dans le marché éditorial de l'époque, notamment du *Fondo de Cultura Económica*. Nous y reviendrons. Berroa montre en effet qu'une soixantaine de maisons d'édition participent déjà à la diffusion de la philosophie. De ce nombre une bonne moitié publie également des traductions.

En ce qui concerne les répertoires spécialisés, un *Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos* est publié entre 1940 et 1945 (21 numéros) par cette institution de l'Université nationale. Ce bulletin énumère les publications dans le domaine philosophique et comprend aussi des recensions de livres de philosophie. Il deviendra l'une des « vitrines des ouvrages philosophiques les plus importants de l'époque » (Celorio, 2008: 8). C'est la revue *Filosofía y Letras*, fondée en 1941, qui assumera les fonctions promotionnelles de ce *Boletín* après sa disparition, à partir de 1945.

Le *Boletín* et, plus tard, la *Bibliografía Filosófica Mexicana*⁵ ont par ailleurs été employés pour la compilation, en 2008, du catalogue historique de l'*Instituto de Investigaciones Filosóficas* (l'ancien *Centro de Estudios Filosóficos*), présenté par Carolina Celorio. L'auteure du catalogue indique dans sa présentation que les traductions publiées au sein de l'Institut diminuent au fur et à mesure que les publications originales de ses membres augmentent. Le tableau proposé pour soutenir cette idée montre cependant qu'en 2007 le pourcentage de traductions publiées par l'Institut n'est pas très inférieur au chiffre correspondant aux années 1940.

⁵ La *Bibliografía Filosófica Mexicana* avait pour but de construire un répertoire des publications philosophiques de tous les pays hispanophones. Faute de trouver les collaborateurs nécessaires, elle a dû réajuster ses objectifs et se concentrer sur les publications réalisées au Mexique. Le projet s'est transformé en la base de données électronique *filos*, qui est continuellement mis à jour et est disponible en ligne.



Traductions publiées à l'Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM
(Celorio, 2008: 14)

Une telle affirmation est révélatrice des récits auxquels ces sources documentaires peuvent donner lieu. Il semblerait que le répertoire vise à faire état de l'évolution de la discipline, de son progrès et donc de la consolidation d'une production originale, face à laquelle les traductions auraient une place secondaire. Cela n'empêche cependant pas que l'éditrice du répertoire signale que c'est la « qualité » des traductions publiées à l'Institut qui lui ont conféré, depuis sa fondation, sa réputation dans le monde hispanophone (*Ibid.* : 14-15).⁶

Il est nécessaire de rappeler néanmoins que la publication et la diffusion de la philosophie au sein de l'Université nationale ne s'est pas limitée aux publications de l'Institut : cela s'explique, d'une part, par le choix des ouvrages spécialisés auxquels l'Institut donnait la préférence et, de l'autre, par le tirage des ouvrages publiés qui, en général, atteignait à peine les 2000 exemplaires.⁷ En effet, les presses de l'Université nationale donnent lieu à une prolifération de publications se rapportant aussi bien au domaine philosophique qu'à d'autres domaines qui auraient des liens très étroits avec les

⁶ La *Bibliografía Filosófica Hispánica* (Gonzálo Díaz y Díaz, Ceferino Santos Escudero Zaitegui, 1982) vise à couvrir les publications philosophiques qui paraissent dans le monde hispanique entre 1900 et 1970. Néanmoins, les auteurs reconnaissent que pour le domaine hispano-américain les lacunes sont importantes.

⁷ Le tirage de la collection *Breviarios* du *Fondo* était de 5000 exemplaires. Quant à celui de la collection *Filosofía* de la même maison d'édition, il comptait 3000 exemplaires. Ces chiffres contrastent avec les « premiers grands tirages » des années 1960, de 100 000 exemplaires, d'après Monsiváis (2000 [2008] : 1039). Il s'agit, en particulier, de *Escucha Yanqui. La revolución en Cuba*, de C. Wright Mills, traduit par Julieta Campos et Enrique González Pedrero et publié au *Fondo* en 1961.

pratiques philosophiques. Ainsi, il a été également utile de consulter le *Catálogo Histórico de Libros Editados por la Facultad de Filosofía y Letras* (Eguía-Lis Ponce, 1997). À ces sources documentaires vient s'ajouter le *Catálogo Histórico del Fondo de Cultura Económica* (2005) sur lequel je reviendrai dans la première partie de ce travail.

Par ailleurs, les catalogues de la *Biblioteca Nacional de México*, celui de *El Colegio de México*, ainsi que celui de la *Biblioteca Central* de l'*Universidad Nacional Autónoma de México* ont permis de compléter la documentation nécessaire à cette recherche. En effet, ces catalogues ont souvent apporté des informations supplémentaires sur des ouvrages et sur des maisons d'édition ne figurant pas dans les répertoires consultés. Dans ce sens, la base de données *filos*, un projet dirigé par Cristina Roa, a également constitué un outil de recherche très pertinent.⁸

C'est sur la base des sources documentaires mentionnées précédemment, que j'ai construit un corpus des traductions de philosophie publiées au Mexique entre 1940 et 1970 (Annexe 1). Il comprend au total 414 ouvrages traduits de l'anglais (133), de l'allemand (116), du français (70), du russe (31), de l'italien (23), du latin (21), du grec (16), du portugais (3) et du catalan (1), publiés par 41 maisons d'éditions. Un total de 197 traducteurs a été repéré. Le corpus permet d'identifier des traductions parallèles, des retraductions, mais aussi des rééditions ; des phénomènes qui sont par ailleurs compréhensibles en raison des conditions de circulation des livres dans les pays hispanophones, conditions auxquelles je me suis référée précédemment.

Il convient maintenant de donner quelques précisions sur les limites du répertoire construit. Tout d'abord, il est nécessaire de reconnaître que la liste de traducteurs qui en résulte n'est pas seulement constituée de philosophes. On y trouve également des intellectuels du monde littéraire tels que Augusto Monterroso qui a traduit *El estudio de la filosofía de la ciencia*, de Whitrow (UNAM, 1958), ou Julieta Campos qui a traduit *Marx y su concepto del hombre* de Fromm (FCE, 1962, voir Annexe 1). Il ne faudrait donc pas

⁸ Elle recueille toute la production publiée dans les revues littéraires et philosophiques par les intellectuels mexicains qui se sont intéressés à la philosophie tout au long du XX^e siècle.

supposer que la traduction philosophique est l'affaire exclusive des intellectuels qui participent au milieu philosophique.

Il faut également dire que ce catalogue n'est pas représentatif des ouvrages qui circulent en dehors de la capitale mexicaine. Hormis le cas de la maison d'édition *Cajica* et de quelques maisons d'édition universitaires situées en province (il s'agit essentiellement d'imprimeurs qui travaillent pour les universités), le panorama que ce répertoire propose est celui de la circulation des ouvrages dans la capitale.

En ce qui concerne le contenu de la catégorie « philosophie » à proprement parler, ce répertoire reprend la classification proposée par les éditeurs pour leurs catalogues et pour leurs collections. En d'autres termes, il n'y a pas de définition préalable de ce qu'est la philosophie. C'est justement ce qui est considéré comme tel par les éditeurs qui est repris et répertorié dans cette liste. Cela étant, comme on le verra plus loin, les ouvrages considérés comme philosophiques par les uns ne le seront pas par les autres. Le catalogue propose donc une représentation très hétérogène de la philosophie du fait que chaque maison d'édition privilégie des « philosophies » différentes.

Une fois construit ce répertoire de traductions philosophiques, il est nécessaire de l'analyser en vue de repérer certaines des pratiques traductives qui sont à sa base, ainsi que l'intervention des agents engagés dans sa construction. En d'autres termes, face à une liste de quelques centaines de traductions, comment débroussailler le terrain et trouver des repères pour la recherche ?

Un corpus de pratiques traductives

Afin de mieux saisir la portée du répertoire construit, il sera utile de rappeler que les traductions qui y sont regroupées ne représentent qu'une des pratiques traductives en cours dans le contexte étudié ici. En effet, l'exercice de la philosophie universitaire, en particulier, au Mexique, au XX^e siècle, requiert un travail de traduction constant qui, à son tour, donne lieu à une production discursive particulière. Déclenchée par le travail d'importation des philosophies étrangères, cette production discursive trouve sa place dans des préfaces, des

recensions, des notes de cours ou des notes éditoriales destinées à la promotion des matériaux imprimés, entre autres.

Situé à la base de cette production, le concept de traduction pousse les limites qu'on lui avait assignées pour prendre des physionomies diverses, comme les tenants du tournant culturel en traductologie l'ont soutenu (Bassnett et Lefevere, 1998 ; Gentzler et Tymoczko, 2002 et Tymoczko, 2005). Pour eux, traduire, c'est aussi écrire, transformer, restructurer, remanier, voire manipuler un texte étranger pour produire un nouveau texte, mais pas seulement. C'est aussi un ensemble de pratiques discursives qui ne se limitent pas à la manipulation et à la transformation textuelle, mais donnent lieu également à des rapports sociaux, et, en l'occurrence, à des pratiques philosophiques.

Afin de mieux comprendre les manières dont l'importation des philosophies est prise en charge au sein du milieu philosophique mexicain, il convient dès lors d'élargir la notion de traduction. La traduction philosophique sera considérée non seulement comme un texte de philosophie linguistiquement différent du texte dit *source*, mais comme un ensemble de pratiques discursives.

Pour organiser cette production discursive, je considérerai les pratiques traductives comme faisant partie d'un *continuum de traduction* allant de la lecture faite en langue étrangère à la publication en espagnol d'un texte étranger ou traduction *stricto sensu*. Un premier moment du continuum est donc représenté par les traductions « pédagogiques », faites par les professeurs qui, faute de textes publiés, traduisent des fragments d'ouvrages qu'ils sont censés enseigner. Les traces de ces traductions sont pour la plupart rares, hormis les archives des intellectuels « phares » qui ont été conservées. On sait par exemple que dans les Archives Gaos de l'*Instituto de Investigaciones Filosóficas* est conservée une traduction inédite de la *Métaphysique* d'Aristote dont il se serait servi pour ses cours. Cependant, ce type de production reste éphémère et ses traces sont difficiles à suivre. Deuxièmement, il y a les ouvrages à vocation vulgarisatrice qui reprennent une ou plusieurs sources documentaires en langues étrangères et qui, en général, sont publiés sous la forme de manuels d'enseignement, de recueils et d'anthologies de textes dont les professeurs se servent pour

leurs cours. Les exemples sont nombreux ; retenons le cas emblématique de la *Historia del Pensamiento Filosófico* de Vasconcelos (UNAM, 1937) dont les sources sont en anglais et en français. Dans un troisième temps, on trouvera les recensions en espagnol des ouvrages publiés en langue étrangère qui constituent à plein titre des exercices de traduction dont on peut suivre les traces dans les sections consacrées aux notes bibliographiques des revues spécialisées, en l'occurrence le *Boletín Bibliográfico*, *Cuadernos Americanos*, *Filosofía y Letras*, *Diánoia y Crítica*. Ce genre de production discursive est pertinent pour cette recherche parce qu'elle est signée et parce qu'elle mobilise des capacités critiques importantes par lesquelles les intellectuels se livrant à cette pratique prennent position dans leur milieu intellectuel. On retrouve en quatrième lieu les avant-propos, les préfaces, les notes du traducteur et de l'éditeur qui accompagnent la publication d'un texte traduit. Ces documents représentent une source d'analyse importante du fait que, dans le contexte qui nous intéresse, ce sont très souvent les intellectuels « autorisés » du réseau philosophique qui signent ces textes. De plus, il est intéressant d'observer ces espaces « liminaires » parce que la bataille pour le contrôle de l'interprétation de l'œuvre traduite y a lieu. Finalement, le cinquième et dernier moment de ce *continuum* est représenté par les traductions publiées dont le répertoire construit pour cette recherche rend compte.

Ce *continuum de traduction* sera le fil conducteur de l'analyse des interventions traductives qu'on peut observer dans le contexte étudié. Il sera question en particulier de considérer deux des moments de ce continuum, à savoir les recensions en espagnol des ouvrages publiés en langue étrangère et la production paratextuelle des traducteurs, des éditeurs et des préfaciers. Le choix de ces deux moments du continuum tient au fait qu'il s'agit de documents qui permettront d'analyser la manière dont les intellectuels qui participent au milieu philosophique à l'étude gèrent les importations tout en essayant de construire une représentation des courants de pensée importés. Ainsi, du fait que ces discours sont produits dans le milieu philosophique et sont censés y circuler, ils seront considérés comme des discours philosophiques de plein droit et donc analysés à l'aide des outils de l'analyse du discours philosophique proposés par Dominique Maingueneau (1995) et par Frédéric Cossuta (1995a, 1995b, 1995c).

Il s'agit de donner une signification à des sources permettant de documenter les pratiques traductives des agents du milieu intellectuel à l'étude, mais aussi de déterminer le rapport de ces intellectuels avec la traduction de textes philosophiques et leur fonction. La recherche vise donc à mettre en lumière l'intervention des philosophes-traducteurs, éditeurs, professeurs universitaires et intellectuels agissant dans le réseau intellectuel mexicain comme importateurs, mais aussi comme producteurs des philosophies.

À l'aide du travail d'archive et de la perspective interdisciplinaire adoptée, les pratiques traductives des agents participant à ce réseau intellectuel sont considérées non seulement au moment où ils s'engagent dans un exercice d'appropriation des idées étrangères, mais aussi lorsque, par l'intermédiaire de leur production discursive, ils cherchent à s'inscrire dans le courant des traditions philosophiques importées.

La recherche sera présentée en deux grandes parties. La première fournit une perspective sociohistorique des enjeux de la traduction de la philosophie au Mexique et présente un panorama des pratiques traductives depuis la perspective d'un point d'observation privilégié, à savoir le *Fondo de Cultura Económica*. Sont également présentés les outils sociologiques et discursifs permettant d'analyser le corpus de cette étude, à savoir les deux moments du continuum de traduction auxquels j'ai fait référence précédemment.

Dans la deuxième partie, est tracé le réseau philosophique mexicain, sont définis les courants de pensée importés et les agents engagés aux tâches de traduction et d'édition. En particulier, je retiendrai quatre nœuds de ce réseau en vue d'analyser la production discursive relevant de l'importation des ouvrages relatifs à la philosophie gréco-latine, au marxisme, à l'historicisme, à la phénoménologie et à l'existentialisme. Il sera question alors de reconstruire les scènes d'énonciation par lesquelles traducteurs, éditeurs et préfaciers visent à construire une représentation des ouvrages importés, mais aussi à se construire comme énonciateurs autorisés de la parole philosophique et donc comme membres légitimes d'un réseau intellectuel. Ce faisant, je me propose de dévoiler une facette du travail intellectuel peu étudiée par les historiens de la philosophie mexicaine et de contribuer tant à ce domaine qu'à la traductologie contemporaine d'orientation sociologique.

PREMIÈRE PARTIE

La traduction de la philosophie au Mexique : une perspective sociohistorique

Avant d'aborder la question de la traduction de la philosophie au Mexique, précisons d'abord sa position dans l'espace culturel mexicain. Ainsi, le fait d'être « transplantée » (Ibargüengoitia, 2000) au Mexique au XVI^e siècle, dans le cadre de la fondation de la *Real y Pontificia Universidad de México* (1553), fera en sorte que, à partir du XIX^e, la pratique de la philosophie aura dans ce pays une position contestée, d'autant plus que sa destinée sera intimement liée à celle de l'université.

La *Nacional y Pontificia Universidad de México* (1821), dénomination que l'ancienne institution coloniale prendra après la Guerre d'indépendance, fera l'objet de la méfiance du gouvernement républicain, si bien qu'elle sera supprimée en 1833, puis rétablie mais supprimée de façon définitive en 1867. À partir de cette date l'étude de la philosophie n'aura plus de place dans les institutions officielles qui remplaceront l'université. C'est donc au sein des couvents et des monastères que l'étude d'une philosophie scolastique aura lieu. La production intellectuelle du XIX^e se consacre à d'autres champs du savoir tels que le droit, la médecine, la sociologie, qui, certes, se rapportent à la philosophie, mais ne visent pas à proposer une contribution dans ce domaine-là. Les tendances libérales et l'influence du positivisme, représentées par José María Luis Mora (1794-1850), Gabino Barreda (1818-1881) et Justo Sierra (1848-1912), sont prédominantes et s'opposent à une philosophie assimilée à la scolastique et aux positions intellectuelles rétrogrades.

Vers la fin du XIX^e, le positivisme sera de plus en plus critiqué du fait qu'il est défendu par un groupe, *los científicos*, qui collaborent de très près avec le régime de Porfirio Díaz (1830-1915), mais aussi du fait qu'il n'est plus qu'un « calque » d'un système philosophique européen dont la pertinence pour la réflexion sur les problèmes de « la nation » est remise en question (*Ibid.*, 2000).

Justo Sierra, l'intellectuel charnière entre le XIX^e et le XX^e siècle, jouera un rôle capital dans la réouverture de l'université à la veille de la Révolution, mais, surtout, dans la restauration de la philosophie au sein de l'enseignement universitaire. En effet, dans le discours qu'il prononcera à l'occasion de l'inauguration de l'Université nationale en 1910, il dépeint la philosophie comme servant de guide à la pensée humaine (*Ibid.* :167). La fondation de la *Escuela de Altos Estudios* (devenue en 1924 *Facultad de Filosofía y Letras*) au sein de l'université représente le retour de la philosophie spéculative dans les institutions d'enseignement officiel.

On ne saurait comprendre ce moment mythique de refondation et de « renaissance » philosophique sans faire référence au groupe d'intellectuels rassemblés sous le nom *Ateneo de la Juventud*, fondé en 1909. Ce mouvement est parfois considéré comme une « révolution conservatrice », du fait qu'il proposait un retour aux « classiques », qu'il rompait, mais de manière ambiguë avec le positivisme et, en somme, du fait que ce qui était produit n'était qu'une somme de contributions individuelles sans conséquences au niveau collectif (Monsivais 2008 [2000] : 970). Il convient de bien voir cependant que c'est à ce mouvement que revient l'établissement des bases pour l'exercice de la philosophie comme profession et pour la construction de l'image sociale du philosophe et de la philosophie dont les intellectuels postérieurs se sont servis.

Le groupe rassemblera des écrivains et des intellectuels qui, malgré des filiations et des formations diverses, s'accordent sur le besoin de récupérer la pensée philosophique classique abandonnée par les intellectuels positivistes du régime de Porfirio Díaz. Parmi les philosophes du groupe figurent José Vasconcelos (1882-1959) et Antonio Caso (1883-1946), mais aussi Alfonso Reyes (1889-1959) et Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), des auteurs parfois qualifiés de polygraphes [*polígrafos*] en raison de la variété des genres qu'ils ont abordés.

Cependant le retour de la philosophie à l'université ne veut pas forcément dire que sa pratique soit menée sans questionnement. À la fin de la Révolution (1921), les réflexions sur la contribution attendue de cette pratique, ses liens avec le projet nationaliste de la Révolution et sur la possibilité d'une philosophie mexicaine vont se succéder et caractérisent

une bonne partie de la réflexion philosophique du XX^e siècle. Ainsi, face à un positivisme peu apte à aborder et à penser les questionnements liés à la nation, la philosophie est instrumentalisée : on voudrait qu'elle contribue à poser et à résoudre ces questionnements. Du fait qu'elle doit s'adapter à une « réalité nationale » on attend également qu'elle soit « originale » et qu'elle contribue par là-même au panorama philosophique international, ou pour employer le terme des intellectuels de l'époque, « universel ». En effet, c'est à partir de ces réflexions sur la place de la philosophie au Mexique et sur sa projection internationale que la question d'une philosophie mexicaine commence à se dessiner.

Le problème ne se pose explicitement qu'au cours des années 1940, d'abord dans *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos (1943). Celui-ci, tout en étant très critique par rapport à la production intellectuelle mexicaine, préconise une pratique philosophique « assimilée à notre esprit national ». Voici son propos :

Au Mexique, le développement de la philosophie est arrivé à un stade où l'on n'ignore rien de ce qui a été pensé en Europe. Mais une fois que nous nous sommes familiarisés avec la totalité de la production philosophique européenne, se pose le problème de l'incorporation de la philosophie à notre esprit national et de son assimilation (1943 : 161).⁹

Cette pratique est également à la base du discours de la professionnalisation de la philosophie au Mexique dont Ramos est également l'un des premiers tenants. Il n'est pas inutile de rappeler ici que ce programme historiographique visait précisément à établir le panorama où cette pratique s'insère, ainsi qu'à en encourager l'étude approfondie. La création, en 1942, de la chaire d'histoire de la philosophie au Mexique à la faculté de philosophie a justement lieu dans ce contexte.

Ainsi, au programme historiographique qui sert de base à la conception d'une philosophie nationale est donc confiée la mission indispensable de montrer la légitimité d'une pratique philosophique « nationale », à savoir celle de montrer la cohérence des discours philosophiques produits au Mexique, tant pendant la période coloniale qu'après l'indépendance. De même, l'affirmation de Gaos en vertu de laquelle « il n'y a pas de philosophie mexicaine du fait qu'il n'y a pas d'Histoire de la philosophie mexicaine »

⁹ “En México el desarrollo de la filosofía ha llegado al momento en que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. Pero una vez que nos hemos familiarizado con la totalidad de la producción filosófica europea surge el problema de incorporar y asimilar la filosofía a nuestro espíritu nacional” (1943: 161).

(1952 : 87), ainsi que celle de son disciple Leopoldo Zea (1943 :60), pour qui « pour savoir ce que l'on peut faire, il faut savoir ce que l'on a fait », est révélatrice de cette entreprise de récupération du passé.

Vers la fin des années 1940, plus spécifiquement entre 1948 et 1952, les intellectuels du mouvement *Hiperión* se livreront à la réflexion et à la définition non seulement d'une philosophie mexicaine, mais de l'être mexicain. Je reviendrai plus loin sur ce mouvement ; il suffit pour l'instant de montrer que ces réflexions s'insèrent déjà dans une interaction sociale par laquelle le rôle de la philosophie se construit.

S'il montre qu'au Mexique la philosophie n'est pas la « plante exotique » que l'on pourrait croire –cinq siècles de pratique appuient cet argument– le récit historique visant à reconstruire la continuité de la tradition philosophique vise également à signaler sa singularité par rapport à d'autres « philosophies ». En d'autres termes, l'histoire de la philosophie montrerait la particularité de la philosophie telle que pratiquée au Mexique et, dès lors, sa contribution au paysage intellectuel « universel ». Cette particularité sera d'abord signalée par rapport à la langue espagnole. Presque dix ans après que Ramos eut publié *Historia de la filosofía en México*, Gaos publiera *En torno a la filosofía mexicana* (1952). Il situera la pratique philosophique de ce pays dans la production intellectuelle des pays hispanophones :

La philosophie des pays hispaniques et d'Espagne présente des traits qui la caractérisent entièrement: préférence pour les thèmes et les problèmes indépendants au détriment des systèmes, préférence pour les formes d'expression les plus libres et les plus belles au détriment des celles qui seraient plus méthodiques ou scientifiques, goût pour l'oralité, pour la pensée « politisée » et pour la pensée « pédagogique » qui sont caractéristiques de ces pays. Ces traits l'unifient donc et font qu'elle diffère des philosophies des pays « classiques », de la philosophie ancienne, des philosophies modernes telles que l'italienne, la française, l'anglaise et l'allemande, pour les nommer dans l'ordre de leur position hégémonique au sein du monde philosophique (1952 : 70).¹⁰

¹⁰ “La filosofía en los países hispanoamericanos y de España presenta rasgos típicos de toda ella : la preferencia por los temas y problemas sueltos sobre los sistemas, por las formas de pensamiento y de expresión más libres y más bellas sobre las más metódicas y científicas, el gusto por las orales, el « politicismo » y el « pedagogismo » distintivos de estos países. Estos rasgos la unifican pues caracterizándola a diferencia de las filosofías de los países « clásicos » de la filosofía, la filosofía antigua, las filosofías modernas Italia, Francia, Inglaterra, Alemania para nombrarlos en orden de su sucesiva hegemonía en el mundo de la filosofía (1952 : 70)”

Il se peut que la langue et l'histoire coloniale partagées par les pays de l'Amérique hispanique aient joué un rôle important pour passer des propositions des « philosophies nationales » à celle d'une « philosophie américaine », les deux projets étant construits sur la base du particularisme et de la récupération historiographique confiée aux historiens de la philosophie.¹¹ À ces positions « particularistes » s'oppose une perspective « universaliste » qui vise également à consolider les pratiques philosophiques. Toutefois, la base de ce projet ne réside pas tant dans les particularités des pratiques locales – vues de manière très critique – que dans une conception qui rapproche la philosophie de la science plutôt que de la sagesse. Tout en situant cette philosophie « particulière » dans le cadre de la philosophie occidentale, pour Ferrater Mora (1912-1991), « la recherche américaine de l'authenticité et des particularismes ne doit pas nous faire oublier que ce qui compte en philosophie c'est, avant tout, la vérité » (1969 : 669).¹² De même, pour Nicol (1907-1990), la philosophie est une science et en tant que telle « elle n'a pas de *couleur locale* » (en français dans l'original). Voici son propos :

De la même façon que l'on formule toute science, en tant que science, la philosophie se formule dans des termes universels. Cette universalité thématique et systématique ne diminue absolument pas son caractère naturel, personnel ou national, n'implique pas un renoncement, mais bien plutôt un gain en puissance ; on ne doit pas payer l'originalité intellectuelle avec une dégradation de l'originalité vitale de la philosophie. Dans sa plus haute expression, la philosophie n'a pas de *couleur locale* (1961 [1998] : 79, en français dans le texte).¹³

L'une de voix conciliatrices du débat sera sans doute celle de Luis Villoro (1922-). Il essaiera de déjouer la dichotomie universel-particulier dans laquelle le débat s'embourbe pour proposer un universalisme nuancé. Pour ce faire, il proposera de distinguer entre les « raisons » [*razones*] et les « motivations » [*motivos*] de la philosophie. Est justifié à l'aide

¹¹ Retenons quelques exemples des ouvrages publiés dans ce domaine pendant cette période : *Apogeo y decadencia del positivismo en México* de Zea (1944), *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Villoro (1950), *Análisis del ser del mexicano* d'Uranga (1952). Il y a également des exemples à retenir d'autres pays de l'Amérique latine : *Antología del pensamiento filosófico venezolano. Siglos XVII y XVIII*, éditée, traduite et présentée par Juan David García Bacca (1954), *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* de Salazar Bondy (1954), *Ensayistas del Brasil. Escuela de Recife*, textes choisis et traduits avec une préface et des notes d'Armando Correia Pacheco (1952).

¹² “[...] la busca Americana de una autenticidad y una peculiaridad no debe hacer olvidar que lo que importa en filosofía es la verdad” (1969 : 669).

¹³ “La filosofía como ciencia se formula en términos universales, como se formula cualquier pensamiento teórico en cualquier ciencia. Esta universalidad temática y sistemática no disminuye en modo alguno el carácter ingénito, personal, o nacional; no implica una renuncia, sino que es una ganancia potenciada; no es la mengua de originalidad vital con que deba pagarse la originalidad intelectual. La filosofía en su más alto ejercicio carece de *couleur locale*” (1961 [1998] : 79).

des « raisons » ce que l'on croit être vrai. Les « motivations », quant à elles, sont les « causes psychologiques » de l'action, parmi lesquelles Villoro mentionne les « intérêts, les désirs, les préférences, les actes de volition, les buts » (1995 : 101). C'est ainsi qu'il peut trancher la discussion en affirmant que « par ses raisons, une philosophie est universelle, par ses motivations, elle est singulière » (*Ibid.*). En d'autres termes :

Malgré les particularités de toute philosophie, malgré tous ses conditionnements historiques, les raisons qui la fondent doivent être valides pour tous [...] Lorsqu'on dit que les problèmes et les énoncés philosophiques sont 'universels', on veut dire qu'ils se veulent fondés sur des raisons objectives, valides pour tout sujet pertinent qui les considérerait et qui pourrait les comprendre (1995 : 98).¹⁴

Bien que ces débats soient en quelque sorte caractéristiques des années 1940 et 1950, l'actualité de la question est indéniable. Il n'y a qu'à penser à la récente publication de *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, sous la direction d'Enrique Dussel, Eduardo Mendieta et Carmen Bohórquez (2009), mais aussi à *El búho y la serpiente* de Guillermo Hurtado (2007) et à *La filosofía mexicana entre dos milenios* (Durán Amavizca, Miranda Pacheco, 2002), qui recueille les résultats d'un projet de recherche entrepris sous la direction de Rafael Moreno Montes de Oca en 1996 (PAPIIT 2000), projet visant à « défendre la philosophie mexicaine comme une création dont la valeur et les apports sont équivalents à ceux proposés par les philosophies reconnues dans les histoires générales de la philosophie » (*Ibid.* : 9).

Que la question ne soit pas tranchée de nos jours pourrait peut-être s'expliquer par le fait qu'à la base, les concepts de langue, de nation et de pensée se trouvent étroitement liés. D'où, parfois, des positions militantes comme celle de Zea qui assimile la question d'une philosophie mexicaine ou américaine au droit à la pensée qui serait refusé aux pays hispano-américains. Cette position ne revient pourtant pas à adopter aveuglément un particularisme ou à refuser radicalement la perspective « universelle ». Est prônée une « universalisation authentique » capable d'inclure les réflexions philosophiques américaines. Du côté

¹⁴ «Por peculiar que fuera una filosofía, por condicionada históricamente que esté, las razones en que se fundan han de tener validez para cualquiera. [...] Que los problemas y enunciados filosóficos sean 'universales' quiere decir que pretenden fundarse en razones objetivas, válidas para cualquier sujeto pertinente que las considere y pueda comprenderlas» (1995 : 98).

universaliste, les regards particularistes ne sont pas non plus totalement écartés. Au fond, dira Villoro, il n'y a pas de désaccord entre les revendications politiques de Zea et les exigences de rigueur que toute philosophie doit remplir. C'est d'abord une question de limites disciplinaires. Ce qu'il faut, d'après lui, c'est distinguer entre « l'histoire des idées, l'anthropologie culturelle, la critique culturelle, la sociologie des croyances et la réflexion philosophique proprement dite » (Villoro, 1995 : 108).

Cela étant, on constate qu'au-delà de la dichotomie universel-particulier, c'est la construction de la philosophie comme discipline « proprement dite » qui est en jeu. Cette construction aura recours à la notion omniprésente dans ces débats, à savoir celle de « l'originalité » qui est parfois qualifiée d' « authenticité ». Évoquer cette notion, c'est aussi conjurer ses contraires : l'imitation et la mauvaise copie, des notions souvent mobilisées pour caractériser un certain dilettantisme et une pratique peu rigoureuse de la philosophie dont on voudrait s'écarter. En d'autres termes, la notion d'originalité ou celle de l'authenticité joue un rôle de délimitation important. Elles contribuent à distinguer ce qu'il faut faire de ce qu'il ne faut pas faire en philosophie, ainsi qu'à différencier ce qui est à « nous » de ce qui vient d'ailleurs. Elle devient donc une valeur très chère aux intellectuels participant aux débats de cette époque. Pour la définir, c'est encore la triade langue-nation-pensée qui se dessine en filigrane des enjeux identitaires et disciplinaires. Je m'occuperai maintenant de montrer la manière dont cette triade est mobilisée dans la définition de l'originalité ou de l'authenticité.

1.1 La triade langue-nation-pensée et l'originalité de la philosophie au Mexique

La question de l'originalité de la philosophie au Mexique est un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre. Les perspectives sont en général très ambiguës à ce sujet. Dans son livre *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, Vicente Lombardo Toledano s'exprime à cet égard dans les termes suivants :

Il n'y a rien d'original, au départ, au Mexique, dans le domaine des idées. Parce que la philosophie des tribus indigènes, leur façon de concevoir l'existence, les rapports humains et

la vision du monde de ces communautés a été implacablement persécutée par les conquistadores (1963 : 11).¹⁵

Ainsi donc, la définition de l'originalité ou de l'authenticité de la philosophie « mexicaine » passe d'abord par la référence, parfois nostalgique, à l'irréversible perte d'un passé indigène. La grande majorité des intellectuels actifs dans ces années-là se concentrera sur les étapes modernes de la philosophie mexicaine. Le débat entourant le statut philosophique attribué aux poèmes et aux travaux nahuatl accessibles par des traductions, relève d'une position doublement problématique.¹⁶ D'un côté, considérer que les productions intellectuelles nahuatl peuvent recevoir un statut philosophique risque de les assimiler à des traditions tout à fait étrangères et, par conséquent, par une sorte d'ethnocentrisme bienveillant, les faire entrer dans un canon les valorisant par ce qu'elles ont de commun avec la tradition européenne. De l'autre, leur refuser le statut philosophique n'échappe pas davantage à l'ethnocentrisme puisque, par une sorte d'exclusion de ce qui est considéré comme une pensée prestigieuse (la philosophie), leur est refusé le *droit de cité* dans l'univers des productions intellectuelles dignes d'être étudiées.

Cela étant, c'est sur la base du métissage produit par la conquête espagnole que la plupart des discussions ont lieu. Ainsi, dans un effort de précision terminologique et de revendication théorique, Barcárcel Ordóñez (2002) trace l'origine de l'adjectif « mexicain » aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les travaux de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) ainsi que dans ceux des humanistes tels que Juan José Eguiara y Eguren (1696-1763) et Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) pour définir le « mexicain » comme l'accumulation culturelle qui va du passé précolombien jusqu'au présent. Il s'agit de déterminer les manières dont on s'est servi de ce qui a été importé et traduit, voire de porter un jugement historique sur les conséquences de ces importations et de ces traductions. Les notions d'assimilation, d'imitation et « d'application » sont alors à l'ordre du jour, comme on peut le constater dans ce propos de Lombardo Toledano :

¹⁵ "Nada hay original, al principio en la vida de México en el campo de las ideas. Porque la filosofía de las tribus indígenas, su manera de concebir la existencia, las relaciones humanas y la perspectiva para la comunidad, fue implacablemente perseguida por los conquistadores" (1963:11).

¹⁶ *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* de Miguel León Portilla (UNAM, 1959) est sans doute l'exemple paradigmatique de l'emploi de la traduction pour la récupération du passé et pour la revendication intellectuelle des traditions précolombiennes comme l'a par ailleurs montré Gertrudis Payàs (2005).

La particularité de la pensée mexicaine a consisté, lorsque le débat sur les idées qui constituent l'objet de la philosophie s'est correctement appliqué à notre réalité, c'est-à-dire aux besoins du peuple et à ses aspirations historiques, à atténuer l'étranger à l'aide du local, représenté par la sensibilité du *mestizo*, changeant ainsi la culture universelle en culture propre (*Ibid.* : 88).¹⁷

Le fait de s'être « correctement appliqué » à notre réalité c'est-à-dire aux besoins du peuple et à « ses aspirations historiques » est justement ce qui définira non seulement une « culture propre », mais aussi une « philosophie authentique ». Ainsi, l'une des critiques avancées par Villoro contre « l'inauthenticité » en philosophie sera formulée dans les termes suivants :

La philosophie universitaire des pays dépendants et sous-développés est souvent inauthentique parce qu'elle adopte des problèmes, des discussions et des doctrines philosophiques qui ne répondent pas à des motivations –besoins, désirs, propos– qui leur sont propres mais appartiennent à d'autres. Cette scission entre la pensée et la vie se limite à suivre les modes philosophiques en vigueur dans d'autres pays ou à refléter leurs dernières discussions (1995 : 102).¹⁸

Pour définir l'originalité ou l'authenticité, la question est moins celle des importations et des traductions, que de ce que l'on en fait. Loin de constituer des indices d'une réception passive, les importations témoigneraient d'une originalité relative : premièrement, par rapport au milieu où elles sont introduites et, deuxièmement, par l'adaptation dont elles sont l'objet par rapport au milieu d'où elles sont extraites.

L'intégration des réfugiés espagnols au panorama intellectuel mexicain à la fin des années 1930 contribuera à complexifier ces débats. Ainsi, dans son essai historiographique *En torno a la filosofía mexicana* (1952), José Gaos proposera de considérer les importations comme une catégorie d'analyse servant à définir « l'originalité » de la pratique philosophique dans ce pays. Ce qu'il faut considérer, d'après l'auteur, c'est la sélection

¹⁷ “Lo peculiar del pensamiento mexicano ha sido, cuando el discurrir sobre las ideas que constituyen el objeto de la filosofía se ha aplicado a nuestra realidad con acierto, coincidiendo con las necesidades del pueblo y con sus aspiraciones históricas, el haber matizado lo ajeno con el espíritu local, representado por la sensibilidad del mestizo convirtiendo así, la cultura universal en cultura propia” (*Ibid.*: 88).

¹⁸ “La filosofía académica de los países dependientes y atrasados es a menudo inauténtica porque adopta problemas, discusiones y doctrinas filosóficas que no responden a motivaciones –necesidades, deseos, propósitos– propios sino ajenos. Esta escisión entre el pensamiento y la vida es frecuente cuando la actividad académica se limita a seguir las modas filosóficas en vigor en otros países o a reflejar sus últimas discusiones” (1995 : 102).

précédant les importations. Il est intéressant de constater que l'auteur distingue entre différents types d'importations, selon « l'esprit » qui les anime. Il y aurait des importations qui obéissent à des motivations *métropolitaines*, des importations *coloniales* et des importations *spontanées* et *nationales*. C'est à partir de ces dernières que Gaos entreprendra de revendiquer la sélection et l'importation des philosophies étrangères comme dotées d'une « personnalité nationale » et donc d'une originalité relative. Ainsi, le positivisme mexicain, tant de fois accusé d'être un calque qui ne correspondait pas à la réalité nationale sera, par la suite, considéré comme relativement original en vertu du changement apporté à la devise comtienne « *orden, progreso y amor* » : son adaptation mexicaine disait « *orden, progreso y libertad* » (*Ibid*). En effet, dans la recherche qu'il a entreprise sous la direction de Gaos, Zea (1943a) montre que le fait de remplacer « amour » par « liberté » constituait une concession des positivistes mexicains aux intellectuels libéraux ayant contribué à la critique des systèmes scolastiques qu'ils cherchaient à remplacer et rendait donc compte d'une adaptation et non d'une réception passive.

Il est difficile pour Gaos de faire une distinction claire entre ce qui serait propre à cette « personnalité nationale » en philosophie et l'horizon hispanique dans lequel la réflexion a lieu. C'est à ce moment de la discussion que les frontières entre les réflexions identitaires hispano-américaines semblent se fondre dans un paysage unifié par la langue espagnole. Dès lors, Gaos pourra affirmer que son projet d'une histoire des idées comprenant l'histoire de la philosophie mexicaine est applicable à différents degrés « aux autres pays de langue espagnole » (1952 : 14).

Cette volonté revendicatrice des importations contraste avec le reproche du même auteur par rapport à la surabondance des traductions. Ainsi, lors d'une enquête motivée par l'anniversaire du *Fondo de Cultura Económica*, Gaos répondra à la question sur la signification de cette entreprise éditoriale en disant que la mission du *Fondo* étant d'assurer l'avancement de la culture de langue espagnole, la publication des traductions s'avère indispensable. Néanmoins, Gaos avertit également du danger de n'être qu'une « culture de traductions », soit de publier plus de traductions que « d'ouvrages originaux ». Voici son propos :

Or, une culture de traductions, qui n'a pas assez d'originalité créatrice et d'intérêt universel, c'est une culture inférieure, qui doit peiner celui qui en est conscient, qu'il soit de cette culture ou d'ailleurs : non seulement en raison de la seule raison égoïste propre à l'amour de soi et à sa valeur, mais surtout par raison d'Humanité : celle-ci s'enrichit et progresse avec la diversité et le progrès des civilisations. [...] ce serait un devoir moral, le nôtre avant tout, cela est clair, de faire tous les efforts possibles pour passer d'une culture de traductions à une culture de contributions originales et universelles, et pour que les autres [cultures] la connaissent et la reconnaissent comme utile à leur enrichissement et à leur progrès (Gaos, 2008).¹⁹

Par ailleurs, ce qui ressort de l'observation des importations et des réflexions qu'elles suscitent, c'est aussi le rapport à sa propre langue ainsi qu'aux langues étrangères servant à l'expression philosophique. Gaos s'était profondément inspiré du projet orteguien de faire une philosophie de langue espagnole et il y donnera suite au Mexique en le combinant à la recherche historiographique.

Le projet d'une philosophie espagnole, proposé par Ortega y Gasset (1883-1955), au début du XX^e siècle était, à son tour, inspiré du romantisme allemand. L'unité de la langue et de la pensée était un élément *sine qua non* de la rénovation culturelle espagnole à laquelle Ortega y Gasset a énormément contribué, entre autres, en important en Espagne la pensée contemporaine allemande. Les traces matérielles de ces importations sont multiples, mais les plus visibles sont les traductions publiées par la *Revista de Occidente*, fondée par Ortega en 1923.

La langue partagée permettra la diffusion de ces traductions dans le monde hispanique et contribuera à renforcer les liens culturels entre les pays qui en font partie. L'histoire et la langue que le Mexique et l'Espagne ont en commun feront donc en sorte que la philosophie espagnole sera considérée comme faisant partie de la tradition philosophique mexicaine, comme on peut le constater par l'affirmation d'un Hurtado, en vertu de laquelle « un philosophe mexicain doit étudier et adopter comme siennes, les œuvres des penseurs du Siècle d'Or espagnol » (2007 :49).

¹⁹ “Ahora, una cultura de traducciones, sin suficiente originalidad creadora de interés universal, es una cultura inferior que debe apenar al consciente de su inferioridad, propio y *extraño*: pues no por la sola razón egoísta del amor a la propia personalidad y a su valía, sino y sobre todo por la razón de Humanidad: ésta se enriquece y eleva con la diversidad y la altura de sus culturas. [...] sería un colectivo deber moral, ante todo nuestro, claro es, hacer todos los esfuerzos posibles por pasar de la cultura de traducciones a la cultura de aportaciones originales y universales, y por que las demás la conozcan y reconozcan en beneficio de su propio enriquecimiento y elevación” (Gaos, 2008).

Au Mexique, le rapport de la langue à la pensée ne sera pas perçu de la même manière. La langue sera certes un élément important du nationalisme culturel, mais les intellectuels mexicains se montreront peu intéressés à défendre le lien, si cher aux philosophes espagnols, entre la langue et la pensée. Le fait que la langue espagnole soit devenue la langue nationale du Mexique, après une domination coloniale de trois siècles (1521-1821) n'aurait pas contribué à la faire valoir comme symbole de la philosophie « nationale ». Cela serait d'ailleurs insensé puisque l'espagnol n'est pas une langue dont le Mexique aurait l'exclusivité.

Qui plus est, dans l'optique des lectures critiques des prétentions nationalistes et panaméricanistes, les termes « philosophie hispanique » et « philosophie latino-américaine » excluraient d'emblée d'autres traditions intellectuelles du continent américain, traditions dont la langue ne serait pas forcément l'espagnol. Arturo Andrés Roig signale en particulier les traditions indigènes nahuatl et quechua (1986 : 47-48). À son tour, Cruz Revueltas (2003) souligne ce caractère exclusiviste :

Lorsqu'on soutient que le propre d'une communauté n'est pas seulement « sa » réalité, mais aussi « sa » langue, « sa » religion, « son » origine ethnique, « son » idiosyncrasie... chaque nouvelle particularité augmente de façon directement proportionnelle le potentiel d'exclusion et de violence sur les minorités qui ne représentent pas « fidèlement » l'image imposée (par l'histoire officielle, ou en l'occurrence, par la lecture philosophique) de cette communauté (2003 : 24).²⁰

En somme, pour les intellectuels mexicains de la première moitié du XX^e siècle, la question linguistique ne serait pas aussi problématique quand elle touche aux rapports entre la langue et la pensée que quand elle marque un accès limité aux philosophies écrites en langue étrangère. L'un des soucis les plus fréquents sera alors celui du rapport direct aux textes philosophiques qu'on se propose d'étudier et donc la connaissance des langues dans lesquelles ils ont été rédigés. Le rapport « direct aux sources » est indispensable pour la pratique « professionnelle » de la philosophie, et, partant, pour une « vraie » philosophie.

²⁰ “Cuando se afirma que lo propio de una comunidad no es sólo su realidad sino también ‘su’ identidad de lengua, ‘su’ religión, ‘su’ origen étnico’, ‘su’ idiosincrasia ... a cada nueva peculiaridad el potencial de exclusión y de violencia aumenta de forma directamente proporcional sobre las minorías que no representan ‘fielmente’ la imagen impuesta (por la historia oficial o, en su caso, por la lectura filosófica) de la comunidad” (2003: 24).

C'est ainsi qu'au fil du XX^e siècle, l'exigence du rapport direct aux textes se fera prédominante parmi les membres de la communauté philosophique mexicaine. Salmerón (1925-1997), par exemple, est d'avis que les études sur l'histoire de la philosophie de Vasconcelos (peut-être se réfère-t-il à la *Historia del pensamiento filosófico*) sont utiles pour connaître le point de vue de l'auteur, mais moins pour connaître les courants de pensée exposés, entre autres, parce que Vasconcelos n'a pas un rapport direct aux ouvrages des auteurs présentés (1963 : 292). Villoro, à son tour, valorisera le fait que l'enseignement philosophique de Gaos est basé sur une « analyse minutieuse et directe de grands textes et sur leur attentive interprétation historique » (1995 : 78).

C'est dans le contexte de l'enseignement et du développement de la philosophie comme profession universitaire que l'exigence du rapport direct aux textes se fera plus urgente, mais aussi qu'il sera considéré comme indispensable pour la construction d'une philosophie *authentique*. La lecture « directe » des textes requiert à son tour la connaissance des langues étrangères ou des traductions. Étant donné les limites aux compétences linguistiques requises pour avoir un « rapport direct » aux sources, les traductions joueront un rôle fondamental dans la construction d'un milieu philosophique « professionnalisé ». On les trouvera donc au sein des centres de recherche et d'enseignement, ainsi qu'au cœur des entreprises éditoriales qui sont en pleine éclosion au cours des années 1940 et 1950.

Du fait que ces traductions appartiennent à un répertoire qui se construit tout au long du XX^e siècle par l'intermédiaire des institutions culturelles et des intellectuels engagés dans la professionnalisation de la philosophie, elles sont étroitement liées aux programmes de planification culturelle, mais aussi aux réflexions sur les pratiques philosophiques « locales ».

La position des intellectuels engagés dans la construction de ce répertoire présente une complexité particulière : d'une part le projet de construire une « profession » se situe dans un horizon national vis-à-vis duquel la philosophie doit se justifier en tant qu'espace légitime de production culturelle ; de l'autre, ce même programme les mène à dépasser l'espace national pour importer des philosophies considérées comme appartenant à un espace transculturel auquel ils cherchent à participer. Par « transculturalité » j'entends cette

compétence culturelle que Benessaïeh a défini comme « a cohesive identity that transcends frontiers or time, [or] a plural sense of self for individuals and communities who see themselves as continuously shifting between cultural flows and worlds, rather than identifying with a single monolithic culture » (2010 : 29).

Les discours construits autour de sujets aussi problématiques que l'authenticité et l'originalité de la pensée hispano-américaine sont sous-tendus par une prise de conscience de la position occupée par cette production intellectuelle dans le panorama philosophique international et aboutissent donc à une réflexion très proche des développements sociologiques. C'est peut-être la raison pour laquelle Ramos pensera à la « sociologie de la connaissance philosophique » comme l'une des possibilités de dépasser les discours historiographiques situant la philosophie hispano-américaine à la remorque des philosophies européennes (1943 : viii). Je consacrerai les pages suivantes à établir et à décrire les outils sociologiques permettant d'analyser la traduction de la philosophie au Mexique.

1.2 Vers une sociologie de la philosophie

Il est nécessaire, avant d'aborder l'étude des traductions de philosophie au Mexique depuis une perspective socio-traductologique, de signaler les liens de cette approche avec la sociologie culturelle développée tout au long du XIX^e siècle, mais plus précisément au début du XX^e, notamment à partir de la contribution de Max Scheler dans *Problèmes de sociologie de la connaissance* (1993 [1926]).²¹ Dans cet ouvrage, Scheler situe les recherches relatives à une sociologie de la connaissance dans le cadre de la sociologie culturelle qui a pour objet les créations de l'esprit dans une société donnée. Ces créations « spirituelles » correspondent à des instincts de l'être humain qui se manifesteraient dans ses productions culturelles. Cette explication visait à contester les positions considérant la production culturelle comme un reflet de l'économie ou de la politique d'une société donnée, sans pour autant isoler les créations de l'esprit de leur contexte social. Les milieux de la production « spirituelle » ou les « communautés intellectuelles » [*Geistesgemeinschaften*], de l'avis de Scheler, ont un

²¹ Il n'est pas sans intérêt de mentionner ici que Gaos a traduit cet ouvrage en espagnol sous le titre *Sociología del Saber* pour la *Revista de Occidente* en 1935 et que l'ouvrage sera une des sources d'inspiration de *l'Historia* de Ramos mentionnée précédemment.

mode de fonctionnement qui leur est propre sans que cela implique qu'ils soient détachés de leurs sociétés. L'objet d'une sociologie culturelle est de distinguer les différentes formes de savoirs, de déterminer leurs conditions de fonctionnement et de production, et de définir les lois qui les régulent. Assimilée à la connaissance métaphysique, la philosophie est caractérisée par l'auteur dans les termes suivants :

Parmi les formes de connaissance, la métaphysique est toujours, du point de vue sociologique, celle des élites spirituelles qui, émancipées des traditions religieuses et autres, de la communauté où elles vivent, libres de toute activité économique, ont le loisir d'envisager le monde dans ses structures idéelles sous un angle purement théorique et, compte tenu de la connaissance disponible dans le domaine des sciences positives, de formuler des hypothèses vraisemblables sur le fondement ultime des choses. Mais dans la mesure où la totalité du monde comme telle n'est accessible théoriquement qu'à la totalité d'un être personnel, la métaphysique est liée à des personnes ou bien portée par ce qu'on appelle des « écoles » de sagesse métaphysique qui se regroupent autour d'une personne. Elle est en outre associée à une aire culturelle, elle est même profondément liée au génie national, de manière incomparablement plus déterminante que ne l'est la science positive internationale, avec sa spécialisation et sa division du travail. (*Ibid.*: 134).

Dès lors, on doit à l'auteur d'avoir montré que les « communautés intellectuelles » ont une logique propre, à savoir des principes organisateurs qui ne dépendent ni de la structure politique ni de la structure économique de la société où elles s'insèrent, mais de l'interaction des intellectuels qui y appartiennent. Scheler met également au jour le rapport entre la production intellectuelle et les « aires culturelles » où elle a lieu. En d'autres termes, la sociologie culturelle devra prendre également en considération un travail d'histoire de la philosophie dont les grandes lignes relient la production philosophique à ses contextes nationaux, à ses langues et à ses modes de fonctionnement. Le lien entre nation et pensée ne correspond pas à un essentialisme qui soutiendrait que chaque peuple développe une philosophie en fonction de son « essence » spirituelle, mais permet plutôt de ne pas rester aveugle aux facteurs particuliers jouant dans la construction des « communautés intellectuelles ».

La notion de « communauté intellectuelle » doit toutefois être problématisée. Le fait d'affirmer qu'elle est construite sur la base des « créations de l'esprit collectif » pourrait renvoyer en effet à une conception idyllique de la production intellectuelle.²² Les

²² Scheler distingue entre « l'âme collective » et « l'esprit collectif » dans les termes suivants: « Par 'âme collective' nous désignons ici seulement le sujet collectif de ces activités psychiques qui ne sont pas accomplies

programmes théoriques de Pierre Bourdieu et de Randall Collins contribuent à nuancer cette vision quelque peu idyllique des milieux intellectuels. Ainsi, en lieu et place des « communautés intellectuelles » scheleriennes, les concepts de « champ » et de « réseau intellectuel » réaffirment la conception en vertu de laquelle les milieux philosophiques sont des univers restreints à l'intérieur d'espaces sociaux plus larges. Pourtant, les deux auteurs s'accordent à montrer que l'interaction vérifiée dans ces microcosmes sociaux est caractérisée par des rapports de force (Bourdieu), ou par des rapports conflictuels ou d'affinité entre les membres d'un réseau intellectuel (Collins). Le champ philosophique peut-être comparé, d'après Bourdieu, à :

[...] une sorte de ballet bien réglé où les individus et les groupes dessinent leurs figures en s'opposant les uns aux autres, tantôt se faisant front tantôt marchant du même pas, puis se tournant le dos, dans des séparations souvent éclatantes et ainsi de suite jusqu'à aujourd'hui. (1992 : 165)

De même pour Collins, l'interaction intellectuelle peut être décrite dans les termes suivants :

Intellectual life is centrally conflict and disagreement. To deny the point is to exemplify it. Yet, there is no intellectual war of all against all. Not warring individuals but a small number of warring camps is the pattern of intellectual history. Intellectual conflict is structured by the focus of attention on a few topics and by alliances within factions. Conflict is the energy source of intellectual life, and conflict is limited by itself (2000a : 158).

Du fait que ces deux projets sociologiques constituent l'outillage théorique de cette étude, il convient de montrer la manière dont ils se complètent. Soulignons d'abord leurs différences. Elles ne tiennent pas seulement au fait qu'ils proviennent de traditions de pensée différentes –la tradition sociologique européenne, et plus précisément française, chez Bourdieu ; l'interactionnisme et le fonctionnalisme états-uniens chez Collins–, mais au fait

'spontanément', mais à la manière de certains modes d'expression ou d'autres activités psychiques automatiques ou semi-automatiques ; en revanche, nous entendons par 'esprit collectif' le sujet qui se constitue dans l'accomplissement en commun d'actes spontanés pleinement conscients qui s'appliquent à l'objet de façon intentionnelle. Ainsi, par exemple, le mythe, la légende échappant à sa mise en forme artistique par un individu, la langue propre à un 'peuple' dans sa 'naturalité', le chant populaire, la religion populaire, l'usage, la coutume, la mode reposent sur l'âme collective ; mais l'État, le droit, la langue cultivée, la philosophie, l'art, la science, l'« opinion publique » d'un groupe reposent avant tout sur l'esprit collectif. » (Scheler 1993: 91).

que chacune cherche à répondre à des questions différentes.²³ La théorie des champs de Bourdieu vise à déceler les principes régulateurs internes des champs de production culturelle, leurs mécanismes de production et de reproduction ainsi que le rôle que les agents y jouent. La sociologie des philosophies de Randall Collins propose, quant à elle, une théorie du changement intellectuel basée sur la définition d'un modèle [*pattern*] servant à déterminer la constitution et la transformation des réseaux intellectuels appartenant à différentes traditions de pensée. La notion de « réseau intellectuel » est, pour Collins, tout d'abord une solution méthodologique pour gérer des ensembles de données ; les réseaux sont donc des outils mnémotechniques servant à situer les acteurs dans un milieu intellectuel. Plus important encore, en proposant cette notion, Collins cherche à mettre en relief les rapports –conflictuels, d'affinité, ou de mentorat– entre les acteurs plutôt que leurs parcours biographiques. Tout en admettant que les trajectoires des acteurs jouent un rôle important pour déterminer leur position dans le réseau, se concentrer sur les interactions permet d'expliquer la constitution et transformation des milieux intellectuels à partir des pratiques collectives plutôt qu'à partir des projets intellectuels individuels.

En outre, tandis que les philosophes du champ bourdieusien ont des liens très forts avec le champ à l'intérieur duquel ils interagissent, les philosophes des réseaux intellectuels proposés par Collins ont un profil « cosmopolite » [*cosmopolitan*] et « indigène » [*localistic*] (1998 : 24). Dès lors, leurs trajectoires et leurs positions à l'intérieur des réseaux ne restent pas forcément attachées à un champ national déterminé, mais varient selon le réseau auquel ils participent. Les migrations des intellectuels tout au long de l'histoire de la philosophie permettent, par ailleurs, de le constater.²⁴

²³ Collins décrira sa position au sein de la tradition sociologique dans les termes suivants : “I can see how my intellectual trajectory was shaped for instance, by my undergraduate with Talcott Parsons (who showed me the power of Durkheim's theory of sacred objects and of Weber's world comparisons of religions), by graduate-level contact with Herbert Blumer (expounding Mead's theory of thinking as internalized conversation) with Erving Goffman (whose interaction rituals I interpreted via Parsons's tools, as Durkheimian ritual in everyday life) and with Joseph Ben-David (who hired me to work on the organizational bases of Renaissance scientists for a historical comparative book in sociology of science). *The Sociology of Philosophies* is the working out of this combination of ingredients” (Collins, 2000b : 319).

²⁴ L'auteur rappelle les migrations provoquées par les guerres médiques à la suite desquelles les réfugiés et les ambassadeurs ont constitué « a cosmopolitan intellectual network »; le Paris médiéval (1200) où la plupart des philosophes importants étaient des étrangers (*Ibid.* : 505). Mentionnons, encore, les intellectuels espagnols réfugiés au Mexique après la guerre civile espagnole.

Par ailleurs, justement face aux limites du concept de nation dans le contexte hispano-américain, la notion de « réseau » a été récemment proposée comme catégorie d'analyse des milieux culturels qui, comme on le sait, partagent des caractéristiques importantes au-delà des frontières nationales (Fernández Bravo-Maíz, 2009).²⁵ Les réseaux permettraient ainsi d'articuler deux niveaux. Un premier niveau correspond à la dissémination culturelle qui caractérise la production culturelle en Amérique hispanique depuis la conquête espagnole. Un deuxième niveau – celui où cette recherche se situe – permet d'établir des liens entre des constellations textuelles et des sujets qui ne partagent pas forcément le même espace national ou géographique. Qui plus est, la notion de réseaux permettrait de centrer l'attention des recherches sur la circulation des importations et sur les médiations et les médiateurs, plutôt que sur leur « réception » ou les « influences » qu'elles représenteraient pour les agents appartenant à un réseau (*Ibid.* : 11 et 33).

Les deux explications relatives aux milieux philosophiques fournissent les dimensions macroscopique et microscopique des rapports intellectuels et, de ce fait, leur combinaison pourrait s'avérer utile pour analyser le domaine philosophique mexicain. D'une part, la généalogie des champs de production culturelle, les combats pour l'autonomie dans lesquels leurs agents s'engagent et le rôle actif que ceux-ci jouent dans la définition des principes régissant l'interaction à l'intérieur de ces champs font de l'explication bourdieusienne un outil important pour l'analyse des rapports intellectuels au Mexique. D'autre part, l'affirmation de Guillermo Hurtado en vertu de laquelle la philosophie mexicaine ne serait pas encore parvenue à constituer des « communautés intellectuelles fortes » (2007 : 32) – une affirmation récurrente tout au long du XX^e siècle – fait de l'approche de Collins un outil important pour observer la constitution d'un milieu dont la délimitation ne correspond pas à celle des institutions nationales. En effet, les limites du réseau sembleraient correspondre plutôt à celles définies par la langue espagnole en Amérique hispanique qui, comme on l'a vu, en ce qui concerne le domaine philosophique, a atténué les frontières nationales.

²⁵ Les travaux de Vázquez García (2009) et d'Estrella González (2010) proposent également des recherches sur les milieux philosophiques espagnol et mexicain depuis la perspective des réseaux intellectuels et sont donc des sources d'inspiration importantes pour cette recherche.

Qui plus est, les explications proposées par Bourdieu et par Collins pourraient être complémentaires encore à un autre niveau, à savoir celui où l'on définit les principes d'appartenance au champ et celui de la hiérarchie établie à l'intérieur des réseaux intellectuels. Pour Bourdieu, c'est l'*habitus* du philosophe qui sert à déterminer son droit d'entrée et d'appartenance à un champ philosophique.²⁶ Pour Collins, il est question d'un principe organisateur qui fait en sorte que les positions disponibles dans un réseau intellectuel sont limitées et réservées aux « philosophes créatifs ». Pour les deux sociologues, l'organisation interne des milieux intellectuels correspond donc à une hiérarchie définie par le capital symbolique (Bourdieu) ou par le capital culturel (Collins) des agents du champ ou du réseau intellectuel.²⁷

Depuis un point de vue traductologique, il est particulièrement intéressant que la définition de ce capital culturel dépende souvent des importations. Pour Bourdieu, par exemple, la circulation internationale des textes ne fait pas seulement l'objet de « formidables malentendus », mais elle est également l'objet d'opérations de sélection, de marquage et de lecture qui, outre qu'elles constituent de véritables « actes d'appropriation » et « d'annexion », sont des « actes typiques de transfert de capital symbolique » (Bourdieu 2002). Par « opérations de marquage » on entendra les stratégies employées pour intégrer un produit importé dans la production intellectuelle « locale », telles que la traduction,

²⁶ La notion d'*habitus* est définie par l'auteur comme : « Un système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leurs buts sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre » (Bourdieu, 1980: 88-89).

²⁷ Pour Bourdieu, « le capital symbolique, c'est n'importe quelle propriété (n'importe quelle espèce de capital, physique, économique, culturel, social) lorsqu'elle est perçue par des agents sociaux dont les catégories de perception sont telles qu'ils sont en mesure de la connaître (de l'apercevoir) et de la reconnaître, de lui accorder valeur » (1994 : 116). Collins, à son tour, signale que le capital culturel est transmis dans des rencontres face à face, « as people come away from each situation with a store of charged symbols (which can be called cultural capital) » (1998 : 24). En ce qui concerne son emploi du terme capital culturel par rapport à l'usage qu'en fait Bourdieu, Collins s'explique dans les termes suivants : « There are some similarities between my approach and Bourdieu's. Both of our works derive from empirical studies of education's effects on stratification and of the inflationary market for educational credentials. [...] I disagree with Bourdieu that the intellectual field is homologous to the social space of non-intellectuals, [...] the cultural capital specific to the forefront of intellectual competition is not the cultural capital of educated persons, generally, and it is not transposable with economic capital, in either direction" (*Ibid.*: 948).

l'inclusion dans une collection, la publication dans une maison d'édition déterminée, l'ajout d'une préface, d'une introduction ou d'un avant-propos. Reprenons le propos de l'auteur à cet égard :

Avec l'insertion dans une collection, l'adjonction d'une préface, mais aussi du fait de la position du préfacier dans l'espace, c'est toute une série de transformations, voire de déformations du message originaire, qui se trouvent opérées (Bourdieu, 2002 : 6).

Dès lors, l'analyse de ces opérations de marquage s'avère indispensable pour expliquer aussi bien les transformations subies par les biens culturels importés que celles qui ont lieu dans le champ intellectuel importateur une fois que ces biens importés s'intègrent à l'univers de productions symboliques « locales ». Plus important encore, en tant qu'opérations de marquage, mais aussi en tant que discours intellectuels faisant partie du champ importateur, les préfaces, les avant-propos et les introductions doivent faire l'objet d'une « science des œuvres », comme celle que Bourdieu a également proposée pour contourner la dichotomie lecture interne-lecture externe d'une œuvre. En étant des éléments inévitablement contextuels, ces discours mettent au jour tant les principes régulateurs du champ importateur que les agents engagés dans sa transformation. En d'autres termes, c'est par ces opérations de marquage qu'on parvient à observer « l'effet de réfraction » produit par les importations de produits culturels. La notion de « réfraction » sert également à délimiter le champ, car selon les transformations opérées on peut mesurer l'autonomie du champ par rapport à l'espace social. Autrement dit :

Le degré d'autonomie d'un champ peut se mesurer à l'importance de l'effet de retraduction ou de *réfraction* que sa logique spécifique impose aux influences ou aux commandes externes et à la transformation, voire la transfiguration, qu'il fait subir aux représentations politiques et aux contraintes des pouvoirs temporels (la métaphore mécanique de la réfraction évidemment très imparfaite, ne vaut ici que négativement pour chasser des esprits le modèle, plus impropre encore, du reflet) (1992 : 306).

Souvenons-nous que la notion de « réfraction » a été également employée par les théoriciens du tournant culturel en traductologie, justement pour se référer aux transformations textuelles dont l'explication relevait plutôt des analyses reliant l'œuvre traduite à son contexte socio-historique. Ainsi, André Lefevere écrira : « a writer's work gains exposure and achieves influence mainly through 'misunderstandings and misconceptions', or to use a more general term, *refractions* » (1982 [2000] : 234, [nous

soulignons]). Dans le domaine qui nous occupe ici, José Gaos défendra l'originalité du positivisme mexicain du XIX^e siècle, dans les termes suivants :

Ce qu'il y a d'original, et il y a bien de l'originalité dans le positivisme mexicain, c'est la *réfraction* que la doctrine a du éprouver lorsqu'elle est passée du milieu français au milieu mexicain, pour pouvoir répondre au programme de la grande politique nationale qui a inspiré son importation (1945 : 164-165).²⁸

Par ailleurs, ces phénomènes de « réfraction » sont aussi des témoins de l'intervention des agents dans le réseau intellectuel où ils se situent. Force est de reconnaître cependant que ces interventions ne seront pas toujours considérées comme pertinentes dans un champ ou dans un réseau intellectuel.

Dans son étude des réseaux intellectuels, Randall Collins avance la thèse en vertu de laquelle l'importation des idées constitue une « arme à double tranchant » pour le réseau intellectuel importateur. C'est dire que les traductions philosophiques peuvent inhiber la production « locale », ou, au contraire, enrichir les débats en cours, renforcer les positions existantes et stimuler la créativité philosophique du réseau importateur. Dans le premier cas, le capital culturel des biens importés remplace le capital culturel des agents et des biens culturels « locaux » (1998 : 446) et les importations donnent lieu à des systèmes éclectiques, ce qui démontrerait, d'après l'auteur, que le contenu des philosophies importées n'est pas pris « au sérieux » et que les importations n'ont d'autre objet que le prestige entraîné par le fait même d'importer. Dans le deuxième cas, les débats « locaux » se poursuivent de manière parallèle aux importations, qui sont à leur tour intégrées dans les arguments de différentes positions. Voici ce qu'en dit Collins :

Idea imports stimulate innovation only to the extent that indigenous factions have strong enough bases and the energies of ongoing disputes so that imports enter into a conflictual realignment of the attention space (*Ibid.*: 449)

En d'autres termes, le travail d'importation ne constitue pas toujours une source de revenu culturel ou symbolique et, lorsque c'est le cas, cela ne dépend pas tant des agents *per se* que des positions qu'ils occupent dans le réseau intellectuel auquel ils appartiennent. Cela

²⁸ “Lo que hay de original, que lo hay en el positivismo mexicano, es la refracción que la doctrina hubo de experimentar al pasar del medio francés al medio mexicano, para poder cumplir con el programa de la alta política nacional que inspiró la importación de la misma” (1945 : 164-165).

n'empêche pourtant pas qu'on ait recours aux importations pour essayer de modifier « l'état du champ » ou pour « réorganiser le réseau ». C'est la capacité de réponse aux importations qui détermine donc si celles-ci étoufferont la production « locale » ou si elles entreront en concurrence avec les positions existant dans le réseau et stimuleront la créativité des débats locaux. Dans ce dernier cas, les importations jouent un rôle important dans les rivalités entre les philosophes du réseau importateur et, d'après Collins, la capacité de répondre à ces importations est l'une des formes de la créativité (2000a: 179).

Or, bien que, en ce qui concerne les importations, Collins se concentre sur la structure du réseau qui permet d'observer soit l'étouffement, soit la stimulation de la production intellectuelle « locale », il convient de ne pas oublier que, lorsqu'on importe une œuvre, la « capacité de réponse » ne s'adresse aux auteurs d'une œuvre importée que de façon indirecte, les premiers concernés étant ceux qui s'engagent dans l'importation de cette œuvre-là, à savoir les philosophes traducteurs. En d'autres termes, le débat ne porterait pas seulement sur les thèses importées, mais il porterait également sur la légitimité de leur introduction dans les débats « locaux ». De fait, par les débats et par les discours sur la légitimité des importations – discours qui sont observables dans les actes de marquage auxquels on s'est référé précédemment – ce sont les intérêts et les positions des agents appartenant à ces réseaux qui ressortent. En effet, malgré son effort pour systématiser la dynamique à laquelle les importations culturelles donnent lieu, Collins doit également admettre que l'importation des idées est aussi la construction de leur signification (1998 : 429), c'est-à-dire que l'importation des idées produit inévitablement une série de transformations, la substitution des idées importées aux idées « locales » n'étant jamais absolue.

Force est donc de constater que les importations jouent un rôle important non seulement dans l'organisation d'un champ ou d'un réseau intellectuel, mais également dans la production et la distribution du capital culturel mobilisé par les agents qui en font partie. Qui plus est, les interventions de ces agents sont observables non seulement dans la circulation des ouvrages traduits, mais aussi dans une production discursive qui contribue aux opérations de marquage dont l'œuvre importée fait l'objet. Dès lors, une sociologie des

traductions s'avère pertinente sur un double axe, à savoir celui des positions des agents et celui de leur production discursive. Autrement dit, on a affaire à une sociologie des agents (les traducteurs) et à une sociologie des productions culturelles (les traductions) (Wolf, 2007 :13).

1.3 Une sociologie de la traduction philosophique

Le regard sociologique sur la traduction ou « tournant sociologique en traductologie » répond à un intérêt accru, à partir des années 1990, pour l'étude des contextes où les traductions, en tant que productions culturelles, s'insèrent. À la base de ce changement de perspective, il y a les considérations contextuelles introduites par les approches pragmatiques (Nida, 1969) qui, à leur tour, ont peut-être ouvert la voie à l'approche polysystémique d'Itamar Even-Zohar (1978) et Gideon Toury (1995), ainsi qu'au tournant culturel, représenté par André Lefevere et Susan Bassnett (1982 et 1990).

Ainsi, les approches polysystémiques d'Even-Zohar et Toury donnent priorité à l'analyse des phénomènes liés aux cultures et aux contextes importateurs, analyse qui permettra de formuler certaines « normes » de traduction.²⁹ Dès lors, pour Toury, le comportement du traducteur permet de formuler des normes déterminant la manière dont un texte a été traduit : il peut être « adéquat » au texte source, ou plutôt « acceptable » pour la culture cible (1995 : 57). L'une des conséquences des normes ainsi énoncées est la souplesse relative qu'on attribue au processus de traduction, autrefois jugé par sa capacité à produire un texte ressemblant au texte source. En d'autres termes, malgré les normes que les traducteurs suivraient, la mise au jour d'une certaine marge de manœuvre a permis de constater que ces normes sont loin d'être fixes et que les traducteurs n'y obéissent pas aveuglément. Il convient de citer le propos de Toury *in extenso* :

²⁹ Toury, disciple d'Even Zohar, définit ces normes dans les termes suivants : « [...] the translation of general values or ideas shared by a community –as to what is right or wrong, adequate or inadequate- into performance instructions appropriate for and applicable to particular situations, specifying what is tolerated and permitted in a certain behavioural dimension [...] Norms are acquired by the individual during his/her socialization and always imply *sanctions* – actual or potential–, negative as well as positive » (1995 : 55).

It is not as if all translators are *passive* in face of these changes. Rather, many of them, through their very activity, help in shaping the process, as do translation criticism, translation ideology (including the one emanating from contemporary academe, often in the guise of theory), and, of course, various norm-setting activities of institutes where in many societies, translators are now being trained. Wittingly or unwittingly, they all try to interfere with the 'natural' course of events and to divert it according to their own preferences (*Ibid.*: 62).

En d'autres termes, la capacité des traducteurs d'agir et leur « interférence » dans l'ordre « naturel » des choses, soit dans la structure avec laquelle ils interagissent, ne peut être expliquée seulement à partir des normes telles que formulées par Toury, car l'origine de celles-ci est également contingente. C'est pourquoi la marge de manœuvre élargie révélée par l'explication polysystémique sera toutefois considérée comme insuffisante par les développements traductologiques postérieurs qui, tout en reconnaissant l'importante contribution de l'école israélienne, se montreront soucieux du rôle des traducteurs et des agents sociaux participant à l'importation des textes par l'intermédiaire de la traduction. Ainsi, d'après Gentzler, Even-Zohar se montre peu intéressé par les facteurs extralittéraires – lecteur, auteur, contenu des textes – jouant un rôle dans le processus de traduction (1993 [2000] : 121). De même, la hiérarchie centre/périphérie conçue par la théorie du polysystème pour caractériser le processus d'exportation et d'importation s'avère relative car le centre d'un système littéraire peut également être la périphérie d'un autre.

Il importe ici de rappeler que la perspective organisant les rapports interculturels sous la polarité centre/périphérie a également été employée par les « théoriciens de la dépendance » en Amérique hispanique pendant les années 1950 et 1960.³⁰ Une théorie dont la pertinence pour l'analyse de la production intellectuelle hispano-américaine a été par la suite mise en question, notamment par Cruz Revueltas (2003). Pour l'auteur, la théorie de la dépendance « réduit un phénomène social complexe (d'interaction, comme le montre la sociologie des espaces internationaux) à un schéma simple, à savoir celui des rapports

³⁰ La « théorie de la dépendance » rassemblera des intellectuels originaires des pays de l'Amérique latine les plus industrialisés pendant les années 1940 et 1950 (Argentine, Brésil, Chili, Mexique). Dans le cadre de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), des intellectuels tels que Raúl Prebisch (1901-1986), Theodoro Dos Santos, André Gunder Frank (1929-2005), Ruy Mauro Marini (1932-1997), Celso Furtado (1920-2004), Fernando Enrique Cardoso (1931-) ont soutenu que l'économie internationale est organisée de manière asymétrique et qu'elle impose des niveaux de développement inégalitaires aux pays périphériques – producteurs de matières premières – et aux pays centraux ou –producteurs de produits industrialisés.

dominants/dominés » (*Ibid.* : 27). Ainsi, d'après le même auteur, loin de contribuer à expliquer la production intellectuelle, cette perspective fournit une image paralysante des rapports intellectuels en vertu de laquelle les pays périphériques sont condamnés à adopter la production culturelle des « centres » et produit, en même temps, l'image « d'une communauté philosophique fracturée » (*Ibid.* : 30).

Cela étant, pour tenter peut-être de répondre aux critiques, Even-Zohar accordera par la suite une importance toute particulière aux agents qui interviennent dans la construction des répertoires culturels. Ceux-ci, nous dit-il, sont le résultat de programmes de « planification culturelle » qui consistent en « a deliberate act of intervention, either by power holders or by 'free agents' into an extant or a crystallizing repertoire » (2002 : 42). Sans se référer de façon explicite à la traduction ou aux traducteurs, dans « Idea-makers, culture entrepreneurs, makers of life images and the prospects of success », Even-Zohar définira les « créateurs d'idées » comme les « producteurs d'options », ou comme des « entrepreneurs culturels » qui ne se limitent pas à diffuser des idées, mais interviennent activement pour qu'elles soient transformées en « socio-cultural reality » et mises en œuvre « into the active repertoire of the relevant group » (2005 : 10).

N'oublions pas que l'importance des agents a été soulevée bien avant dans le domaine de la traductologie, notamment par les théoriciens du tournant culturel. J'évoquerai en particulier le travail d'André Lefevere au début des années 1990. En effet, il est question de reconnaître le rôle des traductions en tant que productrices de représentations, de se soucier moins des erreurs ou des infidélités et plus des lectures « réfractaires » auxquelles les traductions donnent lieu (Lefevere, 1990 : 27). L'auteur met donc en relief le rôle des traductions dans la construction des représentations [*images*] et la manière dont ces représentations font l'objet de sanctions des agents [*experts*] ayant l'autorité pour le faire.

Le fait que les théoriciens qui ont adopté l'approche de Lefevere aient par la suite reçu la dénomination d' « école de la manipulation » n'est donc pas gratuit. Cette perspective ne sera pourtant pas partagée. De fait, les premières lectures sociologiques du rôle des traducteurs dans l'histoire auront tendance à les situer dans des positions ancillaires,

dominées ou, pour reprendre la formulation de Daniel Simeoni (1998), caractérisées par une « servitude volontaire ».

En empruntant le concept d'*habitus* à la sociologie de Pierre Bourdieu, Simeoni se livre à une recherche historique qui vise à définir les principes régissant l'activité des traducteurs depuis Jérôme et Cicéron jusqu'à nos jours. Selon lui, peu à peu, les traducteurs auraient intériorisé un système de normes dominant leur pratique traduisante et les plaçant dans une position dominée et inférieure par rapport à celle des auteurs. Cependant, l'application que Simeoni propose du concept d'*habitus* contraste avec celle qui est proposée par Gouanvic (1999, 2007a, 2007b) dans son étude sur l'importation de la science-fiction en France. Cet auteur montre que, « dotés d'une forte légitimité culturelle » (*Ibid.* : 21), les traducteurs ont joué un rôle important dans la réception française de ce genre littéraire, inexistant auparavant en France. Plus important encore, l'*habitus* des traducteurs ne serait pas, comme chez Simeoni, un système normatif fixe. Au contraire, les traducteurs auraient la capacité d'adapter leur pratique aux normes régissant différents *champs*. Dans la lecture que Gouanvic fait de la sociologie bourdieusienne, l'*habitus* est façonné par les aspects biographiques des traducteurs (leurs langues de travail, leurs positions dans les champs de publication, leur capital symbolique) et les normes dictées par les genres littéraires traduits. Pour cet auteur, chaque genre littéraire a ses propres « règles du jeu » (*illusio*) ; au traducteur de savoir jouer. Dès lors, l'*habitus* du traducteur est un « *habitus* clivé », c'est-à-dire qu'il varie en fonction du *champ* et du genre où la traduction et le traducteur s'insèrent.

Plus important encore, on peut dire que le rôle de traducteur de philosophie s'accommode mal à la position de subordination propre aux traducteurs d'autres domaines ; le plus souvent, en effet, ces traductions sont encadrées par un travail théorique, un programme personnel de recherche et la reconnaissance du milieu où ces activités se déroulent.³¹

³¹ Il est possible de le constater par des recherches menées sur des cas précis, notamment celui du champ philosophique français, pour lequel Isabelle Kalinowski admet que : [...] parce qu'il implique majoritairement une familiarité affichée avec le patrimoine le plus prestigieux, le patrimoine philosophique allemand, l'exercice de la traduction a été, tout au long du XX^e siècle, une source de profits académiques importants (2002 : 52).

La réflexion d'Erich Prunč sur le statut des traducteurs permet également de mieux saisir la manière dont le travail de traduction est géré par les participants du domaine philosophique. D'après l'auteur, l'histoire de la traduction montre que les traducteurs n'ont pas toujours occupé des positions subalternes, mais que leur statut social (et leur *habitus*) peut varier entre deux pôles occupés par les « traducteurs prêtres » et « les traducteurs paria ». D'après l'auteur :

The translator-priests see themselves as the guardians of the word and as the gate-keepers and constructors of culture. They know that they have the power to select, to transform, to define, which also provides them with the key to socially accepted values and truths. [...] The *habitus* of the pariah is the most extreme version of the 'quintessential servant'. This *habitus* is the relic of the historic marginalisation of translators and the result of their other or self-imposed invisibility (2007: 48-49).

Dès lors, il ne faudrait pas attribuer la même autorité à tous les traducteurs, car, comme on aura l'occasion de le constater plus loin, même à l'intérieur d'un réseau philosophique déterminé les traducteurs et leurs traductions ont un statut très variable. Il suffit pour l'instant de retenir que dans la construction du répertoire philosophique à la base de l'interaction intellectuelle d'un réseau, les traducteurs peuvent être aussi bien des agents « invisibles » ou « subordonnés » que des « *gate keepers* ».

Cela n'est pas sans importance dans le contexte mexicain et la période étudiée ici : on assiste en effet à la professionnalisation de pratiques telles que la publication spécialisée, l'enseignement supérieur et la traduction qui se rapportent à la philosophie universitaire ou institutionnalisée. Ce programme de professionnalisation est d'autant plus important qu'il permet de délimiter l'espace à l'intérieur duquel s'organise l'interaction des agents constituant le réseau qui nous occupe. En effet, les processus de professionnalisation relèvent autant de l'intervention active des agents dans la transformation de la représentation sociale d'une occupation, que de la production de sa légitimité et des rites d'institution basés sur la « vocation » et l'allégeance aux principes – l'ancienne « profession de foi » – régissant le « domaine professionnel » auquel on participe (Heilbron, 1986).

On peut situer les origines du programme de professionnalisation de la philosophie pendant la réforme universitaire allemande au début du XIX^e, qui a fait en sorte que « les premiers intellectuels furent les 'professeurs de philosophie' allemands, apparus dans le

sillage de *l'Aufklärung* » (Leclerc, 2003 : 35). Au début du XX^e ce changement est observable également en Amérique hispanique où, d'après le philosophe argentin Eduardo Rabossi, le processus s'est vérifié de deux manières :

La première est l'exercice d'un métier payé dont on reconnaît la pertinence sociale et qui exige des connaissances et des compétences particulières, ainsi qu'une période de formation à la fin de laquelle on obtient un diplôme d'habilitation. La deuxième est liée à l'existence d'un ensemble de règles de l'art, à la maîtrise de contenus considérés comme pertinents, à la reconnaissance de critères d'excellence partagés, à l'existence d'une infrastructure institutionnelle fonctionnelle, à l'établissement d'un *cursus honorum* de base, ainsi qu'à l'existence de publications spécialisées et à la validité de principes élémentaires de comportement professionnel (Rabossi, 2003 : 37).³²

Il est donc question d'un exercice sociologique très proche d'une sociologie des intellectuels, pour laquelle les traducteurs sont également des professionnels de la pensée qui « ont pour fonction de produire et de transmettre dans l'espace et le temps, les discours garants de l'identité du groupe, les valeurs culturelles de la collectivité » (Leclerc, 2003 : 7).

Ces fonctions ont également été soulignées par le regard sociologique que Gisèle Sapiro porte aux phénomènes traductifs. La perspective relationnelle adoptée par l'auteure a recours à une considération indispensable des agents et de leurs intérêts car, dans ses propres termes :

En fonction de ces intérêts, les fonctions de la traduction peuvent être diverses, entre circulation des idées et rapport d'hégémonie, construction des identités collectives et influence politique, accumulation de capital symbolique et conquête de marchés (2008 : 8).

Cette approche aborde également les instances de la réception qui déterminent la circulation des ouvrages traduits à l'intérieur des espaces nationaux importateurs. Les maisons d'édition, les revues, les traducteurs, les institutions commanditaires, les tirages et les publics ciblés sont autant de facteurs qui permettent de construire des « réseaux » importants pour l'analyse des fonctions sociales des traductions.

³² «El primero es el ejercicio de una ocupación paga [sic] a la que se le reconoce la relevancia social, que exige conocimientos y aptitudes especiales y requiere de un periodo de entrenamiento que culmina con la obtención del título habilitante. El segundo está vinculado a la existencia de un conjunto reconocido de reglas del arte, al manejo adecuado de los contenidos que se consideran relevantes, al reconocimiento de criterios compartidos de excelencia, a la existencia de una infraestructura institucional operativa, al establecimiento de un *cursus honorum* básico, a la existencia de publicaciones especializadas y a la vigencia de pautas mínimas de comportamiento profesional» (Rabossi 2003: 37).

Tout en admettant l'importance de la dimension discursive des processus de réception, la contribution du regard sociologique de Sapiro a pour point de départ le texte traduit, sans pour autant ignorer qu'il est interprété en fonction des enjeux dominant le champ intellectuel importateur, comme on peut le constater par la citation suivante :

Reception is in part determined by the representations of the culture of origin and by the status (majority or minority) of the language itself. Recipients reinterpret translated texts as a function of the stakes prevailing in the field of reception. Translated works may be appropriated in diverse and sometimes contradictory ways as a function of the stakes proper to the intellectual field of reception (Sapiro, 2007:103).

Néanmoins, est absente de cette considération la mise en discours opérée par les agents pour qui cette traduction revêt des enjeux importants. Pour combler cette absence, la considération des aspects discursifs rapportés à l'importation des ouvrages s'impose. C'est dire qu'un retour aux objets textuels reste nécessaire pour compléter le panorama des rôles et des fonctions des traductions et des traducteurs.

Revenir aux textes, pour autant, ne signifie pas reprendre les analyses comparatives entre un texte source et un texte cible. Il est indéniable que les rapports entre eux sont importants, mais il est souhaitable que, pour les étudier, ils ne soient pas considérés comme des entités flottantes auxquelles on attribue une certaine équivalence. Les rapports intertextuels en traduction, vus tant depuis la perspective sociologique que depuis les explications polysystémiques, sont ancrés dans des traditions culturelles, dans des discours circulant dans les milieux producteur et importateur. Autrement dit, une sociologie des traductions doit aussi se baser sur un travail sociocritique visant à déceler les manières dont le dire des agents est débiteur des « modes discursifs de leur société respective » (Brisset 1993 :112).

Dès lors, depuis une perspective socio-traductologique on s'intéresse à la production discursive motivée par l'importation d'ouvrages considérés comme nécessaires pour la constitution d'un répertoire. Ces discours sont le résultat des transferts interculturels et contribuent à justifier aussi bien les importations *per se*, que les prises de position des agents du réseau.

C'est depuis cette approche que, dans la présente étude, je cherche à repenser le travail des agents traducteurs et des éditeurs engagés dans la production discursive accompagnant la construction d'un répertoire, en l'occurrence, philosophique. Dans ce sens-là, la redéfinition des agents de traduction proposée récemment par Bandia et par Milton (2009), redéfinition en vertu de laquelle peuvent être considérés comme tels aussi bien les éditeurs, les commanditaires, les politiciens, les institutions culturelles et les publications, s'avère très pertinente pour l'étude des importations des ouvrages philosophiques dans le contexte mexicain.

En effet, le continuum des traductions défini en introduction permet d'observer l'intervention des agents engagés dans la publication des ouvrages philosophiques traduits sans que ces derniers soient forcément des traducteurs *stricto sensu*. Dans le corpus de paratextes construit pour ce travail on trouvera donc des « Notas sobre el libro y el autor » rédigées parfois par l'éditeur du *Fondo*, mais on trouvera également des avant-propos composés par des intellectuels concernés par le sujet traité dans l'ouvrage présenté. Autant de traces qui permettent justement d'observer le phénomène de « réfraction » dont je me suis brièvement occupée dans ce chapitre.

Dès lors, le regard sociologique sur les traductions dont il est question ici est construit à l'aide de trois instruments théoriques : l'approche polysystémique qui fait la lumière sur les agents engagés dans la construction de répertoires, les outils sociologiques des programmes de Pierre Bourdieu et de Randall Collins qui permettent de délimiter l'espace de l'interaction intellectuelle et d'expliquer la dynamique la régissant. Finalement, définie comme une « critique fondée sur l'analyse du social dans les textes » (Aron et Viala, 2006 :88), la sociocritique permettra de rassembler et d'analyser un corpus d'objets paratextuels servant à observer le phénomène de la traduction philosophique depuis la perspective des lectures « réfractaires » des agents qui y participent.

Il n'est peut être pas inutile de rappeler que cette approche sociohistorique impose le recours aux sources documentaires permettant d'observer la production et la circulation des traductions, ainsi que les conditions dans lesquelles les traducteurs interviennent dans le réseau philosophique auquel ils appartiennent. Dès lors, la section suivante propose un

aperçu des tâches des traducteurs depuis un point d'observation privilégié de l'univers éditorial mexicain de l'époque : les collections du *Fondo de Cultura Económica*. Il sera question en particulier d'observer les rapports entre les traducteurs et les éditeurs du milieu philosophique mexicain tels qu'ils peuvent être reconstruits par la correspondance et la documentation des archives de cette maison d'édition.

1.4 Un point d'observation privilégié : le FCE

Avant d'aborder l'étude des interactions entre les traducteurs du *Fondo de Cultura Económica* et les éditeurs de cette maison d'édition, il convient de donner un bref aperçu du milieu éditorial mexicain de l'époque afin non seulement de considérer l'importance de cette maison d'édition dans sa juste mesure, mais également de situer les agents qui entreprennent le travail d'édition et de traduction, qui le font dans le cadre d'autres programmes éditoriaux.

Comme il a été dit précédemment, la période comprise entre 1940 et 1970 témoigne d'une éclosion dans le monde de l'édition et de la publication, non seulement dans le domaine de la philosophie, mais aussi dans celui des sciences sociales (histoire, économie, sociologie). Tout en ayant une production moins importante que celle du *Fondo*, ces maisons d'édition contribuent à équilibrer le milieu éditorial. À l'instar des presses universitaires, parmi lesquelles celle de l'Université nationale est l'une des plus importantes, elles publient des textes et des manuels servant à satisfaire la demande créée par la fondation de nouveaux programmes universitaires.

Dans les années 1940, en particulier, ces nouvelles entreprises éditoriales sont situées dans la capitale et sont souvent l'initiative de réfugiés espagnols.³³ Mais il y a également des

³³ Près de seize maisons d'édition ont été créées pendant ces années par les intellectuels espagnols, parmi lesquelles *Atlántida*, *Cima*, *Compañía General Editora*, *E.D.I.A.P.S.A.*, *Embajada de la República Española en México*, *Esfinge*, *España con Honra*, *España Popular*, *Federación de juventudes socialistas de España*, *Lex*, *Leyenda*, *Minerva*, *Moderna*, *Nueva España*, *Orión*, *Publicaciones de España Combatiente*, *Quetzal*, *Séneca*, et *U.T.E.H.A.* Fernando Larraz Elorriaga signalera à propos de *Séneca* qu'elle était "la empresa más emblemática de los exiliados en México que cumplió con la función de preservar la cultura laica, progresista y liberal proscrita en España" (2011:142). Les publications de *Séneca* circulaient également au Venezuela. Certaines maisons d'édition telles que *Espasa-Calpe* et *Aguilar*, existaient déjà avant l'immigration espagnole et, par l'intermédiaire de leurs centres de distribution au Mexique, dominaient le marché de l'importation des livres. *Aguilar*, en particulier, installée au Mexique depuis 1947, se consacra jusqu'en 1958 à l'importation et à la distribution des livres espagnols. À partir de cette date, elle commencera à éditer au Mexique en raison de la censure imposée par le régime franquiste (Ferríz Roure, 1998: 100).

maisons d'édition fondées en dehors de la capitale. C'est le cas par exemple de *Editorial Cajica*.³⁴ D'autres, telles qu'*Ábside* et *Jus* visent à diffuser des ouvrages qui, pour les raisons qu'on verra plus loin, ne trouvent pas leur place dans le catalogue du *Fondo* ni dans celui des presses universitaires de l'Université nationale. Fondée en 1933 par Manuel Gómez Morín (1897-1972)³⁵, *Jus* s'est consacrée à la publication de manuels scolaires, de livres de philosophie juridique, d'histoire mexicaine et de philosophie chrétienne, mais aussi de traductions, faites par les professeurs du *Centro Cultural Universitario*. De même *Ábside* (il y eut aussi une revue homonyme), fondée par Gabriel Méndez Plancarte (1905-1949), contribuera à diffuser des ouvrages qui ne correspondent pas à l'orientation laïque des institutions culturelles officielles.

Grijalbo, à son tour, correspond à une volonté de divulgation d'un marxisme rénové, notamment, on le verra plus loin, dans les traductions de Sánchez Vázquez et de Bolívar Echeverría pour la collection « Teoría y praxis ».³⁶ De même, après le conflit qui a conduit à son licenciement de la direction du *Fondo*, Orfila Reynal fondera *Siglo XXI* (1967) et adoptera la politique éditoriale du *Fondo*, en ce qui concerne les traductions : la nouvelle maison d'édition vise à garder une « vocation hispano-américaine » et à « respecter un

³⁴ Fondée en 1933 et installée à Puebla, cette maison d'édition publie encore de nos jours. Son catalogue est centré sur la publication d'ouvrages du domaine juridique et de la philosophie du droit. Son fondateur, José María Cajica Camacho a traduit et édité des œuvres des juristes français (voir Annexe 1). Il est intéressant de constater que certains des écrits de Sánchez Macgrégor, membre de l'*Hiperión*, mais aussi fondateur de la faculté de philosophie de l'*Universidad Autónoma de Puebla*, sont publiés dans cette maison d'édition. En particulier, sa thèse de doctorat où il fait une critique de Heidegger depuis une perspective marxiste (*Acoso a Heidegger*, 1969), une thèse dont la soutenance est devenue un épisode célèbre dans l'histoire de l'existentialisme mexicain parce qu'elle opposait les jeunes *hiperiones* aux philosophes mexicains de la génération précédente qui défendaient des positions phénoménologiques (Díaz Ruanova, 1982 :212).

³⁵ Fondateur également du parti politique Partido Acción Nacional (PAN) qui représente la droite mexicaine.

³⁶ D'après Ferríz Roure (1998), la maison d'édition *Grijalbo* a tout d'abord été fondée sous le nom *Atlante* en 1939. Le mandat de cette maison d'édition était de soutenir les membres du Partido Socialista Unificado de Cataluña. Malgré son objectif militant, le programme d'édition ne s'est pas limité à des œuvres liées aux principes idéologiques du Parti (depuis les classiques du marxisme jusqu'aux œuvres littéraires russes traduites fréquemment de leur langue originale), mais il était question aussi d'obtenir du financement pour les exilés communistes. En ce qui concerne la collection « Teoría y Praxis » créée plus tard par Sánchez Vázquez et Echeverría, il n'est pas sans intérêt de retenir le propos que les éditeurs publient en quatrième de couverture des volumes publiés : « TP se propose de faire connaître, en langue espagnole, les textes qui éclairent les deux dimensions, –théorique et pratique– de la praxis sociale. TP rejette toute spéculation ou toute activité théorique enfermée sur elle-même et admet la théorie qui, liée à la praxis, contribue à l'enrichir ou à lui donner un élan. TP s'adresse au lecteur qui ne se contente pas d'une simple vulgarisation et qui, sans être un spécialiste au départ, aspire à une connaissance sérieuse des sujets traités » (Gandler, 2007 :78).

modèle efficace : traduire le meilleur de la pensée centrale, européenne en particulier » (Sorá, 2009 : 108).³⁷

Cela étant, l'importance du rôle du *Fondo de Cultura Económica* est indéniable du fait que la production des programmes d'édition des entreprises éditoriales mentionnées précédemment est loin d'égaler celle du *Fondo*. De ce fait, mais aussi en raison des intellectuels engagés, aussi bien dans sa fondation que dans son organisation ultérieure, cette maison d'édition s'avère un lieu privilégié pour l'observation de la traduction philosophique. Plus important encore, bien que le statut légal de la maison d'édition ait été défini pour que son programme éditorial ne soit pas le reflet des intérêts du gouvernement – des dons importants pour sa création sont venus de la *Secretaría de Hacienda* et du *Banco de México* –, le *Fondo de Cultura Económica* a été par la suite associé à l'image de la culture officielle.³⁸

Par ailleurs, il est particulièrement pertinent d'observer la politique de traduction du *Fondo* du fait que ses éditeurs ont accordé la priorité à la publication d'ouvrages en sciences sociales et en philosophie dans les années 1940. Cette décision était motivée par les conditions internationales du marché éditorial hispanophone, comme le signale Díaz Arciniega :

Cosío limitait l'offre au champ des sciences sociales et –à partir de 1942– à celui de la philosophie parce que, là, il n'y avait pas de concurrence, les maisons d'édition argentines et chiliennes (les espagnoles qui dominaient le marché avaient presque disparu à partir de 1938) s'occupant plutôt de la littérature dont on était « quelque peu las » (1996: 88).³⁹

³⁷ Orfila Reynal fut licencié de son poste de directeur du *Fondo* après la controverse ayant suivi la publication de l'ouvrage d'Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (1964). Il sera remplacé par Salvador Azuela.

³⁸ Maison d'édition fondée en 1936 à l'initiative de Daniel Cosío Villegas (1898-1976) et d'Eduardo Villaseñor (1886-1978), avec le statut juridique d'un fidéicomis constitué par des fonds financiers octroyés par le *Banco Nacional Hipotecario Urbano y de Obras Públicas*, par la *Secretaría de Hacienda*, par le *Banco Nacional de Crédito Agrícola* et par le *Banco Nacional de México*. Le fond ainsi constitué était géré par un comité directeur [*Junta de gobierno*]. Du fait des institutions gouvernementales qui ont contribué à sa création, le *Fondo* restera très proche des positions politiques officielles (Díaz Arciniega, 1996 : 48, 148 et ss., 215 et ss.).

³⁹ «Cosío restringía la oferta al campo de las ciencias sociales y –a partir de 1942– de la filosofía, porque en él no había competencia, pues las editoriales argentinas y chilenas (las españolas que inundaban el mercado casi desaparecieron a partir de 1938) se ocupaban de literatura, de la que había 'cierto hastío' [...]». (1996: 88).

Plus tard, l'intégration des réfugiés espagnols aux tâches d'édition et de traduction,⁴⁰ allait entraîner la création des « secciones » : *Filosofía* (1943), dirigée par José Gaos et Eugenio Ímaz; *Sociología* (1941), dirigée par José Medina Echavarría (1903-1977); *Breviarios* (1949), *Tierra Firme* (1945), *Biblioteca Americana*, dont la partie consacrée aux œuvres latines était dirigée par Millares Carlo (1947), *Ciencia Política*, dirigée par Manuel Pedroso (1883-1958). Le fait de diriger les sections éditoriales de cette maison d'édition situait ces intellectuels dans une position particulièrement avantageuse car, comme Leclerc le signale :

Diriger une collection chez un éditeur, c'est en effet, pour l'universitaire/ chercheur/ intellectuel posséder un moyen d'évaluer, de contrôler, de gérer la production de ses pairs, de peser sur la nature de la production intellectuelle dans le domaine de compétence qui est le sien (2003 : 70).

C'est depuis cette perspective qu'il faut également considérer le fait que Zea dirige la collection *México y lo Mexicano* de la maison d'édition Porrúa, collection où seront publiés les écrits de certains membres de l'*Hiperión* et voir aussi le rôle de Sánchez Vázquez dans la collection *Teoría y Praxis* ou celui de Ramos à la tête de la collection *Opúsculos* de presses de l'Université nationale.⁴¹

En ce qui concerne les rubriques servant à classifier les publications du *Fondo*, Il convient de ne pas oublier que loin de représenter des critères de classification stricte, les recoupements entre les sections étaient possibles. De ce fait, certains ouvrages publiés dans la section *Economía* – le *Capital* de Marx, traduit par Roces (FCE, 1946), par exemple – ou *Sociología* – la *Historia del Pensamiento Socialista* de George D. H. Cole, traduit par Ruben Landa (FCE, 1957), par exemple – auraient pu paraître également dans la section *Filosofía*. Le fait qu'ils aient été intégrés dans d'autres collections n'est pourtant pas

⁴⁰ Voici comment, dans son histoire du *Fondo*, Díaz Arciniega décrit les fonctions des réfugiés dans cette maison d'édition: « Parmi les exilés qui se sont intégrés au FCE, José Gaos, Ramón Iglesia, José Medina Echavarría et Manuel Pedroso ont formé une sorte de conseil d'édition ; Sindulfo de la Fuente, Luis Alaminos, Vicente Herrero, Joaquín Díez-Canedo et Francisco Giner de los Ríos constituaient l'équipe technique, Javier Márquez avait un poste de sous-direction et Eugenio Ímaz cumulait les fonctions de traducteur, éditeur et conseiller » (1996 : 78).

⁴¹ Gabriela Eguía-Lis Ponce décrit cette collection dans les termes suivants : “[...] esta colección incluía también entre sus propósitos la edición de textos ‘clásicos’, traducidos por profesores de la Facultad, o bien la reimpresión de aquellos títulos cuya traducción fuera notable, así como las novedades más importantes en el campo de las humanidades, que aparecieran en libros y revistas, nacionales y extranjeras y que se consideraran de interés para la actividad docente de la Facultad” (1997 : 21).

complètement dû au hasard si l'on pense au poids de la philosophie allemande dans la sélection opérée par Gaos pour constituer le catalogue.

Ainsi, l'importance de la collection *Filosofía* pour l'étude de la traduction d'œuvres dans ce champ tient également au fait que le programme d'édition et de traduction de la *Revista de Occidente* d'Ortega aurait été récupéré par Gaos et par Ímaz et transféré à la maison d'édition mexicaine (Gil Villegas, 2001 :277). Qui plus est, la fondation de cette section correspondait aussi au programme d'incorporation de la pensée de langue espagnole au panorama philosophique international. Plus de dix ans après (1955), cette section deviendra une collection appelée *Textos clásicos de filosofía* dont le premier volume sera constitué des *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel, traduites par Wenceslao Roces (FCE, 1955). Les propos de Gaos lors de la présentation de cette collection permettent de comprendre les objectifs de ces traductions:

[...] tout au long de l'histoire universelle de la culture, les traductions de chefs d'œuvre, d'une langue à une autre, ont représenté des apports à la compréhension mutuelle entre les différentes cultures faisant partie de la culture universelle, qui ont été et seront toujours essentielles au progrès humain vers une culture œcuménique accomplie, non par la suppression ni par l'homogénéisation des variétés qui l'enrichissent, mais par la synthèse harmonieuse de celles-ci (1955 : viii).⁴²

De même, il est important de noter que cette collection s'est également constituée grâce à des partenariats éditoriaux avec d'autres maisons d'édition et à des centres de recherche spécialisés en philosophie à cette époque-là. Ainsi, des programmes de coédition avec la *Universidad Nacional*, et avec le *Colegio de México* se sont mis en place et ont donné lieu à plusieurs publications (Celorio, 2008 : 8).

S'il est indéniable, comme le constate Díaz Arciniega, que les collections du *Fondo* ne cherchent pas à construire des catégories étanches, il est également difficile de ne pas voir le poids de la traduction de la philosophie allemande dans la collection *Filosofía* et donc de

⁴² “[...] en la historia universal de la cultura, han representado las traducciones de obras maestras de la misma, desde unas lenguas a otras, aportaciones a la compenetración entre las distintas culturas integrantes de la universal que han sido y serán siempre esenciales a la marcha histórica del hombre hacia una cultura ecuménica lograda, no por supresión, ni siquiera por uniformación, de las variedades que la enriquecen, sino por armónica síntesis de éstas.” (1955 : viii)

mesurer l'influence de Gaos et d'Ímaz dans la constitution du catalogue.⁴³ L'importance des collections ne consisterait donc pas seulement à rassembler les ouvrages d'un domaine en particulier, mais aussi à constituer la physionomie de différents domaines du savoir (Lecuona, 2005 : 413). Il ne faudrait pas pour autant considérer que le catalogue est entièrement représentatif des préférences des éditeurs. En effet, on y trouve publiées les traductions qui correspondent à leurs intérêts de recherche, mais pas seulement. Des ouvrages appartenant au domaine philosophique sont également publiés dans la collection *Breviarios* dont le but est de remplir une fonction de vulgarisation et va donc au-delà des préférences théoriques des éditeurs.

Par ailleurs, le fait qu'une partie importante des titres appartenant au domaine de la philosophie ait paru dans la collection *Breviarios* en dit long sur la conception encyclopédique et universaliste de la philosophie qui guidait les éditeurs. Créée en 1948, la série se serait inspirée des *Que sais-je ?* français,⁴⁴ de la *Colección Universal*⁴⁵ de la maison d'édition *Espasa-Calpe*, mais aussi de la *Home University Library*.⁴⁶ Les petits volumes de la collection *Breviarios* devaient peu à peu constituer une encyclopédie. Le commentaire en quatrième de couverture était souvent rédigé par Eugenio Ímaz qui était aussi le traducteur de plusieurs volumes publiés dans cette collection.

⁴³ Du total des ouvrages de philosophie publiés dans *Filosofía* et *Breviarios* (157 titres), 43% ont été traduits de l'allemand, 42% ont été traduits de l'anglais, 8% a été traduit du français, 6% ont été traduits de l'italien et 2% ont été traduits du latin.

⁴⁴ La collection des *Que sais-je ?* est publiée par les Presses Universitaires de France (PUF). Elle a été créée par Paul Angoulvent en 1941 et a comme objectif de produire des éditions destinées au grand public faites par des spécialistes en 128 pages, donc en éditions de poche. Le nom de la collection s'inspire de Montaigne et représente la modestie et les limites des connaissances humaines.

⁴⁵ La *Colección Universal* de la maison d'édition *Espasa-Calpe* est créée en 1919. Elle est décrite comme « la más rica, variada y numerosa que da a luz la casa Calpe, y por su índole popular, de divulgación, tanto como por su baratura, es una digna continuadora de aquella Biblioteca Universal que inició al gran público en el conocimiento de los mejores autores clásicos y modernos. Sólo que esta Calpe ofrece mayor modernidad en su espíritu y su factura, presentando un tipo de libro manuable, ligero, elegante y de impresión clara y cuidadosísima que aventaja en mucho a su precursora. [...] La editorial cuenta con un cuerpo de excelentes traductores, que dan a los libros extranjeros puestos en castellano la impresión de ser originales, y con escritores expertos que han revisado, depurado y anotado las obras clásicas de la colección » (Doménech, 1988).

⁴⁶ En 1911, les éditeurs anglais Williams et Norgate ont créé la collection *Home University Library*. Le but était d'éditer « a new series of short books, about 50, 000 words each, written by experts in a simple style which was likely to command the diligent attention of a "new type of reader", interested in academic studies but for various reasons unable to attend a university » (Glasgow, 2001 : 95-96).

En somme, du fait de sa vocation traductrice et des éditeurs-traducteurs qui ont participé à la fondation de ses diverses collections, le *Fondo* constitue un point d'observation privilégié pour l'étude de la traduction philosophique, mais aussi pour en saisir le rôle dans la professionnalisation de ce domaine du savoir. Il convient maintenant d'analyser dans le détail cette entreprise de traduction et d'édition ainsi que les principes retenus pour « normaliser » la construction du répertoire.

1.4.1 Les tâches des traducteurs : statut, contrats, délais, réviseurs

À partir des années 1930, la fondation de nouvelles facultés à l'Université nationale, mais aussi dans les universités en dehors de la capitale, produit le besoin de publier des traductions spécialisées et donc de disposer de traducteurs professionnels. Toutefois, comme le signale Díaz Arciniega, les traducteurs du *Fondo* n'étaient pas des traducteurs professionnels, mais des universitaires. La façon dont ils ont participé à la production éditoriale de cette maison d'édition a connu des changements au fil des années. Ainsi, à partir du moment où les intellectuels espagnols s'intègrent aux tâches éditoriales, on distingue quatre étapes qui correspondent à différentes phases dans l'évolution de cette maison d'édition et donc aux manières différentes d'entreprendre la traduction. La première va de 1938 à 1940, année pendant laquelle le *Fondo* s'installe dans la maison de la rue Pánuco; la deuxième va de cette date jusqu'au moment où Orfila Reynal devient directeur (1948); la troisième est celle de la direction d'Orfila Reynal (1948-1965). La quatrième phase, enfin, irait de 1965 à nos jours (Díaz Arciniega, 1996 : 288-289). Pour les besoins de cette thèse, cette dernière étape n'est considérée que jusqu'en 1970.

La première étape, bien que brève, est importante du fait que sont établis les principes éditoriaux que le *Fondo* suivra dans les années subséquentes. Le besoin de main-d'œuvre spécialisée conduit alors à la création d'un *Departamento técnico*, au sein duquel les tâches de traduction, de révision, de correction des épreuves et d'édition sont réparties d'une manière flexible, les traducteurs se chargeant autant de la traduction *stricto sensu* que de la correction des épreuves, de la révision et de la préparation des manuscrits. En particulier, ce sont des professeurs de l'enseignement supérieur, un type de traducteur

relativement fréquent pendant les années 1940, qui seront responsables des traductions publiées dans les domaines de spécialité qui deviendront par la suite les collections du *Fondo*. Autrement dit, la traduction spécialisée n'est pas une activité réalisée à temps plein par des professionnels de la traduction : c'est une activité complémentaire entreprise par des intellectuels proches du *Fondo*. Ainsi, Manuel Sánchez Sarto (1897-1980) traducteur du *Leviatán* de Hobbes, est décrit comme étant « d'abord, un professeur et un conseiller distingué et, après, mais jamais comme quelque chose de secondaire ou de marginal, un traducteur très méticuleux » (*Ibid.* : 290). Ces professeurs ont contribué, en même temps, à la professionnalisation de leurs domaines d'étude respectifs et à celle du métier de traducteur, comme on aura l'occasion de le constater. Leur participation au *Fondo* est manifeste dès le début, mais également dans les étapes successives où ils formeront la nouvelle génération de traducteurs. La manière dont ils ont pratiqué la traduction est décrite par Díaz Arciniega dans les termes suivants :

Il convient de rappeler que la presque totalité de ce groupe, solide et prestigieux, de professeurs et de spécialistes, exerçaient le métier de la traduction d'une manière occasionnelle, avec un très grand sens de la responsabilité vis-à-vis de l'auteur et du lecteur et, surtout, comme une activité complémentaire : leur subsistance provenant de leur travail universitaire, ils pratiquaient la traduction comme une tâche ancillaire de l'enseignement (*Ibid.* : 296).⁴⁷

L'objectif du *Departamento técnico* consistant, entre autres choses, à systématiser et à uniformiser les traductions, les membres de ce service avaient constitué un glossaire de néologismes qu'ils réservaient à l'usage interne des traducteurs du *Fondo* (*Ibid.* : 289).

La deuxième étape (1940-1948) est caractérisée par la création des collections mentionnées précédemment, mais également par le besoin d'intégrer plus de traducteurs aux tâches éditoriales du *Fondo*. Deux types de traducteurs peuvent être distingués : les collaborateurs externes, c'est-à-dire ceux qui n'ont eu d'autre rôle que de traduire un ouvrage, voire deux, pour le *Fondo* et ceux qui sont devenus des traducteurs *réguliers* et qui ont traduit en moyenne entre un et quatre livres par an. Ceux qui appartenaient au premier

⁴⁷ “Es conveniente recordar que la casi totalidad de este sólido y prestigiado grupo de profesores y especialistas desempeñaban el oficio de la traducción de manera ocasional, con alto sentido de la responsabilidad para con la obra, el autor y el lector y, sobre todo, como una actividad complementaria: su *modus vivendi* provenía de su labor académica y por tanto la traducción la realizaban como una labor ancilar del magisterio” (*Ibid.* : 296).

groupe traduisaient moins régulièrement : « leurs noms ne se répètent que très rarement, et cela est peut-être le signe d'un manque d'expérience (on soupçonne qu'ils ont accepté la responsabilité sans connaître le degré de difficulté de la tâche ; une tâche qui n'était jamais assez compensée ni financièrement, ni moralement) » (*Ibid.* : 291). Pour le deuxième groupe, celui des traducteurs « réguliers », la traduction représentait un revenu important. Parmi eux, on retrouve le nom des intellectuels qui font partie du milieu universitaire (Roces, Ímaz, et Gaos), mais aussi ceux qui, n'ayant traduit que peu d'ouvrages dans le domaine philosophique, avaient été des traducteurs très productifs dans d'autres domaines (José Carner, Florentino M. Torner et Francisco González Aramburu).⁴⁸

La systématisation du travail éditorial et de traduction est évidente au cours de cette deuxième étape. Le *Departamento técnico* impose une politique de révision visant l'uniformisation des traductions dès le début des années 1940. D'après Díaz Arciniega, cette politique visait deux objectifs : le transfert précis des concepts et la correction linguistique par rapport à un espagnol « universel ». Pour réussir le transfert, soit pour parvenir à proposer la bonne terminologie, il fallait maîtriser le sujet du livre à traduire, même si, parfois, le néologisme s'imposait. Quant à la correction linguistique, si problématique du fait des différentes normes linguistiques existant parmi les membres du *Departamento técnico*, il a fallu tout d'abord éviter les emprunts (anglicismes, gallicismes, etc.) et les régionalismes. Il y avait enfin les questions stylistiques qu'on devait soigner même « lorsqu'il s'agissait d'ouvrages en sciences sociales et économiques et non de littérature » (1996 :290).

Joaquín Díez-Canedo (1917-1999), poète espagnol exilé au Mexique et membre du premier *Departamento técnico*, affirme qu'on avait même constitué un manuel pour « uniformiser les traductions ». Il est probable que ce document soit celui publié postérieurement dans les *Œuvres complètes* de Gaos, sous le titre « Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos ». La collection

⁴⁸ José Carner a traduit Vico (*Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, El Colegio de México, 1941) et Giorgio del Vecchio (*Dos ensayos: El "Homo Juridicus" y la insuficiencia del derecho como norma de vida y Justicia y Derecho*, México, Compañía General de Editores, 1941). Florentino M. Torner a traduit Guthrie (*Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, FCE, 1953) et Adam Schaff (*Introducción a la semántica*, FCE, 1969). González Aramburu (ou Aramburo) a traduit Jean Wahl (*Tratado de metafísica*, FCE, 1960) et George Santayana (*Los reinos del ser*, FCE, 1959).

de textes de philosophie n'a certes été créée qu'en 1955, mais, souvenons-nous cependant que des textes appartenant à ce domaine avaient été publiés dès le début des années 1940. On peut donc supposer que le document mentionné précédemment a circulé bien avant la création de la collection. J'y reviendrai.

De même, cette deuxième étape est importante parce qu'étant responsables des collections, certains traducteurs sont aussi des conseillers éditoriaux dont les recommandations contribuent à la construction du catalogue du *Fondo* comme on peut le constater par cette lettre d'Orfila Reynal à Gaos :

Roces nous propose la traduction d'un livre de Mach, *Erkenntniss und Irrtum*. Même si, d'après lui, il s'agit d'une œuvre qui est déjà un classique, fondamental, etc., etc., Cosío m'a demandé de vous prier de nous conseiller plus concrètement. Croyez-vous qu'il serait effectivement pertinent de la publier ? (Lettre du 13 décembre 1946, AFCE).⁴⁹

Ces recommandations, cependant, n'étaient pas immédiatement prises en compte, même si elles émanaient d'un Gaos ou d'un Rocés. Le livre que Rocés avait proposé a plutôt été publié en Argentine, en 1948, et avait pour titre *Conocimiento y error*, une traduction de Cortés Pla pour Espasa-Calpe.

Les suggestions ne se limitent cependant pas aux livres à traduire, mais comprennent également des conseils sur l'édition et la publication. Ainsi, pour la traduction de l'*Ensayo sobre el entendimiento humano*, Edmundo O'Gorman fera la proposition suivante à Orfila :

Comme je vous l'ai proposé lors de notre dernière conversation, j'ai pour vous un très beau portrait de Locke qui a paru dans l'édition de Londres de 1710, au cas où vous jugeriez pertinent de le reproduire dans l'édition du *Fondo*, qui sera, comme vous le savez, la première en castillan (Lettre d'Edmundo O'Gorman à Orfila Reyna, directeur du FCE, le 8 janvier 1955, AFCE).⁵⁰

Quant aux exemples d'ouvrages dont la traduction fut recommandée par les traducteurs eux-mêmes, ils sont nombreux. Le nom de Gaos est peut-être celui qui revient le plus souvent, ce qui n'est pas étonnant étant donné le rôle qu'il a joué dans la constitution de

⁴⁹ "Roces nos propone la traducción de un libro de Mach *Erkenntniss und Irrtum*. Aunque, según él, se trata de una obra ya clásica, fundamental, etc., etc., me dice Cosío que le ruegue nos ilumine más concretamente. ¿Cree Ud. que sería efectivamente bueno que lo publicáramos?" (Lettre du 13 décembre 1946, AFCE).

⁵⁰ "Según ofrecí a usted en nuestra última plática, tengo a su disposición el precioso retrato grabado de Locke, que apareció en la edición de Londres de 1710, por si usted estima conveniente reproducirlo en la edición del Fondo, que será como usted sabe, la primera en castellano" (Lettre d'Edmundo O'Gorman à Orfila Reynal, directeur del FCE, 8 janvier 1955, AFCE).

la collection « Filosofía » du *Fondo*. Ainsi, lorsque la maison d'édition allemande Walter de Gruyter propose de vendre les droits de traduction pour certains des ouvrages de Nicolai Hartmann, Orfila écrit à Gaos : « ils nous proposent l'*Éthique* et les quatre tomes de l'*Ontologie* et je voudrais avoir votre avis sur cette affaire, car c'est vous qui m'avez en premier suggéré de publier ces travaux » (Lettre du 18 décembre 1951, AFCE).⁵¹

La troisième étape, à savoir celle comprise entre le départ de Cosío Villegas de la direction du *Fondo* (1948) et le licenciement d'Orfila (1965), correspond à l'expansion de la maison d'édition et à un changement générationnel : les jeunes traducteurs prennent le relais du premier *Departamento técnico*. Le changement a lieu entre 1952 et 1954, lorsque beaucoup de professeurs qui contribuaient à la traduction et à l'édition ont décidé de se consacrer à l'enseignement universitaire à temps plein (la période coïncide alors avec la création des postes de professeur et de chercheur à l'Université nationale) (Díaz Arciniega, 1996 : 299). Ils n'ont pas coupé les liens avec le travail éditorial pour autant. Bien au contraire, ils ont encouragé leurs disciples à prendre le relais.

C'est ainsi qu'à partir des années 1950 certains des jeunes disciples de Gaos se sont investis dans le travail de traduction et d'édition ; parmi eux figurent Elsa Cecilia Frost (1928-2005) et Francisco González Aramburu (1927-), tous deux anciens participants au séminaire que Gaos avait donné au *Colegio de México* et traducteurs « réguliers » du *Fondo*.⁵² L'intégration des jeunes disciples se faisait parfois sur la recommandation de Gaos lui-même. Retenons par exemple cette lettre adressée à Orfila Reynal pour proposer Alejandro Rossi comme traducteur de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel :

Pour Rossi, je dois vous demander encore plus. Ce jeune homme n'a pas de quoi gagner sa vie. Pourriez-vous le prendre pour le département technique du *Fondo*, dans un poste comme celui d'Elsa ou d'Aramburo? Il vous rendrait d'aussi bons services qu'eux. Et cela serait pour lui la seule vraie solution, car se mettre à faire des cours ici et là, même en supposant qu'il en trouve assez, ou à faire des traductions, pourrait ne pas être une solution. En tout

⁵¹ Gaos a en effet traduit les 5 tomes de l'*Ontologie* de Hartmann pour le *Fondo* et ils ont été publiés entre 1954 et 1964. Il n'a pas traduit, à ma connaissance, l'*Éthique* du même auteur qui, par contre vient d'être publiée en Espagne (2011), dans la traduction de Javier Palacios pour la maison d'édition *Madrid Encuentros*.

⁵² Tous les deux ont été des traducteurs très productifs et ne se sont pas limités au domaine philosophique. Elsa Cecilia Frost, mexicaine de père allemand et de mère mexicaine traduisait de l'allemand, de l'anglais, du français, de l'italien et du catalan. Francisco González Aramburu, réfugié espagnol, a débarqué du bateau « le Mexique », le 7 juin 1937 avec ses 3 sœurs Isabel, Josefina et Victoria, lorsqu'il avait 10 ans. Il traduisait de l'anglais et du français.

cas, quelle autre traduction ou quels autres travaux pourriez-vous lui donner ? Sa thèse de maîtrise a été sur Hegel et elle a été remarquable. À Fribourg il a continué à étudier Hegel, car il a eu la chance de trouver des cours sur lui, parmi lesquels un de Heidegger. Il a donc des informations importantes sur Hegel. Et il a très bien appris l'allemand. C'est pourquoi il me semble qu'il est la personne indiquée pour traduire la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel pour la collection des œuvres classiques. Je pourrais lire cette traduction au fur et à mesure qu'il la fait pour la réviser (AFCE, correspondance de José Gaos, le 6 avril 1957).⁵³

Retenons également la réponse de l'éditeur :

Vous savez mieux que moi que, en pratiquant la traduction comme un travail normal, on peut obtenir un revenu hebdomadaire fixe qui pourrait résoudre sa situation immédiatement [...] Je pense que maintenant je pourrais lui donner le livre de Heinz Woltreck, dont le titre est *Das alter ist das zweite Leben* ; j'ai aussi un autre ouvrage allemand dont la traduction pourra être intéressante pour lui, même si elle porte sur les anciennes civilisations mexicaines. En ce qui concerne la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, j'aimerais vous parler parce que sans aucun doute il s'agit d'une entreprise d'une très grande envergure... (AFCE, correspondance de José Gaos, le 10 avril 1957).⁵⁴

Cet échange épistolaire est d'autant plus intéressant qu'il permet de constater que la traduction des classiques n'est pas facilement confiée aux jeunes apprentis, qu'elle est porteuse d'un capital culturel spécifique et, dès lors, devient une prérogative de ceux qui occupent des positions prédominantes dans le réseau. L'ouvrage de Hegel auquel il est fait référence dans cette citation sera traduit, comme on le sait, par Wenceslao Roces et par Ricardo Guerra (FCE, 1966).

⁵³ "Para Rossi, tengo que pedirle a V. más. Este muchacho no tiene en este momento absolutamente nada con que ganarse la vida. ¿No podría usted colocarle en el cuerpo técnico del Fondo, en una situación como la de Elsa o la de Aramburo? Le prestaría tan buenos servicios como ellos. Y sería para él la única verdadera solución, porque darse a las clases por aquí y por allá, aun suponiendo que encontrara suficientes, y a las traducciones, pudiera no ser la solución. En todo caso, ¿qué otra traducción o que otros trabajos podría V. darle? Su tesis de maestría fue sobre Hegel y verdaderamente muy notable. En Friburgo siguió sobre todo con Hegel, pues tuvo la suerte de que hubiera cursos sobre él, entre ellos uno de Heidegger. Trae material importante sobre Hegel. Y ha aprendido muy bien el alemán. Por ello me parece que es quien podría traducir la Fenomenología del espíritu para la colección de grandes obras clásicas. Podría ir leyéndome la traducción a medida que fuese haciéndola y así vigilándola yo." (Archivo histórico del Fondo de Cultura Económica, correspondencia de José Gaos, 6 de abril de 1958). Elsa Cecilia Frost et Francisco Aramburo ont également été des disciples de Gaos dans son séminaire à *El Colegio de México*. Le « département technique » du *Fondo*, comme on le verra plus loin, est l'équipe de réviseurs, traducteurs et des responsables des éditions de cette maison d'édition.

⁵⁴ "Vd. mejor que yo sabe que si toma la tarea de traducir como un trabajo normal puede obtener con ella un ingreso semanal fijo que pueda resolver su situación inmediatamente [...] Pienso que ahora podría entregarle el libro de Heinz Woltreck titulado: *Das alter ist das zweite Leben*; tengo después otra obra alemana que aunque se trata de las culturas antiguas de México podría ser que a Rossi le interesará traducir. En cuanto a la traducción de la *Fenomenología del espíritu* me gustaría conversar con Vd. porque, indudablemente, se trata de una empresa de bastante envergadura, además sigo efectuando trámites para obtener los libros de Husserl y tengo esperanzas que dentro de poco podamos resolverlo." (AFCE, correspondencia de José Gaos, 10 de abril de 1957).

Les caractéristiques de l'équipe éditoriale constituée dans cette troisième étape du *Fondo* sont décrites par l'historien Díaz Arciniega dans les termes suivants:

[...] de jeunes Mexicains, Centre-Américains et Sud-Américains qui ont une formation universitaire, une certaine connaissance des langues et – à l'exception d'Alí Chumacero, qui possédait déjà une vaste expérience– qui allaient acquérir sur le tas le métier d'éditeur : révision et marquage des originaux, correction des épreuves, préparation des tables de matières et des rabats, traduction, comparaison et supervision de traductions et bien des choses encore qu'il serait long de décrire (*Ibid.* : 297).⁵⁵

Frost indique qu'elle a commencé à traduire encouragée par Gaos, selon qui, pour traduire de la philosophie, il fallait, avant tout, construire un glossaire des termes utilisés par l'auteur de l'œuvre à traduire et essayer plusieurs possibilités de traduction jusqu'à ce qu'on parvienne à prendre une décision. Elle rend compte de cette formation sous la houlette de Gaos dans les termes suivants :

Il m'a également appris, dit-elle, que traduire ce n'est pas un passe-temps pour remplir ses moments d'oisiveté, mais un travail ardu qui doit trouver son propre rythme et qu'une fois ce rythme atteint, il faut le garder, sous peine d'avoir à revenir en arrière pour « reprendre le fil » (1989b : 454).⁵⁶

Tout comme Frost, Aramburo rend compte de son travail comme traducteur, éditeur et réviseur pour le *Fondo*. Cette étape dans l'évolution du travail éditorial accompli par l'équipe qui a constitué le nouveau *Departamento técnico* permet de constater que l'influence des premiers éditeurs n'avait pas été mineure et qu'ils étaient en effet parvenus à former une génération de traducteurs-éditeurs qui avaient les compétences spécialisées requises. C'est pourquoi on soutient souvent que la professionnalisation du métier de traducteur au Mexique a commencé au *Fondo* (Díaz Arciniega, 1996 :302-303). Le travail de révision faisait partie de cette formation, comme le signale Frost dans la citation suivante :

[...] les épreuves de la traduction du *Diccionario de religiones*, dont le titre original était autre [*Encyclopaedia of Religion and Religions*] et qui avait été originalement faite par Mateo Hernández Barroso, me sont parvenues. La traduction était si mauvaise qu'il a fallu la refaire. Mais ce n'était que le début. Les concepts, les définitions, etc., correspondaient aux notions d'un auteur anglican [Edgar Royston Pike] qui, dans nos pays catholiques, n'avaient

⁵⁵ “[...] jóvenes mexicanos, centro y sudamericanos que cuentan con formación universitaria, cierto conocimiento de lenguas y –con la sola excepción de Alí Chumacero, quien ya poseía amplia experiencia – sobre la marcha adquieren el oficio del trabajo editorial: revisión y marcaje de originales, corrección de pruebas, elaboración de índices y solapas, traducción, cotejo y supervisión de traducciones y tanto más que sería prolijo describir” (*Ibid.* : 297).

⁵⁶ “También me enseñó que traducir no es tarea para llenar ratos de ocio, sino un trabajo arduo que debe alcanzar su propio ritmo y que una vez que se ha fijado éste, no debe alterarse, so pena de volver atrás hasta ‘coger el hilo’ de nuevo” (1989b : 454).

pas rapport. C'est alors que j'ai commencé une adaptation, introduit des mots nouveaux –et mis l'accent sur l'Amérique hispanique–, j'ai adapté des textes [...] (Díaz Arciniega, 1996 : 120).⁵⁷

Les réviseurs n'étaient donc pas très indulgents. Le cas de l'*Éthique* de Spinoza, traduite par Oscar Cohan et révisée par Gaos est un exemple important du fait que c'est cette révision qui mènera Gaos à quitter la direction de la collection « Filosofía » du *Fondo*. Dans une lettre datée du 13 janvier 1958, adressée à Orfila Reynal, il fera le bilan suivant :

La traduction ainsi révisée et modifiée n'est ni la traduction du Dr. Cohan ni la mienne, mais un point intermédiaire qui, très probablement, ne satisfera pas le Dr. Cohan et qui, évidemment, ne me satisfait pas non plus. C'est pourquoi la publication m'indispose par avance. À vrai dire, je ne serais satisfait qu'avec la remise de la traduction originale au Dr. Cohan et le retour au texte de l'auteur –si vous conveniez que, en l'état, la traduction n'est pas publiable– et avec la publication de ma propre traduction. Mais j'accepte, finalement, comme je vous l'ai dit personnellement, que vous fassiez avec cette traduction, ma révision et les modifications apportées ce que vous jugerez convenable.

Cette traduction en particulier m'a démontré, par l'intermédiaire d'une expérience très ingrate à bien des égards, que la direction de la *Colección Textos Filosóficos* peut avoir des conséquences que je ne saurais subir de nouveau. Je ne veux plus être responsable de travaux qui ne sont pas exclusivement miens. C'est pourquoi je renonce à la direction de la Collection et vous prie de ne plus y apposer mon nom. Ma décision est irrévocable (AFCE).

La traduction de Cohan a bien été publiée en 1958 avec une « Advertencia del traductor » où Cohan remercie Enrique Espinoza, José Gaos et Elsa Cecilia Frost d'avoir révisé son travail. La traduction de Gaos, qui serait à « mi-chemin » entre le texte traduit par Cohan et le texte de Spinoza, sera publiée de façon posthume, en 1977, aux presses de l'Université nationale. Gaos s'était engagé auprès de l'Université à revoir le texte en vue de sa publication postérieure. Peu avant sa mort (1969), il avait demandé à sa famille de remettre à l'Université le manuscrit inachevé et l'argent reçu. L'Université a finalement décidé de publier la « nouvelle » version du texte avec un avant-propos de Gaos (Salmerón, 1997). On peut se demander cependant si Gaos était au courant de la publication d'une autre traduction de l'*Éthique* de Spinoza, celle d'Ángel Rodríguez Bachiller (1901-1983) publiée par la maison d'édition Aguilar, en 1963. Faite en Espagne et publiée au Mexique, cette

⁵⁷ “[...] llegaron a mis manos las pruebas de la traducción hecha originalmente por Mateo Hernández Barroso del Diccionario de religiones, cuyo título original era otro [*Encyclopaedia of Religion and Religions*]. La traducción era tan mala que hubo necesidad de rehacerla. Pero esto fue solo el principio. Los conceptos, las definiciones, etcétera, correspondían a las nociones de un autor anglicano [Edgar Royston Pike] que en nuestros países católicos no tenían nada qué ver. Entonces comencé una adaptación, introduje voces –di cierto énfasis a los asuntos de América Latina–, adapté textos [...]” (Díaz Arciniega, 1996: 120).

traduction coexisterait donc avec celles de Cohan et de Gaos. Gaos ne mentionne pas cette traduction dans l'introduction qu'il compose pour la sienne, ce qui permet de supposer qu'il ne la connaissait pas. Il est intéressant de constater, toujours par la correspondance existant au Fondo, que le désaccord au sujet de cette traduction ne tient pas au texte de Spinoza, mais à ses éditions postérieures. En d'autres termes, il ne s'agirait pas de la remise en cause des compétences traductives d'Oscar Cohan, mais du texte source dont il s'est servi pour produire sa version. Ainsi dans une autre lettre à Orfila, Gaos s'expliquera à ce sujet dans les termes suivants :

Une chose est irréparable, c'est la suivante : M. Cohan déclare avoir fait sa traduction sur la base de l'édition des œuvres de Spinoza de Van Vloten et Land. On ne peut que regretter une si honnête déclaration. L'édition de Van Vloten et Land est complètement dépassée ; elle a été remplacée par celle de Gebhart, comme l'indique n'importe quelle histoire de la philosophie ou tout ouvrage comportant une bibliographie à jour. Si M. Cohan ne le savait pas, c'est une belle ignorance pour un spécialiste de Spinoza. S'il le savait, c'est alors une belle indifférence du traducteur. Si ce n'est ni l'un ni l'autre, mais qu'il n'a pas trouvé l'édition de Gebhart à Buenos Aires, c'est que les bibliothèques de cette ville sont très défaillantes (AFCE, lettre du 10 octobre 1957).⁵⁸

Dans sa réponse, Orfila demande à Gaos de reconsidérer sa décision de quitter la direction de la collection, lui demande conseil au sujet de cette traduction et lui fait parvenir un chèque de 3000 \$ pesos, « sachant que, certainement, avec cette somme je ne rétribue que partiellement le temps que vous lui avez consacré » (AFCE, lettre du 14 janvier 1958). Si on prend en compte que le tarif du *Fondo* pour rétribuer la page traduite à l'époque s'établissait entre 7 et 9 pesos, la somme versée à Gaos pour cette révision équivalait quasiment à 350 pages traduites, c'est-à-dire presque 100 pages de plus que la traduction publiée, qui a 275 pages.

Mentionnons encore l'exemple de la traduction de *Tragische Literaturgeschichte* de Walter Muschg. Cette traduction avait en principe été confiée à Emilio Uranga (1956). Lorsque le traducteur présenta la première partie de cette traduction, les réviseurs

⁵⁸ “La cosa que ya no tiene remedio es la siguiente. El Sr. Cohan declara haber hecho su traducción sobre la edición de Van Vloten y Land de las obras de Spinoza. Es una lástima tan honrada declaración. La edición de Van Vloten y Land está completamente superada por la de Gebhardt, como se dice en toda Historia de la Filosofía y toda obra sobre Spinoza que traiga una bibliografía al día. Si el Dr. Cohan no sabía tal, es ignorancia notable en un especialista en Spinoza. Si lo sabía, es ignorancia notable en el traductor. Si no es ni lo uno ni lo otro, sino que no encontró la edición de Gebhardt en Buenos Aires, es increíble falla de las bibliotecas de tal ciudad” (AFCE, carta del 10 de octubre de 1957).

exprimèrent d'importantes réserves, comme l'indique cette lettre que Díez-Canedo, sous-directeur du *Fondo*, lui envoie :

Mais, entre une chose et une autre, nous nous sommes heurtés à un autre problème : vos premières pages de Muschg nous donnent à penser que nous devons vous demander de suspendre la traduction. Notre réviseur y a trouvé une série de faux pas et, franchement, la perspective d'une révision trop pénible pour un ouvrage aussi important nous inquiète. En espérant que vous comprendrez nos réserves, je joins une liste des observations faites sur les pages 42 à 55 de votre envoi.

Je ne saurais vous cacher notre étonnement, surtout après votre excellente traduction du livre de Merleau-Ponty, qui est déjà sous presse. Et, comme je suppose que vous avez continué à avancer dans Muschg, je vous demanderais de réviser *à fond* vous-même votre traduction avant de nous l'envoyer. J'espère que cela fera changer d'avis nos réviseurs qui peuvent être –et sont– implacables. (Lettre de Joaquín Díez-Canedo à Emilio Uranga, juin/juillet 1956, AFCE).⁵⁹

Le rapport des réviseurs était présenté sur trois colonnes : la première indiquait la page où la correction se trouvait, la deuxième ce que le traducteur avait proposé et la troisième la traduction que les réviseurs avançaient. Cette révision présente des corrections sur les choix lexicaux et la syntaxe, ce qui permet de conclure que la compétence linguistique du traducteur était mise en doute et la confiance en ses capacités entamée. Pourtant, souvenons-nous que lorsqu'Uranga participe aux rencontres du groupe *Hiperión* (1948-1952), on le décrit déjà comme lecteur de la *Critique de la raison pure* de Kant en allemand (Díaz Ruanova, 1982 :201) ; après cette révision défavorable, il traduira encore trois ouvrages de cette langue vers l'espagnol.⁶⁰

⁵⁹ “Pero, entre unas cosas y otras, se nos ha venido a plantear otro problema: la mala de sus cuartillas de Muschg nos ha hecho pensar que será mejor pedirle que suspenda por el momento la traducción. Nuestro revisor ha encontrado en ellas toda una serie de tropiezos, y, francamente, nos alarma la perspectiva de una revisión demasiado penosa en una obra tan extensa. Con el ánimo de que comprenda usted mejor nuestras reservas, le adjunto una lista hecha sobre las páginas 42 a 55 de su envío. No quiero ocultarle lo mucho que esto nos desconcierta, sobre todo después de su excelente traducción del libro de Merleau-Ponty, que está ya en la imprenta. Ahora bien, como supongo que ya ha de tener otro lote de Muschg pendiente, quisiera pedirle que usted mismo lo revise *a fondo* antes de enviármolo. Ojalá que con ello se produjera un cambio en la opinión de nuestros revisores, que suelen ser –que son– implacables” (Carta de Joaquín Díez-Canedo à Emilio Uranga, juin/juillet 1956, AFCE). Finalement, le livre de Muschg n'a pas été traduit par Uranga, mais par Joaquín Gutiérrez Heras en 1965.

⁶⁰ Il s'agit de Schlegel (UNAM, 1958), de Lukács (México: UNAM, 1959), et de Dilthey (FCE, 1963), qu'il a traduits avec Carlos Gerhard. Voir l'Annexe 1 pour les références complètes. ⁶¹ La traduction de cet ouvrage a été remise en janvier 1955. Le manuscrit comptait 1053 pages, soit une centaine de pages de plus que ce que le traducteur avait calculé.

À cette troisième étape de l'évolution du *Fondo*, des contrats de traduction « standard » voient le jour. Ces contrats reprennent dans leurs grandes lignes les contrats signés entre les traducteurs et l'éditeur dans l'étape précédente et explicitent les droits et responsabilités auxquels les parties s'engagent par leur signature. Ne contenant que cinq clauses correspondant à l'ouvrage à traduire, l'obligation du traducteur d'en remettre une « version fidèle et complète », le salaire accordé, les droits de l'éditeur et la référence à la législation mexicaine, ces premiers contrats furent remplacés par des contrats plus longs comprenant des précisions au sujet du nombre de pages, du format requis pour le texte remis, du délai à respecter, de la discrétion du traducteur au sujet des informations obtenues de la traduction, du salaire accordé et des exemplaires gratuits de l'ouvrage traduit que le traducteur recevrait une fois le livre édité.

Au-delà des formalités établies, pour nous l'intérêt de ces contrats est qu'ils fournissent des informations importantes sur la manière dont les éditeurs concevaient et envisageaient le statut du traducteur. En particulier, la deuxième clause (voir exemple) engage le traducteur à « verser » [*verter*] le livre en espagnol. Elle requiert par ailleurs que la traduction soit rédigée dans une langue simple [*lenguaje llano*], dans un bon style et dans le respect de la fidélité « la plus scrupuleuse », trois caractéristiques dont il faut reconnaître qu'elles ne vont pas nécessairement ensemble. La traduction de *Sein und Zeit*, on le verra plus loin, en est l'exemple par excellence. Qui plus est, l'emploi du verbe « verser » ainsi que les attributs mentionnés pour se référer à la traduction véhiculent la thèse, ô combien controversée, de la traduction comme étant une opération consistant à séparer le contenu de sa forme linguistique pour, ensuite, lui donner une forme nouvelle.

Sans vouloir faire ici le procès des conceptions que les rédacteurs de ce contrat avaient de la traduction, mais dans le but de repérer les normes régissant l'activité des traducteurs, il faudrait admettre que, s'agissant de textes littéraires, philosophiques et provenant des sciences sociales, la thèse du contenu identique qui change de forme linguistique sans être affecté est insuffisante, car comme le rappelle Gentile :

[...] il n'est pas de philosophie née dans une langue étrangère qui pourrait se retrouver effectivement dépouillée de ce que l'on considère comme ses vêtements originaires, et nue, se trouver prête à être revêtue entièrement des formes de notre propre langue. Malgré toutes

les protestations qui se lèvent en pareil cas, que ce soit au nom du génie national ou du goût pour sa propre langue, il s'introduit avec la pensée toute une terminologie qui n'est pas vêtement mais corps de la pensée (Gentile, 1920 : 14).

Ainsi, lors de la négociation ayant mené à la signature du contrat de traduction de *l'Essay concerning human understanding* de John Locke, Eduardo O'Gorman, le traducteur, fait un calcul approximatif des pages (950 pages) et indique à l'éditeur que ce calcul ne comprend aucune note. « Si le *Fondo*, dit-il, décide que ma traduction doit inclure les longues notes que contiennent certaines des éditions anglaises, cela fera l'objet d'un contrat spécial » (lettre du 7 décembre 1953, AFCE). En réponse à sa lettre, O'Gorman recevra une copie du contrat de traduction auquel on a ajouté une clause établissant que : « le traducteur recevra un supplément de 2 pesos par page afin d'obtenir et de comparer toutes les éditions critiques existant de cette œuvre » (*Ibid.* Voir copie du contrat 72).⁶¹ Le fait que pour cette traduction le contrat ait dû être modifié suggère que si traduire consiste à séparer la forme du contenu, le contenu à traduire ne saurait se trouver dans un seul texte « source », en l'occurrence celui de Locke, mais également dans l'ensemble des notes critiques ajoutées par ses différents éditeurs. Le contenu n'est donc pas immédiatement transformable ni transposable dans d'autres formes linguistiques sans l'intervention des autres discours. Il ne s'agit donc pas tant d'une opération de séparation du contenu et de la forme, que de la construction des discours à partir d'une intertextualité qui n'est pas forcément extérieure à la pensée exprimée.

Par ailleurs, cette négociation montre que, malgré les préconceptions véhiculées, les délais et même les clauses font souvent l'objet d'ententes et qu'il existe donc une certaine marge de manœuvre. Ainsi, O'Gorman écrira à Orfila qu'« en raison de mes autres responsabilités, j'aurai besoin de 12 mois pour conclure le travail. C'est-à-dire que je vous remettrai l'original à la fin de 1954 » (AFCE).

Il n'est peut-être pas nécessaire de mentionner que les délais établis, même lorsqu'ils étaient le résultat de négociations, n'étaient pas toujours respectés, ce qui se traduisait par des difficultés importantes pour l'éditeur. En effet, lorsque le traducteur ne parvenait pas à

⁶¹ La traduction de cet ouvrage a été remise en janvier 1955. Le manuscrit comptait 1053 pages, soit une centaine de pages de plus que ce que le traducteur avait calculé.

remettre le travail dans les délais établis, on risquait de perdre les droits de traduction accordés par l'éditeur de l'œuvre originale. Ainsi, dans une lettre datée du 28 septembre 1960, Frost écrit à Uranga :

Auriez-vous la gentillesse de nous appeler? Les éditeurs allemands de Dilthey menacent de nous retirer les droits et nous essayons d'obtenir une prorogation ; il est donc urgent que vous nous disiez où vous en êtes avec cette traduction (AFCE).⁶²

Ce à quoi Uranga répondra :

Aussitôt que je terminerai la révision de cette traduction, ce qui ne prendra pas plus d'un mois, je vous la ferai parvenir. Je suis en retard en raison des responsabilités que je ne peux pas ajourner, mais je consacrerai tout mon temps à apporter les dernières retouches à cette traduction (AFCE).⁶³

Il arrivait également que le traducteur demande des délais supplémentaires, comme l'indique cette lettre adressée par Gaos à Orfila au sujet de sa traduction de Heidegger :

Quant au Heidegger, encore quelques jours s'il vous plaît, si votre patience n'est pas totalement épuisée. Votre insistance justifiée ne me gêne pas, contrairement à mon retard réitéré. Je ne sais plus si je pourrai continuer à le justifier avec les mêmes excuses : l'interminable correction de cette damnée traduction et les autres choses auxquelles je me trouve condamné (AFCE, lettre du 15 mars 1950).⁶⁴

La cinquième clause du contrat ne fait que formaliser un état de choses lié au fonctionnement quotidien du *Fondo*, à savoir la très étroite coopération entre les traducteurs et l'éditeur. En effet, cette clause requiert que le traducteur conseille l'éditeur sur les « questions techniques » de l'œuvre à traduire afin de parvenir à une édition de qualité « comparable à celle de l'édition originale ». Les traducteurs ont donc un rôle très actif au *Fondo* : sont considérées leurs compétences linguistiques, mais également celles qui sont liées à leurs domaines de spécialité respectifs. Ainsi, dans une lettre adressée à Díez-Canedo, Ruben Landa, le traducteur de *Socialist thought : the forerunners* de Cole lui signale :

⁶² “¿Sería usted tan amable de comunicarse con nosotros? Los editores alemanes de Dilthey amenazan con retirarnos los derechos y estamos tratando de conseguir una prórroga, de modo que nos urge saber en qué estado se encuentra la traducción.” (Archivo histórico del Fondo de Cultura Económica). Le contrat de traduction pour cet ouvrage de Dilthey (*Literatura y fantasía*, México: FCE, 1963) arrivait à son terme en 1958.

⁶³ “En cuanto termine la revisión de la traducción, no me llevará más de un mes, se la pasaré. Me he retrasado por compromisos impostergables pero ahora dedicaré todo mi tiempo a darle la última mano a esa traducción.” (AFCE).

⁶⁴ “En cuanto al Heidegger, más díitas aún por favor, si su paciencia no se ha agotado ya. No me molesta su justificada insistencia, sino mi reiterada demora, que no sé si alcanzarán a justificar los mismos motivos de siempre, lo prolijo de la corrección de esta condenada traducción y las otras muchas cosas a que también me veo condenado” (AFCE, carta del 15 de marzo de 1950).

Je me suis permis de faire deux ou trois corrections à la partie qui se réfère à l'Espagne. Vous déciderez s'il convient de la réviser. L'auteur ne cite pas le discours de Salmeron sur l'Internationale. Je crois qu'il convient qu'un économiste révise le chapitre sur Marx et sur Engels ; je ne suis pas sûr d'avoir toujours employé les termes techniques des économistes de langue espagnole (AFCE, lettre du 29 avril 1955).⁶⁵

Il n'est donc pas étonnant qu'à la septième clause, celle où le salaire du traducteur est établi, on fasse référence au paiement des droits de traduction comme étant des droits sur la « propriété littéraire » du traducteur. L'emploi de ce terme est d'autant plus intéressant que la « propriété littéraire » – un terme juridique qui apparaît pour la première fois dans le *Decreto sobre la Propiedad Literaria* de 1846 (Farell Cubillas, 1966 : 13) – semble donner au traducteur un statut très similaire à celui de l'auteur.

Il est cependant curieux que les rédacteurs du contrat du *Fondo* aient choisi d'employer ce terme alors que le décret mentionné précédemment a été revu à plusieurs reprises dans la législation mexicaine. En particulier, c'est dans le Code civil de 1928 qu'on décide de ne plus employer le terme « Propiedad literaria » du fait que ce terme assimile « la propriété d'une idée » à la « propriété des choses matérielles » ; une thèse qui sera contestée dans les réformes postérieures à cette loi. Ainsi, à partir de 1928, la notion de « Droit d'auteur », définie comme le privilège temporel « pour l'exploitation, c'est-à-dire, pour la publication, la traduction, la reproduction et l'exécution d'une œuvre » sera préférée (*Ibid.* 1966: 20).⁶⁶ Ce qui est particulièrement intéressant dans les réformes à la loi –et aussi dans l'esprit des contrats de traduction du *Fondo*– c'est l'importance accordée à la traduction et au statut du traducteur. Ainsi, la justification de la réforme approuvée en 1947 sera justifiée dans les termes suivants :

L'objectif de cette loi est de garantir les meilleures conditions de protection des auteurs et de leurs intérêts moraux et matériels ; elle vise en même temps à garantir une vaste diffusion de la culture, de sorte que ces deux objectifs sont combinés tout le long du texte. [...] Parmi les

⁶⁵ “Me he permitido hacer dos o tres pequeñas correcciones en la parte referente a España. Ustedes verán si conviene revisarla. El autor no cita el discurso de Salmerón acerca de la Internacional. El capítulo sobre Marx y Engels, creo conveniente que lo revise un economista. No estoy seguro de haber empleado siempre los términos técnicos de los economistas en lengua española.” (Archivo histórico del *Fondo de Cultura Económica*, carta del 29 de abril de 1955). Landa se réfère au juriste et politicien espagnol Francisco Salmerón (1822-1878).

⁶⁶ Pendant la période qui nous intéresse ici (1940-1970), la législation mexicaine sur les droits d'auteur sera revue à plusieurs reprises (1947, 1956, 1963). Ces révisions cherchent à conjuguer la loi mexicaine avec les conventions internationales, en particulier, celle de Washington (1946) et celle issue de la *Convention universelle des droits d'auteur* signée à Genève en 1952 (*Ibid.*).

applications concrètes de ces objectifs, on peut citer : la limite qu'on établit à la durée du droit d'auteur pour la traduction en castillan des œuvres écrites en langue étrangère ; la reconnaissance de l'utilité publique de la publication des œuvres nécessaires pour l'amélioration de la culture, de la science ou de l'éducation nationales [...] (*Ibid.*: 23).⁶⁷

Quant au statut du traducteur, tout au long de ses différentes réformes, la loi mexicaine indique :

Ce que nous appelons le droit à la traduction n'est qu'un droit d'auteur dont le titulaire est le traducteur et dont l'objet est l'œuvre traduite. Il s'agit d'un droit d'auteur avec la particularité que la nouvelle création a, en plus du fondement intellectuel inhérent à toute création, un fondement matériel constitué par une œuvre intellectuelle protégée par le droit positif (*Ibid.* :105).⁶⁸

Les contrats de traduction du *Fondo* suivent donc la législation mexicaine en matière de droits d'auteur – législation fondée à son tour sur les conventions internationales signées en Amérique – et vont donc à l'encontre des conventions européennes, notamment de la Convention de Berne, dont l'esprit et les objectifs semblent très éloignés des besoins des pays américains.⁶⁹ Le fait que la loi mexicaine dans la réforme définitive de 1963, mais également dans des textes antérieurs, reconnaît les droits d'auteur des traducteurs s'oppose par ailleurs à la tendance générale des conventions européennes pour lesquelles le traducteur serait une figure absente (Basalamah, 2009). Ainsi à l'article 32, du chapitre II, la loi mexicaine des droits d'auteur établit que :

Le traducteur d'une œuvre qui certifierait avoir obtenu l'autorisation de l'auteur, aura la protection que la présente loi lui concède par rapport à l'œuvre en question, et par

⁶⁷ “Es propósito de esta ley asegurar las mejores condiciones de protección a los autores, en sus intereses morales y materiales, y al mismo tiempo asegurar una amplia difusión de la cultura, de manera que ambas finalidades se combinen en todo su texto. [...] Entre las aplicaciones concretas de estos propósitos, cabe mencionar: la limitación de tiempo que se hace al derecho del autor para traducir al castellano las obras escritas en idioma extranjero; el considerar de utilidad pública la publicación de obras necesarias al mejoramiento de la cultura, de la ciencia o de la educación nacionales [...]” (*Ibid.*: 23).

⁶⁸ “Lo que nosotros llamamos el derecho a la traducción, no es sino un derecho de autor cuyo titular es el traductor, y cuyo objeto es la obra traducida. Es un derecho de autor con la particularidad de que la nueva creación tiene, sobre el fundamento intelectual inherente a toda creación, un fundamento material constituido por una obra intelectual protegida por el derecho positivo.” (*Ibid.*: 105).

⁶⁹ À ce sujet, Basalamah fait remarquer que: “[...] dès le départ, la Convention de Berne visait à un niveau de protection des droits de l'auteur qui s'est élevée au fur et à mesure de ses révisions. La CUDA [Convention universelle des droits d'auteur], en revanche, avait d'autres objectifs. » Celle-ci « a considérablement simplifié la législation concernant la protection du Droit d'auteur [...] en réduisant au minimum les exigences quant à la garantie des droits d'auteur des pays membres » (2009 : 289).

conséquent, cette traduction ne pourra être reproduite, modifiée, publiée ou altérée sans l'autorisation du traducteur (*Ibid.* : 101).⁷⁰

La même loi signale que toute traduction publiée au Mexique doit indiquer le titre de l'œuvre originale, de l'auteur et du traducteur (*Ibid.* : 102). Dès lors, le statut légal accordé aux traducteurs en tant que sujets des droits d'auteur renvoie à une question très présente dans le domaine philosophique, à savoir celle du rapport du traducteur à l'œuvre traduite. Gaos avait déjà signalé, à propos de l'œuvre d'Ímaz, que les traductions appartenaient à l'œuvre personnelle au même titre que les écrits « originaux ». ⁷¹

La quatrième étape du *Fondo*, à savoir celle qui, selon Díaz Arciniega, commence en 1965 et qui se prolonge jusqu'à nos jours, est également marquée par un changement important en ce qui concerne le rôle du traducteur. Si le métier s'est en effet beaucoup développé pendant les décennies de 1950 et 1960, la fin des années 1960 au *Fondo* est marquée par le départ d'Orfila Reynal et d'une grande partie du personnel qui l'a suivi pour fonder la maison d'édition *Siglo XXI*. C'est à ce moment-là que la « professionnalisation » de ce métier a eu des conséquences peu favorables sur la qualité des traductions : les tarifs augmentent et les improvisations sont légion. Ainsi, d'après Díaz Arciniega :

On s'aperçoit qu'il y a une différence sensible entre les deux périodes à l'étude : pendant les années 1950 et 1960, l'accent est mis sur le complément que le travail de traduction représente pour la formation intellectuelle des traducteurs ; pendant les années 1970, en revanche, les besoins financiers l'emportent sur les besoins intellectuels (1996 : 315).⁷²

Ajoutons à cet état de choses qu'à partir de 1971, les pays hispanophones de l'Amérique hispanique ont établi des restrictions à l'importation de livres mexicains. De plus, en Espagne, les lois qui, pendant la dictature franquiste, limitaient l'édition et la publication, sont moins strictement observées en sorte que ce pays peut reprendre la place

⁷⁰ «El traductor de una obra que acredite haber obtenido la autorización del autor, gozará con respecto a la obra de que se trate, de la protección que la presente ley le otorga, y por lo tanto, dicha traducción no podrá ser reproducida, modificada, publicada o alterada, sin consentimiento del traductor». (*Ibid.* : 101)

⁷¹ Il fera cette affirmation dans les termes suivants: « L'œuvre qu'Ímaz nous a laissée est double. La partie la plus volumineuse est celle de traducteur. On pense souvent qu'on ne doit pas compter les traductions comme des écrits personnels. [...] Malgré tout, il faut inclure dans l'œuvre qu'il nous a laissée celle du traducteur. » (Gaos, 1988 : xiii).

⁷² «Se alcanza a percibir una diferencia sensible entre los dos periodos referidos: durante los años cincuenta y sesenta, el énfasis que daban los colaboradores a la práctica de la traducción recaía en un complemento de su formación intelectual; en cambio durante los setenta las necesidades de ingresos económicos se sobreponen a las intelectuales» (1996 : 315).

prédominante qu'il avait auparavant occupée dans le monde de l'édition en langue espagnole (Jiménez Valdez, 1975).

✓ 72571 / 195
30 de octubre de 1944.

CONTRATO de traducción que celebran, por una parte, el FONDO DE CULTURA ECONOMICA, representado por JOAQUÍN DIEZ-CANEDO y que en este contrato se denominará EL EDITOR, y por la otra, el señor WENCESLAO ROCES que se denominará EL TRADUCTOR, al tenor de las siguientes cláusulas:

PRIMERA: El editor entrega al traductor para su versión en lengua española, las obras de Carlos Marx tituladas HISTORIA CRITICA DE LA PLUSVALIA y EL CAPITAL, redactadas originalmente en idioma alemán.

SEGUNDA: El traductor se compromete a entregar al editor una versión fiel y completa de ambas obras.

TERCERA: El editor pagará al traductor como precio de la propiedad literaria de su trabajo, la cantidad de \$ 4,500.00 por la primera de las obras mencionadas y \$ 8,000.00 por la segunda de ellas.

CUARTA: Queda entendido que el pago a que se refiere la cláusula anterior, concede al editor el derecho de publicar cuantas ediciones estime conveniente de las traducciones mencionadas.

QUINTA: Ambas partes convienen expresamente en someterse a la legislación federal de la República Mexicana y en aceptar la jurisdicción federal de los tribunales mexicanos para la sustanciación y resolución de cuantas cuestiones puedan dimanar de la interpretación y cumplimiento de este contrato.

El traductor:

El editor:

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Wenceslao Roces

Joaquín Díez-Canedo
Depto. de Producción

Contrat de traduction de *La historia crítica de la plusvalía* et de *El Capital* de Marx conservé dans les AFCE. La première traduction a été publiée en 1945 et les trois tomes du deuxième ouvrage en 1946.

725.1/294

FONDO DE CULTURA ECONOMICA



Tels. 18-57-35 y 55-21-42

Pánuco 63, México 5, D. F.

1956

CONTRATO de traducción que celebran, por una parte, el FONDO DE CULTURA ECONOMICA, representado por Arnaldo Orfila Reynal, y que en este contrato se denominará EL EDITOR, y por la otra, el Dr. Edmundo O'Gorman, que se denominará EL TRADUCTOR, al tenor de las siguientes cláusulas:

PRIMERA: El editor entrega al traductor y éste recibe para su versión en lengua española un libro redactado en idioma inglés de las siguientes características:

AUTOR: John Locke

TÍTULO: ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

NÚMERO DE PÁGINAS: la totalidad del tomo

PUBLICADO POR:

FECHA:

SEGUNDA: El traductor se compromete a verter dicho libro al español redactándolo en lenguaje llano, con estilo atractivo y ateniéndose a la más escrupulosa fidelidad, salvo aquellos errores evidentes que el buen sentido o sus conocimientos especiales le aconsejen enmendar, de los cuales deberá en todo caso dar cuenta circunstanciada al editor.

TERCERA: El texto de la traducción en español deberá ser entregado por el traductor al editor, junto con el de la obra traducida, en cuartillas escritas a máquina, a renglón abierto, de tamaño carta ($27 \frac{1}{2} \times 21 \frac{1}{2}$ cms.), con un blanco al margen izquierdo de $2 \frac{1}{2}$ cms. de ancho y los otros tres aprovechados al máximo, de tal modo que cada hoja mecanografiada no contenga menos de 29 líneas.

CUARTA: El traductor se obliga a realizar cumplida y cabalmente su trabajo y a entregarlo al editor dentro de un plazo máximo de doce meses a partir de la fecha de este contrato, entendiéndose que la entrega del mismo podrá hacerse a su opción fragmentaria o totalmente, pero sin que el editor se halle obligado en ningún caso a hacer anticipos en el pago ni a completar éste hasta que la traducción haya sido recibida por él conforme a las condiciones que anteceden y a su completa satisfacción.

QUINTA: Asimismo se compromete el traductor a asesorar al editor en todas aquellas cuestiones de índole técnica, relativas al contenido mismo de la obra que es objeto de este contrato, siempre que el editor solicite su consejo, y a cooperar con él en tal sentido a fin de que la edición en español de dicha obra sea por lo menos de tan alta calidad como su edición original.

SEXTA: El traductor se obliga a hacer buen uso del conocimiento que adquiere de los planes de producción del editor, no comunicándolos a tercero ni publicándolos, y a no utilizar tampoco para fines propios la obra cuya traducción se le encomienda, todo ello salvo autorización expresa en contrario que pueda otorgar precisamente por escrito el editor, a favor del traductor y para los fines concretos a que la misma se contraiga.

SÉPTIMA: El editor pagará al traductor como precio de la propiedad literaria de su trabajo la cantidad de \$7.00 por cuartilla (1).-. Si el traductor prefiere hacer entregas parciales o fragmentarias de su trabajo, el editor fraccionará igualmente el pago, abonando al traductor, en proporción al volumen de trabajo recibido, cantidades que en ningún caso podrán exceder de \$4.00 - por cuartilla. En tal caso, sólo al terminarse totalmente la traducción con estricta observancia de las condiciones establecidas en este contrato se hará efectivo al traductor el pago de las cantidades resultantes a su favor.

OCTAVA: El incumplimiento de lo estipulado en la cláusula cuarta de este contrato producirá automáticamente su rescisión, quedando en tal caso en beneficio del editor, como indemnización de perjuicios, las posibles diferencias entre las cantidades hasta entonces efectivamente pagadas al traductor y las que hubiere debido percibir como retribución total del trabajo realizado y entregado por él en caso de cumplimiento normal del contrato.

NOVENA: El editor se obliga a entregar gratuitamente al traductor, para su uso personal, cuatro ejemplares de la edición en español de la obra que es objeto de este contrato.

DÉCIMA: Ambas partes convienen expresamente en someterse a la legislación federal de la República Mexicana y en aceptar la jurisdicción federal de los tribunales mexicanos para la sustanciación y resolución de cuantas cuestiones puedan dimanar de la interpretación y cumplimiento de este contrato.

México D. F., a 8 de enero

de 1954.

El traductor:

Edmundo O'Gorman

El editor:

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Arnaldo Orfila Reynal

(1) - Se abonará una cantidad adicional de \$2.00 por cuartilla por la tarea de obtención y confrontación de todas las ediciones críticas de la obra efectuadas.

1.5 L'intervention paratextuelle : couvertures, titres, préfaces

Le texte qui constitue une œuvre ne se présente jamais « à l'état nu », dit Genette (1987). Il apparaît accompagné d'un ensemble de pratiques discursives que l'auteur appelle « paratextes » et dont le but est de « le *présenter* au sens habituel de ce verbe, mais aussi en son sens le plus fort, le *rendre présent*, pour assurer sa présence au monde, sa 'réception' et sa consommation » (Genette, 1987 :7). Les pratiques paratextuelles – le titre, le nom de l'auteur, la préface, les illustrations – appartiennent à l'âge de la circulation du livre. En d'autres termes, sont considérées comme des pratiques paratextuelles les discours accompagnant un volume, mais aussi ceux qui sont déclenchés par sa parution. La distinction entre les « péritextes », circulant avec le volume qui les inspire, et les « épitextes », les comptes-rendu les recensions, la correspondance, etc., font partie de l'univers paratextuel d'une œuvre.

Pour étudier ces pratiques il faut répondre aux questions qui permettent les paratextes et les textes qu'ils accompagnent dans une perspective communicative et pragmatique. En d'autres termes, il s'agit de déterminer où, quand, comment, qui en est l'auteur, à qui s'adressent-ils et pourquoi faire. Répondre à ces questions permet de préciser leurs fonctions dans l'ensemble des discours où ils se trouvent insérés. D'après le parcours proposé par l'auteur, il semblerait que cette analyse se limite au domaine de la critique littéraire. En effet, même si deux ou trois exemples sont puisés dans la tradition de la philosophie, l'étude de Genette semble rester dans les contrées des paratextes littéraires. Dans le domaine de la philosophie, l'importance des paratextes est indéniable et tout particulièrement, nous le verrons, lorsqu'il s'agit des traductions.

Il n'est donc pas sans intérêt d'emprunter les outils proposés par Genette pour cette étude, d'autant plus que les rapports entre pensée et écriture font l'objet d'optiques divergentes dans la communauté philosophique, certains rapprochant la philosophie de la littérature et d'autres l'instaurant comme discours spécialisé, voire scientifique. Certes, en m'intéressant à ces productions discursives depuis la perspective de la critique littéraire, je porte sur la philosophie un regard qui lui est étranger, mais qui n'en est moins pertinent si l'on se souvient que:

Ce n'est pas réduire le « discours philosophique » à la littérature que de l'analyser dans sa forme, ses modes de composition, sa rhétorique, ses métaphores, sa langue, ses fictions, tout ce qui résiste à la traduction, etc. C'est même une tâche encore largement philosophique... (Derrida, 1988).

De ce fait, il est pertinent d'analyser la fonction des paratextes et leur rapport aux discours philosophiques qui se veulent souvent autonomes et détachés des conditions socio-historiques où ils voient le jour. La pertinence de cette étude tient également au fait que les éléments paratextuels révèlent une certaine subjectivité philosophique (Schaeffer, 1987 : 39), soit celle de l'auteur que celle du traducteur, comme je le montrerai plus tard.

Depuis la perspective traductologique, la notion « d'étayage d'une traduction » proposée par Antoine Berman pour la critique des traductions, rejoint le programme de Genette en ce qu'elle se propose d'étudier « tous les paratextes qui viennent soutenir une traduction: introduction, préface, postface, notes, glossaires, etc. » (1995 : 68) et met donc en relief la nature intertextuelle des écritures fréquemment motivées par les traductions.

Qui plus est, la notion « d'étayage de la traduction » peut être élargie pour désigner également le moment de la production épitextuelle que j'analyserai dans ce travail, à savoir celui des comptes-rendus en espagnol des ouvrages publiés en langue étrangère. En effet, d'après Berman, « la tâche du commentaire est aussi, dès qu'il s'agit de textes étrangers, une tâche de traduction » (1986 : 89). Certes, il resterait à définir si cette opération traductive se conçoit comme une traduction *stricto sensu* ou comme un exercice de reformulation plus proche des traductions « pédagogiques » auxquelles on s'est référé précédemment. Par ailleurs, les moments péri-textuel et épitextuel ont, d'après cet auteur, des homologues textuelles importantes, c'est-à-dire qu'ils sont des « métatextes » dont les fonctions de commentaire et de critique se transposent de différentes manières selon le public auquel ils s'adressent. Ainsi, une préface visant le lecteur néophyte se concentrerait plutôt sur un commentaire de nature didactico-pédagogique, tandis qu'une préface adressée à un lectorat spécialisé aurait des prétentions critiques plus facilement repérables.⁷³ En d'autres termes, le

⁷³ Cossutta distingue entre la nature didactique et pédagogique d'un texte philosophique. La composante didactique d'un discours vise à exposer de façon accessible un contenu déterminé. On a donc recours à des sous-titres, on s'adresse au lecteur, on donne des exemples. La composante pédagogique, quant à elle, vise à opérer une conversion ou une initiation du lecteur qui a recours à des procédés argumentatifs divers (induction,

commentaire et la critique viendraient compléter le texte sur la base duquel ils se construisent, mais tandis que le commentaire paratextuel chercherait à baliser le travail de lecture, les critiques viseraient à faire en sorte que cette lecture participe aux débats suscités par l'ouvrage en question.

Dans son ensemble, l'intertextualité déclenchée par les opérations traductives contribue à ce que Berman a appelé la « translation » d'une œuvre. Berman s'explique sur cette notion dans les termes suivants :

La translation en question a ses formes et ses moments: une œuvre étrangère est lue [...]; elle est signalée, elle peut être même intégrée dans un corpus d'enseignement de littérature étrangère telle ou telle sans être traduite : elle peut être publiée sous une forme « adaptée » si elle « heurte » trop les « normes » littéraires autochtones ; puis vient le temps d'une courageuse introduction sans prétention littéraire (destinée généralement à ceux qui étudient l'œuvre) ; puis vient le temps des premières traductions à ambition littéraire [ou philosophique], généralement partielles et, comme on sait, les plus frappées de défektivité ; puis vient celui de (multiples) re-traductions. [...]. On voit aisément que le sens de cette translation est la « révélation » d'une œuvre étrangère dans son être propre à la culture réceptrice. La « révélation » pleine et entière de cette œuvre est elle-même l'œuvre [...] (1995 : 57).

Cette notion de « translation » correspond à celle du continuum de traduction en ce qu'elle indique les différents points de contact entre le texte importé et l'univers importateur. Il est cependant nécessaire de montrer les limites de la notion bermanienne et la manière dont le continuum de traduction de philosophie avancé par ce travail s'en démarque. La translation à laquelle Berman renvoie a son origine dans la critique littéraire du romantisme allemand. Ce courant de pensée conçoit la vie des œuvres dans un mouvement téléologique menant d'un premier contact, forcément défektivueux, à la révélation de l'être de l'œuvre pour la culture réceptrice. Or, comme Annie Brisset (2004) l'a montré pour le cas des retraductions de *L'Origine des espèces* de Charles Darwin, les différentes traductions d'une œuvre sont historiquement situées et se rapportent à leur contexte. De la même manière, le continuum de traductions que je propose pour saisir les rapports entre philosophie et traduction ne cherche pas à montrer que le but du processus est la révélation de l'être de l'œuvre, ou à retrouver son « essence ». Bien au contraire, les moments du continuum ne

déduction). On peut ainsi comprendre et avoir accès à l'exposé écrit d'une théorie, sans pourtant être persuadé de sa vérité ou de sa validité (Cossuta, 1995c : 29).

décrivent pas de progression pas plus qu'ils ne s'enchaînent dans un mouvement téléologique : chacun se construit sur une représentation adaptée de l'œuvre importée et n'obéit donc pas à un principe hiérarchique, mais à celui de l'effet de réfraction produit par différentes approches par rapport à un texte et à un auteur donnés.

Les péritextes et les épitextes de la production philosophique importée au Mexique représentent donc deux moments d'un continuum de traduction à partir desquels l'importation des textes philosophiques peut être analysée. Pour la traductologie, l'intérêt des analyses réalisées sur la base d'un corpus de paratextes tient au fait qu'ils sont le terrain de tensions multiples entre les fonctions attribuées à l'auteur et au traducteur, mais aussi entre les textes traduits et les originaux. Ainsi, pour Tahir-Gürçaglar (2002 : 41, et 2008) l'étude de productions paratextuelles contribue à éclairer certaines fonctions des traducteurs, telles que l'anonymat et l'originalité, sur lesquelles il serait difficile de se prononcer à partir des seules analyses comparatives texte source - texte cible. De même, l'analyse des paratextes met au jour les conceptions de la traduction qui prédominent dans une société donnée au moment de l'importation et de la publication des textes étrangers et contribue, par là, à mieux comprendre les caractéristiques des traductions publiées.

Comme on le verra plus loin, les paratextes répondent souvent à des exigences didactico-pédagogiques déterminées par les agents engagés dans l'importation des idées et sont, par là-même, censés éclairer des aspects sur lesquels la traduction resterait obscure. En d'autres termes, la production paratextuelle viserait à négocier les moments d'intraduisibilité avérés insurmontables dans le texte traduit. D'après Cordonnier :

Nous sommes donc devant un immense domaine de recherche où l'on pourra observer le rapport dialectique entre la vulgarisation des faits culturels et le travail consécutif sur la réduction de l'espace de l'intraduisibilité. Il faudra donc étudier tout le cheminement de l'œuvre à travers l'ensemble des textes traduits ou non, des paratextes la commentant, des adaptations, etc., car la traduction se situe dans ce creuset (2002 : 46).

Ce travail de vulgarisation, d'explicitation et de représentation réalisé par les auteurs, les traducteurs et les éditeurs permet de resituer les textes dans l'univers des rapports sociaux : il permet d'observer les mécanismes de mise en circulation d'un texte et la place des agents y participant. En d'autres termes, à l'aide des paratextes, la dimension socio-historique du discours philosophique est mise en relief.

Or, à l'intérieur de la catégorie des « paratextes », il faudrait distinguer, comme le propose Genette, entre le *péritexte* et l'*épitexte*. Font partie des péritextes, le titre, la couverture, la page de titre, les annexes, le nom de l'auteur, de l'éditeur et du traducteur – mais aussi leur absence –, la dédicace et la préface. L'épitexte, quant à lui, est défini comme :

Tout élément paratextuel qui ne se trouve pas matériellement annexé au texte dans le même volume, mais qui circule, en quelque sorte à l'air libre, dans un espace physique et social virtuellement illimité (1987:316).

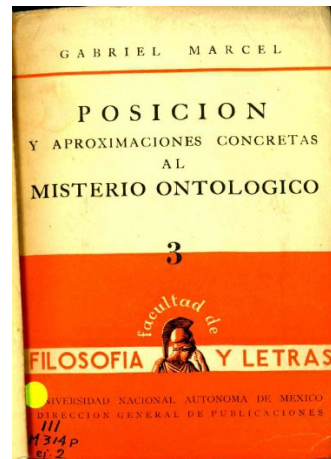
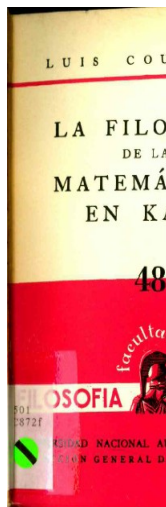
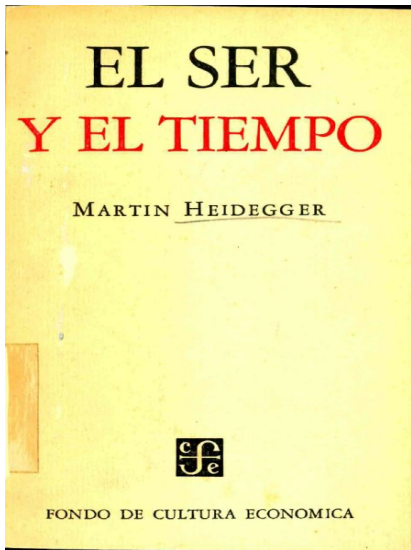
Un épitexte peut, par ailleurs, être public lorsqu'il s'agit, par exemple, des comptes-rendus rédigés sur un ouvrage ou des interviews d'un auteur publiés par la suite. Il peut également être privé lorsqu'il constitue l'objet de la correspondance entre l'auteur et l'éditeur. Dans ce sens, on pourrait affirmer que notre analyse de la correspondance entre les éditeurs du *Fondo* et les traducteurs, nous a permis d'étudier une partie de la production épitextuelle privée de certains textes philosophiques. Avant de m'occuper des péritextes – préfaces, introductions – et des épitextes publics – recensions en espagnol des ouvrages de philosophie publiés en langue étrangère – je considérerai d'autres pratiques discursives qui, repérées à l'aide du programme proposé par Genette, peuvent être observées dans le contexte mexicain étudié dans ce travail.

Les couvertures

Elles contiennent sans exception le titre du livre, le nom de l'auteur et le logotype de la maison d'édition. Les couvertures de la collection « Filosofía » du *Fondo* contrastent avec celles des presses universitaires par leur simplicité. En effet, le titre de l'ouvrage et le nom de l'auteur sont présentés en noir et rouge sur un fond monochrome beige.⁷⁴ Les couvertures des presses universitaires, par contre, présentent les mêmes informations dans la partie supérieure, consacrant la partie inférieure à l'emblème de la faculté de philosophie et au numéro du volume de la collection. La représentation de Minerve dans l'emblème de la collection réaffirme le statut « classique » de ses publications et leur donne, par conséquent,

⁷⁴ On remarquera la grande similarité entre ces couvertures et celles de la maison d'édition française *Gallimard*. L'histoire de Díaz Arciniegas ne donne pas beaucoup de précisions à ce sujet et on ne peut que spéculer que les couvertures du *Fondo* se sont également inspirées des couvertures de *Gallimard*.

un statut canonique. Le nom du traducteur, tout comme les autres informations sur l'édition, figure en général sur l'une des pages de garde, soit à la page 2 ou à la page 4 dans le cas du *Fondo* et des presses universitaires. Cependant, lorsque le traducteur est aussi l'auteur de la préface, de la présentation ou de l'introduction de l'ouvrage, cela est indiqué à la page du faux titre, sous le nom de l'auteur.



La collection « Cuadernos » du *Centro de Estudios Filosóficos* se distingue en cela de ces deux maisons d'édition. En effet, cette dernière collection indique le nom du traducteur à la page du faux titre, même lorsqu'il n'y a pas de périphrase attribuable au traducteur. À ce sujet, il est intéressant d'observer que certaines des premières publications de la collection *Cuadernos*, hésitent entre le terme « traducción » et « translación ».⁷⁵ On peut se demander si c'est le traducteur qui a choisi d'employer ce terme, puisque qu'on ne le trouve dans aucun autre volume publié dans la même collection.

Les titres

Le titre est important du fait que, comme Genette le signale, il est « un objet artificiel, un artefact de réception ou de commentaire, arbitrairement prélevé par les lecteurs, le public, les critiques, les libraires, les bibliographes... » (*Ibid.* : 55). Les fonctions d'un titre sont d'identifier, désigner, mettre en valeur, mais surtout de s'adresser à un public qui n'est pas forcément le lecteur. Le titre, mais aussi le nom de l'auteur, fournit aussi des informations génériques – traité, discours, essai, aphorismes – qui servent souvent de repère aux lecteurs potentiels.

La traduction des titres relève donc de la complexité des fonctions communicatives et pragmatiques qu'ils sont censés remplir. Considérés comme un type de texte dont la traduction obéit à des fonctions précises, les titres sont en général l'objet des transformations dictées par le milieu importateur ; ils sont soumis à des processus d'adaptation qui, comme le signale Christiane Nord, « sont déterminés par les conventions littéraires et les rapports intertextuels existant dans une culture donnée » (1995 : 262).

Cette volonté d'adaptation est particulièrement perceptible dans le domaine de la traduction philosophique au Mexique. Les transformations des titres obéissent parfois aux adaptations apportées non seulement au niveau des titres, mais aussi à celui des textes qui sont remaniés, abrégés et édités pour paraître dans des collections telles que la *Biblioteca*

⁷⁵ C'est le cas en particulier de *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia. Seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, de Fichte, tr. Bernabé Navarro, UNAM-Centro, 1963; et de *Autoexposición sistemática*, de N. Hartmann, tr. Bernabé Navarro, UNAM-Centro, 1964.

Enciclopédica Popular de la SEP [Ministère de l'éducation publique]. Je retiendrai à titre d'exemple, *Le contrat social* de Rousseau qui est devenu *Del Contrato social* dans l'édition abrégée, traduite et commentée par Mariano Ruíz Funes (1945) pour cette collection.⁷⁶

On constate dans ce cas particulier que les fonctions communicatives du titre et de la collection se recoupent. En effet, le fait qu'un livre paraisse dans une collection et non dans une autre, véhicule déjà des informations importantes sur la place qu'on attribue à l'ouvrage publié dans le domaine de la connaissance, mais aussi sur son statut par rapport aux œuvres « canoniques ». Comme Genette le signale, le format poche peut « aussi bien connoter le caractère 'populaire' d'une œuvre que son accès au panthéon des classiques » (1987 : 22).

C'est ainsi que, parmi les changements observables dans les titres publiés dans la collection « Breviarios » du *Fondo*, on constate parfois une tendance à l'explicitation, mais aussi à la simplification. Pour les textes monographiques dont le titre n'indique que le nom du philosophe auquel le livre est consacré, le titre en espagnol explicitera qu'il s'agit de « la vie de » ou « de la pensée de ». Ainsi, l'*Henri Bergson* de Michel Barlow est traduit comme *El pensamiento de Bergson* par María Martínez Peñaloza (1968); ou *Avicena : His Life and Works* de Soheil F. Afnan, comme *El pensamiento de Avicena* par Vera Yamuni (1965); ou encore *Husserl* de Ludovic Robberechts, comme *El pensamiento de Husserl* par Tomás Martínez (1949).

Les transformations observables au niveau des titres ne se limitent pourtant pas aux volumes publiés dans la collection « Breviarios ». On relève également une tendance à la simplification, l'explicitation et d'autres opérations d'adaptation dans la traduction des titres parus dans la collection « Filosofía ». Ainsi *Semantics and Necessary Truth, an Inquiry into the Foundations of Analytic Philosophy* d'Arthur Pap, devient *Semántica y verdad necesaria* dans la traduction de Nicolás Molina Flores (1970); *The Rise of Scientific Philosophy* de

⁷⁶ Cette collection est présentée par l'éditeur dans les termes suivants : « La biblioteca enciclopédica popular publica todas las semanas un pequeño volumen como el presente con textos de carácter histórico, filosófico, artístico, científico, literario, educativo y documental. Alternan, así, junto con manuales de técnicas aplicadas, breves compendios de higiene y de agricultura, de industria y pedagogía, páginas escogidas de los grandes autores clásicos y modernos, resúmenes de la historia de México y de las demás naciones del mundo, síntesis del pensamiento político nacional e imparciales antologías destinadas a divulgar entre nuestro pueblo los valores más altos y auténticos del espíritu universal » (Introduction de l'éditeur de Descartes, 1946).

Hans Reichenbach est traduit comme *La filosofía científica* par Horacio Flores Sánchez (1943); *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive* de Carl Joachim Friedrich est rendu par *La filosofía del derecho* dans la traduction de Margarita Álvarez Franco (1964).

Les omissions et les ajouts d'informations contenues dans les titres contribuent fréquemment à suggérer aux lecteurs potentiels une idée déterminée du livre. On trouve ainsi que les titres en espagnol des cinq volumes constituant l'ontologie de Nicolaï Hartmann sont précédés du terme *Ontología I, II, III, IV et V*, alors que les titres des volumes en allemand ne sont pas disposés dans cette séquence. Le titre du cinquième volume, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, est rendu par José Gaos comme *Ontología, V : el pensar teleológico*. Plus important encore, on peut supposer que les transformations des titres cherchent à mettre en relief des aspects particuliers d'un livre : c'est le cas de *Philosophy East and West* traduit comme *La filosofía del Oriente* par Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla (1950) ou de *A History of American Philosophy* de Herbert Wallace Schneider, traduit comme *Historia de la filosofía norteamericana* par Eugenio Ímaz (1950). Ce changement est particulièrement important dans le contexte de la publication de cet ouvrage, à savoir les années de la réflexion de l'*Hiperión* sur la philosophie mexicaine et sur l'identité hispano-américaine. Ainsi, la précision qu'il s'agit de l'histoire de la philosophie nord-américaine contribue à écarter les développements philosophiques ayant lieu dans le réseau intellectuel mexicain de l'époque d'une philosophie qui est controversée à plus d'un titre dans le milieu importateur.

D'autres titres tels que *An Essay on Man : An Introduction to the Philosophy of Human Culture* d'Ernst Cassirer, auront des traductions plus explicatives : *Antropología filosófica : introducción a una filosofía de la cultura*, (Eugenio Ímaz, 1945). Du même auteur, le *Zur Logik der Kulturwissenschaften* sera rendu comme *Las ciencias de la cultura* par Wenceslao Roces (1951). De même, parfois il se peut que des considérations éditoriales ou typographiques jouent dans la présentation des volumes. Ainsi, le titre de l'ouvrage de Ernst Cassirer (publié en 4 volumes, au Fondo), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, n'apparaîtra comme tel sur la couverture, qui ne reprend

que la première partie (*El problema del conocimiento*), tout en imprimant le titre complet dans la couverture intérieure (*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*). Des transformations sont observables aussi au niveau du statut générique de certains ouvrages. J'ai mentionné auparavant le cas de l'*Encyclopaedia of Religion and Religions* de Pike qui est devenue dans la traduction de Frost un *Diccionario de religiones* (1960) et on constate également que *A Preface to Logic* de Morris Cohen devient *Introducción a la lógica* dans la traduction d'Eli de Gortari (1952).

Ces changements étaient parfois expliqués par les éditeurs dans la « Nota sobre el libro » qui accompagnait beaucoup de *Breviarios*. Ainsi, au sujet de *Wissenschaft als Philosophie* de Wilhelm Szilasi, Ímaz expliquera :

Le titre de cet essai en allemand *Wissenschaft als Philosophie*, la science comme philosophie, exprime la thèse qui motive cette présentation qui n'est, en définitive, qu'une brève théorie de la science d'un point de vue très actuel : celui qui a été adopté par la phénoménologie, et plus concrètement par Heidegger. Il pourrait aussi avoir pour titre *Ciencia y Existencia*, mais nous avons préféré le titre moins emphatique de *¿Qué es la ciencia?* parce qu'il traduit d'une manière plus populaire celui de la théorie de la science (Ímaz, 1988 : 241).⁷⁷

Un autre exemple important est celui de la traduction de *Sein und Zeit* de Heidegger que Gaos a traduit comme *El ser y el tiempo*. Le choix de ce titre a été souvent critiqué du fait que les articles définis déterminant les deux noms du titre iraient à l'encontre du « contenu » du livre (Mues de Schrenck, 1999 : 17). Gaos s'est longuement expliqué sur la traduction du livre de Heidegger dans la préface et l'introduction qu'il a rédigées pour l'édition en espagnol, mais les motivations de la traduction du titre resteront incertaines. Nous y reviendrons.

Il ne faudrait pas oublier que ces transformations ne sont pas entièrement attribuables aux décisions des traducteurs, même si certains d'entre eux occupent une position très influente en ce qui concerne les politiques d'édition du *Fondo*. Souvenons-nous que les

⁷⁷ "El título de este ensayo en alemán *Wissenschaft als Philosophie*, la ciencia como filosofía, expresa la tesis que anima esta exposición, que no es en definitiva, sino una breve teoría de la ciencia desde el punto de vista actualísimo: el adoptado por la fenomenología y más concretamente por Heidegger. Podría titularse también *Ciencia y Existencia*, pero hemos preferido el título menos enfático de *¿Qué es la ciencia?* que traduce en forma más popular aquel otro de la teoría de la ciencia" (Ímaz, 1988:241).

traductions à publier étaient traitées par l'équipe constituant le *Departamento técnico* de cette maison d'édition.

Les préfaces

Le dessein d'adaptation suggéré par les transformations observées précédemment n'est pas moins manifeste dans les préfaces, les introductions, les avant-propos composés par les traducteurs ou les éditeurs pour les éditions en espagnol des œuvres traduites. Ces péritextes, considérés par Genette comme « l'instance préfacielle », comprennent en effet tant les textes qui précèdent un ouvrage que ceux qui lui succèdent, la postface n'étant considérée que comme une variante de la préface qui, à son tour, comprend les introductions, les avant-propos, les notes des traducteurs et les *acknowledgements*, plus communs dans les publications de langue anglaise (1987 : 150).

En ce qui concerne le domaine philosophique, l'« instance préfacielle » est loin d'avoir l'homogénéité des fonctions que Genette lui attribue et elle est, par ailleurs, profondément problématique. Ainsi, Derrida nous apprend que, pour Hegel, la préface et l'introduction « n'ont pas la même dignité » (1972 : 23) et que tandis que l'introduction lui semble être nécessaire pour la présentation du « concept », la préface est associée au moment négatif qui doit être *relevé* par le déploiement de la vérité. En effet, la censure de la préface s'explicite dès le premier paragraphe de la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, où Hegel affirmera que :

Une explication, telle que d'un écrit, dans une préface, elle se trouve avancée selon l'habitude – à propos de la fin que l'auteur s'y est proposée, comme aussi à propos des motivations et de la relation où il croit qu'il [cet écrit] se tient par rapport aux traitements autres, antérieurs ou contemporains, de ce même ob-jet– paraît être, en ce qui concerne un écrit philosophique, non seulement superflue, mais en raison de la nature de la Chose, impropre et à contre-fin (Hegel, 1993[1807] : 67)

La préface est donc assimilée à un subterfuge qui contourne la Chose même et à la facilité qui cache la vérité au lieu de contribuer à son déploiement. Elle est comparable à la « voie royale » que Hegel méprise comme véhiculant l'image du bon sens et de ce qui s'accommode sans difficultés aux conceptions partagées de tous, alors que la voie menant vers la vérité « est elle-même l'être immédiat dans le centre, la génialité d'idées originelles profondes et d'éclairs de pensée élevés » (*Ibid.* 126). Il n'en va pas de même pour

l'introduction, et c'est justement dans l'introduction aux *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que Hegel admet la nécessité de ce genre de commentaire introductif :

[...] Il n'est sans doute pour aucune science aussi nécessaire que pour l'histoire de la philosophie de la faire précéder d'une Introduction et de bien définir l'objet dont l'histoire doit être exposée.[...] Mais quand la notion de philosophie a été définie non d'une façon arbitraire, mais scientifiquement, un traité de ce genre constitue la science même de la philosophie. [...] Ce qui peut être dit dans cette introduction n'a pas à être stipulé d'avance, car ce ne peut être justifié et prouvé que par l'exposé de l'histoire (1954 [1944] :22).

Ainsi, tandis que les préfaces constituent le « bavardage de la petite histoire » (Derrida, 1972 : 14), l'introduction est partie prenante de l'exposé. Cette distinction permet de distinguer deux conceptions du texte philosophique en général et du paratexte philosophique en particulier. La première le considère comme une redondance inutile, la deuxième lui confère le pouvoir de « faire » avec le « dire », ou en d'autres termes, une certaine performativité consistant à *produire* le vrai en l'énonçant : « un traité de ce genre, dit Hegel, constitue la science même de la philosophie » (*Ibid.*)

Or, comme Derrida ne manque pas de le signaler, la paradoxale multiplication des préfaces dans les éditions des œuvres hégéliennes montre que l'énonciation philosophique est inséparable des circonstances socio-historiques desquelles Hegel cherche à la détacher. Tout en mettant en question la prétention hégélienne, Derrida résiste également à l'exercice préfacier. Les motivations seront pourtant différentes. Il s'agit, pour cet auteur, de refuser que le livre préfacé ait une unité de sens, ou des limites qu'il serait possible d'établir dans un avant-propos. Au contraire de Hegel, c'est dans la préface et non dans l'introduction que Derrida situe la performativité du discours philosophique : c'est par l'unité fictive que celle-ci donne à une œuvre à sens multiples que cette œuvre-là peut réaffirmer la conception d'un sens unique et exprimé selon la « tout puissante » volonté de son auteur. Dans ses propres termes :

Pour l'avant-propos, reformant un vouloir-dire après le coup, le texte est un écrit —un passé— que dans une fausse apparence de présent, un auteur caché et tout puissant, en pleine maîtrise de son produit, présente au lecteur comme son avenir. (1972 :13)

On constate alors que les positions de Hegel et de Derrida vis-à-vis de la pratique préfacière ne touchent pas seulement à cette pratique, mais relèvent de la conception de la philosophie et de la manière dont l'auteur des écrits philosophiques se situe par rapport aux

productions textuelles dont il est tenu responsable. En même temps, il s'agit de la place assignée aux textes produits dans l'univers intertextuel où ils s'insèrent une fois publiés. En d'autres termes, on a affaire aux fonctions que l'auteur pense pouvoir assigner ou non aux écrits qu'il publie, au « comment » et au « pourquoi » de la lecture proposée. De manière quelque peu ironique, Hegel et Derrida s'accordent dans leur refus de fournir au lecteur un « mode d'emploi ». Le « ceci n'est pas un livre » derridien déborde ainsi vers le « ceci n'est pas une préface » et met en scène le moment négatif où Hegel situe la préface. Dans les deux cas, la dénégation des préfaces vise à écarter le lecteur « commun » et en même temps à situer le discours présenté dans l'espace public. Le refus de la frontière préfacière contribuerait de ce fait à cerner le domaine philosophique, comme le signale Schaeffer :

Le refus de Hegel et la gêne de Derrida tendent donc à minimiser le fait que le texte philosophique, comme n'importe quel autre texte, possède ses frontières, ses bords matériels et communicationnels. À travers la préface, le discours philosophique « se compromet » avec la discursivité endoxique : c'est l'endroit où le discours sur les discours devient discours parmi d'autres (1987 : 37).

Il reste que la position hégélienne et la position derridienne à cet égard n'épuisent pas la gamme des emplois possibles de la préface philosophique et que la fonction pragmatique de la préface est souvent entièrement assumée chez d'autres penseurs qui s'en servent justement pour annoncer l'ordre d'exposition, pour faire les remerciements correspondants et pour avertir le lecteur sur le contenu du livre. Qui plus est, malgré la résistance à constituer un « mode d'emploi » ou à attacher le savoir à ses conditions socio-historiques, l'« instance préfacielle » de Hegel et de Derrida fait inévitablement partie du seuil du texte et, par là, rejoint les fonctions pragmatiques des productions paratextuelles étudiées par Genette.

La pratique préfacielle correspond alors à l'ancienne *captatio benevolentiae* ou à un « appareil rhétorique de persuasion » (Genette 1987 : 184) visant à mettre en valeur certains aspects du texte présenté. Elle peut également servir de « paratonnerres », soit permettre à l'auteur de répondre aux critiques que l'œuvre pourrait susciter. Cela est particulièrement manifeste dans le cas de la préface que Genette appelle « auctoriale » du fait qu'elle est rédigée par l'auteur du texte en question.

Il y a cependant un autre type de préface dont la pertinence pour cette thèse n'est pas difficile à saisir. Il s'agit des préfaces « allographes » ou des préfaces qui ont été rédigées par quelqu'un d'autre que l'auteur. D'après Genette, cette « production préfacielle serait donc étroitement liée à la pratique humaniste d'édition et de traduction de textes classiques du moyen âge et de l'Antiquité classique » (*Ibid.* :243).

Lorsqu'il s'agit d'une traduction, la rédaction de la préface allographe revient souvent au traducteur, à l'éditeur, ou à tout autre écrivain dont la compétence est jugée satisfaisante pour le faire. *The theory of moral sentiments*, de Adam Smith, par exemple, a été traduit en espagnol par Edmundo O'Gorman comme *Teoría de los sentimientos morales* et publié par le *Colegio de México* avec une préface d'Eduardo Nicol (1941).

Si la fonction de la préface auctoriale est de donner le « comment » et le « pourquoi » du texte préfacé, celle de la préface allographe est de fournir des informations biographiques, de contextualiser le texte dans l'ensemble de l'œuvre de son auteur et de le recommander. La coexistence de ces deux préfaces tient justement aux différentes fonctions de chacune : il serait malcommode pour l'auteur de faire le récit de sa propre vie et plus encore de recommander son propre livre. Qui plus est, la publication d'une traduction comportant ces deux types de préfaces résulterait avantageuse car avoir un préfacier célèbre dans le pays où la traduction sera publiée garantirait une certaine circulation au texte traduit.

La préface auctoriale fait parfois référence à la traduction publiée. En général, la mention explicite à la traduction tient à exprimer la reconnaissance de l'auteur vis-à-vis des éditeurs ou des traducteurs et constitue une recommandation directe de la traduction qui se trouve dès lors approuvée par l'auteur et située au même niveau que l'original. Ainsi, lors de la publication de *El existencialismo* de Norberto Bobbio, dans la collection *Breviarios* du *Fondo*, l'auteur compose l'avertissement suivant :

La présente traduction espagnole est basée sur le texte italien qui a, à son tour, été traduit en anglais. Je suis heureux que grâce à l'initiative du *Fondo de Cultura Económica* du Mexique mon essai puisse voir le jour également en castillan. En particulier, je remercie Mlle Lore

Terracini qui a pris en charge avec ténacité le dur travail de la traduction (Bobbio, 1949 : 11).⁷⁸

De même, dans la préface de *Filosofía de lo posible*, Nicolas Abbagnano écrit :

J'accepte avec plaisir l'invitation de l'honorable *Fondo de Cultura Económica* de recueillir dans un volume certains des essais que j'ai écrits ces dernières années. Le volume recueille, pour la première fois en traduction espagnole, quelques essais inédits et d'autres publiés dans des *Actes* de congrès italiens et étrangers (Abbagnano, 1955 : 7).⁷⁹

On constate alors que, dans les traductions publiées, « l'instance préfatielle » acquiert une complexité particulière. En effet, aux préfaces auctoriales, parfois multiples, on ajoute des notes des éditeurs, des traducteurs, des introductions pour la version traduite, des remerciements, des dédicaces... Ainsi, *La experiencia y la naturaleza* de John Dewey, comprendra un avant-propos de Samuel Ramos, son traducteur, la préface de Dewey à la deuxième édition anglaise, une dédicace à Cosío Villegas et la note suivante :

Ce premier volume de la série est publié sous les auspices du Comité nord-américain pour la traduction des œuvres philosophiques du professeur John Dewey. Le Comité salue et remercie chaleureusement le *Fondo de Cultura Económica* qui, efficacement et généreusement, s'est efforcé de mettre à la portée du public de langue espagnole, et ce, d'une manière adéquate et attractive, ce volume et ceux qui suivront. Nous avons une dette très particulière envers M. Daniel Cosío Villegas pour sa profonde compréhension de la philosophie de John Dewey, de la signification et de l'orientation de la série. Nous sommes également très reconnaissants au professeur José Gaos qui, en plus de traduire ce livre avec dextérité et fidélité, a écrit une introduction. Nous tenons à remercier aussi le professeur Samuel Ramos qui a tant contribué avec ses conseils lors des négociations et qui a traduit *Art as Experience*, qui paraîtra prochainement. Nous espérons que ce volume et ceux qui suivront contribueront non seulement à mieux apprécier la philosophie du professeur John Dewey, mais que cette série sera le précurseur de bien des liens intellectuels entre notre pays et tous les pays de l'hémisphère occidental. Cette entreprise devra forcément assurer les idéaux et le maintien d'une politique de bon voisinage⁸⁰ (Dewey, 1949 : ix).

⁷⁸ “La presente traducción española se basa en el texto italiano que fue traducido al inglés. Me alegro de que gracias a la iniciativa del Fondo de Cultura Económica de México mi ensayo pueda salir a la luz también en castellano. En particular agradezco a la señorita Lore Terracini que se ha hecho cargo con fervor de la no fácil labor de traducción.” (Bobbio, 1949 : 11)

⁷⁹ “Acepto gustoso la invitación del benemérito FCE para recoger en un volumen algunos de los ensayos que he escrito en estos últimos años. El volumen reúne por primera vez, en traducción española algunos ensayos inéditos y otros publicados en Actas de congresos italianos y extranjeros [...]” (Abbagnano, 1955 : 7) Voir l'Annexe 2.

⁸⁰ “El Comité Norteamericano que auspicia la traducción de las obras filosóficas del Prof. John Dewey saluda con beneplácito la aparición de este primer volumen de la serie. Mucho tenemos que agradecer al Fondo de Cultura Económica, que eficaz y generosamente se ha esforzado por poner al alcance del público de habla española, en una forma tan adecuada y atractiva este volumen y los que han de seguir. Deuda especialísima tenemos con el Lic. Daniel Cosío Villegas por su profunda comprensión de la filosofía de John Dewey y de su significado y orientación de la serie. Estamos asimismo hondamente agradecidos al Prof. José Gaos, que

Je retiendrai un dernier exemple tiré de *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje* de Rudolf Carnap, traduit par Nicolás Molina Flores. Publié par le *Centro de Estudios Filosóficos*, le livre ne comporte pas de préface ni d'introduction du traducteur. Molina Flores se contente d'ajouter un glossaire à la fin de l'ouvrage, glossaire dont l'objectif semble être de fournir au lecteur une liste des difficultés de traduction rencontrées et des solutions adoptées. La préface de Carnap est pourtant intéressante. Entre autres, il s'exprime dans ces termes au sujet de cette traduction :

Je célèbre la publication de ce livre, car c'est la première fois que l'un de mes travaux paraît traduit en espagnol. Il semblerait que l'Amérique hispanique développe de nos jours un intérêt pour suivre les méthodes de la recherche philosophique qui sont plus sobres, claires et analytiques et, surtout, les méthodes qui sont plutôt liées à la pensée scientifique. Je voudrais saluer chaleureusement tous ceux qui se consacrent à cette manière de penser. (Carnap, 1961).⁸¹

Ces références aux traducteurs, aux éditeurs et aux conditions dans lesquelles ces traductions voient le jour sont plutôt rares dans le corpus des pratiques paratextuelles à la base de cette thèse. Cela tient peut-être au fait que le nombre de traductions posthumes est important. Lorsque l'auteur est décédé au moment de la publication de la traduction, les fonctions de la préface auctoriale se recoupent avec celles de la préface allographe. En effet, les fonctions remplies par la préface auctoriale, à savoir le « pourquoi » et le « comment » lire l'ouvrage en question, se combinent avec celles de la préface allographe rédigée par le traducteur ou par l'éditeur.

Le caractère auctorial ou allographique des préfaces a été problématisé par Tahir-Gürçaglar pour qui le traducteur peut être considéré comme co-auteur de l'œuvre traduite. Pour cet auteure :

además de traducir con destreza y fidelidad este libro, ha escrito para él una introducción, y al Prof. Samuel Ramos, que tanto nos ayudó con su consejo en las deliberaciones y ha hecho la traducción, próxima a aparecer, de *Art as Experience*. Esperamos que este volumen y sus sucesores no sólo sirvan para hacer apreciar mejor la filosofía del Prof. John Dewey, sino que la serie sea precursora de muchos lazos intelectuales entre nuestro país, y entre todos los países del hemisferio occidental. Tal empresa tendrá forzosamente que asegurar los ideales y la perduración de la política de buena vecindad.” (Dewey, 1948: ix)

⁸¹ “Celebro la publicación de este artículo, ya que es la primera vez que una de mis obras aparece traducida al español. Al parecer, en Latino América se está desarrollando ahora un interés por seguir aquellos métodos de investigación filosófica que resultan más sobrios, claros y analíticos y, sobre todo, que se encuentran vinculados más al pensamiento científico. Quiero enviar mis saludos y mis mejores deseos a todos aquellos que se esfuerzan por cultivar esta manera de pensar” (Carnap, 1961).

If we recognize the translated text as a mediated product and choose to view the translator as the author, or at least as the co-author of the book (as I do), then these prefaces must be considered 'authorial'. Alternatively, if we regard the translator as an intermediary loyal to the original author and believe that the source text has been rendered into the target language free of any manipulation, we may conclude that these prefaces are 'allographic'. Needless to say, this view will undermine the socio-historical determinants of translation and disempower the translator as a decision making agent (2002 : 52).

Cela étant, la distinction entre la préface auctoriale et la préface allographique s'avère utile du fait qu'elle permet d'observer deux prises de parole différentes qu'il convient de distinguer, particulièrement lorsqu'elles co-existent. Il ne me semble pas que le rôle actif des traducteurs en soit diminué de lui attribuer la préface, le situe dans une position désavantageuse par rapport à l'auteur. Bien au contraire, il se pourrait que la préface allographique définisse un « comment » et un « pourquoi » nouveaux et fournissent une nouvelle lecture de l'œuvre traduite.

Jean Delisle (2001) considère le discours préficiel des traducteurs comme un « genre en soi ». À l'instar de Genette, il inclut toutes les interventions des traducteurs dans la même « instance préficelle » à partir de laquelle le traducteur remplirait, d'après lui, les fonctions suivantes :

L'œuvre originale devant normalement se suffire à elle-même, les préfaces ont donc forcément un caractère didactique. Normatives, elles sont parfois polémiques. Elles émanent de trois fonctions importantes du traducteur, celle de vulgarisateur, celle de pédagogue et celle de présentateur des œuvres étrangères importées dans un nouveau contexte socioculturel (*Ibid.*).

Ces fonctions semblent par ailleurs avoir été assumées au moins par certains des traducteurs actifs dans le contexte qui nous occupe ici. C'est ainsi que dans les *Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos* (2000), Gaos précise les caractéristiques que les traductions appartenant au « genre philosophique » doivent avoir, ainsi que les indications que les traducteurs doivent suivre pour la rédaction des préfaces, des avant-propos et des commentaires de l'œuvre traduite. La nécessité d'inclure ces productions paratextuelles est par ailleurs signalée lors de la présentation de *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, premier volume de la collection « Textos clásicos de filosofía » du *Fondo*, où Gaos indique que :

[...] Il sera question, dans chaque cas, d'un avant-propos à la traduction où l'on présentera au public les données et les considérations pertinentes à l'égard des textes employés, des

problèmes posés par la traduction et de la manière dont on les a résolus, ainsi que la manière générale dont la tâche fut accomplie (Gaos, 1955 : vii).⁸²

Cependant, les préfaces préconisées par les précurseurs de la collection ne sont pas les mêmes pour toutes les œuvres et à ce sujet, on distinguera entre la publication savante et celle qui a une vocation d'initiation. Par conséquent, les traductions et les préfaces ne doivent être faites selon leur finalité propre. Ainsi, les avant-propos ou les introductions d'un texte traduit dont le lecteur visé est le néophyte doivent inclure une section consacrée aux données biographiques, doctrinales et bibliographiques. S'il ne s'agit pas d'une édition intégrale, cette section doit de même justifier le choix des textes publiés et en fournir une analyse sur la base d'une bibliographie à jour sur l'œuvre traduite et son auteur. La bibliographie proposée doit être annotée, poursuit Gaos, « il n'est pas du tout utile de fournir au lecteur néophyte une liste des publications dont il ignore la valeur et l'utilité » (2000 : 229). Il est également inutile d'énumérer les ouvrages auxquels on n'a pas accès, soit parce qu'ils n'ont pas encore été traduits en espagnol, soit parce qu'ils ne sont pas disponibles dans les bibliothèques.

Par contre, lorsque la traduction s'adresse à un public de spécialistes, la préface ne doit pas s'occuper de récits biographiques présentant l'auteur traduit : ceux-là sont déjà connus des lecteurs, comme l'est également l'œuvre en question. Ce qui est nouveau et mérite une attention particulière, c'est la traduction, qui devra donc être présentée. Il est nécessaire que cette présentation indique et justifie le choix de l'édition utilisée pour réaliser la traduction, ainsi que d'autres éditions dans d'autres langues dont le traducteur se serait servi pour accomplir la tâche.

Il convient de regarder de plus près les critères que Gaos propose pour la composition des paratextes, puisqu'ils étaient destinés à l'usage interne des collaborateurs de la collection « Textos clásicos de filosofía » du *Fondo*. Il faut distinguer tout d'abord « l'explication » de texte du « commentaire ». La première fournit un maximum d'information sur les aspects les plus variés de l'œuvre : les critiques qu'elle a suscitées, les

⁸² “Será obra, en cada caso, de un prólogo a la traducción exponer al público los datos y las consideraciones pertinentes acerca de los textos utilizados, de los problemas planteados por la traducción y de la forma en que se los haya resuelto y en general se haya llevado a cabo la tarea” (Gaos, 1955: vii).

interprétations qui en ont été faites, y compris celle de l’auteur du commentaire. De ce fait, il n’est pas recommandé de publier l’explication du texte avec sa traduction : le livre risque de s’avérer trop volumineux et impubliable. L’explication de texte appartient donc à la bibliographie des critiques et des interprétations d’une œuvre et n’a pas sa place à côté d’une traduction.

Le commentaire, par contre, ne fournit que les informations nécessaires à la compréhension du texte pour le public auquel la traduction est destinée. Il peut être « élémentaire » – public néophyte –, ou « magistral » – public savant. Indépendamment du public auquel le commentaire est destiné, d’après Gaos, son auteur doit :

[...] commencer –ou avoir commencé– par acquérir la meilleure connaissance possible de son sujet, le texte lui-même et l’état actuel des connaissances sur les textes ou sur l’œuvre constituée par lui ou dont il fait partie, sur toute l’œuvre de l’auteur et sur l’auteur lui-même (*Ibid.*: 242).⁸³

De sorte que si l’auteur du commentaire n’est pas un spécialiste de l’auteur et du texte commentés, il est appelé à le devenir, non seulement afin de traduire le texte, mais également de pouvoir rédiger le commentaire qui devra accompagner la traduction publiée. Qui plus est, le travail de documentation préalable à la traduction situe le traducteur dans une position privilégiée pour rédiger le commentaire, car c’est le traducteur qui, une fois la traduction faite, a une meilleure idée des passages problématiques et des difficultés qu’il serait nécessaire de mettre en relief dans le commentaire.

La composition du commentaire est adaptée tant au lecteur potentiel qu’au texte commenté, tous les textes n’appelant pas le même type de commentaire. Une traduction de la tradition gréco-latine, par exemple, rend indispensable le commentaire parce que cette tradition-là est éloignée du lecteur –néophyte ou savant– contemporain. Dans ce cas-là, on a affaire à un commentaire de type philologique ou « littéral », du fait qu’il vise à éclaircir des obscurités qui relèvent de la langue et des termes employés dans le texte commenté.

⁸³ “[...] empezar –o haber empezado– por adquirir el conocimiento más perfecto posible de su asunto, el texto mismo y el estado actual de los conocimientos acerca del texto o de la obra constituida por él o de que forme parte, de la obra del autor y de este mismo” (*Ibid.*: 242).

D'autres types de texte appelleront plutôt un commentaire « réel »⁸⁴ ou historique. En d'autres termes, il s'agit d'un commentaire qui vise à résoudre les difficultés relevant des « choses ignorées » par les lecteurs, telles que « les monades », ou « les idées éternelles ». Il est souhaitable, poursuit Gaos, que l'auteur des commentaires publiés avec les traductions soit un spécialiste du sujet traité, mais également qu'il ait une connaissance profonde du milieu culturel où la traduction sera lue :

La rédaction d'un commentaire réel implique donc une connaissance précise de la culture générale des lecteurs auxquels il s'adresse en particulier. L'auteur du commentaire aura cette connaissance par sa propre culture générale, s'il fait lui-même partie du groupe culturel des lecteurs (*Ibid.*: 237).⁸⁵

Le commentaire « littéral » ou philologique n'exclut pas le commentaire « réel » ou historique. Gaos leur assigne toutefois des places différentes selon qu'il s'agit d'un commentaire « magistral » ou « élémentaire ». D'après l'auteur, le commentaire magistral aura tendance à s'occuper plutôt des aspects « réels » ou historiques, tandis que le commentaire « élémentaire » visera à définir les concepts et à réduire les obscurités se rapportant aux questions terminologiques ou phraséologiques (*Ibid.*: 231).

Lorsqu'il existe déjà des commentaires jugés utiles, il suffirait, semble-t-il, de les traduire. Or, même ces commentaires doivent faire l'objet de l'adaptation aux lecteurs auxquels la traduction s'adresse et d'une mise à jour des données bibliographiques et des sources documentaires disponibles.

Finalement, les « Normes » proposées par Gaos renvoient au continuum des traductions auquel on a fait référence précédemment. L'auteur conseille en effet de suivre ces normes tant pour la rédaction des paratextes des traductions à publier que pour les commentaires sur un texte ou un auteur donné faits dans un cours. Avant de publier un commentaire de texte, il est même indispensable de le soumettre à la critique des étudiants

⁸⁴ Nous reprenons les termes proposés par Gaos (« literal » et « real ») pour distinguer le commentaire sur la lettre du texte du commentaire sur les aspects référentiels de celui-ci.

⁸⁵ “La redacción de un comentario real implica, pues, un conocimiento preciso de la cultura general de los lectores a quienes única o principalmente se dirija. Este conocimiento lo tendrá el comentador de su propia cultura general si él mismo es miembro del grupo cultural del que lo sean también dichos lectores” (*Ibid.*: 237).

assistants, qui constituent « de très bons représentants du public auquel on adresse un commentaire élémentaire d'un texte philosophique » (*Ibid.*: 245).

Les normes établies par Gaos pour la rédaction des préfaces et des avant-propos de traductions mettent au jour le rôle attribué à la pratique préfacielle dans le milieu philosophique mexicain, à savoir celle d'adapter le texte traduit au lectorat visé. Cette adaptation n'est pourtant pas la seule fonction que cette production discursive remplisse. Il y a, en effet, une exigence de rigueur et de mise à jour des connaissances philosophiques qui contribue à consolider une communauté savante prenant en charge le processus de traduction et de diffusion de la philosophie.

L'importance attribuée aux paratextes philosophiques semblerait par ailleurs produire une tension entre, d'une part, la résistance à la pratique préfacielle observée chez certains philosophes –Hegel et Derrida– et, de l'autre, les pratiques préfacielles des intellectuels qui entreprennent l'importation des textes philosophiques étrangers. Ce qui ressort de cette tension, ce sont les manières différentes de gérer le rapport à la philosophie aussi bien comme production discursive fixée par l'écriture que comme corpus des textes dont la mise à jour est une exigence permanente. Il revient donc aux opérations traductives, dont la pratique préfacielle allographe fait partie, de résoudre cette tension aux seuils des textes importés. Ces opérations traductives renforcent le dessein de construire une communauté savante qui soumet les textes philosophiques étrangers aux opérations de remise à jour et de critique par lesquelles un discours philosophique particulier prend forme aux marges des textes.

1.5.1 L'appareil de l'énonciation philosophique

Par la fonction didactique, pédagogique et critique qui leur est confiée, les péri-textes et les épitéxtes philosophiques nous situent au sein d'un réseau intellectuel qui gère discursivement la sélection et l'importation des idées. En d'autres termes, la production paratextuelle dirige le regard du chercheur vers les prises de parole des agents appartenant à un réseau philosophique, en l'occurrence, mexicain. Dès lors, ces paratextes deviennent

aussi bien un co-texte qu'un contexte éclairant le texte importé à la lumière des intérêts et des conceptions de la philosophie prédominants dans le réseau importateur.

On pourrait objecter que chercher à expliquer ces importations par les productions paratextuelles considérées comme leur « contexte », revient à réduire le texte au contexte. Pour répondre à cette objection, souvent opposée au regard discursif, Frédéric Cossutta signale que :

Pour échapper à un sociologisme réducteur qui traiterait mécaniquement le rapport du texte au contexte, on doit, là aussi, privilégier la richesse des composantes discursives de la philosophie, ne pas négliger les préfaces, étudier les notes qui renvoient à des systèmes d'affiliation, ou par leurs oublis, à des dénis, étudier tout ce qui au sein du texte contribue à légitimer ses propres conditions d'élaboration (Cossutta, 1995c : 19).

En d'autres termes, les pratiques paratextuelles sont l'une des composantes du discours philosophique dont l'étude contribue à éviter des regards réductionnistes. Les outils de l'analyse du discours philosophique proposés par Frédéric Cossutta et Dominique Maingueneau (1995, 1995b, 1995c) s'avèrent pertinents pour examiner ces discours produits aux marges des textes philosophiques. Et cela d'autant plus que, d'après les auteurs, leur production semblerait autorisée par la nature « constituante » du discours philosophique, puisque « une œuvre constituante joue-t-elle son rôle non seulement par les contenus qu'elle véhicule mais aussi par les modes d'énonciation qu'elle autorise » (Cossutta et Maingueneau, 1995:116), dont les pratiques paratextuelles font partie.

La nature « constituante » attribuée au discours philosophique tient au fait qu'il prétend être fondateur d'autres discours sans être lui-même fondé. Autrement dit, l'énonciation philosophique prétend légitimer d'autres discours sans avoir besoin d'être elle-même légitimée. Il s'agirait d'une caractéristique que les péritextes et les épitextes partagent avec les discours philosophiques importés du fait qu'ils contribuent à en légitimer la présence dans le réseau intellectuel importateur. Nous avons donc affaire à des opérations de légitimation et de constitution réciproques qui s'établissent continûment entre les discours importés et leurs paratextes.

Toutefois, au-delà des fonctions de légitimation réciproque remplies par le discours philosophique et par ses paratextes, l'analyse du discours propose une perspective qui étaye

l'énonciation philosophique dans son contexte sans l'y réduire et sans séparer ses fonctions pragmatiques de ses fonctions argumentatives et/ou référentielles. Il s'agit de considérer l'énonciation philosophique dans toute sa complexité, à savoir à partir de sa situation d'énonciation, du programme théorique auquel elle semble répondre et du sens qu'elle vise à construire. Depuis cette perspective, les conditions d'énonciation d'un discours philosophique sont « nouées à son sens » (Maingueneau, 1995 : 43).

En conséquence, l'analyse de ce type de discours centre son regard sur des textes dont la cohérence et la cohésion sont observables à un niveau transphrastique. Ce regard macro-textuel n'ignore cependant pas le niveau micro-textuel constitué par les marqueurs linguistiques contribuant aux opérations discursives. De ce fait, on détermine un ensemble de catégories définissant les aspects à observer dans la construction des discours philosophiques, parmi lesquelles : a) les phénomènes de construction d'énoncés (« propriétés lexicales, nominalisations, phénomènes de focalisation et de repérage, valeurs aspectuelles, déictiques, anaphores », [Cossutta, 1995c : 26]), b) la description de la mise en discours (la « distribution de la parole », « l'attribution du dire », la « position des systèmes référentiels », les opérations de « la position thématique » [*Ibid.*]), c) l'identification des contraintes discursives (« les macro-opérations qui lui permettent de prendre une configuration déterminée en visant à une fin » [*Ibid.*]), d) la définition d'un type de discours (« des opérations qui [...] contribuent à la constitution des formes expressives dotées de caractéristiques distinctives plus ou moins stables » [*Ibid.*]).

L'« appareil de l'énonciation philosophique » ébauché par Cossutta et Maingueneau reprend ces catégories et les organise à l'aide des notions de « scénographie », « genre », « éthos », et « code linguistique ». Ces notions fourniront les points de repère permettant d'observer le processus de construction d'un corpus des paratextes philosophiques en espagnol produit par un ensemble d'interprètes qui autorisent et sont autorisés dans un même mouvement de sélection et d'importation des textes philosophiques.

Ce mouvement fait donc l'objet d'une « scénographie » ou d'une « situation d'énonciation » qui désigne « les protagonistes de l'action langagière (énonciateur et

coénonciateur) ainsi que leur ancrage spatial et temporel (*je-tu, ici-maintenant*) » (Maingueneau, 1995 : 54). L'énonciateur et le coénonciateur correspondent à l'auteur du discours et à son destinataire. On attribue à ce dernier le rôle de coénonciateur du fait qu'en adaptant le discours à un destinataire déterminé, on lui confère un rôle important dans la construction du discours (*Ibid.*). Il s'agit donc, tout d'abord, des marques linguistiques (pronoms personnel, désinences verbales) qui renvoient vers celui qui prend la parole, vers celui à qui il s'adresse, mais aussi vers ceux qui autorisent son énoncé, soit les références et les sources dont l'énonciateur puisse pour construire son discours. Ensuite, il s'agit des déictiques permettant de définir le lieu où la scène d'énonciation se situe et les renvois spatio-temporels qu'elle impose. Il est question finalement de la représentation de l'énonciateur et du coénonciateur ou de leurs « bio/graphies », autrement dit, on aura affaire non pas tant aux aspects biographiques qu'aux aspects « bio/graphiques », définis comme « le nœud où s'intriquent dans l'élaboration d'une pensée vie individuelle et inscription institutionnelle » (*Ibid.* :47). La barre oblique vise à montrer qu'il ne s'agit pas du récit de vie de l'énonciateur ou de l'auteur présenté dans le paratexte, mais de la manière dont tous les deux sont reconstruits et *inscrits* dans le discours.

Le corpus de paratextes auquel on a affaire dans ce travail permet donc d'observer plusieurs scènes discursives qui se distinguent les unes des autres, tout d'abord par rapport au coénonciateur du discours produit : est-il un spécialiste ou un lecteur néophyte ? Ensuite, on distinguera ces scènes également en fonction de la position que l'énonciateur occupe par rapport au texte traduit : est-il son traducteur, son éditeur ou un spécialiste auquel on a confié la présentation de l'ouvrage traduit ? Ce sont ces distinctions qui permettent de reconstruire des *scènes* différentes et à l'aide desquelles il est possible également de définir une certaine « autorité énonciative », exercée, entre autres, par les prises de position des énonciateurs pour ou contre un philosophe ou une école de pensée déterminée. La prise de position renvoie, à son tour, à la « vocation énonciative » qui peut être définie comme « le processus par lequel un sujet se sent appelé à produire un type de discours déterminé ». Cette vocation énonciative serait une caractéristique importante du travail des philosophes situés à l'intérieur d'un réseau intellectuel ou d'une communauté discursive (Maingueneau, 1995 : 48).

Les prises de position qui ont lieu au moment de l'énonciation philosophique peuvent également être observées dans le choix du « genre » dans lequel le discours prend forme. « Le genre constitue un dispositif communicationnel où l'énoncé et les circonstances de l'énonciation sont impliqués pour accomplir un macro-acte de langage spécifique » (*Ibid.* :51). Le dialogue, la lettre, le discours, l'aphorisme, l'essai, le traité sont autant de genres imposant des contraintes précises à l'énonciation philosophique. Cela ne veut pas dire, en revanche, que ces contraintes génériques ne puissent pas être transgressées et se voir attribuer des fonctions différentes par des philosophes cherchant à se démarquer de l'usage canonique du genre choisi. Le statut des genres philosophiques obéit, par ailleurs, à une hiérarchie précise :

Une hiérarchie s'instaure entre les textes réellement constitutifs et ceux qui s'appuient sur eux pour les commenter, les résumer, les réfuter... À côté de la « grande » philosophie, de la « haute » théologie ou de la science « noble », il existe des manuels de classe terminale, des sermons dominicaux ou des revues de vulgarisation scientifique. [...] les productions constitutives qu'on pourrait dire « fermées », celles où la communauté des énonciateurs tend à coïncider avec celle des consommateurs, sont toujours doublées d'autres genres, souvent jugés moins nobles [...] (Cossutta et Maingueneau, 1995 : 117).

Les périclides et les épilogues correspondraient donc à ce genre moins « noble » de l'inter-discours philosophique. Malgré leur nature didactique et pédagogique ou promotionnelle on ne saurait les considérer comme un sous-genre homogène du fait qu'ils remplissent des fonctions différentes. Ces différentes fonctions tiennent, en premier lieu, au rapport paratextuel entretenu avec le texte introduit ou recensé (Genette, 1987 : 318). Ainsi, la fonction promotionnelle qu'on peut observer dans une recension (épilogue), n'a pas de place dans le discours occupant l'instance préfacielle. Qui plus est, bien que pour les périclides et les épilogues on observe des fonctions similaires (d'adresse, argumentatives, inter-discursives, polémiques, réfutationnelles, d'affiliation), il arrive qu'ils donnent priorité à certaines sur d'autres.

En ce qui concerne les périclides et les épilogues constituant le corpus de cette étude, il faudrait encore noter qu'il s'agit de productions paratextuelles composées à l'occasion des traductions publiées, ou des ouvrages publiés en langue étrangère. C'est donc le rapport aux discours philosophiques « étrangers » qui permet de les retenir comme des moments différents du continuum de traduction défini précédemment. En d'autres termes, ces

péritextes et ces épitextes auraient également en commun le fait d'être de « ré-énonciations », ou « des réfractions d'énoncés produits antérieurement, des opérations qui elles-mêmes conservent des similarités tout en provoquant des différences –c'est-à-dire finalement des *transformations qui conservent un noyau d'invariance*. » (Folkart, 1991 : 216). Le recours aux citations et aux variantes du discours rapporté formes (discours indirect, discours indirect libre) permet par ailleurs de repérer, dans le cas de recensions, des opérations traductives fragmentaires et des tentatives de systématisation terminologique visant l'appropriation des discours importés.

Qui plus est, la fonction que ces paratextes sont censés remplir permet également d'esquisser l'*éthos* du philosophe responsable de ces péritextes et de ces épitextes. Reprise de la rhétorique antique, la notion d'*éthos* renvoie au corps de l'énonciateur tel qu'il est construit dans le texte, au ton et à la fonction de persuasion que la prise de parole est censée accomplir. C'est diriger son regard vers « la manière de dire », plutôt que vers « le dit » (Maingueneau 1995 : 57). Par là, on ne saurait considérer que « le dit » précède « le dire », ou qu'il y aurait une conscience pleine et articulatrice des idéalités philosophiques avant même la prise de parole qui deviendrait, à son tour, un simple instrument. Ce n'est pas non plus une observation qui saurait considérer « le dire » indépendamment de ce qui est effectivement « dit ». Il s'agit plutôt du processus d'*incorporation* qui se déroule dans l'énonciation pour donner à l'énonciateur une certaine « corporalité » et un certain « caractère » (*Ibid.* : 58). En d'autres termes, c'est par l'*éthos* que l'énonciateur reconduit ou réfute l'image consacrée du « philosophe » et de son « discours ». La notion d'*éthos* permet donc d'observer trois manières de construire cette « corporalité » :

- L'énonciation *donne corps* au garant du texte, à l'instance qui assume la délivrance du Vrai ;
- Par là le lecteur incorpore, assimile un ensemble de schèmes, une manière spécifique de se rapporter au monde à travers une manière d'habiter son propre corps ;
- Ces deux « incorporations » en rendent possible une autre, l'intégration dans un corps, dans la communauté imaginaire de ceux qui adhèrent à l'univers de sens institué par l'énonciation du texte (*Ibid.* : 59).

Finalement, pour l'analyse des discours philosophiques, le « code linguistique » employé révèle des éléments dont la signification n'est pas moindre pour la construction du discours. D'après Maingueneau :

[...] chaque acte d'énonciation philosophique, si dérisoire qu'il puisse sembler, va conforter une langue dans son rôle de langue digne de philosophie et, au-delà, de la langue tout court, ou va contribuer à la rendre indigne de philosophie, en l'abandonnant ou en prétendant la corriger. (*Ibid.* : 60)

L'expression dans une langue ou dans une autre n'est par ailleurs pas une question de choix et le fait que les pratiques de lecture et d'écriture philosophiques se voient confrontées à l'interaction de différentes langues, confirme l'affirmation des analystes du discours philosophique, pour qui celui-ci ne se construit pas dans une langue, mais plutôt dans une *interlangue*, définie comme « les relations, dans une conjoncture donnée, entre les variétés de la même langue, mais aussi entre cette langue et les autres, passées ou contemporaines » (*Ibid.* : 60). Le phénomène se manifeste particulièrement dans les traductions des textes de l'antiquité gréco-latine –mais pas seulement–, où, on assiste à l'emprunt et aux calques des termes latins et grecs insérés dans les textes en espagnol, le plus souvent sans traduction. Dès lors, « en fonction de son positionnement, le philosophe négocie à travers l'*interlangue* un code linguistique qui lui est propre, mais dont il prétend qu'en droit il est commun » (*Ibid.* : 60).

Les emprunts et les calques présents dans les traductions peuvent également être observés dans les paratextes de celles-ci. Ce phénomène d'interaction linguistique permet de supposer qu'en effet les milieux philosophiques sont dotés d'une forte hétéroglossie dont les fonctions varient selon la manière dont les emprunts ou les calques se présentent. Ainsi, l'insertion d'un terme en langue étrangère, selon qu'il est traduit, expliqué ou non, peut véhiculer l'image d'un texte correspondant à un document spécialisé construit sur la base de sources primaires et donc produire l'illusion d'un accès direct à la pensée étrangère traduite ou commentée.

Cela étant, il ne faut pas oublier qu'une langue n'est jamais homogène et qu'à la nature hétéroglossique de l'expression philosophique il faudrait ajouter la diversité de styles qu'il est possible d'adopter. En d'autres termes, « même lorsque l'énonciateur philosophique

semble user de la langue la plus ‘ordinaire’, il se confronte indirectement à l’altérité langagière » (*Ibid.* : 61).

Les péritextes et les épitextes philosophiques, qui font partie du discours philosophique peuvent donc être examinés à l’aide des outils proposés par les analystes du discours. Ces notions – scénographie, genre, éthos, code linguistique – contribuent à étudier l’énonciation philosophique dans toute sa complexité, c’est-à-dire comme un produit discursif dont les différents composants contribuent à la construction du sens que cette énonciation est censée véhiculer. Étant donné qu’on a affaire à un corpus de paratextes appartenant au continuum des traductions de philosophie, la notion de « code linguistique » telle qu’elle a été définie précédemment acquiert une importance particulière. En effet, le rapport à la langue tel qu’il est exprimé ou ignoré dans la production discursive paratextuelle à analyser, pourrait éclairer le rôle de la traduction dans la construction d’un corpus de textes philosophiques en espagnol.

Précisons encore que l’analyse du discours philosophique réalisée sur les paratextes constituant le corpus de cette étude, vise moins à reconstituer les effets macro et micro-textuels de chacune de ces productions discursives qu’à retrouver les invariants ou les « macro-scènes » qui peuvent être reconstruites à partir de l’observation de l’ensemble des discours légitimant et justifiant l’importation des philosophies étrangères et la récupération des philosophies du passé. Je chercherai donc à repérer les *scènes de traduction philosophique*, par la scénographie, les éthos, le genre et le code linguistique à partir desquels elles sont construites. Le but est d’expliquer, mais aussi de comprendre, le rôle des traductions dans l’importation des courants de pensée présents dans le réseau intellectuel mexicain, ainsi que la manière dont ces importations contribuent à la construction du répertoire philosophique en espagnol.

DEUXIÈME PARTIE

Le réseau philosophique mexicain : Un continuum de traduction

Afin de déterminer la position des membres du réseau philosophique qui participent à la construction en espagnol des courants de pensée importés, mais aussi afin de tracer leur trajectoire⁸⁶ et leurs interventions dans ce milieu, il sera utile de représenter ce réseau à l'aide d'un sociogramme dont les nœuds correspondent à ces courants de pensée (voir page 123).⁸⁷ À la différence des analystes des réseaux (Hanneman et Riddle, 2005), le sociogramme construit pour représenter le réseau philosophique mexicain ne vise pas à mesurer la centralité des agents, ni à déterminer les « cliques », ni à définir la solidité des liens entre les acteurs. Il est question ici de dresser un panorama des courants de pensée traduits en espagnol et de leurs traducteurs.

Il faut cependant signaler que malgré certains regroupements autour de ces courants de pensée, les importations ne donnent pas nécessairement lieu à la formation de groupes stables. En effet, tout au long des trente années que dure la période étudiée, les changements d'intérêts théoriques des agents se traduisent par des déplacements. Il est donc permis de douter de la pertinence de représenter le panorama en « groupes ». Le sociogramme qui est présenté, en revanche, s'avère utile car il montre qu'un acteur peut participer à la traduction

⁸⁶ « Trajectoire » est une notion empruntée à la sociologie bourdieusienne. L'auteur oppose cette notion à celle de « biographie » et la définit comme « la série des positions successivement occupées par le même écrivain dans les états successifs du champ littéraire, étant entendu que c'est seulement dans la structure d'un champ, c'est-à-dire, une fois encore, relationnellement, que se définit le sens de ces positions successives, publication dans telle ou telle revue, ou chez tel ou tel éditeur, participation à tel ou tel groupe, etc. (1994:78).

⁸⁷ Je recupère la notion de « sociogramme » de la sociologie des réseaux. Il m'a paru utile de me servir des propositions de cette branche de la sociologie parce qu'elle met l'accent sur les rapports et les interactions plutôt que sur les caractéristiques individuelles des acteurs. Les analystes des réseaux attribuent le premier emploi du terme « sociogramme » à Jacob Lévy Moreno (1889-1974) qui a systématisé une méthode pour recueillir des données en vue de leur analyse relationnelle et qui a conçu également une méthode pour représenter et explorer des faits sociométriques (Mercklé 2011). Le sociogramme a été tracé à l'aide de l'outil NetDraw conçu par S.P Borgatti (2002). Il est disponible sur le site du *International Network for Social Network Analysis*. Rappelons également que la notion de sociogramme a été employée dans le cadre des réflexions sociocritiques, notamment, par Claude Duchet dans les années 1970. Étant donné qu'elle a aussi une inspiration sociocritique, il importe de distinguer la représentation graphique proposée ici (inspirée de la sociométrie) des propositions sociocritiques, d'après lesquelles un sociogramme est un « ensemble flou, instable, conflictuel, de représentations partielles centrées autour d'un noyau, en interaction les unes avec les autres » (Duchet cité par Cros, 2003 : 40).

de plusieurs courants de pensée ; il permet donc de suivre sa trajectoire et de déterminer sa place dans le réseau.

Les relations illustrées par ce sociogramme sont établies sur la base de deux moments du continuum de traduction défini dans la première partie de ce travail. En d'autres termes, l'association d'un traducteur à un courant de pensée est faite sur la base de traces documentaires précises : il peut être l'auteur d'une traduction publiée, d'un avant-propos, d'une préface, ou d'une note éditoriale à une traduction, ou bien il est l'auteur d'un compte-rendu en espagnol d'un livre publié en langue étrangère. Il est indéniable que dans ce sociogramme ne figurent pas tous les traducteurs de philosophie dont l'activité est mise au jour par la recherche bibliographique entreprise. En effet, les recherches bibliographiques signalent des traducteurs qui, bien que spécialisés en sciences sociales et engagés dans le travail éditorial au sein des maisons d'édition, ne participent pas aux débats philosophiques de l'époque, et ne traduisent pas dans le cadre de projets théoriques particuliers.⁸⁸ En d'autres termes, tous les traducteurs de textes philosophiques ne font pas de la philosophie, mais une grande partie de ceux qui font de la philosophie sont aussi traducteurs de celle-ci.

Des précisions sont également nécessaires en ce qui concerne la définition des courants de pensée qui figurent dans le sociogramme (la philosophie gréco-latine, le marxisme, le néothomisme, le néokantisme, la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, la phénoménologie et l'existentialisme, la philosophie du droit, la philosophie politique, la philosophie des sciences et la philosophie analytique). À l'instar de toute classification, ces rubriques ont leurs limites et ne prétendent pas fournir une liste exhaustive des intérêts théoriques des membres du réseau : l'esthétique, la logique, la philosophie de l'éducation et l'éthique constituant les absences les plus manifestes. Toutefois, ces absences sont compensées par la manière dont, depuis la perspective d'un autre courant, ces questions sont traitées. Ainsi, l'intérêt pour la logique est encadré soit par le courant analytique, soit par le courant scientifique ; l'intérêt pour l'éthique et pour l'éducation est abordé depuis la perspective de la philosophie de la culture proposée par les néokantiens et les questions liées

⁸⁸ Les traductions de Francisco González Aramburo, ancien disciple de Gaos au *Colegio de México* et membre du département d'édition au *Fondo* en est un exemple. Florentino Torner en est autre.

à l'esthétique se trouvent abordées tant depuis la perspective du marxisme de Sánchez Vázquez (1915-) que depuis celle de Samuel Ramos (1897-1959).

D'autres réserves importantes en ce qui concerne la définition de ces rubriques relèvent des débats et des luttes observables à l'intérieur du réseau dont l'objet est justement la définition du « marxisme », de « l'existentialisme », de la « philosophie analytique », etc. En d'autres termes, on pourrait objecter qu'avec ces « étiquettes », est tenu pour acquis ce qui est, de fait, un enjeu du « champ » (Vázquez García, 2009). En effet, le réseau mexicain étant un milieu très conflictuel, comme on le verra plus loin, il convient de ne pas oublier que ces rubriques ne sont aucunement « neutres » et que l'emploi qui en est fait ici n'ignore pas qu'elles font l'objet de polémiques. Toutefois, j'ai décidé de les conserver en raison de leur présence, aussi bien dans les polémiques, que dans les répertoires bibliographiques qui constituent les sources documentaires de cette étude. Autrement dit, les courants de pensée figurant dans ce sociogramme ne visent pas à épuiser le panorama théorique de la période étudiée, mais plutôt à servir de repères ou à montrer les points de rencontre des philosophes traducteurs.

Esquissons donc le panorama général de l'importation de ces courants de pensée et des traducteurs qui s'en réclament. Les intellectuels actifs dans le milieu philosophique mexicain au début des années 1940 sont, presque sans exception, des héritiers de l'*Ateneo de la Juventud*. En effet, comme il a été mentionné précédemment, ce mouvement est à la base de la pratique philosophique institutionnalisée et donc aussi des ruptures donnant lieu aux regroupements des intellectuels, à l'importation de « nouveaux » courants de pensée et à la remise en question d'autres courants déjà présents. Ce panorama peut sembler quelque peu simplificateur. Cependant, l'objectif de l'exercice n'est pas d'exposer ces courants de pensée, mais bien plutôt de déterminer les rapports qu'ils entretiennent par l'intermédiaire des agents participant à leur importation, leurs assises institutionnelles et leurs canaux de diffusion.

On peut distinguer dans le réseau philosophique mexicain des années 1940 cinq fils conducteurs respectivement représentés par les positions phénoménologico-orteguienne, marxiste, néokantienne, néothomiste et par la philosophie scientifique (Estrella González,

2010 : 335). Pour déterminer la manière dont ces quatre courants de pensée se combinent à d'autres dans l'espace d'attention du réseau (Collins 1998), on pourrait prendre comme point de départ la présence du courant phénoménologico-orteguien dont l'influence est observable depuis le début des années 1930 (Zirión, 2004), comme en témoigne entre autres, l'attention toute particulière qu'Antonio Caso (1883-1946) lui prêtera. L'intérêt pour ce courant ne sera toutefois pas généralisé.

Ainsi, le marxisme occupe une position également importante et, en 1933, l'un de ses défenseurs principaux, Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) polémique avec Caso pour établir un programme d'éducation socialiste à l'Université nationale, polémique qui constitue la première discussion philosophique sur le marxisme au Mexique (Leyva et Pereda, 2001 :241). En perdant cette bataille, le marxisme sera exclu du milieu universitaire, sans que cela diminue complètement son influence. Il est en effet resté comme un bruit de fond dont on devait s'éloigner si on voulait être pris au sérieux, comme s'il était question de bienséance, jusqu'à ce qu'Eli de Gortari (1918-1991), Adolfo Sánchez Vázquez (1915-) et les traductions de Wenceslao Roces (1897-1992) réintègrent la réflexion marxiste dans le milieu universitaire à la fin des années 1940.⁸⁹ Le témoignage du néokantien Guillermo Héctor Rodríguez en vertu duquel « il y a plusieurs professeurs marxistes à l'Université nationale du Mexique, mais on ne peut pas à proprement parler d'un courant philosophique marxiste, car ni les matières philosophiques, ni les problèmes philosophiques en général, ne font l'objet d'une étude organisée » (1949 : 12) est par ailleurs très révélateur du statut qu'on attribue au marxisme dans le milieu universitaire de l'époque. J'y reviendrai.

Une deuxième polémique avec Caso, notamment autour du courant phénoménologique, a lieu en 1937 lors du débat entre Caso et Francisco Larroyo (1912-1981), qui, avec Guillermo Héctor Rodríguez (1910-1988) et Ernesto Scheffler Vogel (1913-1992), représentent le courant néokantien.⁹⁰ Deux questions occuperont le centre du débat :

⁸⁹ L'exclusion se prolongera pour d'autres marxistes, comme on peut le constater par la publication, en 1963, de *Las corrientes filosóficas en la vida de México* que Vicente Toledano a écrit lorsqu'il s'est trouvé exclu du Congrès mondial de philosophie organisé à Mexico cette même année.

⁹⁰ La place de la phénoménologie dans la polémique est pourtant ambiguë. En effet, il n'est pas clair qu'en s'opposant à Caso, Larroyo s'oppose au programme phénoménologique. Dans sa polémique avec Gaos, Larroyo se sert d'arguments phénoménologiques pour soutenir une conception scientifique de la philosophie

la validité de la métaphysique comme méthode de connaissance et la place de l'intuition dans la production de la connaissance. Caso attribue aux néokantiens un « panlogicisme », soit la réduction de toute explication et de toute forme de connaissance aux lois de la logique. Rodríguez rétorque qu'il s'agit de considérer le problème de la connaissance depuis les principes de la science.⁹¹ Sans se confondre avec les marxistes, les néokantiens mexicains visent à renforcer une orientation antimétaphysique en récupérant les programmes de deux écoles allemandes dont ils sont aussi des traducteurs très engagés: celle de Marbourg et celle de Baden (Rodríguez, 1949 : 14) Après avoir fait un séjour en Allemagne (1931-1933), Larroyo fondera le « Círculo de amigos de la filosofía crítica » (1937) et la *Gaceta Filosófica de los Neokantianos* (1941), une publication où les traductions des néokantiens, mais pas seulement, occupaient une place importante.⁹² Hernández Luna décrit la *Gaceta* dans les termes suivants :

Chaque numéro de la revue est presque entièrement composé de textes de Platon, de Plotin, de Kant, de Nietzsche, de Cohen, de Heidegger, de Husserl, de Kinkel, de Windelband, etc., traduits en espagnol, mais sans être précédés ou suivis d'un commentaire ou d'une exégèse. Le reste comprend la transcription des « tables des matières » des œuvres des *classiques de l'idéalisme* que les néokantiens seraient eux-mêmes en train de traduire et dont la publication est annoncée depuis déjà un bon moment. Quant aux articles originaux, de temps en temps seulement, on en publie un de Guillermo Héctor Rodríguez, lequel occupe tout le numéro de la *Gaceta*. (Hernández Luna 1949 : 303).⁹³

(Zirión, 2004). En ce qui concerne les membres du groupe néokantien, en 1949, l'historien de la philosophie mexicaine, Juan Hernández Luna (1922-1995) donne la liste suivante : Francisco Amezcua, Alberto T. Arai, Otila Boone, Miguel Bueno González (1923-2000), Miguel Bueno Malo, Miguel Angel Cevallos, Alberto Díaz Mora, Edmundo Escobar, Celia Garduño, Eli de Gortari (1918-1991), Matías López Chaparro, Ángel Rodríguez Cartas, Guillermo Héctor Rodríguez (1910-1988), Ernesto Scheffler Vogel (1913-1992), Juan Manuel Terán (1917-), Fausto Terrazas, Fausto Vallado Berrón (1925-1974), sans oublier, bien évidemment, le fondateur Francisco Luna Arroyo (Francisco Larroyo) (1912-1981) (Hernández Luna, 1949: 302).

⁹¹ D'après Hurtado (2007), le débat en tant que tel n'a pas présenté un grand intérêt philosophique ; son intérêt étant plutôt de suggérer les positions de pouvoir intellectuel occupées par les membres de la communauté philosophique mexicaine de l'époque au sein de laquelle les néokantiens occupaient un espace plutôt marginal. Cette position marginale des néokantiens pourrait en partie s'expliquer par le fait que, lorsque le groupe commence ses activités au milieu des années 1930, le néokantisme est considéré comme dépassé par les autres membres du réseau et il ferait donc une apparition tardive sur la scène intellectuelle, ce qui a parfois été expliqué par l'influence de la philosophie française, mais également par la méconnaissance de la langue allemande (Hurtado, 2007 : 138).

⁹² Toutefois, ils ont traduit et publié un grand nombre d'ouvrages de ce courant de pensée. Parmi les traductions faites par Larroyo, il y a Windelband (Pallas, 1941), (Antigua Librería Robredo, 1943), (UNAM, 1958). Bueno a traduit Paul Natorp (UNAM, 1956), Couturat (UNAM, 1960), et Poincaré (UNAM, 1964b). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

⁹³ "La mayor parte de cada número se llena con las reproducciones de textos de Platón, de Plotino, Kant, Nietzsche, Cohen, Heidegger, Husserl, Kinkel, Windelband, etc., traducidos al español, pero sin estar precedidos o seguidos de algún comentario o exégesis. El resto se completa con la transcripción de los

Le reproche de Hernández Luna en vertu duquel les traducteurs et les éditeurs de la revue ne prennent pas le temps de commenter ces traductions est révélateur des attentes des agents du réseau par rapport aux importations. Ce qui est particulièrement intéressant est le contraste entre la traduction et la production originale qui, si on lit entre les lignes, semblerait trouver un équilibre dans le travail du commentaire critique qu'on attend d'un traducteur de philosophie.

Que les néokantiens soient considérés comme les « perdants » du débat, qu'ils polémiquent avec tous les membres de leur « communauté » philosophique, mais aussi que leur contribution ne soit considérée que comme une répétition des propositions des néokantiens européens, explique peut-être qu'ils aient été par la suite ignorés et que les traductions faites par Scheffler Vogel (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Karl Vorländer, Wilhelm Windelband et Heinrich Rickert), soient restées inédites (Leyva et Pereda, 2001 : 217).⁹⁴

Toutefois, le néokantisme ne reste pas l'apanage des néokantiens autoproclamés et regroupés sous cette étiquette. La réflexion sur la philosophie du droit, entreprise par Eduardo García Máynez (1908-1993) et par Luis Recaséns Siches (1903-1977) puisera également aux sources néokantiennes. Fondateur du *Centro de Estudios Filosóficos* (1945) qui promouvait la recherche spécialisée en philosophie, García Máynez soutient une conception de la philosophie comme analyse logique et comme science. Il s'occupera de sujets liés à l'axiologie, l'éthique, la philosophie du droit, la logique et l'ontologie juridique et optera par le néokantisme de Baden, développant des réflexions sur l'axiologie qui s'écartent du néokantisme de Marbourg (Hurtado, 2007). Mais sa contribution est aussi très importante pour le développement de la philosophie du droit et pour l'introduction de la

“índices” de las obras de los *clásicos del idealismo* que los propios neokantianos están traduciendo, y cuya impresión se viene anunciando desde hace tiempo. En cuanto a artículos originales, sólo de vez en cuando aparece alguno de Guillermo Héctor Rodríguez, que ocupa un número entero de la *Gaceta*” (Hernández Luna, 1949 : 303).

⁹⁴ Hernández Luna donne le bilan suivant du groupe : “Es una simple filosofía de profesores, desdeñosos de las inquietudes sociales y políticas de su país. Su mayor hazaña ha sido la de vivir como cabecillas sublevados, declarando *guerrillas* a la ‘filosofía de la filosofía [polémica con Gaos], al ‘historicismo’, al existencialismo [crítica al grupo Hiperión], al personalismo espiritualista de nuestro tiempo’ [crítica a Ortega y Gasset], ‘al romanticismo filosófico’ y al metaficismo de Kelsen” (1947:101). À son tour, Hurtado dira : “Los neokantianos mexicanos fueron más bien expositores de las ideas de los neokantianos alemanes” (2007 :148)

philosophie analytique au Mexique.⁹⁵ En effet, dans le cadre du *Centro de Estudios Filosóficos* Máynez lance un programme éditorial très ambitieux où l'on publie aussi bien des traductions que les écrits des chercheurs du *Centro*.⁹⁶

En ce qui concerne les liens du *Centro* et de Máynez, en particulier, avec la philosophie analytique, souvenons-nous que représenté par César Nicolás Molina Flores, Adolfo García Díaz (1928-1995), Luis Villoro (1922-), Fernando Salmerón (1925-1997) et Alejandro Rossi (1932-2009), ce courant de pensée attirera de plus en plus l'attention des agents du réseau à partir des années 1960. En effet, au cours de cette décennie, Molina Flores y publie ses traductions de Carnap, Ayer, Whitehead et Pap.⁹⁷ Deux événements permettent à Salmerón de situer les débuts de la réflexion analytique au Mexique : le débat autour de *La filosofía como ciencia estricta* de Husserl organisée pour célébrer le centenaire de sa naissance et la traduction en espagnol de *Principia Ethica* de Moore réalisée par Adolfo García Díaz, en 1959, et publiée par le *Centro*.⁹⁸

Tout en s'écartant d'une philosophie spéculative, les membres du mouvement analytique ont des liens importants avec le courant phénoménologique. Ainsi, au début avec les *hiperiones*, Villoro s'intéresse à la philosophie analytique. Il se situe donc à la charnière de deux lectures phénoménologiques : celle qui est mobilisée pour la réflexion identitaire et celle qui l'est pour faire de la philosophie « une science stricte ». De même, Salmerón et Rossi suivent le séminaire *Historia del pensamiento en lengua española* animé par Gaos au

⁹⁵ Parmi ses traductions dans le domaine de la philosophie du droit : Kelsen (UNAM, 1949), Driesch (UNAM-Centro, 1960). Il compose un avant-propos à Alfred Stern (UNAM-Centro, 1944) et prépare une bibliographie adaptée pour G. Radbruch (FCE, 1951). Avec Ímaz et Roura Parella, il traduit également Max Weber (FCE, 1944). Exilé au Mexique à partir de 1937, Recaséns Siches est considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie du droit au Mexique (Cruz Parceró, 1995). Il est parmi les premiers chercheurs du *Centro* et enseigne également à la faculté de droit de l'Université nationale. Parmi ses traductions : del Vecchio (UTEHA, 1953), Brunner (1961, UNAM-Centro). Il est l'auteur du avant-propos à Perelman (1960, UNAM-Centro). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

⁹⁶ Le *Centro de Estudios Filosóficos* sera, avec le *Fondo de Cultura Económica*, le deuxième en importance pour l'édition et la traduction de philosophie. Ainsi, dans les années 1940, les ouvrages traduits représentent 40 % de sa production éditoriale pour atteindre 70 % entre 1960 et 1970 (Celorio, 2008).

⁹⁷ R. Carnap (UNAM-IIFs, 1963); A. J. Ayer (FCE, 1965), A.N. Whitehead (UNAM-IIFs, 1969); A. Pap (FCE, 1970). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

⁹⁸ La première traduction de ce texte de Husserl étant publiée en Argentine en 1962 (la traduction est celle d'Elsa Tabernig, publié à la maison d'édition Nova), le débat qui a eu lieu en 1959 s'est très probablement basé sur le texte en allemand. La traduction argentine permet de constater que le réseau philosophique argentin témoigne également d'un intérêt pour la philosophie analytique et pour la logique, et cela depuis les années 1940.

Colegio de México.⁹⁹ César Nicolás Molina Flores a été disciple de Caso et est l'un des premiers à s'intéresser à la philosophie analytique.¹⁰⁰ García Díaz, quant à lui, est formé à la faculté de philosophie de l'Université nationale où il sera professeur adjoint du séminaire sur l'histoire des idées en Amérique, fondé par Zea, et il rejoint l'équipe de recherche du *Centro* à partir de 1954. Cela étant, la philosophie analytique dont il est question dans le contexte mexicain englobait différents courants de pensée comme le rappelle Salmerón :

Le terme « philosophie analytique » [...] a ici un sens très large qui va d'une manière de considérer les problèmes de la philosophie de la science et des développements de la logique moderne jusqu'aux considérations philosophiques sur le langage et l'analyse de concepts proprement dite. C'est un peu quelque chose qui va de *Vienne à Cambridge*, et même à Oxford ; l'Oxford des années 1960 (1992 : 306).¹⁰¹

D'après le même auteur, ce sont les traductions que David García Bacca et qu'Eli de Gortari auraient promues et souvent réalisées qui représentent un précédent indirect du tournant analytique dans la philosophie mexicaine.¹⁰² Qui plus est, n'oublions pas que le développement de la réflexion analytique, tout comme les recherches en histoire des idées, sont des phénomènes intellectuels dont la portée ne se limite pas à l'espace national mexicain. Ainsi, il est très probable que les philosophes mexicains intéressés par la

⁹⁹ Salmerón occupera différents postes dans la structure administrative universitaire depuis lesquels il contribuera beaucoup au développement de la philosophie mexicaine. Il a ainsi fondé la faculté de philosophie de l'Université de Veracruz (1956) et dirigé le *Centro* à partir de 1966.

¹⁰⁰ D'après Hurtado, déjà en 1953, il a publié un ouvrage dont le titre est *Matemática y Filosofía. Reflexiones para la delimitación del territorio filosófico*. (2007: 186). Quoiqu'il ait été le seul à s'occuper de ce courant de pensée, à partir du début des années 1950, le positivisme logique commencera à intéresser d'autres philosophes. Ainsi, le premier cours de « philosophie et mathématiques » enseigné à la faculté de philosophie aura lieu aussi en 1953, sous la responsabilité de Vera Yamuni, une autre disciple de Gaos. Par ailleurs, Gaos n'aurait pas été indifférent à ce virage que ses disciples faisaient face à ce qu'ils considéraient comme l'épuisement des voies métaphysiques et s'est montré très favorable à l'idée de remplacer les vieux manuels de logique formelle et scolastique par les nouveaux manuels employés au *Mexico City College* (Salmerón, 1992 : 315). Ainsi le manuel de logique employé par Vera Yamuni était *Methods of Logic* de W.V.O. Quine (1950) (Hurtado, 2007 : 186).

¹⁰¹ «La expresión filosofía analítica [...] se toma aquí en un sentido muy amplio que alcanza desde una cierta manera de ver los problemas de la filosofía de la ciencia y los desarrollos de la lógica moderna, hasta la consideración filosófica del lenguaje y el análisis conceptual propiamente dicho. Algo así como de *Viena a Cambridge* e incluso a Oxford: el Oxford de los años sesenta» (1992: 306)

¹⁰² Les traductions de García Bacca appartenant au domaine des sciences correspondent à l'un des moments du continuum de traduction défini précédemment. En effet, il est l'auteur d'un grand nombre de recensions d'ouvrages publiés en anglais et en français qui portent sur le rapport entre la philosophie, la science et les mathématiques. Au Mexique, il enseignera la « logique mathématique » à la faculté des sciences et publiera sa *Filosofía de las ciencias: teoría de la relatividad*, (Séneca, 1941), ce qui permet de le situer comme « le premier philosophe analytique en langue espagnole » (Hurtado, 2007 : 187). Eli de Gortari, quant à lui, traduira Poincaré (UNAM, 1964a); Cohen (FCE, 1952); Lefebvre (UNAM, 1956). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

philosophie analytique aient eu accès aux traductions publiées en Argentine pendant les années 1950.¹⁰³

Du fait de son intérêt à la fois pour la logique et pour la philosophie de la science, Eli de Gortari, qui apparaît d'abord parmi les premiers néokantiens, puis avec les chercheurs du *Centro*, transite vers la philosophie de la science et la logique.¹⁰⁴ Il fonde avec Samuel Ramos et Guillermo Haro (1913-1988), le *Seminario de problemas científicos y filosóficos* (1950), dont le but est de stimuler la réflexion interdisciplinaire sur la science et la philosophie.¹⁰⁵ Une série d'ouvrages édités aux presses de l'Université nationale en a résulté, dont certains sont traduits par de Gortari lui-même. En effet, de Gortari s'est beaucoup investi dans la lecture, la critique et la traduction des ouvrages appartenant au domaine de la logique et de la philosophie des sciences, courant théorique avec lequel il gardera des liens très étroits, comme on le constate par les recensions qu'il a publiées des ouvrages scientifiques dans les pages de la revue *Diánoia* (1956, 1957, 1958, 1961). Parmi les membres de ce séminaire, Eduardo Nicol s'oppose également aux lectures phénoménologiques proposées par Gaos, soutient une conception de la philosophie comme méthode scientifique (Horneffer, 2009 :837), et rejette le programme phénoménologique d'une « science des essences ». Sa présentation du premier numéro de la revue *Diánoia*, dont il a été le directeur, est révélatrice en ce qui concerne sa conception de la pratique philosophique au Mexique:

La Deuxième Section [de la revue] est réservée aux études monographiques de tout genre et provenance. À l'instar de celles publiées dans la Première Section, ce seront des recherches rigoureuses et non des essais plus libres ou littéraires. Le niveau atteint par la philosophie au

¹⁰³ On sait par la chronique de Salmerón que García Máñez a séjourné à l'*Instituto de Filosofía del Derecho* entre 1964 et 1969 et que dans ce pays, on assistait également à un virage dans la recherche philosophique. Le chroniqueur renvoie également aux traductions de Garzón Valdés, philosophe argentin, intéressé par la philosophie du droit auquel on doit « la connaissance, en langue espagnole, d'une bonne partie de la philosophie allemande d'orientation analytique » (1992 : 309).

¹⁰⁴ Vargas Lozano (1997) explique la rupture entre de Gortari et les néokantiens, par le fait que de Gortari proposait une « logique dialectique » visant à réorganiser les rapports entre science et philosophie qui s'opposait à celle des néokantiens. Cet écart par rapport aux néokantiens lui vaudra d'être censuré par Larroyo et ses disciples lors du *Primer Congreso Científico Mexicano* (1951).

¹⁰⁵ Les autres membres du séminaire étaient Nabor Carrillo (1911-1967), Efrén C. del Pozo (1907-1979), Arturo Rosenbluth (1900-1970), Pablo González Casanova (1922-), Eduardo Nicol (1907-1990) et Antonio Gómez Robledo (1908-1994).

Mexique et, dans la communauté des pays de langue castillane, permet de penser qu'un nouveau style est possible : le style propre à la recherche scientifique (Nicol, 1955: vii).¹⁰⁶

Le penchant du courant analytique, mais aussi de la réflexion philosophique sur la science, fera l'objet des critiques tant de ceux défendant la réflexion sur la « mexicanité » que de ceux qui se situent dans le sillage du marxisme. Les objections opposées signalent le caractère élitiste de la réflexion analytique et l'absence d'une réflexion sur la réalité sociale mexicaine. Voici le bilan de Sánchez Vázquez à propos du courant analytique :

Il n'y a aucun doute non plus que, malgré leur asepsie conceptuelle et linguistique, ils prétendent avoir une fonction sociale qui est celle de contribuer, à l'aide d'un outil analytique, au développement de la science et de la technique dans un pays sous-développé. Mais il est également clair que, par rapport aux grands problèmes humains et sociaux de notre temps, y compris celui du sous-développement hispano-américain qui, apparemment, motive leur intérêt pour la science et la technologie, ils s'en tiennent fidèlement au diagnostic de Wittgenstein : « la philosophie laisse le monde tel qu'il est » (1987 : 218).¹⁰⁷

Pour défendre les intellectuels soutenant des positions philosophiques scientifiques, il convient de rappeler que la justesse du reproche de Sánchez Vázquez est contestable du fait que, comme on le sait, certains des intellectuels associés au courant scientifique et analytique en philosophie ont également enduré la prison et la persécution politique en raison de leurs positions idéologiques.¹⁰⁸

¹⁰⁶ “La Sección Segunda [del anuario] se reserva para estudios monográficos de toda índole y procedencia. Habrán de tener en común con los de la Sección Primera el carácter de investigaciones rigurosas y no el de ensayos más libres o literarios. El nivel que ha alcanzado la filosofía en México, y en la comunidad de países de habla castellana, es suficiente ya para crear las condiciones de posibilidad de un nuevo estilo: el estilo propio de la investigación científica” (Nicol, 1955 : vii).

¹⁰⁷ “Tampoco cabe duda de que, no obstante su asepsia conceptual y lingüística, pretenden cumplir una función social como es la de contribuir, con una herramienta analítica, al desarrollo de la ciencia y la técnica en un país subdesarrollado. Pero es claro también que, con respecto a los grandes problemas humanos y sociales de nuestro tiempo, incluidos el del propio subdesarrollo latinoamericano que, al parecer, alimenta su preocupación por la ciencia y la tecnología, se atienen fielmente al diagnóstico de Wittgenstein: ‘la filosofía deja al mundo como está’ ” (1987 : 218).

¹⁰⁸ C'est notamment le cas de de Gortari et de Molina Flores qui ont été emprisonnés lors des événements de 1968. De fait, l'anthologie sur le positivisme logique éditée par Molina Flores a été faite pendant qu'il était emprisonné à Lecumberri. Rudolf Carnap, dont Molina est l'un des traducteurs vers l'espagnol, l'a rencontré lors du Congrès international de philosophie organisé à Mexico en 1963. Le philosophe états-unien lui rendra visite en prison en 1970 et dans son rapport à l'*American Philosophical Association*, il parlera de l'anthologie dans les termes suivants : “I had heard earlier that the criminal (non political) prisoners in the same prison had at one time invaded their barracks, had stolen and destroyed their possessions and had even wounded some of the political prisoners. Molina's manuscript of the anthology had been stolen and also his typewriter. [...] I learnt to my dismay that there was no hope left of regaining the manuscript; it had been torn to pieces and destroyed. But he did not let himself be discouraged by this misfortune. He was eagerly at work rewriting the

Quant au courant phénoménologique, malgré les polémiques qui l’opposent au néokantisme, à une certaine philosophie scientifique (Nicol) et au marxisme, il se trouvera renforcé par l’intégration des réfugiés espagnols au réseau philosophique mexicain à la fin des années trente. Le fait que ces philosophes se soient intégrés à peu près en même temps au réseau intellectuel « local » a parfois fait que les Espagnols immigrés soient considérés comme un groupe homogène : les *trasterrados*, selon la dénomination proposée par José Gaos (1900-1969).¹⁰⁹ Or, il faudrait rappeler que pareille appellation n’est pas admise par tous et que, n’ayant pas constitué de groupe homogène, ils se sont plutôt intégrés aux réflexions en cours dans le milieu intellectuel mexicain. Qui plus est, certains d’entre eux ne sont pas restés longtemps au Mexique, ce qui n’a pas empêché que leurs écrits et leurs traductions y circulent. Pensons, par exemple, à Juan David García Bacca (1901-1992) dont les traductions continueront à être publiées au *Fondo* même après qu’il se soit installé au Venezuela.

Du fait peut-être de leur trajectoire intellectuelle et des intérêts théoriques qu’ils avaient déjà avant de quitter l’Espagne, certains des philosophes espagnols qui intègrent le réseau intellectuel mexicain le font avec un capital culturel important.¹¹⁰ L’un des points de

translations of the articles. In many cases he was still able to remember his earlier translations of the articles” (1970 : 1028).

¹⁰⁹ La liste des exilés est longue ; je mentionnerai les noms qui ont un rapport direct avec l’exercice de la philosophie au Mexique, soit parce qu’ils l’ont enseignée, ou qu’ils ont publié dans ce domaine ou les deux. Parmi eux il y a donc Luis Abad Carretero (1895- 1969), Joaquín Álvarez Pastor (1885-1950), José Ferrater Mora (1912-1991), José M. Gallegos Rocafull (1895-1963), David García Bacca (1901-1992), José Gaos, Eugenio Ímaz (1900-1951), Agustín Mateos Muñoz (1908-1997), Agustín Millares Carlo (1893-1980), Martín Navarro Flores (1901-1950), Eduardo Nicol (1903-1990), Manuel Sánchez Sarto (1897-1980), Adolfo Sanchez Vázquez (1915-), Jaime Serra Hunter (1878-1943), Luis Recaséns Siches (1903-1977), Juan Roura Parella (1897-1983), Wenceslao Rocas (1897-1992), Joaquín Xirau (1895-1946) Ramón Xirau (1924-) et María Zambrano (1904-1991). Pour un bilan exhaustif de leur contribution au milieu culturel mexicain, on a Abellán (1995) et Ferriz Roure (1998).

¹¹⁰ Pour ne mentionner que quelques exemples : Gaos était recteur de l’Universidad Complutense de Madrid avant de quitter l’Espagne, et il était l’un des disciples les plus proches d’Ortega y Gasset, García Morente et Xavier Zubiri. Recasens Siches avait séjourné en Italie, en Allemagne et en Autriche où il avait suivi les cours de Verdross, Kelsen, del Vecchio, Stammler, Smend, Heller, Merkl, Kaufmann et Schreier. Joaquín Xirau était également très proche d’Ortega y Gasset. Il avait obtenu son doctorat en philosophie à l’université de Madrid, avait occupé plusieurs postes dans l’enseignement universitaire espagnol et, avant de quitter l’Espagne, était doyen de la *Facultad de Filosofía y Letras* de Barcelone. Eugenio Ímaz, quant à lui, avait fait une licence en droit, après laquelle il était parti en Allemagne étudier la philosophie à Fribourg-en-Brisgau où il a assisté aux cours de Heidegger (Abellan, 1998). Il ne faudrait pourtant pas généraliser la thèse du capital culturel des exilés espagnols. En effet, il y en aura d’autres, tels que Sánchez Vázquez et Eduardo Nicol, qui n’ayant pas encore terminé leurs études universitaires lorsqu’ils intègrent le réseau, n’arrivent pas à se situer dans une position

rencontre entre les exilés espagnols et les philosophes mexicains sera sans doute la traduction de textes philosophiques en espagnol. Pour les Espagnols, cela faisait partie du projet de mise à jour d'une philosophie qui, unifiée sous la bannière de la langue espagnole, était considérée comme « ayant du retard » par rapport aux développements philosophiques européens, notamment allemands. Pour les Mexicains, il s'agissait de fournir les outils nécessaires pour la production d'une pensée originale. Un deuxième point de rencontre entre les uns et les autres est l'intérêt pour la phénoménologie. Ainsi, Eugenio Ímaz (1900-1951), Joaquín Xirau (1895-1946), David García Bacca (1901-1992), jusqu'à un certain point Eduardo Nicol (1903-1990), Luis Recasens Siches (1903-1977), mais tout particulièrement José Gaos (1900-1969) renforceront la position du courant phénoménologique qui se trouvait déjà représenté par Antonio Caso et García Máñez, Samuel Ramos (1897-1959), José Romano Muñoz (1893-1967), Oswaldo Robles (1904-1969), Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez et Miguel Angel Cevallos (1896-1973) (Zirión, 2004).

Or, c'est justement du fait que pour Gaos –l'un des principaux tenants et traducteurs vers l'espagnol de ce courant de pensée– la phénoménologie husserlienne est une étape nécessaire et conduit aux positions heideggériennes, que le passage de la phénoménologie vers l'existentialisme se fait et donne lieu aux positions existentialistes. En effet, Gaos a été l'un des animateurs les plus importants du groupe *Hiperión*,¹¹¹ qui a clairement institutionnalisé la présence de l'existentialisme dans le réseau philosophique mexicain. Parmi les membres de ce groupe (Emilio Uranga [1921-1988], Luis Villoro [1922-] Leopoldo Zea [1912-2004], Joaquín Sánchez Macgrégor [1925-2008], Salvador Reyes

aussi avantageuse que leurs compatriotes. À ne pas négliger non plus le fait que les exilés qui s'intègrent au réseau appartiennent en Espagne à différentes écoles. Ils représentent au moins deux écoles différentes : l'École de Madrid et l'École de Barcelone. C'est le public pour lequel ils conçoivent leur production qui permet, en quelque sorte, de distinguer ces deux mouvements intellectuels. Ainsi, l'École de Barcelone s'oriente vers l'enseignement de la philosophie et vise donc la divulgation de la philosophie (grand public), tandis que la production de l'École de Madrid vise les spécialistes (production restreinte). À ce sujet on a Nicol (1961 [1998]).

¹¹¹ Les activités du groupe démarrent officiellement lors de conférences organisées à l'Institut Francés de América Latina en 1949 ; Uranga, Portilla, Macgrégor, Guerra et Villoro y présentent des communications sur l'existentialisme français. Le titre des communications en dit long sur les intérêts philosophiques du groupe : « Maurice Merleau Ponty: fenomenología y existencialismo » (Emilio Uranga), « La náusea y el humanismo » (Jorge Portilla), « ¿Hay una moral existencialista? », (Sánchez Macgrégor); « Jean Paul Sartre : filósofo de la libertad », (Ricardo Guerra), et « La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel », (Luis Villoro) (García Solís, 2007).

Nevares [1924-1993], Fausto Vega [1922-] et Ricardo Guerra [1927-2007]) plusieurs avaient suivi le séminaire *Historia del pensamiento en lengua española* enseigné par Gaos à l'ancienne *Casa de España*.¹¹²

Le groupe *Hiperión* se désagrége vers 1952, ses membres adoptant des courants de pensée différents, parfois opposés. Uranga et Sánchez Macgrégor s'intéresseront au marxisme, Ricardo Guerra combinera une carrière diplomatique avec des lectures heideggériennes différentes de celles proposées par Gaos, son traducteur vers l'espagnol.¹¹³ Quant à Villoro, il intègre par la suite les réflexions du courant analytique. Zea, à son tour, l'un des protagonistes de ce qui deviendra après le mouvement latino-américaniste, poursuit le programme historiographique à la base duquel il y a un agenda revendiquant un hispanisme philosophique, mais aussi une conception historiciste de la philosophie. On assiste alors au passage de l'existentialisme vers l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire. Ce passage s'explique également à partir des intérêts des membres du groupe *Hiperión* pour la réflexion sur la mexicanité,¹¹⁴ une réflexion qui se nourrit en même temps de l'existentialisme français et de la phénoménologie allemande. Le souci de définition de l'être mexicain qui caractérise cette position conduit vers la recherche historique et vers la réflexion sur la possibilité d'une philosophie mexicaine, une réflexion qui se transforme peu à peu en histoire des idées dans le cadre de laquelle sont publiés les travaux historiographiques de Zea (1944 et 1949) et de Villoro (1950).

Qui plus est, la recherche historiographique contribue également à faire le lien avec les tenants du néothomisme dans le réseau philosophique mexicain. Ils représentent en effet le passé philosophique colonial, désormais évoqué comme faisant partie d'une production philosophique « nationale ». Héritière de la tradition scolastique, la tradition philosophique chrétienne mexicaine se développe de manière parallèle à l'intérieur des institutions de

¹¹² Fondée en 1938, cette institution, par la suite devenue El Colegio de México, avait pour but d'accueillir les intellectuels ayant dû quitter l'Espagne en raison de l'avancée des forces franquistes. Elle fut conçue comme un centre d'études consacré à la recherche et à l'enseignement (Lida, 1992) et constitue l'une des bases institutionnelles les plus importantes pour la production intellectuelle de l'époque.

¹¹³ Par l'intermédiaire des émissions de radio qu'il animait à l'Université, Guerra préférait faire ressortir une facette athée ou agnostique de Heidegger et fera partie de la *Heidegger Gesellschaft*.

¹¹⁴ Les livres *Análisis del ser del mexicano* d'Uranga (Porrúa, 1952) et *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de Zea (Porrúa, 1952) sont des exemples de cette réflexion.

l'Église catholique et regagne la scène publique en 1943, lors de la fondation du *Centro Cultural Universitario*, devenu par la suite l'*Universidad Iberoamericana*.¹¹⁵ Les membres du mouvement d'intellectuels rassemblés au *Centro Cultural Universitario* sont Hermilo Camacho, Jesús Guisa y Acevedo, Antonio Gómez Robledo (1908-1994), Rafael Martínez del Campo, David Mayagoitia, Gabriel Méndez Plancarte (1905-1949), Jacobo Morán, Eduardo Pallares, Jesús Pallares, Oswaldo Robles (1905-1969), José Sánchez Villaseñor (1911-1961) et, depuis leur arrivée d'Espagne, José M. Gallegos Rocafull (1895-1963) et Joaquín Xirau (1895-1946). Bernabé Navarro (1923-1995) et Rafael Moreno Montes de Oca (1922-1998), ayant été des disciples de Méndez Plancarte, ont des liens très étroits avec le courant néothomiste.

Du fait de leurs liens avec la tradition scolastique, leur présence dans le réseau est considérée par le reste des membres du réseau philosophique mexicain de manière très suspecte. En effet, tout en ayant un capital culturel important, ils sont également le bouc émissaire auquel on attribue l'état arriéré de la pratique philosophique coloniale. Ainsi, si pour Ibargüegoitia, leur retour sur la scène philosophique institutionnelle représente le retour des jésuites expulsés au XVIII^e siècle (1993 :136), l'historien Juan Hernández Luna en fera le portrait suivant :

Ce mouvement scolastique et néoscolastique, représente l'idéologie de l'Église Catholique et des groupes conservateurs du Mexique. Depuis le point de vue philosophique, ce n'est qu'une greffe de la tradition philosophique thomiste européenne et une tentative de ressusciter, au Mexique, une philosophie qui est morte de mort naturelle, comme la philosophie médiévale ou la scolastique (Hernández Luna, 1947 : 93).¹¹⁶

¹¹⁵ Cette pensée chrétienne vise la rénovation du thomisme et de la scolastique préconisée par l'encyclique *Aeternis Patris* de Léon XIII (1879) et oriente la réflexion philosophique à l'intérieur de l'Église vers les problèmes sociaux et les progrès des sciences humaines, autrement dit vers une éthique chrétienne. Le fait qu'Antonio Gómez Robledo et qu'Oswaldo Robles participent au mouvement *cristero* (entre 1926 et 1929, des groupes de l'Église catholique, des prêtres, mais aussi des groupes laïques qui étaient en désaccord avec les restrictions que le gouvernement que Plutarco Elias Calles avait imposées à l'Église catholique se sont radicalisés et ont pris les armes contre le gouvernement) permet de confirmer leur position par rapport aux institutions de l'Église catholique, ainsi que par rapport aux politiques de l'État mexicain à ce sujet. L'un des meilleurs exemples de la réaction des intellectuels catholiques contre le positivisme est, peut-être le travail historiographique d'Emeterio Valverde Téllez (1864-1948), chanoine de la cathédrale de Mexico et auteur des *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México* (1896).

¹¹⁶ "Este movimiento escolástico y neoescolástico, representa la ideología de la Iglesia Católica y de los núcleos conservadores de México. Desde el punto de vista filosófico, es un mero trasplante de la tradición filosófica tomista europea y un intento de resucitar en México una filosofía muerta de muerte natural, como es la medieval o la escolástica" (Hernández Luna, 1947 : 93).

Bien que leur position dans le réseau intellectuel soit remise en question constamment, leur contribution à la récupération du passé philosophique colonial et leur compétence philosophique sera considérée par certains comme ayant une grande valeur. Ainsi, c'est Antonio Caso lui-même qui, en 1936, invite Oswaldo Robles à enseigner le cours de théorie de la connaissance à la faculté de philosophie (Colotla et Gallegos, 1991).

La trajectoire des intellectuels associés au courant néothomiste est définie en grande partie par leur formation à l'intérieur des institutions confessionnelles ; ils occupent donc une place privilégiée dans le réseau pour accomplir la récupération de la philosophie mexicaine de la période coloniale, notamment celle des humanistes *novohispanos*.¹¹⁷ La contribution de Bernabé Navarro à cet égard est décrite par l'historienne Laura Benítez, l'une de ses disciples, dans les termes suivants :

Il s'agit d'une tâche particulièrement ardue et minutieuse : choisir les textes, traduire les 'Latins', ajouter aux écrits les notes adéquates ; en un mot, mettre à la portée de tous, la sagesse de quelques-uns. D'où les questions qu'il se posait : devrait-on faire deux éditions de la *Libra*, [*Libra Astronomica*] une pour les profanes, l'autre pour les érudits ? Devrait-on moderniser complètement l'espagnol ? [...] Pourtant, il s'est heurté à de nombreux problèmes d'édition : l'orthographe, les formes archaïques de certains mots, le système de ponctuation et d'accentuation graphique et les changements dans les abréviations, entre autres. Face à ces difficultés, Navarro a décidé de corriger 'l'externe' et de garder 'l'interne' et pour ce faire il a dû traduire les citations latines qui constituaient plus d'un cinquième du livre tout en comparant ces changements avec les autorités citées par Sigüenza. Ce faisant, il est parvenu à atteindre l'objectif de sauver 'le précieux contenu' et à le mettre à la hauteur de notre époque (Benítez, 2004).¹¹⁸

¹¹⁷ Méndez Plancarte est l'auteur d'une des versions du poème de Lucrèce, *De rerum natura* (1945). Il est également l'éditeur de deux anthologies de la pensée *novohispana* : *Humanistas mexicanos del siglo XVIII* (UNAM, 1941) et *Humanistas mexicanos del siglo XVI* (UNAM, 1946). Il a également traduit *El final del maquiavelismo* (1944) de Jacques Maritain. Oswaldo Robles, quant à lui, publie un recueil des philosophes mexicains du XVI^e siècle (Porrúa, 1950) et traduit et édite certains des traités inclus dans le *Tratado del alma* d'Alonso de la Veracruz (UNAM, 1942). Gallegos Rocafull à son tour publie le recueil *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII* (UNAM-IIFs, 1951). Avec Millares Carlo, Rafael Moreno traduit et édite les *Tratados* de Bartolomé de las Casas (FCE, 1965). De même, Antonio Gómez Robledo traduit et édite l'anthologie *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* (Porrúa, 1984) qui comprend une étude préliminaire relative à la contribution de ce franciscain à la pensée juridique et ses traductions de *De la Relectio de dominio infidelium* (Duda X), *De la Relectio de dominio infidelium* (Duda XI), *Del Speculum coniugiorum*, ainsi que les études de de la Veracruz sur les livres de l'âme d'Aristote (livre I, II et III). Il a également traduit Romano Guardini. (UNAM, 1957), Voir l'Annexe 1 pour la référence complète.

¹¹⁸ "Se trata de una labor hartamente ardua y prolija: seleccionar los textos, traducir "los latines", suplementar los escritos con notas adecuadas; en pocas palabras, poner al alcance de todos, la sabiduría de los pocos. De allí sus preocupaciones ¿deberían hacerse dos ediciones de la *Libra*, una para legos y una para eruditos? ¿Debería modernizarse por completo el español? [...] Sin embargo, se le presentaron múltiples problemas de edición, por la ortografía, las formas arcaicas de algunas palabras, el sistema de puntuación y de acentuación gráfica y el cambio de abreviaturas, entre otros. Ante estas dificultades, Navarro tomó el criterio de corregir "lo externo" y

La récupération du passé philosophique *novohispano* ne vise pas seulement à revendiquer la greffe de la philosophie scolastique dans le Mexique colonial, mais aussi à mettre au jour la manière dont la scolastique s'est forcément transformée lorsqu'elle s'est vue confrontée aux réalités du nouveau continent. Cette perspective ressort particulièrement dans les réflexions proposées par Gallegos Rocafull dont la contribution est décrite par Frost :

Gallegos Rocafull pose avec toute sa force le double problème de la transculturation. D'un côté, cette nouvelle théologie – celle de Motolinia– qui a essayé de trouver une solution chrétienne à des questions que la scolastique ne s'était jamais posée : la nature des Indiens, la façon de réaliser l'évangélisation, la légalité de la conquête et de la colonisation et d'autres questions liées à celles-ci qui ont amené les théologiens espagnols à produire leurs plus grandes œuvres. De l'autre, le processus de transformation que les grands courants de la pensée européenne ont subi quand ils ont été confrontés à une réalité différente (1989a : 220).¹¹⁹

Certains des néothomistes ont également des liens étroits avec la rénovation du corpus de textes de l'antiquité gréco-latine où l'on perçoit encore la contribution des philologues espagnols, notamment d'Agustín Millares Carlo (1893-1980). Arrivé au Mexique en 1938, il contribue à relancer les études classiques au sein de l'Université nationale : il fonde un Centre de traduction (1944), devenu plus tard l'*Instituto de Investigaciones filológicas* (1973), et la collection *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* vouée à l'édition bilingue des ouvrages de la tradition gréco-latine, ouvrages assortis d'études critiques émanant des traducteurs. J'y reviendrai. Retenons pour l'instant la présentation qui est faite au *Boletín Bibliográfico* à l'occasion du premier volume de la collection :

[...] ils viennent combler un vide qui, depuis longtemps et par manque de textes adéquats, empêchait la recherche classique en histoire et en philosophie. En effet, les textes des auteurs grecs et latins édités pour les nations de langue espagnole souffrent de grands défauts qui,

de conserver “lo interno” para lo cual hubo de traducir las citas latinas que constituían más de una quinta parte del libro e ir a cotejar con las autoridades que Sigüenza cita. Con ello logró salvar “el contenido valioso” que era su meta, poniéndolo a la altura de nuestro tiempo” (Benítez, 2004). Les traductions de Navarro sont: Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, (UNAM-Centro, 1963); Carlos de Sigüenza y Góngora, (UNAM-Centro, 1959) et Fco. J. Clavijero (UMSNH, 1995). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

¹¹⁹ “Gallegos Rocafull plantea con toda su fuerza la doble problemática de la transculturación. Por una parte, esa nueva teología –la de Motolinia– que intentó encontrar una solución cristiana a cuestiones que la escolástica jamás se había planteado: la naturaleza del indio, el modo de realizar la evangelización, la licitud de la conquista y la colonización y otras más emparentadas con ellas y que llevaron a los teólogos españoles a producir sus mejores obras. Por la otra, el proceso de transformación que las grandes corrientes del pensamiento europeo sufrieron al ser enfrentadas con una realidad diferente” (1989 a : 220).

certes, n'empêchent pas que les œuvres servent à illustrer la masse cultivée. Toutefois, non seulement ils ne contribuent pas à la recherche professionnelle en philosophie et en littérature, mais ils la rendent également impossible, parce que, jusqu'à présent, les textes classiques étaient généralement édités, dans des traductions imprécises, sans le texte latin ou grec et sans la pagination et numérotation qui correspondent aux originaux, la seule méthode pour vérifier les citations et des phrases (et donc pour *travailler* sur les textes) (Espinosa, 1944 : 97).¹²⁰

On constate dans la citation précédente un souci d'exactitude des sources employées pour l'étude « professionnelle » de la philosophie. C'est un souci qui sera de plus en plus partagé au fur et à mesure que la pratique de la philosophie s'institutionnalise et que la fondation des universités et des centres d'étude donneront lieu à l'émergence d'une philosophie conçue aussi comme une profession universitaire.

Par ailleurs, le fait que certaines des polémiques auxquelles on a fait référence (Caso contre Lombardo Toledano et Caso contre Rodríguez) se trouvent publiées dans les pages du quotidien *El Universal* signale que les frontières du milieu philosophique ne sont pas à ce moment-là clairement délimitées.¹²¹

Toutefois, cet état de choses changera avec la création de revues visant un lectorat spécialisé. Ainsi *Filosofía y Letras*, publiée entre 1941 et 1958, est particulièrement importante du fait que sa création coïncide avec la restructuration de la faculté de philosophie en collèges (philosophie, lettres hispaniques, lettres classiques, histoire, géographie et psychologie), restructuration censée renforcer la professionnalisation des études universitaires. Les liens de cette structure administrative avec la revue sont évidents du fait que « les auteurs de recensions et d'articles publiés tant dans le *Boletín Bibliográfico* (publié par le *Centro de Estudios Filosóficos*) que dans la revue *Filosofía y Letras* coïncident avec les noms des premiers professeurs employés à temps plein » (García Solís, 2007 : 66).

¹²⁰ “[...] vienen a llenar un vacío que desde hace muchos años, y por falta de textos adecuados, obstaculizaba el trabajo histórico-filosófico de investigación clásica. En efecto, los textos de los autores griegos y latinos editados para el uso de los pueblos de habla española adolecen de grandes defectos, que no impiden, es cierto, que las obras sirvan a la masa culta para su ilustración, pero que no sólo no ayudan, sino que acaban por imposibilitar el trabajo de los profesionales de la filosofía y la literatura. Porque, hasta ahora, los textos clásicos editábanse, generalmente, en traducciones imprecisas, sin el texto latino o griego, y sin la paginación y numeración correspondientes a los originales, único modo posible de comprobar las citas y frases (de *trabajar* sobre los textos, en última instancia). (Espinosa, 1944 : 97)

¹²¹ Un total de 18 articles, dont 10 sont signés par Caso, ont été publiés dans les pages de la section éditoriale du quotidien traitent de la polémique avec Rodríguez. Par la suite ces articles ont été publiés dans Caso et Rodríguez (1945).

La section « Filosofía » de la revue publiait des articles des professeurs de la faculté de philosophie, mais aussi des traductions faites par eux-mêmes.¹²²

De même, fondée en 1942 pour remplacer *España Peregrina*, la revue *Cuadernos Americanos* se voulait un forum pour la réflexion hispano-américaine.¹²³ Cette revue comprendra une section consacrée à la philosophie (« Aventura del pensamiento »), ainsi qu'une section bibliographique servant à diffuser les écrits des philosophes « locaux » et étrangers. Il ne s'agit pas néanmoins d'une publication spécialisée puisqu'elle partage ses pages avec l'histoire (« Presencia del pasado »), la littérature (« Dimensión imaginaria ») et la réflexion sur des sujets d'actualité (« Nuestro tiempo »).

Il faudra attendre la fondation de *Diánoia*, en 1955, pour qu'apparaisse une publication consacrée entièrement à la philosophie. Publiée une fois par an à partir de 1955, cette revue a en quelque sorte pris la relève de *Filosofía y Letras*. Inspirée des « annuaires philosophiques allemands antérieurs à la Seconde guerre » (Celorio, 2008), en particulier du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, il était question de diffuser les écrits des chercheurs du *Centro de Estudios Filosóficos*, ainsi que des traductions qu'ils proposaient des écrits d'autres philosophes.¹²⁴

Qui plus est, les revues spécialisées qui commencent à circuler dans cette période n'ont pas seulement pour fonction de diffuser la production pour les pairs et donc de

¹²² Edmundo O'Gorman, par exemple, y a publié sa traduction de « Filosofía contemporánea en Norteamérica » d'Edgar Sheffield Brightman (1942) ainsi que celle de « William James y la filosofía en el Nuevo Mundo » d'Irwin Edman (1942). Samuel Ramos y a également publié, en trois numéros, sa traduction *La esencia de la filosofía* de Wilhelm Dilthey (1943).

¹²³ Publication de la *Junta de Cultura Española en el Exilio* dont les membres étaient entre autres Adolfo Sánchez Vázquez, Eugenio Ímaz, Juan Larrea, León Felipe et Agustín Millares Carlo. *Cuadernos Americanos* publiait également des traductions. Parmi les auteurs publiés en espagnol figurent Alfred Stern, Frederic H. Young, Paul Weiss, Roger Caillois, Eric Fromm, William Montague, Fritz Pappenheim, Nathan Rotenstreich et Leo Weitzen-Giuliani. Ces traductions, il faut le noter, ne seront pas signées par leurs traducteurs.

¹²⁴ Quelques exemples de ces traductions publiées dans les premiers numéros sont : « Don Quijote y el problema de la realidad » d'Alfred Schütz, traduit par Martha Díaz de León de Recaséns (1955); « La 'doxa' en la filosofía de Parménides » de Mario Untersteiner, traduit par Adolfo García Díaz (1956); « ¿ Es posible una renovación de la metafísica ? », de Jean Wahl, traduit par José Gaos (1957) ; ou « Ortega en México : tributo a Samuel Ramos » de Patrick Romanell, traduit par Luis Villoro (1960). Le fait que la revue se soit inspirée d'une revue spécialisée allemande ne serait pas un phénomène unique. En effet, quelques années avant, à cause de la guerre, la publication du *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* avait été interrompue. Des intellectuels états-uniens avaient alors tenté de le remplacer en fondant le *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, en 1941 (Shusterman, 1993 : 255).

délimiter le champ. Elles représentent également des prises de position par lesquelles certains membres de la communauté philosophique cherchent à se démarquer d'autres membres et des courants de pensée qu'ils représentent. La fondation, en 1967, de la revue *Crítica* correspond justement à une prise de position des tenants du courant analytique auxquels je me suis référée précédemment. Le premier numéro explicite la distance entre deux perceptions de la philosophie :

Ces dernières années, une nouvelle tendance semble se manifester dans la philosophie hispano-américaine. [...] Il se peut que cette nouvelle tendance se manifeste, moins par l'apparition de nouvelles doctrines, que par une manière différente d'affronter le travail philosophique : la philosophie ne se conçoit plus comme une aventure spéculative, mais comme une analyse conceptuelle et critique (Celorio, 2008: 11).¹²⁵

La pertinence des revues spécialisées tient au fait qu'elles montrent l'un des moments du continuum de traduction. En effet, par leurs sections bibliographiques, ces revues constituent un observatoire important des intérêts philosophiques du milieu intellectuel. On y trouve non seulement des recensions de livres signées par les pairs, mais également des recensions de livres publiés à l'étranger et vis-à-vis desquels on prend position, les recensions étant parfois le premier pas vers la traduction de l'ouvrage.¹²⁶

Quant aux traductions proprement dites, elles sont publiées dans les maisons d'édition ayant des collections consacrées à la philosophie. Faut-il rappeler que ces collections sont très souvent créées par les philosophes engagés dans l'importation des courants de pensée mentionnés précédemment ?

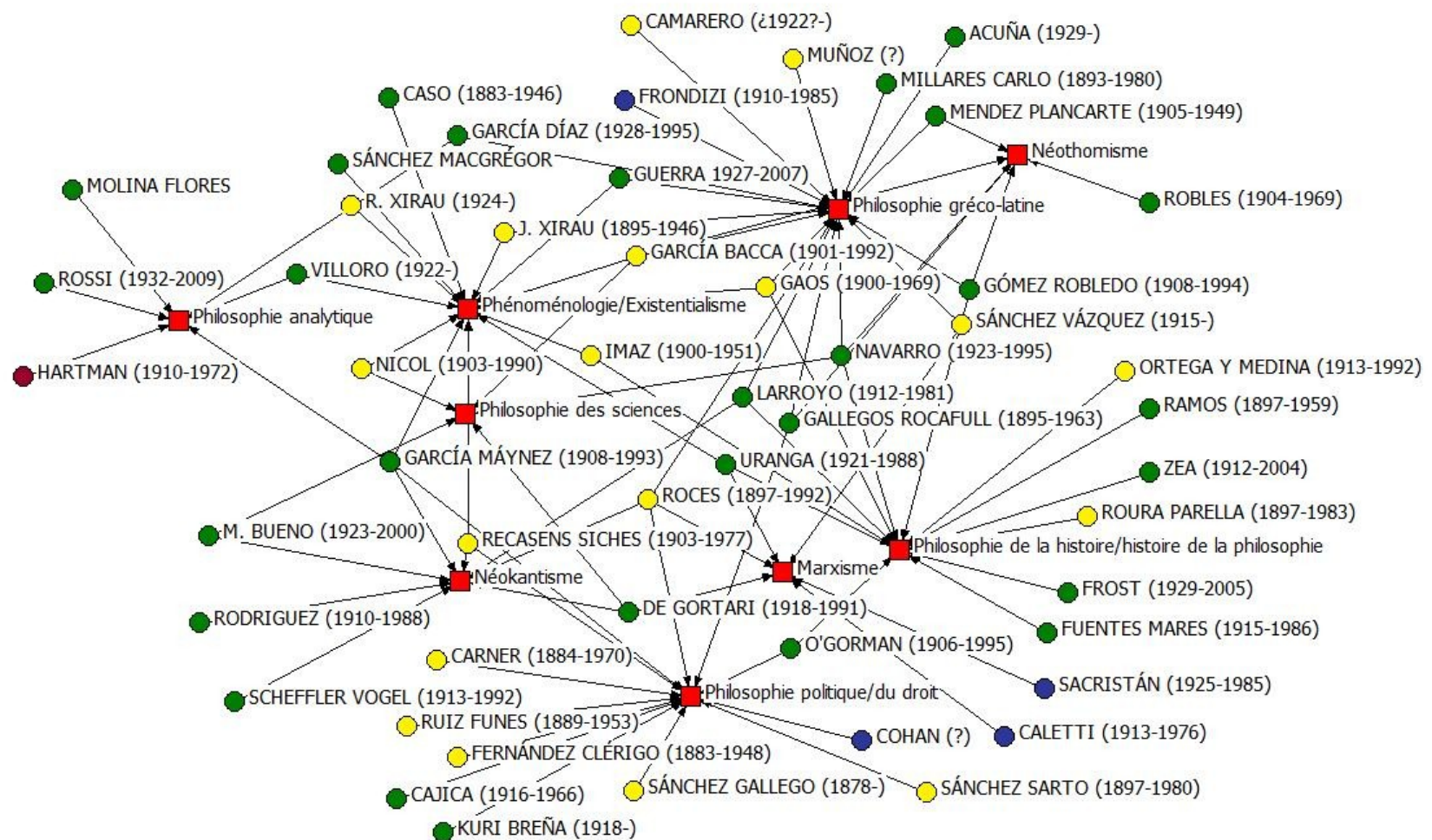
Au-delà des interventions par lesquelles de nouvelles revues voient le jour, l'engagement des philosophes qui entreprennent le travail de traduction s'observe aussi bien

¹²⁵ "En los últimos años una nueva tendencia parece acusarse en la filosofía hispanoamericana. [...] Quizás esta nueva tendencia pueda reconocerse, más que en la aparición de doctrinas nuevas, en un modo distinto de encarar la labor filosófica: la filosofía deja de concebirse como aventura especulativa, para entenderse como análisis conceptual y crítica" (Celorio, 2008 : 11).

¹²⁶ Ce sera notamment le cas de la recension par Robert Hartman, en 1957, du livre de Brand Blanshard, *The Impasse in Ethics and a Way Out* (University of California Press, 1955), dont la traduction, *¿Está la ética en un callejón sin salida?*, signée par José Luis González, sera publiée dans la collection *Cuadernos* du *Centro de Estudios Filosóficos*, en 1959. Máñez invitera Hartman (1910-1972) à s'intégrer au *Centro* en 1957. Il y enseignera la logique, sera conseiller éditorial de la collection « Filosofía contemporánea », contribuera activement au débat sur la théorie des valeurs et traduira trois ouvrages en philosophie du droit : Coing (UNAM-Centro, 1959), L.A. Stebbing, (UNAM-Centro, 1965) et E. Von Aster (UNAM-Centro, 1964). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

dans la production discursive accompagnant les traductions publiées que dans les recensions parues dans les revues spécialisées qui commencent à circuler à cette époque. En d'autres termes, les interventions des membres du réseau philosophique peuvent être étudiées à partir de deux moments du continuum de traduction que leurs importations contribuent à définir.

Dans les sections suivantes, il sera donc question d'analyser ces interventions, en particulier, par rapport à quatre des nœuds du réseau : celui de la philosophie gréco-latine, celui du marxisme, celui qui regroupe la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, et, finalement, celui qui regroupe la phénoménologie et l'existentialisme. Ce choix tient au fait que ces nœuds correspondent aux points de rencontre d'un grand nombre de trajectoires des agents du réseau philosophique étudié ici et, dès lors, permettent de mieux comprendre les enjeux des importations réalisées.



RÉSEAU DES TRADUCTEURS DE PHILOSOPHIE (MEXIQUE, 1940-1970)

CARRÉS ROUGES : Courants de pensée

RONDS VERTS : Traducteurs locaux

RONDS JAUNES : Traducteurs exilés au Mexique

RONDS BLEUS : Traducteurs situés en dehors du Mexique

ROND BOURGOGNE : Traducteur invité.

2.1 La philosophie gréco-latine

La traduction des classiques, notamment des Grecs, sera un terrain fécond pour la traduction. Du fait qu'ils représentent le texte philosophique par excellence et que leur diffusion pose rarement des problèmes aux éditeurs, ces textes sont des sources importantes de capital culturel.

La prolifération d'éditions et de publications confirme, par ailleurs, que la traduction des classiques gréco-latins favorise des interprétations diverses ainsi que la coopération éditoriale. Comme on le verra, les publications de la collection *Nuestros Clásicos* de l'Université nationale reprennent souvent les éditions de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* tout en les adaptant à un lectorat plus vaste. Cependant, les traductions publiées dans cette collection sont souvent reprises également par les éditions de Porrúa et par celles de la *Biblioteca Enciclopédica Popular* de la SEP [Ministère de l'éducation publique].

De même, les traductions des textes philosophiques de l'Antiquité qui circulent au Mexique pendant la période étudiée ne sont pas seulement mexicaines, mais coexistent avec des traductions espagnoles et argentines, comme on aura l'occasion de le constater. Ainsi, aux traductions d'Aristote proposées par Gómez Robledo dans la collection *Bibliotheca Scriptorum* s'ajoutent les *Obras filosóficas* d'Aristote (1963) publiées par la maison d'édition argentine Jackson Inc. avec une étude préliminaire du philosophe argentin Francisco Romero. Porrúa, à son tour, publie une *Metafísica* (1960) qui est en fait la version du traducteur Patricio de Azcárate et qui comporte la mention suivante : « estudio introductorio, análisis de los libros y revisión del texto por Francisco Larroyo ».

Mentionnons encore le cas des dialogues platoniciens. Pour la période 1940-1970, au Mexique, la première traduction est celle de García Bacca publiée en 1945 dans la *Bibliotheca Scriptorum* de l'Université nationale, mais on réimprime également des éditions étrangères : c'est le cas de la version préparée par André Barre, traduite en espagnol par Carlos Docteur sous le titre de *Platón. Textos escogidos*, et publiée avec un avant-propos de

Francisco Picavet par la *Editorial Nacional*.¹²⁷ On peut également mentionner la publication de *La República* (1959) pour la collection « Nuestros Clásicos » de l'Université nationale, dont la traduction est attribuée à José Manuel Pabón et l'introduction à Adolfo García Díaz. La maison d'édition Herrero publiera elle aussi des *Diálogos* (1960) dans la traduction rééditée de Patricio de Azcárate (1800-1886), avec un avant-propos de Ricardo Guerra.

Cela étant, signalons que la circulation des textes anciens en espagnol n'est pas le résultat de la traduction des textes grecs et latins, et cela aussi bien pour des motifs liés à la connaissance des langues anciennes dans le contexte mexicain qu'en raison du statut problématique de la philosophie au Mexique, surtout à partir du XIX^e siècle.

En effet, la désuétude des langues anciennes dans ce contexte est l'un des symptômes de l'opposition à la philosophie scolastique et aux institutions ecclésiastiques observable tout au long du XIX^e siècle, et de manière très frappante au XX^e siècle. Comme Elsa Cecilia Frost le fait remarquer, au Mexique, « les langues anciennes occupaient une place secondaire et sont devenues le patrimoine exclusif des prêtres et des séminaristes » (1989 : 217).

À titre d'exemple, retenons l'épisode de la traduction en espagnol des *Ennéades* de Plotin au début des années 1920. Lorsqu'il a occupé le poste de recteur de l'Université nationale (1920-1925), Vasconcelos a voulu publier cette traduction aux presses de l'Université nationale. Daniel Cosío Villegas (1898-1976), fondateur du *Fondo de Cultura Económica* fait la chronique de cet événement dans les termes suivants :

On ne pouvait pas envisager de traduire directement du grec, parce qu'on ne connaissait pas cette langue, et aussi parce que cela prendrait trop de temps. Vasconcelos a alors demandé des volontaires pour traduire en espagnol à partir des traductions françaises et anglaises autorisées. Samuel Ramos, Eduardo Villaseñor et moi-même nous sommes proposés pour le

¹²⁷ Il s'agit du recueil *Platon* qu'André Barre a rassemblé et publié avec une « étude du système philosophique et notices biographique et bibliographique » à Paris chez L. Michaud. François Picavet, l'historien de la philosophie française, a composé une préface pour cet ouvrage ([1909]) qui a par la suite été traduite en espagnol par Carlos Docteur, « réfugié politique à Madrid et traducteur de *Le Vœu d'une morte* (1889) et *La Bête humaine* (1890) de Zola » (Baulo et Lissourgues, 1998 : 160).

faire [...] ce qui nous a valu d'être nommés je ne sais plus quoi et de recevoir le joli salaire de 300 pesos mensuels (1976 :76).¹²⁸

Souvenons-nous, par ailleurs, que le manque des traductions signalé par Gaos au début des années 1940 se réfère surtout aux traductions des textes gréco-latins. Ayant décrit la culture hispanophone comme une « culture de traductions », Gaos signalera qu'il « est paradoxal qu'à cette culture de traductions il manque encore certaines traductions qui sont tout à fait indispensables à la hiérarchie des cultures, parmi lesquelles, pour ne mentionner qu'un exemple, une traduction complète, originale et bien faite de Platon » (Gaos, 2008).

Pourtant, au fur et à mesure que les institutions et les maisons d'édition se consolident, la connaissance des langues étrangères, anciennes et modernes, sera de plus en plus considérée comme nécessaire pour la pratique universitaire de la philosophie. C'est ainsi qu'en 1949, l'historien Juan Hernández Luna signale que pour obtenir le doctorat en philosophie à l'Université nationale, la connaissance « de deux langues anciennes [*muertas*] et deux langues modernes [*vivas*] » est exigée (1949: 293). À son tour, dans son livre *La filosofía en la Universidad*, Gaos ajoutera que « la question de l'enseignement obligatoire du latin et du grec fait partie de la question de l'enseignement des langues en général », que « dans les circonstances actuelles de la faculté [de philosophie] elles se limitent à trois langues classiques, à savoir le grec, le latin et l'arabe, et à quatre ou cinq langues modernes ou vivantes, à savoir l'allemand, le français, l'anglais, l'italien et le russe » (1956: 57-58). Pourtant, en 1955 les exigences linguistiques décrites par Hernández Luna, seront reconsidérées et la connaissance du grec et du latin sera facultative.

Qui plus est, étant donné qu'il s'agit de textes anciens, le commentaire visant à orienter la lecture et à en présenter la pertinence s'impose. Il est donc intéressant de constater que fréquemment ces rééditions et ces traductions paraissent agrémentées de préfaces, de présentations ou d'avant-propos des traducteurs et des éditeurs ou tout simplement d'autres membres du réseau. Cette production discursive donne lieu non seulement à la

¹²⁸ “No podía pensarse siquiera en traducirla directamente del griego, tanto por el desconocimiento de esa lengua, como por el tiempo que se llevaría hacerla de ese modo. Vasconcelos pidió voluntarios para verterla al español partiendo de traducciones inglesas y francesas autorizadas. Nos ofrecimos, Samuel Ramos, Eduardo Villaseñor y yo [...] y recibimos un nombramiento de quién sabe qué cosa, y un sueldo tranquilizador de trescientos pesotes mensuales” (1976 : 76).

reconstruction d'un répertoire philosophique sur la base duquel les pratiques philosophiques cherchent à s'institutionnaliser, mais aussi à un travail d'appropriation discursive justifiant cette entreprise de traduction et de réédition à partir de la conception d'un héritage partagé. Les discours paratextuels auxquels les sections suivantes sont consacrées mettent au jour le rôle des traducteurs et des éditeurs dans la mise en scène d'un geste inaugural et fondateur aussi bien que des limites disciplinaires de la philosophie.

2.1.1 « Notre » héritage gréco-latin ou l'éthos traducteur La reconstruction de l'héritage gréco-latin représentera donc un domaine auquel participent beaucoup de philosophes du réseau intellectuel à l'étude. Elle donne lieu à des scènes discursives particulières soit par exemple à la publication d'anthologies recueillant les textes gréco-latins considérés comme les lectures de base pour l'enseignement de la philosophie. Parmi ces recueils, on trouve des traductions de fragments attribués aux philosophes présocratiques, des traductions de certains *Dialogues* de Platon (427-347 av. J.-C.), et de quelques *Dialogues* de Xénophon (426-355 av. J.-C.). La liste comprend également la traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, de la *Politique* et de la *Métaphysique* d'Aristote (384-322 av. J.-C.), celle de textes choisis de Cicéron (105-43 av. J.-C.), de Sénèque (4 av. J.-C.- 56 ap. J.-C.), de Lucrèce (98-54 av. J.-C.), d'Apulée (125- 170 ?), de Plotin (205-270), et enfin, de Boèce (480-525).

L'écart chronologique des textes de l'antiquité gréco-latine par rapport aux lecteurs hispanophones du moment, ainsi que la longue tradition de commentaires, de gloses, de critiques, de monographies qui y sont consacrés, permet de supposer que la production paratextuelle n'est pas seulement recommandée par les éditeurs et les spécialistes, mais qu'elle s'avère nécessaire, voire exigée. Ce sera le cas de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* dont les éditions bilingues sont, sans exception, précédées d'une étude préliminaire émanant des traducteurs. C'est également le cas des éditions Porrúa, de la collection « *Nuestros Clásicos* » des presses universitaires [UNAM], et de la SEP [Ministère de l'Éducation publique].

Toutefois, si l'on constate la présence de péritextes, il y a également des absences qui sont d'autant plus étonnantes qu'inexplicables. C'est le cas de certaines traductions signées par José Gaos, à qui l'on doit les « Normas para las traducciones, introducciones y notas de

una colección de textos filosóficos », rappelons-le. Autrement dit, si la prolifération discursive qui accompagne la publication et la diffusion en espagnol de la philosophie gréco-latine peut être considérée comme allant de soi, le silence des traducteurs et des éditeurs par rapport à des ouvrages dont l'importance est manifeste est par le fait même déconcertant.

Il n'est donc pas sans intérêt de signaler ces silences, ne fût-ce que pour mieux saisir la portée des péritextes et des épitextes qui sont effectivement présents. Parmi ces absences, on signalera les traductions en espagnol des ouvrages de Werner Jaeger (1888-1961) à qui l'on doit plusieurs livres sur l'antiquité grecque dont l'importance est indiscutable dans le domaine. Entre 1942 et 1965, cinq de ses livres ont été traduits en espagnol et publiés au Mexique par le *Fondo de Cultura Económica*.¹²⁹ Les traducteurs de Jaeger restent en général très réservés par rapport aux œuvres traduites, ce qui contraste avec la reconnaissance exprimée vis-à-vis des traducteurs par l'auteur, en particulier lors de la publication du *Demóstenes* et de la *Paideia*. Ainsi, pour la première édition en langue espagnole de *Paideia*, Jaeger composera une préface où il s'exprime dans les termes suivants:

L'éditeur s'étant risqué dans cette entreprise, je me suis senti obligé de coopérer avec lui pour la mener à bon terme et ce afin d'offrir au lecteur une édition soignée ainsi qu'un texte aussi fidèle que possible au signifié authentique de l'original. Le traducteur, M. le professeur Joaquín Xirau, ancien doyen de la faculté de philosophie de l'Université de Barcelone, est bien connu dans le monde universitaire pour ses œuvres philosophiques (la plus récente étant son livre *La filosofía de Husserl. Una introducción a la filosofía de Husserl*, Buenos Aires, 1942). J'ai trouvé en lui un interprète qui ne s'est pas limité à traduire des mots, mais qui a mobilisé les idées de mon livre et c'est avec plaisir que je saisis l'occasion de rendre hommage à la qualité de son travail. J'ai lu très attentivement chacune des pages des épreuves et j'ai pu non seulement contribuer de temps en temps à l'interprétation correcte de l'original, mais j'ai aussi amélioré divers passages du texte de la deuxième édition allemande sur laquelle cette traduction est basée (Jaeger, 1957 : x).¹³⁰

¹²⁹ Jaeger (FCE, 1945, 1946, 1952, 1957, 1965). À l'exception de la *Paideia*, tous les ouvrages de cette liste ont été traduits de l'anglais. Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

¹³⁰ «Una vez que el editor se decidió a correr el riesgo de la empresa, me sentí obligado a cooperar con él para llevarla a feliz término, con el fin de ofrecer al lector una edición nítida que le diera un texto todo lo fiel que fuera posible al significado auténtico del original. El traductor, el profesor Joaquín Xirau, antiguo decano de la facultad de filosofía de la Universidad de Barcelona, es hombre conocido en el mundo académico por sus obras filosóficas (la más reciente es su libro *La filosofía de Husserl. Una introducción a la filosofía de Husserl*, Buenos Aires 1942). He encontrado en él un intérprete que no se limitó a traducir palabras, sino que ha movilizad las ideas de mi libro y me complace disponer de esta oportunidad para rendir tributo a la calidad de su trabajo. He leído cuidadosamente por mí mismo cada una de las páginas de las pruebas de imprenta y no sólo puede contribuir de vez en cuando a la interpretación correcta del original, sino que también he mejorado una serie de pasajes del texto de la segunda edición alemana que sirvió de base para la traducción» (Jaeger, 1942: x). Le *Demóstenes* comporte également une préface de l'auteur où il remercie Nicol: « Por último me complace expresar mi sincera gratitud al traductor de este libro, profesor Eduardo Nicol, de la Universidad

Il en va de même pour l'*Aristóteles*, qui ne manque pas d'être cité dans la plupart des péritextes accompagnant les traductions des textes de l'Antiquité, mais au sujet duquel Gaos, son traducteur, ne donne aucun détail. La publication de ce dernier ouvrage paraîtra cependant avec une note de l'éditeur qui apporte les précisions suivantes :

Cette version espagnole a mérité l'attention du professeur Jaeger, qui a apporté des corrections et ajouté de nouvelles données et deux annexes très importantes: la première sur *L'origine et l'évolution de l'idéal philosophique de la vie* et la deuxième sur *Dioclès de Caryste* un disciple nouveau d'Aristote. À la différence de l'édition allemande, où les textes grecs apparaissaient sans leur version respective, dans la nôtre ils ont tous été traduits. Cette traduction a été faite à partir de la version anglaise du *Jowett copyright Fund* et de l'*Oxford University Press*. La traduction anglaise du testament d'Aristote, publiée par la *Loeb Classical Library* est la responsabilité de R. D. Hicks, et celle des citations de Jamblique est de Richard Robinson lui-même (Note de l'éditeur à Jaeger, 1946).¹³¹

Ce manque d'intervention péritextuelle de la part des traducteurs semblerait compensé par des interventions épitextuelles dont on trouve certaines traces. Il s'agit, en particulier, de l'échange épistolaire entre Werner Jaeger et Alfonso Reyes et de la recension que Joaquín Xirau fera pour sa traduction du premier livre de la *Paideia* et qu'il publiera dans la revue *Cuadernos Americanos* (Xirau, 1942).¹³²

Dans cette lettre, Jaeger remercie Reyes de lui avoir envoyé son livre *La crítica en la edad ateniense* (FCE, 1941), lui signale son accord avec plusieurs des thèses avancées dans ce livre et lui fait la remarque suivante :

Vous serez peut-être au courant de la prochaine publication de mon œuvre *Paideia*, qui a été traduite par votre compatriote, l'ancien professeur de Barcelone, M. Xirau, pour le *Fondo de Cultura Económica*, maison d'édition qui a également édité votre livre. Je me réjouis de ces

Nacional Autónoma de México, por el excelente trabajo realizado en este volumen. A su inteligencia y comprensión de las cosas, así como al interés que puso en la empresa la editorial Fondo de Cultura Económica debo que este libro pueda hoy leerse en los países de habla española" (Jaeger, 1945).

¹³¹ "Esta versión española ha merecido la atención del profesor Jaeger, que ha hecho ciertas correcciones y añadido ciertos datos nuevos, así como importantísimos apéndices: el primero sobre *El origen y la evolución del ideal filosófico de la vida* y el segundo sobre *Diocles Caristo, un nuevo discípulo de Aristóteles*. A diferencia de la edición alemana, en que los textos griegos aparecían sin su versión respectiva, en la nuestra aparecen todos traducidos; esta traducción se ha hecho siguiendo la inglesa del *Jowett copyright Fund* y de la *Oxford University Press*; la traducción al inglés del testamento de Aristóteles, publicada por la *Loeb Classical Library* se debe R. D. Hicks, y las de las citas de Jámbligo al propio Richard Robinson" (Note de l'éditeur à Jaeger, 1946).

¹³² Étant rédigée à partir de sa propre traduction du livre en espagnol, la recension de Xirau ne se trouve pas dans notre corpus d'épitextes qui se limite aux recensions en espagnol de livres publiés en langues étrangères. Néanmoins, puisqu'on y trouve des éléments qui reviendront dans cette étude, il n'est pas sans intérêt de l'examiner en parallèle avec la lettre de Jaeger à Reyes.

nouveaux signes d'activité humaniste dans cet hémisphère, en dehors des États-Unis et de pouvoir profiter de ses fruits sans rencontrer des complications majeures dans le langage (Jaeger, 1942 : 157).¹³³

La fin de cette citation, « sans rencontrer des complications majeures dans le langage », est pour le moins énigmatique : se réfère-t-il au fait de pouvoir être traduit en espagnol ou au fait de pouvoir comprendre l'œuvre de Reyes dans cette langue? Il ne semble pas y avoir une seule réponse à ces questions et ce qui ressort tant de la lettre que de la recension de Xirau est l'expression réitérée de l'appartenance des auteurs à une même « communauté » ; appartenance qui est justifiée sur la base de l'héritage grec et sur les interprétations partagées de cet héritage. Sur ce point, la citation suivante parle d'elle-même :

Les conclusions de votre livre, auxquelles je souscris, et ce que j'ai tenté de dire à ce sujet, mais d'un point de vue opposé, celui de la *Paideia*, semblent rouvrir le débat sur nos liens avec les formes classiques et helléniques de la culture grecque (*Ibid.*:159).¹³⁴

Remarquons surtout l'emploi de déictiques qui, tout en opposant les perspectives – «votre livre », « j'ai tenté » –, conclut sur « nos liens » avec l'antiquité. L'accent placé sur ce « nous » rassembleur, au-delà de la frontière linguistique, sera poussé à l'extrême dans la recension que Xirau consacre au premier livre de la *Paideia* :

Le livre de Jaeger n'est pas une simple recherche historique. Il présuppose une longue vie de minutieuses enquêtes, toute la vie de l'auteur. Il jaillit d'elles comme d'une source d'eau pure. Il tente de déterminer les pièces essentielles de la structure de l'homme hellène. Et puisqu'en elle, il y a une préfiguration de notre conscience en tant qu'hommes occidentaux, y entrer, c'est pénétrer le fondement même de notre conscience. Il faut trouver, dans sa dimension historique, la source de laquelle proviennent et dans laquelle se précisent les éléments précis de notre raison d'être. Voilà l'actualité passionnante de ce livre. Rien de plus vif et de plus présent face au désespoir dont nous souffrons. Il faut prendre conscience de ce que nous sommes et de ce que nous ne sommes pas, de ce qui nous définit et nous caractérise dans le chaos qui nous entoure. Et notre définition radicale se trouve en Grèce (Xirau, 1942 : 161).¹³⁵

¹³³ “Probablemente ya sabrá usted que mi obra *Paideia*, traducida por su compatriota el ex profesor de Barcelona, Sr. Xirau, la publicará pronto el mismo Fondo de Cultura Económica que ha editado su libro. Me complace mucho encontrarme con esos signos de nueva actividad humanista en este hemisferio, fuera de los Estados Unidos y de poder gustar de sus frutos sin encontrar gran dificultad en el lenguaje” (Jaeger, 1942: 157).

¹³⁴ “Las conclusiones de su libro, con las que yo convengo, y lo que yo he intentado decir sobre el mismo tema desde el punto de vista opuesto, el de la *Paideia*, parecen abrir de nuevo la discusión de nuestras conexiones con las formas clásicas y helenísticas de la cultura griega” (*Ibid.* : 159).

¹³⁵ “El libro de Jaeger no es una simple investigación histórica. Presupone una larga vida de minuciosas pesquisas, toda la vida del autor. Brota de ellas como manantial de agua limpia. Trata de determinar y articular las piezas esenciales de la estructura del hombre heleno. Y puesto que en ella se haya preformada nuestra conciencia de hombres occidentales, hincar en ella es profundizar en los fundamentos mismos de nuestra propia

Des énoncés comme « notre conscience en tant qu'hommes occidentaux », « les éléments précis de notre raison d'être » et la conscience de « ce que nous sommes » servent donc à justifier la traduction et la publication de ce livre. Puisque ce qu'on publie est finalement cette traduction de l'œuvre de Jaeger, l'affirmation de ce dernier « qu'il n'y a pas de problèmes de langage » trouve son sens dans le fait que Xirau écrit en tant que spécialiste et non comme traducteur. Se pourrait-il que la métaphore de la source dont jaillit l'eau pure soit aussi une métaphore de l'accès immédiat à ces origines partagées ? La mention du travail de traduction et de l'établissement du texte brouillerait-elle cette image limpide de la tradition ?

Quoi qu'il en soit, Xirau conclut sur une note faisant savoir au lecteur qu'il ne s'agit que du premier livre et qu'il y aura une suite. En effet, les deux autres tomes seront traduits dans les deux années suivantes (1944 et 1945) et à partir des manuscrits allemands inédits. Ces traductions, par la suite publiées en un seul tome, seront pourtant réalisées non par Joaquín Xirau, mais par Wenceslao Roces et, tout comme les premiers livres de la *Paideia*, elles ne comporteront pas de péritextes.

Il n'est pas certain que ce qui motive l'absence de productions péritextuelles de la part des traducteurs ou des éditeurs soit cette vision idéalisée d'un héritage grec universellement partagé. Il se peut aussi que les éditeurs aient jugé que les préfaces des auteurs suffisaient, que les livres en question étaient déjà trop volumineux ou que, face à la manifeste pertinence des publications, les traducteurs aient considéré toute prise de position comme superflue. D'autres traductions s'inscrivant dans le même domaine, telles que *La filosofía griega* de Walther Kranz ou *Los filósofos griegos : de Tales a Aristóteles* de W. K. C. Guthrie ont été publiées dans la même période, sans péritextes.¹³⁶ Dans ces cas, étant

conciencia. En su dimensión histórica es preciso hallar el hontanar de dónde brotan y donde se precisan los elementos precisos de nuestra razón de ser. De ahí la apasionante actualidad de este libro. Nada más vivo y presente en la desazón radical que nos aflige. Es preciso tomar clara conciencia de lo que somos y de lo que no somos, de aquello que nos define y nos precisa en el caos que nos rodea. Y nuestra definición radical se halla en Grecia" (Xirau, 1942 : 161).

¹³⁶Walther Kranz, philologue allemand, dont les *Fragmente der Vorsokratiker* sont systématiquement cités dans les péritextes des traductions des Présocratiques en espagnol, a été publié dans la traduction d'Alfonso José Castaño Piñan chez UTEHA (1962). W. K. C. Guthrie a été traduit par Florentino M. Torner pour le Fondo (1953). Ce livre est une lecture obligatoire pour beaucoup d'étudiants en première année de licence en

donné qu'il s'agit de textes visant à introduire les sujets traités, il est possible que les éditeurs aient considéré comme redondant d'ajouter une introduction à un texte qui en était déjà une. Tenter de déterminer ce qui a motivé ces absences nous mène vers des spéculations dont l'unique bien-fondé est peut-être de montrer que la production péritextuelle ne constitue pas une règle. Les absences méritent pourtant d'être interprétées afin de ne pas surestimer la place des productions péritextuelles dans la construction du répertoire de textes philosophiques en espagnol.

Cela dit, passons donc aux *scènes de traduction philosophique* qu'il est possible de reconstituer par les discours qui prolifèrent aux marges de l'héritage gréco-latin. On s'occupera des trois scènes se distinguant l'une de l'autre par la position de l'énonciateur vis-à-vis du texte présenté ou introduit et par le type du texte en question.

2.1.2 Le geste inaugural

Pour cette première *scène de traduction*, je partirai des péritextes composés pour la publication de quatre ouvrages : l'*Antología filosófica. La filosofía griega* de Gaos (El Colegio de México, 1940), *Los presocráticos* (El Colegio de México-FCE, 1944) et *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico vital* (UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, 1942) de Juan David García Bacca, et l'*Aurora del pensamiento griego* de John Burnet, traduit par Orencio Muñoz pour Argos (1944).¹³⁷ La reconstruction de cette première scène à partir des textes mentionnés est motivée par le fait d'être des textes attribués aux premiers philosophes et d'avoir été traduits par les auteurs des péritextes examinés.

Décrivons-les brièvement. L'*Antología* de Gaos comprend ses traductions annotées de textes choisis de Cicéron, Hérodote, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Parménide, Platon et Aristote. *Los presocráticos* de García Bacca comprend ses traductions annotées de

philosophie au Mexique. D'autres exemples, moins connus sont *La filosofía antigua* de Jean-Paul Dumont, traduit par José López Pérez et publié par Diana (1966) et l'*Introducción a la lectura de Platón* d'Alexandre Koyré, traduit de l'anglais par José María Cajica, pour la maison d'édition éponyme (1947).

¹³⁷ Hormis sa participation comme traducteur chez Argos et puis chez UTEHA (*Unión tipográfica editorial hispanoamericana*), il n'est pas possible d'apporter plus de précisions sur Orencio Muñoz. On sait que c'était un espagnol exilé au Mexique et qu'il fut avocat et professeur, qu'il a fondé la maison d'édition Argos dont l'existence a été éphémère et que, par la suite, il a continué à traduire des manuels dans différents domaines pour UTEHA.

fragments attribués à Xénophon, Parménide, Empédocle, le « Refranero clásico griego » ou les sentences des sages de la Grèce ancienne, ainsi que les fragments d'Héraclite, Alcmeon de Crotone, Zénon d'Élée, Mélissos de Samos, Philolaos, Anaxagore, Diogène d'Apollonie, Léucipe, Métrodore et Démocrite. *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico vital* comporte un avant-propos, des « advertencias preliminares » et plus de deux cents pages de commentaires d'une grande prolixité. *La aurora del pensamiento griego* de Burnet contient, à son tour, une introduction aux écoles philosophiques de l'Antiquité, ainsi que ses traductions annotées de fragments d'Héraclite, Parménide, Empédocle, Anaxagore, Pythagore, les Eléates et Leucippe.

Un volet épitextuel sert de complément à cet ensemble de traductions. Il est constitué sur la base de onze recensions parues dans les revues *Boletín Bibliográfico, Filosofía y Letras* et *Diánoia* pendant la période étudiée. Composées par des membres de ce réseau intellectuel, ces productions discursives éclairent d'une manière différente les pratiques traductives entreprises pour l'importation des idées.¹³⁸

Cela dit, cette scène, constituée sur la base des discours péritextuels et épitextuels de Gaos, García Bacca, García Díaz, Muñoz, Navarro et Nicol, peut être considérée comme « inaugurale » à plusieurs titres. En premier lieu, parce qu'elle prétend répéter le moment fondateur de la philosophie, à savoir la parole des philosophes de la nature, premiers énonciateurs d'une philosophie dont on se réclame les héritiers. Ensuite, parce que ce sera la première fois que cette mise en scène a lieu en espagnol. Finalement, parce que *La aurora del pensamiento griego* de Burnet n'est pas seulement la première publication de la maison

¹³⁸ Recensions de García Bacca : Gigon OLOF, *Die Ursprung der griechischen Philosophie (von Hesiod bis Parmenides)*, (Basilea, 1946) [*Filosofía y Letras*, 1948, XVI/29]; Fritz WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, (Basilea, 1945) [*Filosofía y Letras*, 1948, XVI/29], Martin HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Berna : A. Franck, 1947) [*Filosofía y Letras*, 1949, XVIII/36]. Recension de José Gaos : William OATES (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers* (New York, 1940) [*Boletín Bibliográfico*, 1/2]. Recension d'Adolfo Sánchez Vázquez : A. S. AJMANOV, *Logicheskoe uchenie Aristotelia*, (Moscou, 1954) [*Diánoia* 2/2]. Recensions d'Eduardo Nicol: Erwin SCHRÖDINGER, *Nature and the Greeks*, (Cambridge, 1954) et Kathleen FREEMAN, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford, 1953) [*Diánoia* 1/1]. Recensions d'Adolfo García Díaz : R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, *Parmenides usque ad finem primae hypotheis, nec non Procli Commentarium in Parmenidem par ultima* (London, 1953) [*Diánoia* 2/2] et Mario UNTERSTEINER, *The Sophists*, (Oxford, 1954) [*Diánoia* 1/1]. Recensions de Bernabé Navarro : Pierre D'AUBENQUE, *Le problème de l'être*, (Paris, 1966) [*Diánoia* 15/15] et Ingemar DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretationen seines Denkens*, (Heidelberg, 1966) [*Diánoia* 12/12].

d'édition *Argos*, mais aussi le premier titre de la collection qu'elle consacre à la philosophie. Un geste, donc, qui, par sa nature inaugurale, se veut performatif et cherche à re-produire en espagnol la parole philosophique primitive.¹³⁹

En ce qui concerne la scénographie, la construction des énonciateurs et de leurs coénonciateurs peut être d'abord esquissée par les objectifs visés par ces ouvrages. Ainsi, pour Gaos « la publication répond au désir de fournir aux professeurs et aux étudiants de philosophie, et, en général, au public cultivé et curieux, des pays de langue espagnole, les matériaux que j'ai dû préparer et recueillir pour mes étudiants » (Gaos, 1940 : 38).¹⁴⁰ Après avoir évoqué la comparaison, fréquente dans l'Antiquité, du philosophe au fou, et le fait que, parfois, le philosophe était chassé des villes et lapidé par ceux qu'il dérangeait, García Bacca compare son exil avec celui des philosophes primitifs et signale : « j'ai senti que le moindre que je devais faire c'était de traduire les Poèmes de ces fous qui s'appelaient Xénophon, Parménide et Empédocle » (García Bacca, 1944 : 11).¹⁴¹ Et Muñoz de justifier la fondation de sa maison d'édition avec la parole fondatrice des Grecs dans les termes suivants :

Notre désir ayant été, comme il a été dit précédemment, de fournir au lecteur hispanophone des outils de travail dans tous les domaines de la culture, il est naturel de commencer par la Philosophie qui est le fondement et le couronnement, l'alpha et l'oméga de celle-là. Au fond de toute croyance religieuse, de toute doctrine politique ou de toute théorie scientifique gît, toujours, un concept philosophique (Muñoz, 1944 : vi).¹⁴²

Cependant, la construction de l'énonciateur dans le texte ne se limite pas à la déclaration des intentions des éditeurs et des traducteurs de ces recueils, elle se sert

¹³⁹ Le propos de Muñoz est très évocateur : «La Editorial Argos inicia sus labores con una Colección de Filosofía y la publicación de la presente obra, que, no dudamos, viene a llenar, en nuestra literatura filosófica un hueco difícilmente tolerable» et plus loin «Siendo nuestro deseo, como antes se dice, proveer al lector de lengua española de instrumentos de trabajo en todos los campos de la cultura, es natural que comencemos por el de la Filosofía que es la base y el coronamiento, el alfa y el omega de la misma. En el fondo de toda creencia religiosa, doctrina política o teoría científica yace, siempre, un concepto filosófico» (Muñoz, 1944 : vi).

¹⁴⁰ «La publicación responde al deseo de proporcionar a los profesores y estudiantes de filosofía, y en general al público culto y curioso, de los países de lengua española, materiales y medios que hube de preparar y reunir para mis alumnos y oyentes» (Gaos, 1940 : 38)

¹⁴¹ «Lo menos que en mi sentir he creído debía hacer es traducir los Poemas de aquellos locos divinos que se llamaron Jenófanes, Parménides y Empédocles» (García Bacca, 1944 : 11).

¹⁴² «Siendo nuestro deseo, como antes se dice, proveer al lector de lengua española de instrumentos de trabajo en todos los campos de la cultura, es natural que comencemos por el de la Filosofía que es la base y el coronamiento, el alfa y el omega de la misma. En el fondo de toda creencia religiosa, doctrina política o teoría científica yace, siempre, un concepto filosófico» (Muñoz, 1944 : vi).

également d'un récit qui complexifie leur prise de parole. En d'autres termes, les énonciateurs ne sont pas seulement Gaos, Bacca ou Muñoz, mais aussi les producteurs des discours qu'ils s'approprient à rapporter dans les textes traduits : c'est donc l'Antiquité qui parle par la bouche de Gaos, Bacca et Muñoz. Pour devenir les interprètes de cette parole antique, ils font appel à des constructions narratives et argumentatives particulières. C'est par le récit de la naissance de la philosophie que García Bacca et Muñoz arrivent à effectuer le glissement de leur propre dire vers celui des Anciens :

C'est ainsi qu'ils allaient par le monde, nos ancêtres en philosophie. Et ils chantaient et dansaient leurs poèmes, les gestes des dieux et des hommes, devant le regard étonné des gens [...] À ces nobles essais de nos glorieux ancêtres en philosophie les Gens ont peut-être répondu comme les galériens ont répondu à Don Quichotte : à coups de pierre.[...] Il ne manque pas, de nos si malheureux jours, des endroits ou des nations entières où certains récitals philosophiques termineraient à coups de pierres ou en prison (García Bacca, 1944 : 8-9).¹⁴³

Vers l'année 585 a. J.- C. en Jonie, à l'extrême orient de la région décrite précédemment [...] au lieu du monde coloré et vif du poète, apparaît le monde abstrait du penser ; la raison humaine déloge l'intuition et la fantaisie pour occuper leur place ; un produit nouveau, le penseur, enlève leur hégémonie au magicien et au poète (Muñoz, 1944 : viii).¹⁴⁴

Dans le récit de García Bacca, le philosophe qui se fait chasser est resitué dans l'Espagne de don Quichotte, puis dans « nos si malheureux jours ». Dans celui de Muñoz, c'est le philosophe représenté par « le penseur », figure de la raison, qui bannit le poète, représentant de l'imagination. Ces deux récits opposés contribuent donc à renforcer l'image du philosophe fou et du philosophe garant de la raison et de la science. Au fond de ce récit clivé, on retrouve déjà les deux traductions possibles du *logos* grec, à savoir « science » et « sagesse », qui caractérisent une bonne partie des développements proposés dans le domaine de la philosophie tout au long de son histoire.

¹⁴³ “Así iban por el mundo nuestros antepasados en la filosofía. Y cantaban y bailaban sus poemas, las gestas de los Dioses y de los hombres, ante los ojos atónitos de la gente [...] A los nobles intentos de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía tal vez respondió la Gente de entonces como los galeotes a Don Quijote: a pedradas. [...] No faltan, por desgracia de nuestros malhadados tiempos, lugares y aun naciones enteras donde ciertos recitales de ciertas filosofías terminarían en pedradas y en la cárcel” (1944 : 8-9).

¹⁴⁴ “Allá por el año 585 a. de C. en Jonia, al extremo oriente de la región antes descrita [...] en lugar del mundo coloreado y vivo del poeta, aparece entonces, el mundo abstracto del pensar; la razón humana desaloja y ocupa el lugar antes detentado por la intuición y la fantasía; un producto nuevo, el pensador, arrebató su hegemonía al mago y al poeta” (1944 : viii).

La stratégie discursive adoptée par Gaos n'aura pas recours à une construction narrative, mais au développement argumentatif suivant :

L'Histoire consiste premièrement en une fonction narrative des faits qui détermine et constitue les faits eux-mêmes. [...] L'Histoire de la philosophie, mais aussi l'enseignement historique de la philosophie doivent donc, en premier lieu, avoir recours aux œuvres littéraires des philosophes, aux textes, pour en savoir davantage et *directement dans leur authenticité pleine et rigoureuse, et non simplement par l'intermédiaire de transcriptions plus ou moins fidèles* et proches, fournies par toutes les informations qu'on a sur eux, toutes les références qui y renvoient et tous les exposés qu'on en fait. La lecture et l'intelligence des textes des philosophes est la seule méthode qui puisse non seulement initier, entraîner et former à philosopher, mais aussi et tout simplement donner une idée véritable de la philosophie (1940 : 14-15, je souligne).¹⁴⁵

Le point de départ de l'Histoire de la philosophie conçue comme la construction de la philosophie elle-même ce sont donc les textes. En d'autres termes, il n'y a pas de philosophie sans histoire et il n'y a pas d'histoire sans documents. Ce sont les textes des philosophes qui fournissent les matériaux pour construire cette Histoire ; au philosophe-professeur de les recueillir et, soit dit en passant, de les traduire pour que les apprentis philosophes accèdent aux textes, « *directement dans leur authenticité pleine et rigoureuse, et non simplement par l'intermédiaire des transcriptions plus ou moins fidèles* » (*Ibid.*).

Le coénonciateur, dans ces trois exemples, est donc, en premier lieu, le lecteur hispanophone néophyte ou cultivé et, deuxièmement, la communauté de spécialistes dont les travaux sont employés pour constituer ces trois recueils. En effet, les auteurs de ces péritextes ne manquent pas de signaler les sources qu'ils ont employées pour rassembler les textes composant leurs recueils, ou dans le cas de l'introduction de Burnet, de faire savoir aux lecteurs que le texte qu'ils ont sous les yeux est le résultat d'un travail de composition érudite, fait sur la base des derniers progrès de la communauté philosophique internationale sur le monde antique. Les références auxquelles on renvoie comprennent plusieurs recueils,

¹⁴⁵ “La Historia consiste en una primaria función narrativa de los hechos en la que está ínsita la determinación y hasta constitución de los hechos mismos. [...] A las obras literarias de los filósofos, a los textos en primer término, tienen que acudir, pues, por lo pronto la Historia de la Filosofía, pero también la enseñanza histórica de la filosofía, para saber de ésta directamente en su autenticidad plena y rigurosa, no simplemente a través de trasuntos más o menos cercanos y fieles, como son todas las noticias sobre ella, todas las referencias a ella, todas las exposiciones de ella. La lectura e inteligencia de los textos mismos de los filósofos es el único método que puede, no ya iniciar en el filosofar, ejercitar en él, adiestrar, formar en la filosofía, sino simplemente dar idea verdadera de ésta” (1940: 14-15).

notamment français et allemands, dont les *Fragmente der Vorsokratiker*, des philologues allemands Hermann Diels et Walter Kranz (1934), *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, de Léon Robin (1923), et *Early Greek Philosophy*, de John Burnet (1920), sont les plus importants.

Se produisant au début des années 1940, ce geste inaugural ne cessera pas de se répéter comme on peut le constater par les recensions publiées dans les revues *Filosofía y Letras*, *Diánoia* et *Boletín Bibliográfico* tout au long de la période étudiée ici. Ainsi, dans sa recension de *Die Ursprung die griechische Philosophie* de Gigon Olof (1946), publiée dans *Filosofía y Letras* en 1948, García Bacca signale que, situant la naissance de la philosophie à la *Théogonie* de Hésiode et non pas à Thalès, cet ouvrage fournit des commentaires et des suggestions d'une très grande valeur pour la traduction du poème de Parménide (1948 :138). De même, García Díaz relèvera la thèse avancée par Untersteiner dans *The Sophists* –traduit de l'italien par Kathleen Freeman–, en vertu de laquelle l'origine de la pensée philosophique et scientifique se situe dans les mythes, tels qu'ils ont été récupérés et transformés par les Sophistes. L'origine mythique de la pensée scientifique sera enfin reproduite dans le livre d'Erwin Schrödinger, *Nature and the Greeks* (1954), dont la recension, faite par Nicol, vise à montrer que le retour aux Grecs s'impose non seulement pour les philosophes, mais aussi pour les scientifiques. En effet, depuis la perspective de la physique, Schrödinger montrerait que le principe de la rationalité du réel existe déjà chez les présocratiques (1955 : 396).

La signification de ces renvois bibliographiques tient à l'emploi des sources et à l'intertextualité qu'ils mettent au jour. Ainsi, la bibliographie incluse dans l'*Antología* de Gaos n'a pas pour but d'indiquer la source précise des textes traduits, mais de servir de guide au lecteur qui voudrait approfondir les lectures proposées. Les textes sources de ces traductions, en général des éditions bilingues, sont indiquées dans les notes consacrées à chacun des philosophes de l'*Antología* et situées à la fin du volume, dans la section « Notas ». García Bacca, quant à lui, avertit le lecteur : « on trouvera peut-être que l'ordre des fragments inclus dans la présente traduction ne correspond pas à l'ordre de l'édition de Diels et Krantz [sic] et qu'elle coïncide avec une autre moins 'philologique' et plus

‘philosophique’ » (García Bacca, 1944 : 15).¹⁴⁶ Il en va de même pour la traduction de Burnet, pour laquelle il convient de citer le propos de Muñoz *in extenso* du fait qu’il éclaire les codes linguistiques auxquels on a affaire dans cette scène :

Si la traduction du texte a posé de grandes difficultés, à son tour, celle des fragments et des témoignages n’a pas manqué de le faire. Publiée pour la première fois en espagnol, il se peut qu’elle ne soit pas aussi correcte qu’on pourrait le désirer ; mais nous n’avons pas ménagé les moyens pour qu’elle soit aussi claire et exacte que possible. Parfois l’exactitude a été renforcée au détriment de la clarté et le résultat a été quelque chose d’incompréhensible ; parfois, on a renforcé la clarté au détriment de l’exactitude et le résultat a été lisible mais trop éloigné de la vérité. Nous avons essayé d’échapper à ces deux extrêmes et nous croyons y avoir réussi, malgré la difficulté de la matière et dans les limites de l’humainement possible étant donné les dissemblances des mondes culturels respectifs. Pour nous assurer des nos choix, nous avons comparé la traduction anglaise de Burnet avec la traduction française de Tannery (*Pour l’histoire de la science hellène*), la version italienne de Mondolfo (*Il pensiero antico*), la version allemande de Capelle (*Vorsokratiker*) et avec les traductions incomplètes en espagnol de García Bacca (*Los presocráticos*) et de Gaos (*Antología*) (Muñoz, 1944: x-xi).¹⁴⁷

Il est important de noter que García Bacca et Muñoz renvoient aux traductions en espagnol qui précèdent les leurs. Ce faisant, ils rendent compte d’un milieu intellectuel actif participant à la vérification et à la légitimation de leurs traductions. Ainsi, vers la fin des « advertencias preliminares » de son *Parménides*, García Bacca remercie Gaos, José Carner et Alfonso Reyes de leurs commentaires et suggestions. Muñoz, quant à lui, signale s’être servi des traductions existant dans d’autres langues mais aussi de celles de García Bacca et de José Gaos. Il est donc permis de spéculer que lorsque Muñoz dit être confronté aux extrêmes décrits dans la citation précédente, il se réfère aux traductions en espagnol du poème de Parménide faites par Gaos et par García Bacca. Examinons-en un fragment :

¹⁴⁶ “[...] se hallará por ejemplo, que el orden de los fragmentos y las estrofas de la traducción presente no coincide a veces con el orden de la edición de Diels-Krantz y coincide con otra menos ‘filológica’ y más ‘filosófica’ (García Bacca, 1944: 15).

¹⁴⁷ “Si la traducción del texto fue una gran dificultad, no lo fue menos la de los fragmentos y testimonios, Hecha por primera vez al español, es posible que no sea todo lo correcta que fuera desear; pero no hemos escatimado medios para que resulte lo más clara y exacta posible. En unas ocasiones se reforzó la exactitud a costa de la claridad y el resultado fue algo incomprensible; en otras se reforzó la claridad a costa de la exactitud y el resultado fue algo legible pero demasiado alejado de la verdad. Hemos querido huir de ambos extremos y creemos haberlo logrado, a pesar de la dificultad de la materia, hasta donde humanamente es posible, dadas las desemejanzas de los mundos culturales correspondientes. Para mayor seguridad, hemos comparado la traducción inglesa de Burnet con la francesa de Tannery (*Pour l’histoire de la science hellène*), con la italiana de Mondolfo (*Il pensiero antico*), con la alemana de Capelle (*Vorsokratiker*) y con las parciales al español de García Bacca (*Los presocráticos*) y Gaos (*Antología*)” (Muñoz, 1944: x-xi).

I

Los caballos me llevan – y que, tan lejos cuanto el ánimo puede llegar, me condujeron–,
apenas pusieron los pasos certeros
de la Demonio en el camino renombrado
que, en todo, por sí misma
guía al mortal vidente,
por tal camino me llevaban;
que tan resabidos caballos por él me llevaron,
tendido el carro en su tensión tirante.
(García Bacca, 1944: 33)

1.

Las yeguas que me llevan me condujeron hasta la meta de mi corazón, pues que en su carrera me trasportaron hasta el famoso camino de la deidad que, solo, lleva a través de todo al hombre iniciado en el saber. Hasta allí fui llevado, pues hasta allí me llevaron las muy inteligentes yeguas que tiran de mi carro, mientras que unas doncellas me enseñaban el camino (Gaos, 1940:101).

Citer ces deux traductions n'a pas pour but d'entreprendre une analyse comparative, mais de montrer les possibilités textuelles auxquelles la reconstruction du corpus des textes philosophiques antiques donne lieu. Les deux traductions en disent long sur les motivations qui peuvent se présenter pour retraduire un texte. Il n'est pas seulement question du fait que le style puisse être perçu comme démodé pour les générations successives – les traductions de Gaos, de García Bacca et de Muñoz sont contemporaines – mais du fait que c'est l'*éthos* ou la *corporalité* du philosophe-traducteur qui s'y trouve cristallisée. Je reviendrai sur la question de l'*éthos* philosophique exprimé par ces traductions. Examinons d'abord certaines des conséquences de l'emploi de sources dans ces péritextes.

Deuxièmement, par l'emploi de et le renvoi à ces sources multiples, l'énonciateur témoigne de sa participation dans une communauté discursive qui s'étend au-delà des frontières linguistiques, mettant donc en relief l'intertextualité à la base de la construction du répertoire. En effet, les sources « autorisées » auxquelles on fait référence sont, en général, des éditions bilingues combinant l'une des langues anciennes avec le français, l'anglais ou l'allemand. Autrement dit, la re-production de ce geste inaugural semblerait répondre au besoin éprouvé par les intellectuels hispanophones de remplir « un vide difficilement tolérable » (Muñoz 1944 : v) par rapport aux textes philosophiques « classiques ». Il reste

que remplir ce vide s'avère d'autant plus nécessaire que l'intellectualité hispanophone regagnerait alors sa place dans le paysage philosophique international.

Il faut bien voir cependant que ces références sont significatives aussi par le rapport qu'elles visent à construire entre les textes traduits et leurs lecteurs. Autrement dit, les énonciateurs cherchent à démontrer que le lecteur des textes présentés assiste à la « naissance » de la philosophie en tant que témoin « direct » ; démonstration en partie soutenue par l'autorité des sources philologiques et historiques mobilisées. En d'autres termes, le lecteur de ces recueils est assuré que les textes qui lui sont présentés en espagnol sont « authentiques » et fournissent une voie « directe » à la parole philosophique inaugurale, parce qu'ils ont été constitués à partir de sources qui puisent aux sources premières. Les remarques de Barbara Cassin à propos de la traduction du poème de Parménide, résument bien cette reconstruction :

Un fragment est le résultat d'une cascade d'arborescences visant à produire de l'Un. Le « texte authentique » est en effet traditionnellement fabriqué à partir d'une multiplicité de sources, qui citent ou peuvent citer chacune une multiplicité de fois le fragment, à partir d'une multiplicité de manuscrits à chaque fois, chacun susceptible à son tour d'une multiplicité de lectures et de corrections. Traducteurs, éditeurs, citateurs et scribes contribuent à produire le texte original, naturellement perdu [...] (Cassin, 2010 : 2).

C'est par ailleurs ce qu'on peut constater aussi par les recensions consacrées aux ouvrages de Mario Untersteiner et de Kathleen Freeman. Puisque les documents de l'Antiquité sont susceptibles « d'une multiplicité des lectures », les fragments recueillis par Diels et Kranz donnent lieu à des réagencements multiples auxquels on ajoute, presque sans exception, des modifications et des nouvelles lectures contribuant à la prolifération des scènes inaugurales. Dans sa recension, García Díaz signalera que l'ouvrage d'Untersteiner ne se limite pas à reprendre celui des philologues allemands, mais que tous les fragments sont assortis « d'une traduction impeccable et des commentaires d'une très grande valeur, aussi bien par rapport aux aspects philosophiques, qu'aux aspects philologiques ».¹⁴⁸ Dans le même numéro de la revue *Diánoia* (1955), on publiera la recension que Nicol consacre à *Companion to the Pre-Socratic Philosophers* (1953) de Kathleen Freeman. Dans son

¹⁴⁸ “[...] todos los comentarios iban acompañados de una pulcra traducción y de comentarios valiosísimos, referentes tanto como a su aspecto puramente filosófico como filológico” (1955 : 393).

commentaire, Nicol n'hésite pas à recommander le livre de Freeman du fait qu'il est un outil incontournable pour l'étudiant qui se voit confronté aux copieuses informations rendues par les fragments de Diels et Kranz. Freeman aurait traduit et publié les citations grecques dans un volume indépendant dont le titre *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* serait un complément de son *Companion*.

C'est donc un *éthos traducteur* qui ressort de ces discours péritextuels et épitextuels, du fait que leurs producteurs participent à plusieurs moments du continuum de traduction caractérisant l'importation des idées. Autrement dit, c'est par la traduction qu'on donne *corps* en espagnol aux idées importées ; c'est aussi par la traduction que ces énonciateurs donnent « *corps* au garant du texte », « *incorporent* [et] assimilent un ensemble de schèmes et une manière spécifique de se rapporter au monde » et, c'est finalement, par la traduction, qu'ils s'insèrent « dans la communauté imaginaire de ceux qui adhèrent à l'univers de sens institué par l'énonciation du texte » (Maingueneau, 1995: 59).

L'importance des opérations traductives n'est pas ignorée des énonciateurs de ces discours. En tant que traducteurs, leurs rôles sont donc investis des valeurs chères aux milieux philosophiques, telles que la créativité, l'originalité et l'érudition. En termes bourdieusiens, le travail de traduction devient porteur de capital symbolique, ou d'énergie émotionnelle, si l'on reprend la formulation de Collins. Il convient d'examiner la manière dont les discours péritextuels parviennent à faire de la traduction une activité génératrice de profits intellectuels. Ainsi, pour la traduction de l'œuvre de Burnet, Muñoz indique :

La traduction de l'œuvre est extrêmement difficile et c'est peut-être pourquoi elle n'a pas été traduite avant. Tout d'abord, nous avons dû nous occuper du titre. Celui de la traduction française est *L'Aurore de la philosophie grecque*, et celui de la version allemande est *Die Anfänge der griechischen Philosophie*. En réalité, *Early Greek Philosophy* veut dire *La filosofía griega primitiva*. Cependant, nous avons opté pour *La aurora del pensamiento griego*, en premier lieu parce qu'il nous a semblé plus suggestif et, en deuxième lieu, parce qu'il se peut qu'il soit plus exact, le mot *Filosofía* ne signifiant pas dans ces temps-là la même chose qu'à présent, à savoir une discipline bien délimitée, mais correspondait plutôt à ce que de nos jours nous appelons science (1944 : x).¹⁴⁹

¹⁴⁹ «La traducción de la obra es sumamente difícil y tal vez por eso no lo fue con anterioridad. En primer lugar hubimos e ocuparnos del título. El de la traducción francesa es *L'Aurore de la philosophie grecque* y el de la alemana *Die Anfänge der griechischen Philosophie*. En realidad, *Early Greek Philosophy* quiere decir *La filosofía griega primitiva*. Sin embargo, optamos por el de *La aurora del pensamiento griego*, en primer lugar

Les difficultés à surmonter ne se limitent cependant pas au titre. Muñoz poursuit en disant que le *contenu* de l'œuvre pose des défis particuliers qu'il a fallu vaincre à l'aide d'une copieuse bibliographie. Étant écrites en latin ou en grec, les notes, dit-il, ont représenté une difficulté majeure. Pour leur traduction « directe », Muñoz remercie Fernando Valera.¹⁵⁰ Lorsqu'il a été possible de le faire, les traducteurs – Muñoz et Valera – ont également eu recours aux éditions de la *Loeb Classical Library* (pour les textes de Diogène Laërce, Hypocrate, Platon et Aristote) et à la traduction anglaise des textes aristotéliens de Smith et Ross. On constate de nouveau que cet emploi des sources sert à assurer un accès « direct » aux textes authentiques, tout en montrant qu'un tel accès est impossible.

Ce qui s'avère plus intéressant du point de vue de l'*éthos* véhiculé par ce périphrase c'est que, tout en indiquant au lecteur que le mot *Filosofía* ne signifiait pas le même pour les Anciens que ce qu'il signifie pour « nous » aujourd'hui, il parvient à éluder la définition en affirmant, tout d'abord, que la philosophie est de « nos jours » une discipline bien délimitée et qu'elle n'est pas une science. La frontière entre science et philosophie est donc bien dessinée dans le commentaire de Muñoz. Pourtant, la traduction du titre *La aurora del pensamiento griego* rend cette limite floue du fait que « *pensamiento* » peut être considéré comme un terme ambigu et à califourchon entre la science et la philosophie.

Il est difficile, par ailleurs, de ne pas repérer la ressemblance entre la traduction française du titre et celle que Muñoz propose pour le texte en espagnol. Signaler cette similarité n'a pas pour but d'affirmer que Muñoz s'est inspiré de la traduction française ou qu'il l'a « copiée ». L'intérêt de cette « coïncidence » réside plutôt dans le fait qu'elle illustre la construction inter-linguistique des textes philosophiques. Par construction inter-linguistique, je n'entends pas seulement le fait que ces textes-là sont souvent le résultat de traductions, mais que ces traductions-là sont réalisées sur la base d'un travail discursif qui

porque nos pareció más sugestivo y en segundo lugar porque tal vez resulte más exacto, ya que la palabra *Filosofía* no significaba en aquellos tiempos lo que ahora, una disciplina bien delimitada, sino más bien lo que actualmente llamamos ciencia" (1944: x).

¹⁵⁰ Fernando Valera Aparicio (1899-1982) a été un écrivain et un politicien espagnol exilé en France et brièvement au Mexique, pendant les années de la dictature franquiste. D'après l'avant-propos de Muñoz, il est permis de supposer qu'il était au Mexique au moment où cette traduction de l'œuvre de Burnet a été réalisée et publiée.

incorpore plusieurs langues et non pas seulement le transfert d'une langue A (source) vers une langue B (cible).

Le péritexte de García Bacca, fait également état du rôle de la traduction dans la construction des textes qu'il présente, et le lectorat est averti dans les termes suivants :

Dans cette traduction, j'ai poussé à l'extrême la fidélité à l'original grec en employant les mots castillans qui conservent une racine grecque lorsqu'ils sont employés dans le même sens ou dans un sens proche. Et lorsque dans un mot, c'est le poids étymologique qui doit être entendu, on le trouvera décomposé par un trait d'union ou entre guillemets [...] Puisqu'il s'agit de poèmes philosophiques ou interprétés d'une manière philosophique, la traduction met un accent particulier sur des sentences déterminées, en les sertissant comme des diamants et en les faisant ressortir de l'ensemble. Certes, ces diamants conceptuels rompent avec l'unité mélodique du texte, mais comme leur présence et leur forme caractérisent un poème 'philosophique', je n'ai pas voulu éviter ces maladresses littéraires (1944: 16-18).¹⁵¹

Tout comme dans l'avant-propos de Muñoz, l'accès direct à l'original est un élément important de l'*éthos* exprimé dans les discours sur la traduction philosophique. Il reste que, dans le péritexte de García Bacca, bien que le texte source soit l'édition bilingue préparée par Diels et Kranz, cet accès direct aux « fragments originaux » ne s'appuie pas sur la multiplication des ressources bibliographiques érudites, mais sur les vestiges de la langue grecque conservés par l'espagnol. Autrement dit, ce qui permettrait la récupération de l'héritage grec en espagnol n'est pas tant le progrès de la tradition philologique, que la parenté entre la langue grecque et la langue espagnole. Tout en se servant des progrès philologiques –les fragments de Diels et Kranz–, García Bacca cherche à proposer une lecture différente qui ne renonce pas pour autant à citer les étymologies et à proposer un exercice philosophico-philologique.

Ses « avertissements » illustrent également les limites disciplinaires de la philosophie par rapport à la littérature et à la philologie, puisqu'il s'agit, en effet, de « poèmes » qui sont interprétés « philosophiquement » et dont la traduction ne saurait éviter les « maladresses

¹⁵¹ “He extremado la fidelidad en la traducción del original griego, empleando aquellas palabras castellanas que conservan la raíz griega, cuando todavía se empleen en sentido igual o aproximado. Y cuando alguna palabra deba entenderse en su fuerza etimológica, se la hallará descompuesta por un guión o entre comillas. [...] Como se trata de poemas filosóficos o interpretados filosóficamente, la traducción hace resaltar determinadas sentencias, engastándolas cual diamantes y haciéndolas destacarse del conjunto. Tales diamantes conceptuales rompen ciertamente con la unidad del texto melódico, pero como su presencia y forma caracterizan un poema como ‘filosófico’, no he creído deber evitar tales tropiezos literarios” [...]. (1944: 16-18)

littéraires ». Le traducteur, cependant, se sert de la métaphore des « diamants conceptuels » sertis dans une chaîne textuelle pour faire référence à la construction de ces textes en espagnol. Qui plus est, ces textes, écrit-il, sont structurés par la notion de « strophe philosophique », définie comme « l'ensemble de mots centré ou cristallisé autour d'une idée » (García Bacca, 1944 : 17). De sorte que l'avertissement au lecteur se veut également un garde-fou contre les possibles critiques venant du domaine littéraire : « j'espère qu'un écrivain se lancera dans la tâche complémentaire de traduire et de mettre en valeur –mais aussi d'interpréter – ces poèmes de son point de vue » (*Ibid.* : 14).¹⁵²

De même, les commentaires fournis dans les notes ne sont pas d'ordre philologique, la philologie représentant un domaine, on l'a vu, dont García Bacca souhaite s'écarter. Cette volonté de se démarquer des lectures philologiques est affirmée explicitement dans les avertissements qui précèdent son *attentat herméneutique* au poème de Parménide. La traduction proposée comme un crime d'interprétation servirait donc pour marquer la limite entre la philosophie et la philologie, mais cela ne se fera pas sans une certaine violence, comme on peut le constater par la citation suivante :

Il faut récupérer le Poème de Parménide des lycéens, des curés, des coiffeurs, des ducs et des chanoines qui l'ont entre les mains ; il faut le récupérer spécialement des mains des philologues, de certains philologues bienheureux qui croient nous avoir rendu un grand service en recueillant les « Fragments des présocratiques », et ils nous les offrent d'un air compatissant, au cas où on ne connaîtrait pas autant de grec qu'eux, dans une traduction inabordable et inintelligible (García Bacca, 1942 : xi).¹⁵³

L'écart par rapport aux lectures philologiques n'empêchera pourtant pas le traducteur de tenter de raviver les vestiges grecs de la langue espagnole et de faire en sorte que chaque mot résulte « en un 'théâtre' (θέατρον), un lieu de contemplation (θεὰ) et d'exposition d'une idée du visible (εἶδος, ἰδεῖν, *videre*) par excellence » (García Bacca, 1944 : 17).

¹⁵² “Ojalá algún literato acometa la faena complementaria de traducir y valorar –de interpretar también– estos poemas desde su punto de vista” (*Ibid.* : 14).

¹⁵³ “Hay que ir a rescatar el Poema de Parménides del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado; rescatarlo en especial de los filólogos, de ciertos filólogos, que los muy benditos, se creen habernos hecho un gran servicio a los filósofos con reunirnos los ‘Fragmentos de los presocráticos’, y hasta nos ofrecen compasivos, por si no sabemos tanto chisme de griego como ellos, una traducción intransitable e ininteligible” (García Bacca, 1942 : xi).

La réintroduction de la forme littéraire du poème en philosophie fait également partie de l'*éthos* exprimé dans le discours de García Bacca. En effet, il s'agit, d'après lui, de « bannir les formes du manuel, de la dissertation scolaire, de l'exposé systématique qui sont en train de tuer la philosophie » (1942 : xiv).

On constate dès lors les mouvements contraires et les tensions présents dans cette scène visant à reconstruire la parole primitive sur laquelle se répercutent des échos littéraires, philologiques et scientifiques. Il est jusqu'à un certain degré paradoxal que toutes les intentions exprimées par García Bacca se voient contestées par la rhétorique dont il se sert pour les véhiculer. Ainsi, il résiste à la perspective philologique tout en transformant les mots en espagnol en observatoires théâtraux des idéalités grecques. Il vise à se démarquer d'un rendement littéraire des fragments, tout en construisant des « strophes philosophiques », qui miment les répétitions et les récitals des « nos » ancêtres en philosophie.

Depuis cette perspective, la traduction se révèle prise dans les tensions traversant l'énonciation philosophique de cette scène, à savoir celle d'un discours qui se voudrait littéraire sans se réduire à la « littérature », celle d'appartenir à une tradition et donc de garantir un accès « fidèle » à celle-ci, sans se limiter à la lecture « philologique » et, enfin, celle d'être « philosophe » sans se limiter à être « traducteur ». En somme, et comme García Bacca ne manque pas de le signaler, ce sont les valeurs d'« authenticité », d'« originalité » et de « créativité » qui sont visées et dont le texte se veut porteur :

Être capable d'inventer un con-texte bien tissé de mots qui glissent dans les hexamètres et à l'intérieur duquel naissent et se cristallisent des 'propositions' –immuables, éternelles, bien ciselées, radieuses et bien définies–, constitue l'originalité d'un poème philosophique (1944 : 17).¹⁵⁴

Ce sont les mêmes valeurs qui seront revendiquées par Gaos dans son introduction à l'*Antología*. Comme il a été indiqué précédemment, l'*éthos* de ce texte ne s'exprime pas dans une narration, mais dans une argumentation. Autrement dit, cette introduction semblerait avoir pour but de construire des rapports d'identité ou d'équivalence entre trois

¹⁵⁴ “Saber inventar un con-texto bien tejido de palabras que se deslice en hexámetros y dentro del cual surjan y cristalicen ‘proposiciones’ –inmutables, eternas, bien cinceladas, de radiante y cortante perfil–, constituye la originalidad de un poema filosófico” (1944 : 17).

notions : « Histoire », « philosophie », « traduction ». Le passage de l'une à l'autre s'achève dans trois mouvements. Premièrement, on l'a vu, la philosophie est assimilée à l'Histoire, et plus précisément aux *textes philosophiques* qui constituent sa trame narrative. Deuxièmement, cette Histoire est assimilée à la sélection des documents. Dès lors, « l'Histoire de la philosophie et son enseignement acquièrent une nature fondamentalement philologique » (Gaos, 1940 :15). Troisièmement, cette nature philologique à la base de la constitution de l'Histoire de la philosophie, et donc de la Philosophie, relève de la traduction. De traduire de la philosophie à faire de la philosophie il n'y a, par conséquent, qu'un pas.

À ce sujet, Gaos nous apprend alors que :

[...] la traduction se trouve dans une position particulière entre, d'une part, la narration déterminante ou constitutive des faits et, de l'autre, leur explication. La traduction touche à l'authenticité des textes ; elle est interprétation de ceux-ci, voire début de commentaire. Celui qui ne lit pas le texte original de ce qu'il lit, établit le texte lui-même et cette opération est impossible sans altérations plus ou moins importantes, sauf peut-être dans le cas absolument exceptionnel d'une traduction dans une langue proche. Ces altérations proviennent du fait que traduire, c'est poursuivre un idéal impossible qui est basé sur une présupposition irréaliste. Traduire présuppose l'équivalence expressive des différentes langues, ce qui n'est qu'un idéal. [...] La traduction est recreation dans tous les cas ; et dans les plus difficiles, elle est ténacité avec une grande composante de création (1940: 28-30).¹⁵⁵

Reformulons ces affirmations pour en tirer quelques conclusions au sujet de *l'éthos traducteur* qui s'y trouve véhiculé. La traduction touche à « l'authenticité » des textes et risque de l'effacer lorsqu'elle s'approche des limites du commentaire, mais en même temps, elle est inévitable : tout lecteur établit le texte qu'il lit. Par « établissement du texte » on entend ici « fixer » son sens, lui donner un « agencement » déterminé. C'est pourquoi « la traduction est recreation dans tous les sens » (*Ibid.*). Gaos propose l'exemple du terme *areté* pour montrer que « *l'areté* grecque n'est pas notre 'vertu' » (*Ibid.* :46) et que la polysémie de ce terme grec n'est récupérée que de manière très partielle par la traduction espagnole qui est

¹⁵⁵ “[...] la traducción se encuentra en una posición peculiar entre la narración determinativa o constitutiva de los hechos y la explicación de éstos. La traducción afecta a la autenticidad de los textos y es interpretación de ellos y hasta inicio del comentario. Establece el texto que lee quien no lee el original y esta operación no es posible sin alteraciones más o menos importantes de éste, salvo quizá en algún caso de traducción a lengua próxima absolutamente excepcional. Estas alteraciones proceden del hecho de que traducir es persecución de un ideal imposible, como fundado en un supuesto sin realidad. El traducir supone la equivalencia expresiva de las distintas lenguas, lo que es sólo un ideal. [...] Traducción es recreación en todos los casos; en los más arduos, empeño con alto componente de creación” (1940 : 28-30).

passée elle-même par la traduction latine *virtus*. Or, au-delà des solutions adoptées par Gaos dans sa traduction, il est révélateur de constater que l'*éthos* exprimé dans ce péri-texte se lie à la traduction pour construire un discours philosophique.

L'*éthos* exprimé par ce texte suit les trois mouvements par lesquels une *corporalité* est construite dans le discours. En effet, l'introduction de Gaos donne *corps* au garant du texte (Maingueneau, 1995). Celui-ci, en revanche, n'est pas Gaos, mais l'Histoire, car par le mouvement qui rend équivalentes la philosophie et son histoire, c'est la tradition qui se porte garante de la *vérité* du texte. Le lecteur *incorpore* la construction historique qui lui est présentée et se voit donc accorder un rôle actif dans la constitution de cette tradition, puisque « celui qui ne lit pas le texte original de ce qu'il lit, établit le texte lui-même et cette opération est impossible sans altérations plus ou moins importantes ». C'est-à-dire que par sa lecture et sa participation à la « fixation » de ce texte en espagnol, le lecteur participe aux altérations textuelles inévitables dont la traduction n'est qu'une possibilité. C'est donc cet *éthos* lié à la fixation du texte dans une langue déterminée qui constitue la « communauté imaginaire de ceux qui adhèrent à l'univers de sens institué par l'énonciation du texte » (*Ibid.*: 59).

En somme, la scène inaugurale, celle du commencement de la philosophie, présente le philosophe dans le rôle de fondateur à plusieurs titres : fondateur de la philosophie tout court, fondateur de la philosophie en espagnol, fondateur d'une maison d'édition. Le travail de traduction est partie prenante de l'accomplissement des tâches associées à chacun des ces rôles et par conséquent se voit investi des valeurs de « créativité », « originalité » et « authenticité » ; des valeurs très chères aux milieux philosophiques. Dans la section suivante, je m'occuperai donc de l'expression de cet *éthos* traducteur et de son rapport aux valeurs que les membres du réseau projettent sur les textes et les auteurs qu'ils traduisent.

2.1.3 Les traducteurs, les philologues et l'*éthos* de l'originalité latine

Les rapports entre la philosophie et la philologie sont au centre des interventions des acteurs participant au domaine de la tradition gréco-latine, telle qu'elle est reconstruite à l'intérieur

du réseau intellectuel mexicain. Tout d'abord, il convient d'aborder cette reconstruction en déterminant les aspects scénographiques des discours périertextuels et épitextuels produits. Il s'agit donc d'identifier l'énonciateur, le coénonciateur et la dimension spatio-temporelle à laquelle ces discours renvoient.

Commençons par dire que les producteurs de ces discours sont également les traducteurs des textes présentés.¹⁵⁶ À l'instar des péritextes examinés précédemment, les énonciateurs partagent l'instance énonciative avec une série de références bibliographiques renvoyant à la communauté savante et avec un coénonciateur « clivé », c'est-à-dire que le lectorat visé est aussi bien le lecteur cultivé (celui de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana*, *El Colegio de México*) que le lecteur novice (celui des éditions Porrúa).

La dimension spatio-temporelle, c'est-à-dire, l'*ici-maintenant* de l'énonciation dont parle Maingueneau (1995), confirme le décalage entre ces deux lectorats. Il semblerait ainsi que les repères contextuels fournis dans les introductions aux éditions bilingues de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* contribuent à orienter le coénonciateur davantage vers les débats ayant lieu à l'intérieur de la communauté savante, que vers le moment socio-historique où l'énonciation du discours périertextuel est produite. En d'autres termes, l'énonciateur de ces textes tend à construire ses propres repères par l'intermédiaire d'opérations de coréférence, de reprises et de renvois internes qui contribuent à construire un discours cohérent et fermé sur lui-même. Les aspects scénographiques se

¹⁵⁶ Les péritextes retenus pour cette section sont : les introductions d'Antonio Gómez Robledo à sa traduction de la *Politique* (UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana, 1963) et à l'*Éthique* d'Aristote (Porrúa, 1967) ; les introductions de Juan David García Bacca à ses traductions de *Hippias majeur*, *Phèdre* (UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana, 1945), *Euthyphron*, *Apologie* et *Criton* de Platon (UNAM-Nuestros Clásicos, 1965), aux *Recuerdos de Sócrates*; *Banquete*; *Apología* de Xénophon (UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana, 1945), ainsi que son avant-propos aux *Cuestiones Académicas* de Cicéron, traduit par Agustín Millares Carlo (El Colegio de México, 1944). Je retiens également l'introduction d'Agustín Millares Carlo à *De los deberes* de Cicéron (El Colegio de México, 1945), les introductions de José M. Gallegos Rocaful aux *Consolaciones* et aux *Tratados morales* de Sénèque (UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana, 1948 et 1944). Il y a ensuite, l'introduction de René Acuña au poème de Lucrèce *De la naturaleza de las cosas* et celle d'Antonio Camarero aux *Tratados* d'Apulée (UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana, 1963 et 1968).

recoupent avec les contraintes génériques – édition pour un public initié et éditions de vulgarisation – que chacun de ces péri-textes vise à respecter ou à dépasser.

Ainsi, dans son introduction à l'*Éthique* et à la *Politique* d'Aristote, Gómez Robledo signalera : « notre intention n'est pourtant pas de rendre inutile la lecture des textes eux-mêmes, comme c'est le cas de ces introductions kilométriques qui font l'exposé et le commentaire *per longum et latum* » (1967 : xvi). Il se propose de fournir une clé de lecture succincte facilitant l'accès du lecteur au texte plutôt que de remplacer la lecture de « l'original ». De la même manière, ces péri-textes présentent des architectures internes diverses –compartimentation des informations données sous des rubriques précises– combinant deux formes de mise en discours, à savoir le narré et l'argumenté (Angenot, 1989 : 13). Si, en général, ces deux formes de mise en discours coexistent dans le discours péri-textuel, l'espace consacré à chacune varie en fonction du type d'édition.

Le clivage entre les deux types de discours construits aux marges des traductions est parfois observable dans le titre donné au péri-texte. Retenons à titre d'exemple l'« Introducción filosófica », suivie de l'« Introducción técnica » de García Bacca composées pour l'*Hippias majeur* et pour le *Phèdre*. Dans la plupart des péri-textes destinés à un lectorat initié, la fonction d'« introduction » sera largement dépassée et deviendra l'occasion de prendre part aux débats existant à l'intérieur de la communauté savante autour de l'auteur et du texte présentés.

De ce fait, dans son « introduction philosophique », García Bacca aborde l'analyse d'une manière schématique et en supprimant les informations biographiques et historiques. De même, l'emploi des pronoms personnels est très restreint : le texte est essentiellement construit à la troisième personne du singulier pour renvoyer aux différents interlocuteurs de Socrate dans les dialogues, à Socrate lui-même ou à Platon. Ce n'est que vers la fin du commentaire que García Bacca entrecroise dans son discours une citation de la traduction présentée ; citation qui, par ailleurs, en dit long sur le rapport que le traducteur cherche à construire entre son coénonciateur et le texte traduit :

« Allons-y ». Que le lecteur aille lire dans l'original, dans son style merveilleux et dans son langage extrêmement fin, le *Phèdre* de Platon, jardin de mots, « tel celui consacré à Adonis dans ses fêtes » (*Fedro*, 276 B [García Bacca, 1945 : cxlvii]).¹⁵⁷

Le lecteur se trouve donc doublement renvoyé au texte traduit ; d'abord par les extraits cités entre guillemets, ensuite par l'injonction du traducteur qui conclut son introduction en incluant les interlocuteurs du dialogue, lui-même et son coénonciateur dans l'impératif « allons-y ». Ne visant pas à construire des rapports entre le discours construit et le moment socio-historique où cette construction a lieu, ces renvois internes produisent une dimension spatio-temporelle « interne ».

Les introductions de René Acuña et d'Antonio Camarero à leurs traductions du poème *De la naturaleza de las cosas* de Lucrèce et des *Tratados* d'Apulée, respectivement, ont également recours à cette construction spatio-temporelle. Ainsi, tout en étant signée à Chipilapa (au Guatemala) en 1962, l'introduction d'Acuña vise à montrer les liens que le poème a, d'une part, avec le *Protréptico* et la *Metafísica* d'Aristote, et de l'autre, avec le *Peri Physeos* d'Epicure. Le coénonciateur de cette scène se retrouve plongé dans les débats sur l'authenticité du poème, les dates de sa composition et sa place problématique dans la philosophie latine. L'intention n'est donc pas de contextualiser le poème de Lucrèce dans *l'ici-maintenant* où l'énonciation est construite, mais bien plutôt de le dé-contextualiser pour réfuter une lecture « organique » qui voudrait que le poème corresponde aux circonstances historiques où il est produit.¹⁵⁸

L'introduction d'Antonio Camarero aux *Tratados*, quant à elle, situe cette traduction à « la crise de la littérature et de la culture latine » (1968 : vii), soit à l'étape du moyen-platonisme auquel Apulée appartiendrait. Sont ensuite précisés les détails biographiques et la place d'Apulée par rapport à ses contemporains. À une introduction générale occupant les premières pages du livre, on ajoutera des notes critiques précédant les trois traités publiés

¹⁵⁷ « “Vamonos”. Y vaya el lector a leer en su original, maravilloso de estilo y delicadísimo de lenguaje, el *Fedro* de Platón, jardín de palabras, “cual los que se dedicaban a Adonis en sus fiestas” » (*Fedro*, 276 B [García Bacca, 1945 : cxlvii])

¹⁵⁸ Acuña s'explique sur cette volonté de dé-contextualisation dans les termes suivants : « Este carácter aislado del poema no ha sido suficientemente atendido por la crítica, la cual ha encaminado hasta ahora sus esfuerzos a encajarlo en la época y darle una interpretación orgánica dentro de sus circunstancias históricas. Con este método sólo ha conseguido proyectar dudas sobre la obra » (1963 : viii).

dans le recueil (*De deo Socratis, De Platone et eius dogmate, De Mundo*). Le tableau esquissé par ces commentaires contribue à reconstruire l'univers intertextuel de la philosophie latine dans les premiers siècles de notre ère et devient le seul repère contextuel fourni au coénonciateur qui est, de la sorte, extirpé de son *ici-maintenant*, pour être réinstallé dans celui de la scène philosophique à laquelle il assiste.

Cette démarche contraste singulièrement avec l'introduction de García Bacca aux dialogues de Platon réédités chez Porrúa et, probablement, traduits par lui-même. Retenons les premières lignes de ce péritexte :

Socrate est né en 469 et il est mort en 399 avant Jésus-Christ; Platon naît en 427 et meurt en 347 avant notre ère. Ce sont des dates qui, en elles-mêmes et pour la plupart des gens, ne donnent pas l'impression exacte de l'écart historique qu'elles ont réellement par rapport au lecteur des dialogues du socratique Socrate et du platonicien Socrate qui sont ici imprimés en 1965 après Jésus-Christ. (García Bacca, 1965 : vii).¹⁵⁹

Toutefois, avouons qu'il n'est pas toujours facile de distinguer entre une dimension spatio-temporelle extirpant le coénonciateur de son *ici-maintenant*, et d'autres opérations de contextualisation qui renverraient à l'actualité de l'énonciation. Il est donc question de péritextes où les repères spatio-temporels renvoient tant à l'intérieur du discours qu'au présent socio-historique de l'énonciateur et du coénonciateur. Le péritexte de García Bacca aux *Recuerdos de Sócrates* entreprend cette démarche hybride de contextualisation. En signalant que "dans cette Collection mexicaine de Classiques grecs ont paru déjà quelques volumes sur la personne de Socrate que l'on doit à la plume de Platon » (1946 : iii), il situe, d'une part, la publication de l'ouvrage dans « cette collection mexicaine » et de l'autre il renvoie à « la plume de Platon » et « aux classiques grecs », références qui ramènent le texte vers l'Antiquité. L'introduction se poursuit cependant avec une comparaison mettant en parallèle l'*Apología* et le *Banquete* platoniciens avec les dialogues homonymes de Xénophon ; comparaison dans le cadre de laquelle c'est l'Antiquité grecque qui devient l'*ici-maintenant* de l'énonciateur et du coénonciateur.

¹⁵⁹ "Que Sócrates nació en el año 469 y murió el de 399 antes de Cristo; que Platón nace el 427 y muere el 347 antes de nuestra era, son fechas que no dan de por sí y para la mayoría la correcta impresión de lejanía histórica que, realmente tienen respecto de un lector de los diálogos del socrático Sócrates y del platónico Sócrates que aquí se ofrecen impresos en 1965, después de Cristo" (García Bacca, 1965 : vii).

Il y aurait donc une tension entre une contextualisation situant le coénonciateur dans le passé et une autre le situant dans le présent. La recension publiée par Gaos dans le *Boletín Bibliográfico* (1941) de *The Stoic and the Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, ouvrage édité par Whitney Oates (1940) en est un bon exemple. Après avoir décrit le contenu de l'ouvrage, Gaos signale que « l'intérêt d'une œuvre de l'Antiquité pour une époque postérieure dépend des directions de l'esprit de celle-ci » (1941 : 65). La pertinence de cette publication tient alors à l'analogie, construite par Gaos, entre son contexte historique et celui où les textes commentés ont été produits. Voici donc le parallélisme entre son *ici-maintenant* et celui des philosophes post-aristotéliens réédités par Oates :

L'essor des philosophies de la vie et de la philosophie existentielle dans l'Europe de ces années-ci a donné lieu à un intérêt nouveau, entre autres, pour les philosophies post-aristotéliennes –comme toute philosophie s'intéresse pour ses classiques. Les philosophies post-aristotéliennes sont aussi principalement des philosophies de la vie, de l'existence humaine, dans une conjoncture historique de celle-ci où l'analogie avec la conjoncture actuelle a été signalé plus d'une fois (*Ibid.* : 65).¹⁶⁰

Ce parallélisme peut être également observé dans les introductions de Gómez Robledo à la *Politique* et à l'*Éthique* d'Aristote publiées chez Porrúa et dans la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana*, dont une des préfaces est signée à Rio de Janeiro en 1960. Dans l'édition de Porrúa, Gómez Robledo présente un aperçu biographique du philosophe et justifie la publication de l'ouvrage à partir des « éléments permanents de vérité » qui y sont présents. L'objectif de la présentation est de « faciliter la lecture directe de la *Politique* » (1967: xxvi), mais, également, de montrer la manière dont la conception aristotélienne de l'État garde toute sa validité pour le lecteur contemporain. D'après Gómez Robledo, cette validité tient au fait que l'État conçu par Aristote aurait les mêmes objectifs que l'État mexicain. Dans ses propres termes:

Un citoyen d'un pays comme le Mexique qui se vante à juste titre de destiner à l'éducation de son peuple la majeure partie du budget national, ne peut pas ignorer cela. Par conséquent,

¹⁶⁰ “El auge de las filosofías de la vida y de la filosofía existencial en la Europa de estos años dio un nuevo interés a las postaristotélicas, entre otras –como toda filosofía lo da por sus clásicos. Las filosofías postaristotélicas son también primordialmente filosofías de la vida, de la existencia humana, en una coyuntura histórica de ésta con la que la analogía con la coyuntura actual ha sido apuntada más de una vez” (*Ibid.*: 65).

en territoire mexicain, on doit éditer et rééditer une œuvre qui, comme la *Politique* aristotélicienne, pose l'éducation comme le plus grand idéal de l'État (1967: xxx).¹⁶¹

L'analogie entre l'État aristotélicien et l'État mexicain n'empêchera pas Gómez Robledo de critiquer certains anachronismes dont la mention contribue également à fixer l'*ici-maintenant* de son discours. L'un de ces anachronismes est la justification de l'esclavage que l'on peut trouver dans la pensée politique aristotélicienne. Ainsi, dans ses deux introductions, le traducteur ne manquera pas de signaler que c'est précisément cette justification qui a servi de base, lors de la conquête espagnole au XVI^e siècle, à la défense de l'esclavage imposé aux indiens d'Amérique. Cette application de la pensée politique aristotélicienne est attribuée, en particulier, à son traducteur latin Juan Ginés de Sepúlveda qui, d'après Gómez Robledo, aurait contribué à cette interprétation erronée des thèses de la *Politique*.

La critique envers Ginés de Sepúlveda ajoute une dimension contextuelle supplémentaire à ce péri-texte, à savoir celle des premières traductions d'Aristote faites dans le contexte de la conquête espagnole et de l'organisation politique coloniale. Ce faisant, la critique renvoie à la longue histoire des traductions, des retraductions et des appropriations des textes aristotéliens qui, au fil des siècles, les ont transformés en « objets sacrés » de la communauté philosophique internationale.¹⁶²

Que ces textes fassent l'objet des lectures très diverses, on le constate dans la recension de *Logisches uchenie Aristotelia*, d'A.S. Ajmanov (1954), publiée par Adolfo Sánchez Vázquez – dont il ne faudrait pas oublier la filiation marxiste – dans les pages de *Diánoia* (1956). Ainsi, l'objectif de l'ouvrage présenté serait d'analyser la contribution de la logique aristotélicienne depuis la perspective du matérialisme dialectique, pour exposer « la vraie doctrine logique d'Aristote, en redonnant sa juste valeur aux aspects négligés ou

¹⁶¹ “A todo esto no puede ser insensible el ciudadano de un país que, como México, se ufana a justo título de adscribir a la educación de su pueblo el mayor renglón del presupuesto nacional. En tierra mexicana debe, por tanto, editarse y reeditarse una obra que, como la *Política* aristotélica, propone la educación como el más alto ideal del Estado” (1967 : xxx)

¹⁶² Il existe, en effet, neuf versions espagnoles de la *Politique* d'Aristote dont la première circulait déjà en 1509. La liste des 15 traductions espagnoles de cet ouvrage peut être consultée sur le site internet du *Proyecto filosofía en español*, Cf. <http://www.filosofia.org/ave/001/a240.htm>, consulté le 20 novembre 2011.

déformés par les interprétations idéalistes » (*Ibid.* : 374). En d’autres termes, d’après Sánchez Vázquez, le livre d’Ajmanov permet de « sauver » la logique aristotélicienne du « formalisme logique » (*Ibid.* : 373).

Le recours à la philologie et la question linguistique

La pertinence de l’examen de l’univers paratextuel –péritextes et épitextes– des traductions de philosophie tient également à la porosité qu’il révèle entre les domaines philologique et philosophique. En effet, les progrès faits par les philologues européens sont à la base des éditions et des retraductions qui constituent à leur tour les nouveaux textes « source » des éditions des classiques dont le but est de construire ou de rénover en espagnol le répertoire philosophique gréco-latin.

Parfois il ne s’agit pas seulement de la réédition de textes anciens, mais aussi de la découverte de manuscrits qu’on croyait perdus. C’est le cas du *Parmenides usque ad finem primae hypotheis, nec non Procli Commentarium in Parmenidem par ultima* dont l’édition de Raymond Klibansky et de C. Labowsky (Londres, 1953), recensée par Adolfo García Díaz (*Diánoia*, 1956) reprend la traduction faite par Guillaume de Moerbeke (1215-1286) du commentaire que Proclus consacra au *Parménide* de Platon. Au début du XIX^e siècle, Victor Cousin aurait publié une version de ce commentaire à partir d’un manuscrit byzantin fragmentaire et antérieur à celui de Moerbeke, jusques là perdu. La découverte du manuscrit par Klibansky permet d’avoir accès au Platon qui, réélaboré par Moerbeke, a servi de base à la construction du néoplatonisme et par là, va au-delà du texte lacunaire de Cousin. La recension de García Díaz fait donc le récit des péripéties du manuscrit, dont la traduction est décrite dans les termes suivants :

La traduction anglaise, faite par G.E.M. Anscombe et L. Labowsky, qui accompagne le texte latin et la portion incluse du texte grec de ce Commentaire ne se limite pas à être un simple calque de l’original. Ce fait, qui dans d’autres cas peut être un inconvénient, est justifié par une raison particulière dans ce cas-ci, car il est évident que dans un texte bilingue, la précision de la traduction est subordonnée au bon établissement du texte original (1956 : 371).¹⁶³

¹⁶³ “La traducción inglesa, obra de G.E.M. Anscombe y L. Labowsky, que acompaña el texto latino y la porción incluida del texto griego de este Comentario, no se limita a ser una mera calca del original. Esto que en otros casos puede ser una desventaja, tiene aquí su razón de ser; pues es obvio que en un texto bilingüe la precisión de la traducción está subordinada al buen establecimiento del texto original” (1956:371).

Ce qui ressort de cette recension est donc le lien étroit entre le travail d'établissement des textes et la traduction. En d'autres termes, les traductions se succèdent du fait que les textes « sources » sont instables et font l'objet de réagencements, d'ajouts et de relectures qui permettent de construire une image plus « claire » du passé. Ainsi, García Díaz signalera « qu'il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait que cette édition s'avère d'une grande utilité pour établir le texte des futures éditions de ce dialogue platonicien » (*Ibid.*:371). Les recherches philologiques sembleraient donc prometteuses, du fait qu'à travers elles on aurait finalement accès direct à ce passé lointain.

Or, l'image proposée par les philologues ne répondra pas toujours aux attentes des philosophes qui auront parfois du mal à accepter les conclusions de lectures philologiques. C'est le cas, par exemple, de l'établissement des textes d'Aristote. En effet, comme Antonio Gómez Robledo le signalera dans son introduction à la *Politique*, il « n'y a pas d'éditeur ou de ré-éditeur d'Aristote qui puisse éviter de prendre position sur cette question de critique textuelle, au premier abord, simplement philologique » (1963 : vii). Toutefois, il ne se prononcera pas sur les motivations de la nouvelle traduction qu'il propose de cet ouvrage, ni sur son rapport aux traductions qui la précèdent.

Ainsi, pour établir le texte qu'il traduit et présente, il affirme avoir suivi l'édition de la *Loeb Classical Library* parce que celle-ci suit la numérotation par paragraphes de l'édition du philologue allemand Auguste Immanuel Bekker (1785-1871).¹⁶⁴ Or, bien que l'ordre des livres proposé dans cette édition soit devenu l'ordre canonique, la question est loin d'être tranchée. Pour le traducteur, cette question n'aurait qu'un intérêt philologique si ce n'était des conclusions que Jaeger essaie d'en tirer et auxquelles Gómez Robledo s'oppose. D'après lui, il n'y a pas d'intérêt philosophique à déterminer si Aristote s'occupe d'abord de l'État idéal et ensuite de l'État possible (1963 : xxv), si ce n'est que Jaeger insiste à y voir une évolution « positiviste ». Dans ses propres termes :

Ce qui est vraiment en jeu n'est pas simplement le problème de l'ordre des livres, mais l'intention de faire d'Aristote (du dernier Aristote, bien sûr, puisque le premier serait à peine

¹⁶⁴ La numérotation proposée par Auguste Immanuel Bekker est devenue la norme pour citer les textes aristotéliens afin que les citations puissent être vérifiées sans difficulté.

le disciple non émancipé de Platon) le fondateur du positivisme éthique et juridique (1963: xxvi).¹⁶⁵

En ce qui concerne l'*Éthique*, le désaccord a son origine dans l'affirmation de Jaeger en vertu de laquelle on peut observer, dans les deux éthiques aristotéliennes (l'*Ética Eudemia* et l'*Ética Nicomachea*), le passage d'une morale théologique à une morale relativiste. Autrement dit, du fait que l'une précède l'autre et que les éléments théologiques semblent plus importants dans la première, on avance que les deux livres témoignent d'une évolution dans la pensée aristotélienne. Pour Gómez Robledo, la thèse est de toute évidence inacceptable. Le travail du philologue est d'établir le texte de la façon la plus exacte possible. Ce n'est pas à lui de se prononcer sur la pensée du philosophe. Jaeger, poursuit-il, « a dépassé l'objectif de son métier [...] » (1967 : xxii).¹⁶⁶

Tout en sachant que la question de l'ordre de certains livres ne peut pas être facilement tranchée, la traduction publiée suit l'ordre de l'édition mentionnée précédemment. Mais la décision de prendre l'édition de la *Loeb Classical Library* comme texte source est également motivée par la situation des langues anciennes au Mexique. Autrement dit :

[...] au Mexique, nous ne sommes pas encore parvenus à la maturité philologique nécessaire pour pouvoir faire une édition critique – et nous n'y parviendrons jamais maintenant que le grec et le latin sont devenus des matières facultatives (1963: xxvii).¹⁶⁷

Les objections posées aux lectures philologiques n'empêcheront pourtant pas d'utiliser les textes préparés par les philologues pour traduire et pour composer les éléments péritextuels des traductions. La recherche philologique est par ailleurs valorisée par les rectifications qu'elle permettrait de faire à des erreurs qui nuisent à la bonne compréhension des ouvrages. L'une de ces rectifications sera le titre des œuvres éthiques d'Aristote au sujet

¹⁶⁵ “Lo que verdaderamente está en juego no es el problema de la colocación de unos libros, sino el propósito de hacer de Aristóteles (del último, claro está, pues el primero sería apenas el discípulo no emancipado de Platón) el fundador del positivismo ético y jurídico” (1963: xxvi).

¹⁶⁶ “Si Jaeger se hubiera limitado a presentarnos la cronología de los escritos aristotélicos, no habría más que decir, y éste fue, por cierto el gran mérito de su obra; pero lo grave es que sobrepasó por mucho el cometido de su oficio [...]” (1967: xxii).

¹⁶⁷ “[...] no hemos llegado en México a la madurez filológica necesaria para poder hacer una edición crítica –ni llegaremos jamás ahora sobre todo que el griego y el latín han pasado a ser entre nosotros materias optativas” (1963: xxvii).

desquelles Gómez Robledo signale, en citant Jaeger, que la forme protreptique n'était pas fréquente chez les Grecs et qu'il est absurde de se référer aux ouvrages aristotéliens comme *Ética a Eudemo* ou *Ética a Nicómaco* « comme on disait avant, non pas en grec ni en latin, mais en langue romane ». Le nom de ceux qu'on prenait autrefois pour les dédicataires étant en réalité celui des éditeurs des éthiques, il faut se référer aux ouvrages en question avec les formes adjectivales : « *nicomaquea* » et « *eudemia* » (1967 : xx).

Cela dit, constatons qu'ayant pour but la rénovation du répertoire des classiques, le travail de traduction philosophique recoupe souvent celui de la philologie et que la position ambivalente de Gómez Robledo, et de García Bacca, par rapport aux lectures et aux contributions des philologues, témoigne des tensions liées autant à la définition des limites disciplinaires (constitution des champs de savoir), qu'aux positions que ces traducteurs occupent dans le réseau intellectuel. Se situant dans le sillage de la philosophie du droit et de la philosophie gréco-latine, deux domaines historiquement très proches de la pensée scolastique, Gómez Robledo s'oppose aux thèses proposées par Jaeger, en partie, parce que les admettre reviendrait à évacuer la lecture scolastique d'Aristote. Ainsi, d'après lui, l'absence d'éléments théologiques dans l'*Ética Nicomaquea* ne serait que « littérale » et serait compensée par les derniers chapitres qui, consacrés à la vie contemplative, « nous » permettent d'« être amis de Dieu » (1967 : xxiv).

Le débat au sujet des lectures aristotéliennes est également présent dans les recensions de Bernabé Navarro d'*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* d'Ingemar Düring (*Diánoia*, 1968) et de *Le problème de l'être* de Pierre Aubenque (*Diánoia*, 1969).¹⁶⁸ D'après Navarro, le problème aristotélien ne se pose que lorsqu'on remet en question « la conception scolastique stéréotypée » en vertu de laquelle les écrits d'Aristote constitueraient un « système ». Cette remise en question est rendue possible à la suite des travaux de Jaeger. Désormais, et grâce aux contributions de nombreux spécialistes – il cite Ross, Aubenque, Bignone, Cherniss, Dirlmeter, Fritz, Gigon, entre autres– « une

¹⁶⁸ Il faudrait également considérer ici la traduction des ouvrages centrés sur des sujets précis dans l'œuvre d'Aristote, tels que *La noción del bien en Aristóteles. Libros Alfa, Beta, Gamma y Delta de la Metafísica* de Eugene Ryan, tr. par Wonfilio Trejo et publié par le Centro de Estudios Filosóficos de l'UNAM, en 1969.

nouvelle image précise [*nítida*] d'Aristote commence à se dessiner » (1968 :273) ; une image que Navarro s'apprête justement à traduire en espagnol.¹⁶⁹

La construction de la nouvelle image d'Aristote, n'efface pas pour autant la frontière entre philologie et philosophie, comme on peut le constater par la citation suivante :

Si par rapport à une ou à plusieurs interprétations proposées par le professeur Düring, les philosophes et les philologues sont en désaccord, je peux affirmer, par la connaissance de l'œuvre que j'ai [...], que le désaccord ne pourra jamais être attribué à la méconnaissance ou à un manque de préparation, mais à la diversité de critères ou de points de départ, voire à un manque de méditation et de disquisition philosophiques personnelles qui seraient donc plus appropriées chez un philosophe que chez un philologue (*Ibid.*: 276).¹⁷⁰

De même, dans sa recension d'Aubenque, Navarro signalera que « les philosophes et les philologues ne cesseront jamais de poser des problèmes sur Aristote » (1969 :323). Des problèmes qui concernent, en particulier, la constitution du *Corpus Aristotelicum*, « une dénomination qui évite les problèmes plus graves de paternité littéraire [*autoría*] et d'authenticité » (*Ibid.* : 324). Aubenque, poursuit Navarro, se consacre en particulier aux problèmes soulevés par la *Métaphysique*, soit à la question de l'être qu'il vise à résoudre en s'intégrant au « mouvement philosophique qui étudie Aristote dans la primitivité [*pristinidad*] des textes » (*Ibid.*). Le retour aux textes contribue enfin à réfuter l'image d'un système aristotélicien : sa métaphysique est une philosophie du mouvement et ne peut donc être présentée comme un tout achevé.

En outre, les progrès de la philologie permettront de reformuler non seulement la représentation d'Aristote à partir de découvertes et de réagencements du *Corpus Aristotelicum*, mais également d'explorer des manuscrits rendant compte des développements produits par ses disciples. La publication de *Die Schule des Aristoteles* de Fritz Wehrli, ouvrage recensé par García Bacca dans *Filosofía y Letras* (1948), met en relief l'importance attribuée aux contributions philologiques. « Wehrli, écrit-il, continue dans ces

¹⁶⁹ La traduction du livre de Düring ne sera publiée qu'en 1987 par l'*Instituto de Investigaciones Filosóficas* (Cf. Celorio, 2008).

¹⁷⁰ «Si respecto de uno o varios puntos de la interpretación de las doctrinas dadas por el profesor Düring difieren los filósofos y los filólogos, puedo afirmar por mi conocimiento de la obra [...] que nunca se podrá atribuir a desconocimiento o impreparación, sino a diversidad de criterios o puntos de partida o, cuando más, a una cierta falta de disquisiciones y meditaciones filosóficas personales, que desde luego serían más propias de un filósofo que de un filólogo» (*Ibid.*: 276).

deux volumes, le projet des *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz. Il recueille tous les textes relatifs aux adeptes et continuateurs de l'école d'Aristote » (1948 : 132). La possibilité d'exprimer un jugement sur la continuité des préoccupations aristotéliennes parmi ses disciples est radicalement basée sur l'étude des « sources dignes de foi » [*fidedignas*] qui auraient pu être conservées de nos jours. Les textes en latin en en grec récupérés par Wehrli seraient donc un apport décisif aux études sur la tradition aristotélienne. Il est intéressant de noter également que la reconnaissance de García Bacca vis-à-vis de cette contribution des philologues tient également au fait qu'on a réduit les commentaires personnels « au minimum », de sorte que « les deux volumes proposent un matériel fiable » (*Ibid.* : 133). Dès lors, García Bacca semble partager le propos de Gómez Robledo en vertu duquel le travail des philologues est d'établir le texte, sans s'impliquer dans l'interprétation, qui serait quant à elle réservée aux philosophes.

Le même recoupement entre philosophie et philologie peut être observé dans les périclèses de García Bacca. Étant pour la plupart publiées en éditions bilingues, ces traductions dépassent les limites des textes traduits. En d'autres termes, ces périclèses prolongent le travail traducteur en dehors du texte traduit *per se*, en expliquant les nuances de signification des termes et les différentes interprétations qui en découlent.

« L'introduction philosophique » à l'*Hippias majeur*, par exemple, commence par expliquer la définition de la beauté proposée par Hippias dans le dialogue. Il convient de la citer *in extenso* afin d'observer la manière dont cette introduction précède et poursuit en même temps le travail de traduction présenté :

I.1 “ C’EST CE QUI EST APPROPRIÉ À CHAQUE CHOSE QUI LA REND BELLE ”

ὁ πρέπη ἐκάστῳ καλὸν ποιεῖ ἕκαστον (290 d).

Pour interpréter correctement cette définition, il faut noter que le terme « **approprié** » comprend la corrélation : “**approprier**, 1) **quelque chose**, -2) **quelqu’un**, -3) **pour atteindre une fin**”. Dans le présent cas, il s’agit de s’approprier ou de faire sienne une certaine chose réelle, de l’or, de l’ivoire ... (289 E-290 d)-, ou de l’approprier et de la donner comme une certaine propriété à un autre objet, -une statue, afin ou avec pour objectif de le rendre « **orné** » (κοσμεῖται, 289-D-E), et “**brillant**”, *éblouissant, luisant et lucide* (φαίνεται, *ibid*). [García Bacca, 1945: xvii]

¹⁷¹ I.1 “LO A ποιει ἕκαστον incluye una c φ καλόν ropiado” presente 159

L'explication de la définition traduite vise à expliciter ce que la traduction doit faire entendre, à savoir les différentes manières dont quelque chose peut être « approprié ». Cette explication est le point de départ de l'opposition entre les conceptions de la beauté soutenues par Hippias et par Socrate dans le dialogue. La confrontation de ces deux conceptions permet à García Bacca de prendre position en faveur de Hippias puisque, d'après le traducteur, cette conception de la beauté serait représentative de la « pluralité irréductible du beau » (1945 : xxiii), face à une autre, celle de Socrate/Platon, en vertu de laquelle « il est possible d'amalgamer dans une seule statue la beauté de toutes les statues » (*Ibid.*).

De cette manière, la traduction est reprise aussi bien pour expliciter la polysémie du terme « approprié », que pour construire l'argument de base permettant à García Bacca de prendre position dans le débat relatif au dialogue. Dès lors, la traduction ne contribue pas seulement à fixer les textes, mais également à poser les arguments de base d'un débat auquel on cherche à participer.

Cet exercice philosophico-philologique se trouve renforcé par le regard heideggérien adopté par García Bacca, qui a par ailleurs traduit Heidegger. C'est ainsi qu'afin d'aborder le problème de la transcendance et de la décadence de l'âme dans le *Phèdre*, García Bacca organise l'exposé selon le schéma dialectique opposant la transcendance (a) à la décadence (b), pour les synthétiser dans un troisième temps (c). Il explique ensuite que ce schéma peut être reformulé en termes heideggériens. Voici l'extrait présentant cette reformulation :

a) La « *nature* » (φύσις) et l'« *essence* » (οὐσία) de l'âme fonde (gründen), par la libre *érection* et *institution* (stiften), la transcendance (ἐπέκεινα) en se donnant des ailes

se trata de apropiarse o hacerse con una cierta cosa real, -oro, marfil... (289 E-290 d)-, o apropiarla y darla con una cierta manera de propiedad a otro objeto, -estatua con finalidad o propósito de que resulte "adornado" (κοσμεῖται, 289-D-E), y "brillante", deslumbrador, luciente y lúcido (φαίνεται, *ibid.*). [*Ibid.*: xvii]

(überschwingen, πτέρωμα) pour s'élever (Aufstieg, ἐφιεμένη) vers l'Absolu ou vers l'Excellent (Ἄριστον, Ἰδέα, Ἀγαθὸν); b) toutefois, puisque tout plan transcendant est tombé ou est en train de tomber inévitablement dans le domaine et dans le champ des *êtres*, –*aller Entwurf ist ein geworfener*, “tout plan est aplani” (Cf. *Von Wesem des Grundes*, pg. 40 edic. 2, 1931), le plan transcendant naturel de l'âme est tombé dans le monde sensible, et de cette manière il **se fonde** (Bodennhemen) et s'établit dans le réel sensible (Gründen als Bodennhemen); c) de ces deux composants naît ou est en train de naître une *résultante* (Gründen als Begründen): le **fonder** qui est l'être réel de l'âme, la *Réalité-de-vérité de l'Homme* (Dasein) [*Ibid.*: xxxix-xl].¹⁷²

Cet extrait est intéressant à plusieurs égards. D'abord, il permet d'observer que l'interaction linguistique du grec et de l'espagnol, déjà repérée dans d'autres péritextes, est ici complexifiée par la présence de termes et de formulations en allemand dont les « équivalents » proposés en espagnol ne font qu'augmenter l'exotisme du texte. Ensuite, les présuppositions de traductibilité entre le grec et l'espagnol sont élargies pour inclure les termes allemands qui sont retenus comme des possibilités expressives complémentaires. Troisièmement, il y a un glissement entre les traductions proposées des termes grecs et des termes allemands en espagnol, notamment en ce qui concerne οὐσία. Ayant été traduit soit par *substance* soit par *essence* pendant le Moyen Âge, Heidegger proposera de traduire ce terme par *Dasein* (Heidegger, 2009) qui sera, à son tour, traduit comme « *Realidad-de-verdad* » par García Bacca.¹⁷³ Or, dans l'extrait cité, on passe justement d'une première traduction d'οὐσία (essence), conçue selon « le plan de la transcendance », à une deuxième « *Realidad-de-verdad* (Dasein) », conçue selon la synthèse des plans de la transcendance et de la décadence. En conséquence, il semblerait que, faite depuis la perspective du philosophe allemand, la lecture que García Bacca propose de la théorie de l'âme platonicienne a son point d'arrivée dans le projet philosophique heideggérien.

¹⁷² “a) La « **naturaleza** » (φύσις) y « **esencia** » (οὐσία) del alma funda (gründen) por libre **erección e institución** (stiften) la trascendencia (ἐπέκεινα) dándose alas (überschwingen, πτέρωμα) para elevarse (Aufstieg, ἐφιεμένη); hacia el Absoluto o hacia lo Optimo (Ἄριστον, Ἰδέα, Ἀγαθὸν); b) empero, puesto que todo plan trascendente está caído o está cayendo sin escape al dominio y campo de los *entes*, –*aller Entwurf ist ein geworfener*, “todo plan está aplanado” (Cf. *Von Wesem des Grundes*, pg. 40 edic. 2, 1931), el plan trascendente natural del alma está caído al mundo sensible, y así está *tomando tierra* (Bodennhemen) afincado en lo real sensible (Gründen als Bodennhemen); c) de ambos componentes surge o está surgiendo una *resultante* (Gründen als Begründen): el fundamentar que es el *ser real mismo del alma, la Realidad-de-verdad del Hombre* (Dasein)” (García Bacca, 1945: xxxix-xl).

¹⁷³ Ce qui est par ailleurs très proche de « réalité humaine », traduction proposée par Henry Corbin en France en 1938 (Peeters, 2010 : 72).

Souvenons-nous que, d'après Sánchez Vázquez, García Bacca aurait traduit des fragments de *Sein und Zeit* dès le début des années 1940. Que les traductions et les lectures de García Bacca se nourrissent du projet philosophico-philologique heideggérien peut être encore constaté par sa recension de *Platons Lehre von der Wahrheit* publiée dans *Filosofía y Letras* en 1949.¹⁷⁴ Le renvoi à Heidegger remet en question non seulement la notion de « notre héritage grec », mais aussi le rapport direct aux textes dont on ne cesse de souligner l'importance. S'agit-il donc de récupérer cet « héritage » partagé ou d'importer la tradition germano-grecque à laquelle Heidegger s'affaire ? Comment, enfin, distinguer entre le Platon de García Bacca et celui de Heidegger ? Ce sont des questions auxquelles il n'est pas possible de répondre ici. Contentons-nous pour l'instant de les poser ne fut-ce que pour mettre au jour les couches multiples sur lesquelles se construit l'illusion de l'accès direct aux textes constituant le répertoire philosophique du réseau intellectuel mexicain.

C'est peut-être parce qu'ils partagent les intérêts philologiques du projet heideggérien, que les péritextes de García Bacca sont confrontés au désir de prendre en compte l'historicité des langues – donc la dimension philologique – pour raviver ce qui est fixé par l'usage. Dans l'introduction aux *Recuerdos de Sócrates* de Xénophon, par exemple, on explique la manière dont le titre a été établi après son passage par le latin :

Le titre grec de cette œuvre est ἀπομνέμονεύματα, qui indique *per se* une sélection (ἀπό) parmi les choses dignes de la mémoire ou d'un souvenir particulier pour n'importe quel motif (μνη μονεύθειν). Le titre “*Memorabilia*”, sous lequel on la connaît normalement ne date que de 1596 lorsque Lenkau, dans sa version latine de l'œuvre, l'a choisi pour la désigner. Avant cela, on s'y référait au moyen du terme grec, “*apomnemoneuta*”, *Mémoires*, avec l'explication complémentaire: “*De factis et dictis Socratis memoratu dignis*” (1945 : xi).¹⁷⁵

De même, l'un des fils conducteurs de l'exposé de García Bacca dans cette introduction, à savoir les rapports textuels entre *El Banquete* de Platon et celui de Xénophon, sera construit par la mise en relief de détails lexicaux et syntaxiques. C'est le cas,

¹⁷⁴ Cet ouvrage a été traduit en Argentine par Carlos Astrada en 1948.

¹⁷⁵ “El título griego de esta obra es ἀπομνέμονεύματα, que indica de suyo una selección (ἀπό) entre las cosas dignas de memoria o particular recordación, por el motivo que fuere (μνη μονεύθειν). El título “*Memorabilia*”, con que comúnmente se conoce esta obra de Jenofonte data únicamente del año 1596, cuando Lenkau, en su versión latina de esta obra, lo puso para designarla. Anteriormente solía usarse el término mismo griego “*apomnemoneuta*”, *Memorias*, con la explicación complementaria: *De factis et dictis Socratis memoratu dignis*” (García Bacca, 1945 : xi).

en particulier, de la première ligne du dialogue dans les deux versions. Dans le dialogue platonicien, cette première ligne se lit comme suit : « *Il me semble...* » (δοκῶ μοι), tandis que dans le dialogue de Xénophon, publié plus tard, on peut lire: « *Mais il me semble ...* » (ἀλλ᾽μοὶ δοκεῖ). Voici le propos de García Bacca :

[...] pour opposer son opinion et son interprétation à celle de Platon, il commence en disant à peu près ceci : « *parce que vous l'avez lu ou parce que vous venez de le lire, puisqu'il est sorti il n'y a pas longtemps, vous connaissez tous le Banquet de Platon, ainsi que ce qu'il pense des questions ou des thèmes qui ont été traités ce jour-là, MAIS, maintenant vous allez m'entendre moi, ce que je pense de ce qui est arrivé ce jour-là et de ces thèmes.* » La particule ἀλλὰ, « mais » semble alors renvoyer et s'opposer au dialogue de Platon (*Ibid.* : xxxvi Bis).¹⁷⁶

L'opposition entre les deux dialogues est montrée par d'autres extraits, tels que celui où Xénophon emploie le mot παραγενόμενος, « par expérience directe » ou « par présence », pour indiquer qu'à la différence de Platon, il a été un témoin de l'échange rapporté dans le dialogue (*Ibid.* : xxxvii Bis). La comparaison critique entreprise par García Bacca sur la base des textes grecs vise à confronter le récit « historique » de Xénophon au récit « philosophique » de Platon et met donc au jour une intertextualité qui, autrement, serait difficile à repérer. De nouveau, la perspective heideggérienne est mise en relief lorsque García Bacca pose la question sur « la réalité-de-vérité de Socrate » par rapport à ces deux récits (*Ibid.* vii). L'objectif de cette comparaison textuelle est de réfuter l'opposition entre ces deux constructions du personnage de Socrate, comme on peut le constater dans le propos suivant :

Par conséquent, toute cette introduction visait à éliminer le préjugé selon lequel Xénophon est celui qui nous révèle la figure authentique, historique, réelle et naturelle de Socrate et selon lequel la version platonicienne est idéalisatrice, sublimatoire, anhistorique (*Ibid.* : viii).¹⁷⁷

L'importance accordée au code linguistique des œuvres traduites est également observable dans l'avant-propos de García Bacca à la traduction par Millares Carlo des

¹⁷⁶ “[...] para contraponer su opinión e interpretación a la de Platón comienza diciendo más o menos, ‘todos conocéis, por haberlo leído o acabado de leer, que no ha mucho que ha salido, el Banquete de Platón, y lo que a él le parece acerca de los asuntos o temas que en esa ocasión se trataron, PERO vais a oír de mí ahora lo que a mí me parece de tal ocasión y de tales temas’. La partícula ἀλλὰ, ‘pero’ parece pues aludir y enfrentarse con el diálogo de Platón” (*Ibid.* : xxxvi Bis).

¹⁷⁷ “Pues bien toda esta introducción iba dirigida a eliminar el prejuicio de que Jenofonte sea quien nos revele la auténtica, la histórica, real y natural figura de Sócrates y que la versión platónica sea idealizadora, sublimante, ahistórica” (*Ibid.* : viii).

Cuestiones Académicas de Cicéron. Après avoir vanté la qualité stylistique du texte de Millares Carlo, il s'occupe explicitement des codes linguistiques mobilisés et propose une réflexion sur les rapports entre le grec et le latin dans la construction de la philosophie latine. Les remarques de García Bacca à cet égard seront par ailleurs confirmées, à peine quelques pages plus loin, par l'introduction de Millares Carlo qui signalera que «la philosophie, discipline éminemment spéculative, n'est pas parvenue à avoir parmi les Romains la même prépondérance qu'en Grèce » (1944 : 27-28).

Cet ouvrage de Cicéron donne alors l'occasion à García Bacca de comparer la philosophie grecque et la philosophie latine sur la base des terminologies qu'elles emploient. D'après lui, l'observation des aspects terminologiques permet de comprendre le « type de mentalité » construite dans chaque langue. La pensée grecque étant dominée par une conception visuelle ou eidétique des opérations intellectuelles –exprimées par des termes tels que εἶδος ou ἰδεῖν– est opposée à la cosmovision romaine qui est, à son tour comparée à « l'oiseau de proie » : des termes tels que « concept » et « compréhension », dérivés des termes latins –*cum, capere, prender, tenere*– renvoient à l'appréhension manuelle des objets. García Bacca attribue ainsi au transfert du système eidétique grec à la conceptualisation romaine, le passage d'une philosophie centrée sur la contemplation à une autre centrée sur la domination et l'établissement des lois contribuant à la régulation des cités. D'où la tendance éthique qu'on constate chez les philosophes latins, tendance que Millares Carlo relèvera également dans son introduction à *De los deberes (De Officiis)* de Cicéron, où le traducteur mettra au jour des nuances qui pourraient rester inaperçues par l'emploi d'un terme aussi courant en espagnol que « *deberes* ». Les Latins, poursuit-il, ont conçu la vertu d'une manière tout à fait différente des Grecs. Pour eux, la vertu est louable lorsqu'elle est traduite en actions. Voici donc l'explication du titre :

Le mot *officium* prend sa propre signification : *officium* est “ce que l'on a à faire ou ce que l'on doit faire” (*facere*), le devoir réalisé, le “reelles Seinsollen” de l'Éthique moderne. Pour le Romain classique, cela ne signifie donc pas « devoir », mais « devoir faire » (1945: x).¹⁷⁸

¹⁷⁸ “La palabra *officium* adquiere su propia significación: *officium* es “lo que se tiene o se debe hacer” (*facere*), el deber ser realizado, el ‘reelles Seinsollen’ de la Ética moderna. Para el romano clásico no significa pues ‘deber’ sino ‘deber hacer’ (1945: x). Cet ouvrage de Cicéron sera retraduit et publié avec une introduction d'Antonio Gómez Robledo dans la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum Mexicana* de l'UNAM en 1962.

Trois constats peuvent être faits à partir des nuances et des explications fournies par les traducteurs préfaciers de ces ouvrages. Tout d’abord, leur traduction et leur publication se justifient souvent par la confrontation des contributions des Grecs et des Latins. Autrement dit, c’est par rapport à la splendeur grecque que la philosophie latine sera justifiée, voire valorisée. En ce sens, dans ces péritextes, il est possible de distinguer entre les deux *éthos* qui donnent lieu à la constitution du « classique ». Ensuite, la rénovation du répertoire qui en résulte se sert des progrès philologiques européens, les textes « sources » provenant d’Allemagne, d’Angleterre ou de France. La *Loeb Classical Library*, la collection Budé ou, pour les œuvres de Cicéron, l’édition de Teubner sont autant d’entreprises d’édition recueillant les contributions des spécialistes pour la réédition des textes anciens.

Comment enfin ignorer que les commentaires et les nuances proposées s’inspirent souvent des interprétations filtrées par la philosophie allemande de l’époque, dont on reprend parfois les termes non seulement pour multiplier les perspectives d’étude, mais également pour témoigner du fait que la traduction présentée est l’un des derniers échelons dans la suite des lectures possibles ?

Pérennité et originalité : l'*éthos* des philosophes de l'antiquité

Les opérations de contextualisation constituant la scénographie dans ces périclides –y compris le recours à la philologie– contribuent à la construction de l'*éthos* justifiant la traduction et la publication des philosophes de l'Antiquité. À l'instar des autres scènes périclitiques reconstruites jusqu'ici, il s'agit d'un *éthos* qui sous-tend la représentation des philosophes traduits, des philosophes traducteurs, ainsi que du récit historique assimilant des positions théoriques diverses sous la catégorie homogénéisante de la «tradition gréco-latine». C'est par la reconstruction des textes de cette tradition que les traducteurs participent à « la communauté imaginaire de ceux qui adhèrent à l'univers de sens institué par l'énonciation du texte » (Maingueneau, 1995 : 59). Les périclides examinés rendent compte du fait que, bien que les Grecs et les Latins fassent partie de cet héritage classique, ils ne le font pas au même titre ; autrement dit, les discours périclitiques étudiés les construiront comme étant dotés d'*éthos* différents. Ces différences sont d'abord repérables dans le code linguistique, comme García Bacca le montre dans son introduction aux *Cuestiones Académicas* de Cicéron. Toutefois, les limites entre les uns et les autres se voient parfois nuancées par le fait qu'elles sont censées représenter une progression historique menant de la philosophie spéculative grecque à la philosophie morale latine.

Platon, Xénophon et Aristote donnent lieu à l'*éthos* de la « pérennité », tandis que Cicéron, Lucrèce, Sénèque et Apulée donnent lieu à celui de l'« originalité ». Examinons ces deux *éthos* attentivement. En s'occupant de la *Politique* et de l'*Éthique* aristotéliennes, Gómez Robledo leur attribue une certaine « hybridité » du fait qu'elles contiennent aussi bien des éléments encore valides de nos jours que des « archaïsmes », qu'il ne manque pas de signaler et de critiquer, comme on l'a vu. Cette « hybridité » est caractérisée dans les termes suivants :

[...] en échange de tout ce qu'il peut y avoir de mort ou de caduc, la *Politique* d'Aristote a jusqu'à présent une excellence incomparable. Non seulement y figurent les fondements de la science politique, mais également ceux de l'économie politique dont le fondateur fut aussi Aristote (Gómez Robledo, 1967 : xxviii).¹⁷⁹

¹⁷⁹ “[...] A cambio de todo lo que pueda haber en ella de muerto o de caduco, la *Política* de Aristóteles es hasta hoy obra de incomparable excelencia. En ella se encuentran los fundamentos no sólo de la ciencia política, sino de la economía política cuyo fundador fue también Aristóteles” (Gómez Robledo, 1967).

García Bacca soutiendra, à son tour, qu'il faudrait se garder de considérer les Grecs comme nos contemporains : ils étaient complètement différents de nous et nous ne pouvons les comprendre que de façon très limitée. C'est l'apprentissage de « nos » limites que « nous » devons retirer de ces lectures. « Le 'je sais que je ne sais rien' socratique représente, dans la *réalité-de-vérité*, la plus haute sagesse humaine » (1965 : X, je souligne).

L'*éthos* de l'originalité latine sera construit sur l'arrière-plan de la pérennité de la pensée grecque. De cette manière, c'est pour avoir mis « la splendeur de son style au service des problèmes philosophiques et pour avoir fait connaître à ses concitoyens les doctrines des penseurs grecs » que l'on doit reconnaître Cicéron, bien qu'il n'ait pas été « un écrivain original » (1945 : 28). Gallegos Rocafull, à son tour, fait remarquer que Sénèque, le philosophe *cordobés*, est le « plus populaire et le plus original des stoïciens » du fait que ses écrits combinent le genre épistolaire et le genre didactique (1948 : vii-viii). Cependant, ce sont les péritextes des œuvres de Lucrèce et d'Apulée qui s'avèrent les plus intéressants pour observer comment l'*éthos* de l'originalité est construit.

Ainsi, dans l'introduction à sa version de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrèce, René Acuña¹⁸⁰ propose une réflexion qui, en s'interrogeant sur l'authenticité de ce texte, met au jour ses rapports avec la pensée épicurienne et aristotélicienne ainsi qu'avec les philosophes latins, notamment Cicéron. Demander si le texte de Lucrèce est authentique implique, tout d'abord, que l'on détermine si Lucrèce est bien son auteur et, ensuite, que l'on détermine la place de sa réflexion sur la nature par rapport aux préoccupations morales et éthiques qui dominaient le paysage de la philosophie latine de son époque. En d'autres termes, il s'agit d'établir pourquoi on insiste pour attribuer à Lucrèce une certaine

¹⁸⁰ Poète guatémaltèque né en 1929, dirigeant le *Centro de Estudios Mayas* de l'UNAM, il s'intéressera aux civilisations préhispaniques, au théâtre *hispano-américain* et aux études classiques. Il traduira également Virgile. (Ocampo, 2007: 9 [vol.9]) Sa traduction du poème de Lucrèce n'est par ailleurs pas la première faite en espagnol, comme il le montre dans la bibliographie qu'il fournit à la fin de son introduction. En effet, il y a en sept traductions dont deux publiées au Mexique : l'une est de Millares Carlo (1944) ; l'autre, composé en hexamètres, est de Gabriel Méndez Plancarte (1946). Les autres sont : M. Rodríguez Navas (1892), *Lucrecio. De la naturaleza las cosas*, Madrid, J. Marchena (1897), *Tito Lucrecio Caro. De la naturaleza las cosas*, Madrid; L. Alvarado (1950), *De la naturaleza de las cosas*, Caracas; C.A. Disandro (1959), *Naturaleza de las cosas*, La Plata; E. Valenti (1961). *Lucrecio. De la naturaleza*, Barcelona.

« originalité » à une époque qui se caractérise justement par « son manque d'originalité » (1963 : viii).

La question de l'authenticité se pose tout d'abord à partir des données biographiques disponibles en vertu desquelles Lucrèce aurait perdu la raison vers la fin de sa vie ; période qui coïnciderait avec la composition du poème. Étant donné la qualité du poème et la documentation exigée pour sa composition, il est très peu probable, poursuit Acuña, que Lucrèce ait pu le composer « *per intervalla insaniae* », comme la plupart des documents portant sur lui sembleraient l'indiquer. Dès lors Acuña avance l'hypothèse suivante :

La tradition s'accorde complètement à reconnaître que Lucrèce l'a écrit. Comme ce n'est pas une œuvre originale, il doit s'agir d'une copie ou d'une traduction. Qu'il s'agisse d'une copie est tout à fait en désaccord avec les possibilités historiques, il s'agit donc d'une traduction (1963: xx).¹⁸¹

Puisque ce poème a une claire inspiration épicurienne, Acuña estime qu'il ne reste qu'à vérifier si Epicure a écrit un ouvrage semblable. De fait, et selon les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce, Épicure est l'auteur d'un ouvrage *De la naturaleza* qui serait le texte « source » du poème de Lucrèce. De sorte que l'originalité de Lucrèce, c'est-à-dire le fait qu'il publie un ouvrage qui se démarque des thématiques abordées par les contemporains, réside dans le fait de ne pas être original, d'être un traducteur. L'objectif d'Acuña ne semble cependant pas être de refuser tout crédit à Lucrèce, mais plutôt de valoriser sa contribution :

Si le poème latin est seulement une adaptation en vers de *Peri Physeos* d'Epicure, on peut accorder à Lucrèce le mérite d'avoir créé une interprétation géniale de son maître. Et, en outre, de l'avoir fait en se servant d'un instrument indigent et pauvre qu'était sa langue maternelle en construction [...] (*Ibid.* : lxvii).¹⁸²

On peut par ailleurs se demander si, étant lui-même traducteur, Acuña se pose la question de l'originalité de sa propre lecture du poème de Lucrèce. De fait, il semblerait que cette idée ne soit pas complètement absente du discours du traducteur qui, par les critiques

¹⁸¹ “Toda la tradición está completamente de acuerdo en que Lucrecio lo escribió: luego, al no ser una obra original, tuvo que ser una copia o una traducción. El que haya sido una copia está totalmente en desacuerdo con las posibilidades históricas: luego fue una traducción” (1963: xx).

¹⁸² “Si el poema latino es sólo una adaptación a versos de *Peri Physeos* de Epicuro, cabe a Lucrecio el mérito de haber creado una genial interpretación de su maestro. Y no sólo eso: con un instrumento indigente y pobre como era su idioma patrio en proceso de integración [...]” (*Ibid.*:lxvii).

qu'il adresse à d'autres commentateurs et à d'autres spécialistes de Lucrèce,¹⁸³ et par la manière dont il s'adresse au lecteur –en général, à la première personne– prend position dans le débat et avance une hypothèse de recherche : Lucrèce promettait une deuxième partie du poème traduit, mais il ne l'a jamais fait connaître. Ses papiers ayant été récupérés par Cicéron, il faudrait déterminer si l'ouvrage *De la naturaleza de los dioses*, qui a par la suite circulé sous le nom de Cicéron, n'est pas plutôt la deuxième partie de celui de Lucrèce.

La publication des *Tratados* d'Apulée, traduits par Antonio Camarero, offre un point de vue similaire sur l'originalité de la tradition philosophique latine. À l'instar de celle de Lucrèce, l'originalité d'Apulée, figure importante du moyen-platonisme, est construite à partir de son rôle d'intermédiaire entre le monde grec et le monde latin auquel il appartient. Camarero le décrit dans les termes suivants :

Dans presque toutes ses œuvres, Apulée serait un simple traducteur, un compilateur ou un simple commentateur, comme on peut l'observer peu ou prou dans celles qu'on conserve. Son manque de pouvoir créateur et de fécondité inventive est une caractéristique de son époque. Il semble que la période créatrice soit arrivée à son terme et que la réflexion cède la place aux savoirs appris. La philosophie et la science sont restées des idées et des images fixées et il n'y a pas de curiosité spéculative profonde ; tout est acquis et hérité (1968 : xv).¹⁸⁴

Cette caractérisation qui semblerait refuser à l'auteur traduit tout mérite et toute originalité, n'empêchera pourtant pas Camarero de mettre en valeur certains des éléments présents dans les traités compilés. La reconsidération de la contribution d'Apulée à la tradition s'impose d'autant plus que la publication de cette traduction serait autrement difficile à justifier. On reconnaît donc la faculté poétique d'Apulée et le travail traducteur par lequel il aurait contribué à fixer la terminologie de la philosophie grecque en latin (*Ibid.* : xxiii). Somme toute, Apulée serait d'une certaine manière « original », comme Camarero l'admet dans la citation suivante :

¹⁸³ Par exemple, dans une note en bas de page, il fait référence à une thèse de licence attribuée à Hugo Cerezo Dardón, au sujet de laquelle il signalera « La thèse de M. Cerezo n'est intéressante que par sa bibliographie, car en réalité elle n'apporte rien de nouveau ni d'original à la recherche sur Lucrèce » (*Ibid.* : xxiii).

¹⁸⁴ “Apuleyo en casi todas sus obras sería un simple traductor, compilador o simple comentador como en mayor o menor grado se observa en las conservadas. Su falta de poder creador y fecundidad inventiva es propia de su época. Parece acabarse el periodo creador y la reflexión cede al saber aprendido. Filosofía y ciencia han quedado en ideas e imágenes fijas y no hay curiosidad especulativa profunda; todo está ya adquirido y heredado” (1968: xv).

Bien qu'il fût, comme on l'a dit, un simple commentateur et un traducteur des résumés des doctrines philosophiques, Apulée ne manque pas d'une certaine originalité interprétative, métaphysique et morale, quant aux aspects plus importants du moyen-platonisme. Face aux exégèses systématiques et rationnelles de Plutarque et d'Albin ou de Gayo, Apulée montre une préférence pour l'intention moralisante et la relation de Dieu avec les hommes, en élargissant l'action de la providence divine et de la théorie démonologique (*Ibid.* : xxiii).¹⁸⁵

Ainsi, tout en qualifiant Apulée de « simple traducteur », le programme qui sous-tend le péri-texte de Camarero la réhabilite l'originalité du philosophe traduit. Si ce propos est déjà avancé dans l'introduction générale du volume, les commentaires critiques qui précèdent chacun des traités recueillis insisteront sur la valeur et l'originalité de ces textes. Dans la note précédente, le *Demon de Socrates* (*De deo Socratis*), par exemple, on apprend que le texte est en fait un discours de vulgarisation philosophique par lequel Apulée semble traduire quelque chose dont il n'aurait plus de traces. Ce traité, poursuit Camarero :

[...] est en général considéré comme le plus original de ses traités philosophiques, comme un commentaire propre du sujet, assorti de citations des auteurs latins et d'explications relatives aux dieux-génies romains, sans inclure des termes grecs comme dans d'autres [traités] (*Ibid.* : xlviii).¹⁸⁶

La note précédant le *De Platone et eius dogmate*, soulignera à son tour les nombreuses erreurs de traduction et le manque de clarté de nombreux concepts platoniciens, voire un manque radical de compréhension et de systématisation qui a provoqué de dures critiques vis-à-vis de ce traité d'Apulée. Cependant, de nouveau, Camarero nuance ces jugements en affirmant que l'intention est d'interpréter le platonisme depuis une perspective morale dont il faut tenir compte lors de l'analyse de ses œuvres : « c'est cette intention qui donne une certaine unité et originalité à ses traités philosophiques » (*Ibid.* : lxx). De même, *De Mundo*, traduction proposée par Apulée de deux écrits pseudo-aristotéliens, met au jour la discussion sur « la simple originalité d'Apulée comme traducteur », du fait que le véritable auteur de ces textes demeure inconnu. Ce texte, de nature vulgarisatrice, fait preuve d'une écriture « qui n'hésite plus sur la *translation* des termes grecs » (*Ibid.* : lxxxiii,

¹⁸⁵ «A pesar de ser, como se ha dicho un simple comentador y traductor de resúmenes de doctrinas filosóficas, no deja Apuleyo de tener cierta originalidad interpretativa, metafísica y moral, en los aspectos más importantes del platonismo medio. Frente a las exégesis sistemáticas racionales de Plutarco y Albino o Gayo, Apuleyo ofrece una preferencia por la intención moralizante y la relación de Dios con los hombres, con amplia extensión de la acción de la providencia divina y teoría demonológica» (*Ibid.*: xxiii).

¹⁸⁶ «[...] en general se advierte como el más original de sus tratados filosóficos, como propio comentario del tema, con citas de autores latinos y explicaciones sobre los dioses-genios romanos, y sin inclusión de términos griegos como en otros» (*Ibid.*: xlviii)

je souligne) et s'avère un document très important du fait qu'il représenterait « la vision du monde naturel dans les débuts de l'ère chrétienne » (*Ibid.*).

Ce sont également les débuts de l'ère chrétienne qui servent à situer la contribution de Boèce en tant que traducteur d'œuvres de l'Antiquité. Dans l'avant-propos que García Bacca compose pour la version abrégée du *De Consolatione Philosophiae*, on apprend que « Boèce a entrepris l'immense tâche de traduire en latin les œuvres de Platon et d'Aristote » (1945 : vii) ; des traductions dont les répercussions sont « incommensurables pour le Moyen Âge » (*Ibid.*). Étant « le dernier des Romains », l'auteur est également dépeint comme l'héritier de toute l'Antiquité :

Il se considérait comme l'héritier de toute l'Antiquité, et c'est ainsi qu'il parlait avec un langage émouvant de *notre* Platon, de *notre* Euripide, de *notre* Sénèque..., pas un seul mot de *notre* Rédempteur, même si sa famille comptait de grands dignitaires de l'Église romaine (*Ibid.*:ix, je souligne).¹⁸⁷

À noter également dans cet extrait le traitement des auteurs dont Boèce s'occupe comme étant les « nôtres » en les considérant au même titre que « notre Rédempteur ». De même, García Bacca souligne que « Anicius Manlius Severinus Boetius » n'est pas chrétien, mais Romain et que la théologie qu'il invoquera dans sa *Consolación* est plutôt platonicienne et stoïcienne. En d'autres termes, il y a un écart entre l'auteur présenté et « nous », un écart qui se manifeste également par le recours aux codes linguistiques qui sont à la base du texte présenté. Celui-ci est initialement composé « en prose et en vers latins » dont la traduction publiée dans ce volume de la *Biblioteca Enciclopédica Popular* du Ministère de l'éducation publique [SEP] est celle de « Don Agustín López de Reta, composée, semble-t-il, au milieu du XVII^e siècle, avec un goût classique, une ampleur de diction et une maîtrise de la prose et des vers dont le lecteur pourra se délecter » (*Ibid.* : ix).¹⁸⁸

¹⁸⁷«Herederó se consideraba de toda la antigüedad; y así habla con lenguaje conmovedor de nuestro Platón, de nuestro Eurípides, de nuestro Séneca..., ni una palabra de nuestro Redentor; y eso que estaba íntimamente emparentado con altísimos dignatarios de la Iglesia Romana» (*Ibid.*:ix).

¹⁸⁸ Dans son introduction à *La consolación de la filosofía* de Boecio, publiée en 1997, la traductrice et éditrice Lourdes Pérez Gómez fait le récit suivant : « En el siglo XVI la tradujeron Jerónimo de Zurita, el Dr. Pedro Sáinz de Viana (fines del s. XVI); a comienzos del s. XVII en Valladolid fray Agustín López y Antonio Pérez Ramírez (1698), Esteban Manuel de Villegas en Madrid (1663) llevó a cabo una traducción que, aunque no era excesivamente fiel en las partes del verso, fue señalada en lo que atañe a la prosa como modelo de corrección.

Le coénonciateur est donc construit, en partie, avec ce « nous » qui s'écarte de la romanité de Boèce, mais aussi à partir du volume abrégé pour la collection mentionnée précédemment. Le fait qu'il ne s'agit pas d'un lecteur spécialisé est manifeste puisque l'ouvrage présenté ne correspond pas à sa version intégrale : « des cinq livres de l'ouvrage, poursuit García Bacca, nous avons choisi le premier, le deuxième et le cinquième, car ce n'était pas possible de tous les publier dans cette Encyclopédie » (*Ibid.* : ix).

Un aspect contextuel supplémentaire permet de compléter la scénographie construite dans le discours de García Bacca. Au contexte des « débuts de l'ère chrétienne » s'ajoute la publication abrégée de cet ouvrage à vocation vulgarisatrice, mais aussi la justification de cette publication dans le contexte de l'après-guerre, comme on le constate par l'extrait suivant :

Espérons que la dignité humaine, naturelle et simple, sans l'agressivité des propagandes, qui constitue l'ambiance que l'on respire dans l'œuvre de Boèce, *Consolación por la filosofía*, contribuera à créer un climat de paix humaine et digne, simple et naturelle, sans l'agressivité des propagandes qui résonnent d'échos suspects (*Ibid.* : ix).¹⁸⁹

Il n'est pas difficile de constater que le discours de ces péritextes confirme la conception en vertu de laquelle la contribution majeure des philosophes latins serait d'avoir transmis les savoirs grecs. Toutefois, le regard porté sur ces péritextes met également au jour un ensemble d'opérations intimement liées au travail de traduction, dont l'emploi controversé de la traduction philologique. Or, le différend avec certaines thèses des philologues ne devrait pas nous faire oublier que plusieurs de ces traductions, notamment celles figurant dans des éditions bilingues, ont paru dans la collection *Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Mexicana* appartenant au Centre de traduction, devenu, pendant les années 1970, l'*Instituto de Investigaciones Filológicas*. Loin de trancher le différend entre les philosophes et les philologues, ce phénomène ne fait que montrer que les frontières du réseau philosophique sont donc plus poreuses qu'on pourrait le supposer.

En 1805, se publicó en Madrid la traducción de Agustín López de Reta, autor que ya florecía en el siglo XVII por otras obras, y aunque fue poco conocida y celebrada, en opinión de Menéndez Pelayo, es una de las mejores que tenemos de Boecio" (1997 : 75).

¹⁸⁹ "Ojalá la dignidad humana, natural, sencilla, sin gestos agresivos ni propagandescos que forma el ambiente respirable de la obra de Boecio, *Consolación por la filosofía*, contribuya a la creación de una atmósfera de paz humana y digna, sencilla y natural, sin ademanes agresivos, sin propaganda resonante en sospechosos ecos" (*Ibid.* : ix)

En outre, la traduction de ces textes et leur univers paratextuel engagent les traducteurs dans la légitimation des entreprises éditoriales auxquelles ils participent. Pour ce faire, ils auront recours à des opérations de contextualisation complexes mettant en scène les différents lectorats visés et les débats soutenus à l'intérieur des communautés savantes. La légitimation de ces entreprises éditoriales s'avère également intéressante par l'*éthos* qu'elle fait ressortir. Définies sur la base de la philosophie gréco-latine, la pérennité et l'originalité deviendront dès lors des attributs qui, projetés sur le répertoire classique, constitueront des exigences pour toute intervention dans le domaine philosophique mexicain.

2.1.4 Les traductions des *autres*

Le discours péri-textuel n'est pas toujours la responsabilité des traducteurs. Dans le réseau intellectuel étudié ici, il arrive que même si le livre traduit soit publié et distribué au Mexique, le préfacier n'est ni le traducteur ni un membre du réseau en question. L'ouvrage de Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación (Siglo XXI, 1966)* dont la traduction en espagnol revient à Oberdan Caletti (1913-1976) et l'avant-propos à Rizieri Frondizi (1910-1985), tous deux philosophes argentins, peut servir d'exemple.¹⁹⁰

D'autres ouvrages pourraient être mentionnés : le dialogue *La República* de Platon, publié dans la collection « Nuestros Clásicos » des presses universitaires de l'Université nationale, avec une introduction d'Adolfo García Díaz (1959) ; les *Diálogos (Apología, Eutifrón, Critón, Fedón, Simposio o Banquete et Fedro)*, publiés avec un « Prólogo » de Ricardo Guerra pour la maison d'édition Herrero (1960) ; ou encore les éditions de Porrúa de la *Metafísica* d'Aristote (1969) et des *Diálogos* de Platon (1970) assorties des introductions de Francisco Larroyo. Bien que les préfaciers ne soient pas les traducteurs des ouvrages présentés, ils ont néanmoins traduit d'autres ouvrages. On sait, par exemple, que Larroyo a été un traducteur prolifique du néokantisme. Guerra, souvenons-nous, a traduit la *Phénoménologie de l'esprit* avec Wenceslao Roces. García Díaz a fait partie du *Centro de traductores* de la faculté de philosophie et a également traduit des ouvrages de la philosophie

¹⁹⁰ Un autre exemple qui dépasse les limites géographiques imposées à ce corpus sont les *Obras filosóficas* d'Aristote, traduites par Lilla Segura et publiées avec une introduction du philosophe argentin Francisco Romero pour la maison d'édition Jackson Inc. (México, 1963).

analytique. Frondizi, à son tour, a traduit Berkeley (*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*; Losada, 1945) et Whitehead (*Naturaleza y vida*; 1941).

Comment alors aborder ces discours qui, tout en étant situés aux marges des traductions publiées, ne sont pas produits par les ré-énonciateurs des discours importés ? Commençons par noter que la plupart de ces péri textes sont produits par des participants du réseau intellectuel mexicain. Certes, Rizieri Frondizi et Oberdan Caletti mettent à l'épreuve cette caractéristique partagée, mais on ne saurait pour autant exclure ce avant-propos du corpus à analyser : c'est une des premières publications de la maison d'édition *Siglo XXI* – fondée par Arnaldo Orfila Reynal, également directeur du *Fondo de Cultura Económica* (1948-1966) ; et elle éclaire les rapports entre les réseaux intellectuels mexicain et argentin, permettant d'observer la portée des traductions en espagnol publiées en Amérique hispanique. En d'autres termes, le fait que les traductions en espagnol circulent à travers le continent hispanophone pourrait servir d'appui à la construction d'un réseau intellectuel basé sur une langue partagée. Elles mettent donc au jour un des coénonciateurs de cette prise de parole. Une deuxième similarité permet d'incorporer ces discours dans la construction de cette scène d'énonciation : les auteurs et les textes traduits ont un statut canonique dans le domaine philosophique. Par ailleurs, c'est par rapport à ce statut canonique que les préfaciers en question prennent position en tant qu'énonciateurs. Ainsi, la publication de ces ouvrages est justifiée par la pérennité attribuée à la philosophie grecque ; conçue comme une philosophie qu'il est toujours possible de réactualiser dans un contexte nouveau, Ricardo Guerra, par exemple, signalera au sujet des dialogues platoniciens que :

L'œuvre de Platon, comme toute œuvre classique, est une source inépuisable de connaissances et de réflexion. Chaque époque peut l'interpréter d'une façon particulière sans pour autant la modifier, mais plutôt en maintenant sa validité et son intégralité (1960 : 16).¹⁹¹

À son tour, Larroyo abordera la question de cette validité permanente dans les termes suivants :

Il y a un lieu commun autour d'Aristote et de sa philosophie. Personne ne peut avoir la prétention de dire quelque chose de nouveau sur Aristote. [...] L'histoire des idées montre souvent que l'image qu'on possède d'un philosophe non seulement s'affine, mais s'ajuste ou

¹⁹¹ “La obra de Platón, como toda obra clásica, es fuente inagotable de conocimientos y de reflexión. Cada época puede interpretarla en forma peculiar sin que por eso se modifique, sino más bien se conserve su vigencia y su integridad” (1960:16)

se modifie grâce à de nouvelles découvertes dans sa doctrine, ainsi qu'avec l'invention de nouveaux points de vue pour l'interprétation de sa pensée. (1969 : ix).¹⁹²

La publication de ces ouvrages dont la longue tradition semblerait annuler toute possibilité d'innovation est donc justifiée par les nouveaux contextes où ils sont lus, ou par l'« invention de nouveaux points de vue », comme « la méthode génétique de recherche » mentionnée par Larroyo dans son péritexte à la *Metafísica*. De même, d'après Frondizi, il s'avère nécessaire de publier des commentaires de ces textes, comme celui de Mondolfo sur Héraclite, du fait que « le danger des interprétations superficielles et erronées exige une recherche continue et une discussion approfondie des sentences de l'Obscur d'Éphèse » (1966 : xv).

Cette insistance à justifier la publication d'ouvrages qui n'ont nul besoin de justification pourrait être considérée comme un exercice rhétorique, apparemment sans intérêt. Toutefois, ces discours produits aux marges des traductions mettent au jour les protagonistes de cette scène discursive et leur rapport aux textes traduits et donc à la tradition intellectuelle dont proviennent ces textes.

Ainsi, c'est à la première personne que Frondizi intervient dans le « Prólogo » à l'ouvrage de Mondolfo, en tant que directeur du département de philosophie de l'Université de Tucumán : « j'ai eu l'honneur de l'inviter à donner un cours sur l'infini dans la pensée grecque » (Frondizi, 1966 : xiii). Son récit est donc celui d'un témoin de première main, ce qui contraste avec les prises de parole de Larroyo et de García Díaz qui, pour présenter les textes de Platon et d'Aristote, se servent plutôt de tournures semi-passives, comme s'ils essayaient de faire en sorte que les auteurs présentés parlent d'eux-mêmes et donc de donner une apparente objectivité à leurs récits. À ce sujet, les premières lignes de l'introduction de Larroyo à la *Metafísica* sont très illustratives :

L'intention fondamentale de cette introduction est de situer dans l'histoire des idées la métaphysique d'Aristote. Ce faisant l'objectif poursuivi est double [...] (1969 : xiv).¹⁹³

¹⁹² “Hay un lugar común en torno de Aristóteles y su filosofía. Nadie puede abrigar la pretensión de decir algo nuevo sobre Aristóteles. [...] La historia de las ideas exhibe no de manera infrecuente que la imagen que se posee de un filósofo no sólo se afina, ajusta o modifica con nuevos hallazgos documentales de su doctrina, sino también por la invención de nuevos puntos de vista para interpretar su pensamiento” (1969: ix).

Il faudrait également tenir compte du fait que s'agissant de textes de vulgarisation, ce désir d'objectivité obéit également à la contrainte imposée à ce genre de textes, qui est de fournir au lecteur les repères élémentaires servant à guider sa lecture et, ce faisant, de contribuer à reproduire la doxa qui présent ces textes comme la splendeur de la philosophie grecque. Dès lors, Adolfo García Díaz formulera l'objectif de son introduction à *La República* dans les termes suivants :

D'autre part, notre intention n'est pas d'inculquer au lecteur une interprétation sociologique, économique ou politique de ce dialogue— comme nous l'entendons aujourd'hui—, mais de montrer simplement et sommairement les problèmes qui hantaient Platon; la façon dont il les voyait lui-même et dont il a cru les résoudre (1959 : viii).¹⁹⁴

Et Guerra, affirme à son tour :

Notre but ne sera donc pas autre que celui d'aider le lecteur à s'orienter dans ces *Dialogues*, en lui facilitant la seule voie fidèle à l'esprit et au style de cette grande œuvre (1960 : 10).¹⁹⁵

C'est par ailleurs cette doxa partagée qui sous-tend la construction de ces discours lorsque l'énonciateur se sert d'un « nous » qui renvoie simultanément à « nous, les lecteurs contemporains », à « nous, l'auteur et moi, le préfacier », ou « nous » de modestie, et à « nous, les membres de la communauté intellectuelle hispanophone ». À cet égard, l'affirmation suivante de Frondizi en dit long sur le travail d'importation accompli par la publication de l'Héraclite de Mondolfo en espagnol:

Aussi bien en Italie qu'en Argentine, son extraordinaire travail d'enseignement a été dépassé par sa production écrite. Nous, les intellectuels de langue espagnole, devons célébrer ce fait, car l'enseignement s'en est trouvé enrichi partout en Amérique (1966 : xiv).¹⁹⁶

Le fait que les textes présentés sont des traductions n'est donc pas complètement ignoré par les préfaciers. Frondizi ne manque pas de souligner que des recherches comme celle de Mondolfo « sont normalement absentes de la littérature castillane sur les écrits

¹⁹³ “Fundamental propósito de esta introducción es ubicar en la historia de las ideas la metafísica de Aristóteles. Al hacerlo se persigue un doble objetivo [...]” (1969 : xiv).

¹⁹⁴ “Por otra parte nuestro propósito no es inculcar en el lector ninguna interpretación de este diálogo sociológica, económica o política – como hoy las entendemos—, sino mostrar simple y someramente los problemas que asediaban a Platón; cómo los veía él mismo y cómo ha creído solucionarlos” (1959: viii).

¹⁹⁵ “Nuestro propósito, pues, no será otro que el de ayudar al lector a orientarse en estos *Diálogos*, facilitándole así el único camino fiel al espíritu y al estilo de esta gran obra” (1960 : 10).

¹⁹⁶ “Tanto en Italia como en la Argentina, su extraordinaria labor docente quedó superada por su producción escrita. Los intelectuales de habla española debemos celebrar este hecho pues la labor docente pudo así enriquecerse en toda nuestra América” (1966 : xiv).

héraclitéens » (1966 : xv) et que « le livre ici présenté *comble* avec ses recherches exhaustives *un vide* et propose les moyens pour acquérir une connaissance adéquate et une compréhension judicieuse [de l'œuvre d'Héraclite] » (*Ibid.*). Le même thème est observable chez García Díaz, qui fournit, à la fin de son introduction, une liste de traductions « autorisées », y compris celle qu'il présente et affirme que « malheureusement, ces rares traductions sont les seules bonnes traductions directes à notre disposition en espagnol » (1959 : xxvi).

Au-delà de ces brèves remarques sur les sources bibliographiques disponibles en espagnol, ces périclides n'abordent guère le rapport inter-linguistique, généralement présent dans les commentaires de traductions. Toutefois, si le rapport du grec à l'espagnol n'est pas à proprement parler thématique, il affleure dans des opérations discursives qui mettent au jour les présupposés existant sur la traduisibilité entre ces deux langues, aussi que sur le code linguistique informant cette scène de traduction.

À cet égard, les introductions de Larroyo aux œuvres de Platon et d'Aristote sont très illustratives. Retenons les extraits suivants tirés de l'« Estudio preliminar » aux *Diálogos* et de l'introduction à la *Metafísica*:

La vertu de la partie rationnelle est la sagesse (*sophía*); celle de l'enthousiasme (*thymoeides*), la force de la volonté (*valentía, andría*); celle de la vie impulsive (*epithymetikon*), celle de la maîtrise (mesure, *sophrosyne*). À celles-ci s'ajoute une quatrième vertu, celle de la coopération équitable de toutes les parties de l'âme, la justice (*dikaiosyne*), c'est l'harmonie des autres trois vertus (1970 : xxi).¹⁹⁷

L'âme végétative et l'âme animale constituent seulement dans l'homme la matière de la réalisation de sa propre forme : la raison (*nous-dianoesthai*). Par l'intermédiaire de celle-ci, l'élan (*oréxis*) devient, en effet, volonté (*boúlesis*) et la représentation, connaissance (*épistémee*) (1969 : lxi).¹⁹⁸

L'insertion de la transcription des termes grecs semblerait présupposer un rapport d'équivalence entre le terme grec transcrit entre parenthèses et celui qui est censé le traduire

¹⁹⁷ “La virtud de la parte racional es la sabiduría (*sophía*); la del entusiasmo (*thymoeides*), la fortaleza de la voluntad (*valentía, andría*); la de la vida impulsiva (*epithymetikon*), el autodomínio (medida, *sophrosyne*). A ellas se añade una cuarta virtud, la equitativa colaboración de todas las partes del alma, la justicia (*dikaiosyne*), esto es la armonía de las otras tres virtudes” (Larroyo, 1970: xxi).

¹⁹⁸ “El alma vegetativa y el alma animal constituyen tan sólo en el hombre la materia de la realización de su propia forma: la razón (*nous-dianoesthai*). Por obra de ésta se convierte, en efecto, el impulso (*oréxis*) en voluntad (*boúlesis*) y la representación en conocimiento (*épistémee*)” (1969: lxi).

en espagnol. Cette stratégie, fréquemment employée dans les textes philosophiques – et pas exclusivement ceux de l’Antiquité gréco-latine –, n’a pas pour seul but de traduire les termes « techniques » ; elle permet aussi les lecteurs novices se familiarisent avec le jargon des initiés. L’objectif peut être également d’évoquer une notion dont la traduction en espagnol présuppose un choix qui ne permettrait pas de retrouver la polysémie de la notion grecque. La traduction du terme *areté* dans l’*Antología* de Gaos en est un exemple. Parfois, il semblerait que la terminologie grecque est tellement partagée qu’il n’est plus nécessaire de l’insérer entre parenthèses, à côté de sa traduction, et elle est incorporée au texte. Les deux extraits suivants sont tirés de l’introduction de García Díaz :

Descendant d’une famille aristocratique et, par là, élevé parmi ceux qui incarnaient par excellence les droits citoyens –les kalokagathoi dont parlait Xénophon – il [Platon] a cultivé les belles lettres (García Díaz, 1959: ix)

Déjà Héraclite et Xénophon avaient eux aussi désapprouvé une paideia basée sur l’apprentissage des poèmes d’Hésiode et d’Homère. (*Ibid.*: xiv).¹⁹⁹

La faible attention portée à la question inter-linguistique s’explique par le poids démesuré accordé au « contenu » des textes présentés, ce qui oblitère la « forme linguistique ». L’avant-propos de Frondizi à l’ouvrage de Mondolfo a beau souligner le vide que le livre vient combler dans la littérature héraclitienne en langue espagnole, il ne précise pas la manière dont ce vide est comblé ; ces précisions s’avèreraient nécessaires puisque le livre est une étude des fragments d’Héraclite et, qu’en tant que tel, il les cite. Comment ces citations sont traduites en espagnol demeure un sujet non traité et dont la pertinence ne semble pas retenir l’attention du préfacier.

On pourrait tenter d’expliquer le silence des préfaciers sur la construction inter-linguistique des textes présentés ainsi que de leurs propres textes par le fait qu’ils ne s’adressent pas à un lectorat spécialisé et ne veulent donc pas compliquer l’image de l’Antiquité qu’ils construisent. Or, la démarche est impossible parce qu’il est inévitable de reprendre les notions grecques et que cette reprise joue un rôle important dans l’initiation du

¹⁹⁹ “[Platón] Descendiente de una familia aristocrática y, por lo mismo, criado entre quienes encarnaban por excelencia los derechos ciudadanos –los kalokagathoi de que habla Jenofonte – cultivó las bellas letras” (García Díaz, 1959: ix). “Ya Heráclito y Jenofonte han desaprobado igualmente una paideia basada en el aprendizaje de los poemas de Hesíodo y Homero” (*Ibid.*: xiv).

lecteur. Il en va de même pour l'établissement des textes servant de base aux traductions de Platon et d'Aristote.

On apprend ainsi que les éditions des *Diálogos* de Platon et de la *Metafísica* d'Aristote parues chez Porrúa avec une introduction de Larroyo, ainsi que celle des *Diálogos* parue chez Herrero avec un « Prólogo » de Ricardo Guerra, reprennent les traductions de Patricio de Azcárate (1800-1886) publiées en Espagne entre 1871 et 1878. Les *Diálogos* parus chez Herrero indiquent, à la page des droits d'auteur :

Traduction directe du grec réalisée par Don Patricio de Azcárate, reprise de l'édition publiée par l'*Universidad Nacional de México* en 1921, corrigée et avec restitution des noms propres en grec (Note de l'éditeur [?], Guerra, 1960).²⁰⁰

Larroyo indiquer dans une note en bas de page :

Naturellement l'édition que le lecteur a entre ses mains fournit le texte intégral de la *Metafísica* d'Aristote, selon l'ordre habituel de ses 14 livres.*

*Selon la version, corrigée, de Patricio de Azcárate. (Larroyo, 1969: x).²⁰¹

Ces mentions marginales aux traductions d'Azcárate semblent obéir aux contraintes du droit d'auteur qui, souvenons-nous, exige que le texte source et le traducteur soient indiqués, plutôt qu'au souci de déclarer les traductions précédentes en espagnol. Le fait ne manque pas de nous étonner puisque, comme on le sait, les traductions de de Azcárate marquent, en quelque sorte, un avant et un après dans l'histoire de la traduction philosophique en espagnol.

Il convient d'apporter à ce sujet quelques précisions. Le travail de traduction d'Azcárate a été comparé à celui de Gondisalvi à Tolède au XII^e siècle, du fait qu'il est « incontournable pour comprendre la renaissance philosophique espagnole au XX^e siècle » (*Proyecto filosofía en español*, « Patricio de Azcárate Corral »). Par ailleurs, ces traductions sont importantes parce qu'elles font partie des tentatives visant à récupérer les textes grecs sans les soumettre à la censure dont ils avaient été l'objet jusqu'alors dans les traductions

²⁰⁰ «Traducción directa del griego de D. Patricio de Azcárate tomada de la edición publicada por la *Universidad Nacional de México* del año 1921, corregida y restituyendo al griego, los nombres propios» (Note de l'éditeur [?], Guerra, 1960).

²⁰¹ «Naturalmente la edición que el lector tiene entre sus manos, suministra el texto integro de la *Metafísica* de Aristóteles, conforme a la ordenación habitual de sus 14 libros.* Según la versión, revisada, de Patricio de Azcárate» (Larroyo, 1969: x).

vers d'autres langues modernes.²⁰² Malgré leur importance, ces traductions inspirent une certaine méfiance car, comme d'Azcarate l'a lui-même signalé dans ses préfaces, il s'est servi non pas des textes grecs, mais de la traduction latine de Marsili Ficino et de la version française de Victor Cousin (González González, 2007 : 81). Quant à sa traduction des œuvres d'Aristote, l'extrait suivant devrait suffire à titre de bilan critique :

Il s'avère nécessaire et indispensable de préciser que, d'après les critères actuels, le texte d'Aristote proposé par Patricio de Azcarate s'avère très insuffisant : il procède surtout de sources françaises, il est antérieur aux éditions critiques en grec aujourd'hui connues, il comporte des erreurs, etc. Pourtant, le travail méritoire de Patricio de Azcarate a permis de lire, pour la première fois en espagnol, toute l'œuvre philosophique d'Aristote (ce qu'on n'est parvenu à faire que de façon très tardive en 1873). Et comme les versions d'Azcarate sont sans cesse reproduites depuis plus d'un siècle, plusieurs générations de lecteurs hispanophones ont connu Aristote, pour le mieux ou pour le pire, par le travail de Don Patricio (*Proyecto Filosofía en Español*, "Patricio de Azcarate. Obras Filosóficas de Aristóteles").²⁰³

Par conséquent, le silence des préfaciers quant à l'origine de ces traductions tient peut-être à une volonté de conjurer cette méfiance. Pourquoi alors décider de reprendre les traductions d'Azcarate, alors que deux autres traductions de certains dialogues platoniciens ont été publiées en Espagne par la suite ?²⁰⁴ Étant donné qu'il s'agissait d'éditions de vulgarisation, les éditeurs et les préfaciers ont pu estimer que, mêmes défectueuses, ces traductions suffisaient pour remplir une fonction d'initiation à la lecture philosophique.

²⁰² À ce sujet, González González présente l'éventail des traductions du *Banquet* de Platon et des comédies d'Aristophane dans plusieurs langues modernes, dont l'espagnol, et montre que s'inscrivant dans la tradition française des *Belles infidèles*, les traductions de la littérature gréco-latine ont souvent censuré les éléments qui renvoyaient à l'homosexualité des Grecs (González González, 2007).

²⁰³ "Se hace necesario e imprescindible advertir que, con criterios actuales, el texto de Aristóteles ofrecido por Patricio de Azcarate deja mucho que desear: procede sobre todo de ediciones francesas, es anterior a las ediciones críticas en griego hoy reconocidas, contiene errores, &c. Sin embargo la meritoria labor de Patricio de Azcarate permitió que pudiera leerse, por primera vez en español, toda la obra filosófica de Aristóteles (lo que no pudo hacerse hasta fecha tan tardía como 1873). Y como las versiones de Azcarate vienen siendo reproducidas una y otra vez desde hace más de un siglo, de hecho varias generaciones de lectores en lengua española han conocido a Aristóteles, para bien y para mal, a través de la labor de don Patricio (*Proyecto Filosofía en Español*, "Patricio de Azcarate. Obras Filosóficas de Aristóteles", <http://www.filosofia.org/cla/ari/azcarate.htm>, consulté le 20 novembre 2011).

²⁰⁴ Il s'agit de celle de Longué y Molperceres, *Cinco diálogos de Platón (El Convite, El Eutifrón, La Apología de Sócrates, El Critón, el Fedón)*, traducidos directamente del griego, con argumentos y notas por D. Anacleto Longué y Molperceres, *Catedrático de Lengua Griega de la Universidad de Madrid*, (Madrid: Imprenta y Fundación de M. Tello, Impresor de la Cámara de S.M., Isabel la católica, 23, 1880); et de la version de Platon, *El Banquete o Del Amor, Eutifrón, La Defensa de Sócrates, Critón*, traducción prólogo y notas de Rafael Urbano, Madrid, 1923 (González González, 2007).

La traduction de *La República*, pour laquelle García Díaz fait une introduction, reprend également celle des latinistes espagnols José Manuel Pabón y Suárez de Urbina (1892-1978) et M. Fernández Galiano, publiée en Espagne, en édition bilingue, par l'*Instituto de Estudios Políticos* de Madrid, en 1949 (M.F.G, 1979 : 196). Tout en étant lui-même traducteur au *Seminario de traductores de griego y latín* de la *Facultad de Filosofía y Letras* de l'Université nationale (Beuchot, 2006 :107), García Díaz ne fait aucune référence à cette traduction.

À l'instar de la scène inaugurale, les références bibliographiques fournies par les préfaciers renvoient à une communauté savante contribuant dans différentes langues (en anglais, en français, en allemand) à l'étude et à la mise à jour de l'héritage gréco-latin. La multiplication des références bibliographiques fournies viserait par ailleurs à présenter un état de la question devant permettre au lecteur d'aller au-delà des limites linguistiques que les préfaciers essaient de ne pas dépasser.

L'intérêt d'observer les sources que les préfaciers emploient dans leurs discours péri-textuels est double. D'une part, il permet d'en éclairer la scénographie du fait que les coénonciateurs et la construction interlinguistique de ces discours sont mis au jour. De l'autre, ces renvois bibliographiques autorisent la construction biographique des auteurs présentés et, en même temps, légitiment l'autorité énonciative des préfaciers qui doivent montrer que les débats existant autour des ouvrages présentés leur sont familiers. Si la nature vulgarisatrice des textes semble parfois vouloir épargner au lecteur l'accumulation de références bibliographiques qui irait à l'encontre de l'objectif didactique – Frondizi et Guerra retiennent un minimum de références dans leurs textes –, García Díaz et Larroyo entreprennent la démarche contraire. García Díaz, par exemple, fait référence au débat entre, d'une part, Wilamowitz et Rhode, et de l'autre Shorey et Cornford; ce débat porte sur l'analogie entre les différentes parties de l'âme platonicienne et la classification des citoyens de la république idéale. García Díaz prend position en faveur de Wilamowitz et Rhode sans préciser les enjeux ni les positions que les auteurs mentionnés soutiennent. Il renvoie également à d'autres dialogues platoniciens et aux écrits de Diogène Laërce, Thucydide, Plaute et Xénophon. Comme il a été dit précédemment, en renonçant à l'emploi de pronoms

personnels et aux formules d'adresse au lecteur, Larroyo semble vouloir s'écarter du sujet traité pour lui conférer une certaine objectivité. À la différence de Frondizi, de García Díaz et de Guerra, il hésite donc à prendre la parole à la première personne. Cette posture contraste particulièrement avec l'emploi de sources bibliographiques, parmi lesquelles figurent maintes références à ses propres livres.²⁰⁵ Il consacre toute une partie de son introduction à la description des péripéties menant à la constitution du corpus aristotélicien. Il fournit une liste de commentateurs et de traducteurs qui va des écrits d'Aspasie (110 ap. J.-C.) jusqu'à ceux de Ross (1877-1971). La liste ne mentionne pourtant pas Patricio de Azcárate qui est justement le traducteur du texte repris dans l'édition qu'il présente. Il en va de même pour les éditions en espagnol d'autres écrits aristotéliens, pour lesquelles il fera référence aux traductions de « José Gómez Robledo » [sic] et de David García Bacca publiées au Mexique dans la *Bibliotheca Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*.

On voit combien ces péritextes sont au centre de tensions multiples. Tout d'abord, c'est au niveau linguistique que la ré-énonciation des textes de l'Antiquité classique se trouve confrontée à la « communauté hispanophone » dans laquelle ces textes sont ré-énoncés et à laquelle ils s'adressent. Elle se trouve également confrontée aux débats et aux recherches qui ont lieu en Europe et qui renforcent l'hétéroglossie servant de base à la construction du discours préficiel. De même, le code linguistique de cette scène d'énonciation permet de reconstruire un certain parcours historique des traductions qui, revues et corrigées, témoignent de la construction d'un répertoire qu'il est difficile de limiter à un réseau intellectuel national, en l'occurrence mexicain.

Ces tensions sont en outre observables dans le *genre* qui informe la construction du discours de cette scène. Étant donné qu'aucun des préficiels n'est le traducteur des ouvrages présentés et qu'ils visent à *introduire* le lecteur au monde grec, le discours est censé rester dans les limites de la divulgation et de la contextualisation. Or, comme j'ai essayé de le

²⁰⁵ On trouve, en particulier dans les notes en bas de page, des renvois à son *Historia general de la pedagogía* (Porrúa, 1967) et à son *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas* (Porrúa, 1968).

montrer par l'emploi des sources bibliographiques fait par les préfaciers, il n'est pas rare que ces limites ne soient pas respectées. Il est par ailleurs inévitable d'aller au-delà de la divulgation « neutre » ou « objective » à laquelle ce discours préfaciel est censé répondre. Ce qui intéresse dans ces transgressions génériques c'est le résultat qu'elles produisent, à savoir les représentations des philosophes concernés et de leurs doctrines.

Tout en se conformant aux exigences didactico-pédagogiques – emploi de sous-titres, textes « aérés » (Cossutta, 1995c : 32) – les récits biographiques et les bilans historiques présentés s'inscrivent dans un univers d'interprétations possibles contribuant à la construction d'un ensemble cohérent dont le philosophe en question fait partie. Il s'agit donc de l'*ethos* du préfacier, mais aussi de celui de l'auteur présenté.

Ainsi, Frondizi propose un récit du travail de Mondolfo sur Héraclite qui, tout en le situant dans une progression historique, lui attribue une certaine *originalité*. Voici le récit bâti autour de la lecture originale de Mondolfo:

L'intérêt et les recherches de Mondolfo concernant Héraclite ont commencé en 1932. Il a repris le sujet plusieurs fois et y a consacré plus de dix articles très importants: aujourd'hui il nous propose un volume mûri et serein, avec des idées originales qui modifieront sûrement plus d'une interprétation tenue pour acquise (1966 : xv).²⁰⁶

La représentation que les différents péri-textes construisent de Platon est, à son tour, conflictuelle et en dit long sur les interprétations soutenues par les préfaciers. García Díaz, par exemple, ne manque pas de souligner que les idées politiques platoniciennes exprimées dans *La República* ont souvent été associées à l'aristocratie d'Athènes et, par là, aux positions politiques « réactionnaires » et « totalitaires » de « notre époque » ; des affirmations qu'il prend « cum granu salis » pour mettre le lecteur en garde contre des interprétations ayant pour seule base « les échos et les dérivations postérieurs », qui nuisent à la bonne compréhension de cette œuvre « classique » (1959 : vii-viii).

²⁰⁶ “Las preocupaciones y trabajos de investigación de Mondolfo sobre Heráclito se iniciaron en el año 1932. Muchas veces volvió al tema al que dedicó más de 10 importantes artículos: hoy nos brinda un volumen maduro y sereno, con ideas originales que habrán de modificar más de una interpretación que se daba por aceptada” (1966 : xv).

De même, le Platon construit par Guerra ne pourrait être plus opposé à celui construit par Larroyo. Pour Guerra :

La philosophie de Platon se développe et prend forme tout au long de sa très longue vie. Ses œuvres apparaissent comme la manifestation de ce développement, mais jamais comme la formulation systématique d'une doctrine achevée (1960:8).²⁰⁷

Larroyo, quant à lui, consacre toute une partie de son introduction à la description du « système » platonicien. Il conçoit et construit ce « système » à partir des idées-forces repérées dans les dialogues. C'est ainsi que, dans des sous-sections, il développe l'idéalisme platonicien, la dialectique, la théorie de l'immortalité de l'âme, les vertus, la politique, l'éducation, la théorie de l'amour, la poésie, la mimesis et, enfin, le démiurge. L'exposé de Larroyo vise ainsi à subordonner les lignes directrices de la pensée platonicienne à l'idéalisme, comme si celui-ci était le point de départ et le point d'arrivée du platonisme. Cette systématique attribuée à la philosophie platonicienne sera contestée par Guerra, pour qui on a plutôt affaire à une philosophie développée peu à peu et qui ne vise aucune systématique.

Or, très chère à Larroyo –souvenons-nous qu'un de ces livres a pour titre *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas* (Porrúa, 1968) – la notion de « système » permet de construire un ensemble cohérent, en vertu duquel une philosophie fournit une explication intégrale du monde. De ce fait, il attribuera la même systématique à Aristote qu'il décrira dans les termes suivants :

Aristote, comme tout grand philosophe, montre une doctrine en évolution constante. Platonicien au début, indépendant par la suite, pour plus tard devenir le constructeur d'un système, ses œuvres révèlent un développement continu tout au long d'une vie féconde et édifiante (1969 : x).²⁰⁸

Larroyo a beau rappeler dans son introduction à la *Metafísica* d'Aristote qu'Andronicos de Rhodes (1^{er} siècle av. J.-C.), premier éditeur de ces textes, a pu donner à la philosophie aristotélicienne une unité et une systématique qu'elle n'avait pas au départ, il

²⁰⁷ “La filosofía de Platón se desarrolla y va adquiriendo forma en el curso de su larga vida. Sus obras aparecen como la manifestación de este desarrollo y nunca como la formulación sistemática de una doctrina ya totalmente elaborada” (1960:8).

²⁰⁸ “Aristóteles, como todo gran filósofo, acusa una constante evolución en su doctrina. Platónico al principio, independiente después, más tarde constructor de un sistema, sus obras revelan un desarrollo continuo a lo largo de una vida fecunda y edificante” (1969: x).

n'hésitera pas à consacrer une section entière de son introduction « au système » aristotélicien, de la même façon qu'il le fait dans son introduction aux dialogues platoniciens.

On constate ainsi que les péri-textes aux traductions des *autres* constituent des points d'observation non négligeables quant aux fonctions de légitimation et de contextualisation qu'ils sont censés remplir. Qui plus est, les préfaciers n'étant pas les traducteurs des textes présentés, ils fournissent une perspective supplémentaire sur le code linguistique employé pour construire cette scène discursive. En effet, puisque la prise de parole à laquelle on a affaire est motivée par des traductions qui circulent déjà dans la « communauté hispanophone », ce discours éclaire le processus de rénovation du répertoire philosophique. De la même manière, le renvoi à des sources documentaires signalées comme pertinentes démontre un souci de situer les textes réédités dans un catalogue bibliographique à jour.

En outre, les transgressions génériques observées dans le discours de cette scène (rapport de traductibilité entre le grec et l'espagnol et limites d'objectivité imposées par la nature didactique de péri-textes), sont révélatrices de la manière dont les textes traduits sont employés par les préfaciers pour prendre position vis-à-vis du philosophe présenté, voire pour en construire une représentation parfois en conflit avec d'autres représentations, comme on l'a vu précédemment. Les traductions à la base de cette scène deviennent dès lors le lieu de la prise de parole des participants à un réseau intellectuel ; un lieu où ils visent aussi bien à prendre position, qu'à assurer la reproduction du réseau par l'intermédiaire de procédés didactiques et pédagogiques imposés par la mise à jour des textes « classiques ».

2.2 Le marxisme : une position controversée

La position des marxistes dans le réseau intellectuel est, on l'a vu, remise en question à la suite de la polémique entre Caso et Lombardo Toledano. Afin de mieux comprendre la manière dont le retour du marxisme dans le milieu universitaire est justifié et soutenu par les philosophes adoptant ce courant de pensée, il convient à présent de préciser brièvement les enjeux de cette polémique et les conséquences qu'elle a eues pour l'étude et donc la traduction d'ouvrages marxistes.

Depuis une perspective philosophique, les deux positions dans cette polémique se situent dans le courant antipositiviste des *ateneístas*, dont Caso, souvenons-nous, est un des chefs de file. Lombardo Toledano, quant à lui, combine la tendance antipositiviste avec une position antimétaphysique qui l'oppose à Caso, du fait que ce dernier cherche à concilier un discours antipositiviste avec des thèses proches de la métaphysique et donc d'une philosophie spéculative. Depuis une perspective idéologique, Lombardo Toledano et Caso se situent des deux côtés d'une stratégie politique. D'un côté, en s'opposant au programme d'une éducation socialiste et en défendant l'autonomie universitaire officiellement déclarée en 1929, Caso visait à protéger l'autonomie du milieu philosophique face aux politiques gouvernementales. De l'autre pour Lombardo Toledano, le programme d'éducation socialiste permettait d'assurer que l'enseignement universitaire corresponde au discours nationaliste de son époque.

En réalité, ce débat opposait non seulement deux conceptions de l'enseignement universitaire et de sa place dans l'espace social, mais aussi deux institutions universitaires dont les conceptions relatives à l'exercice intellectuel s'opposaient. Au nom de la *Escuela Nacional de Altos Estudios* qui, en 1924, est devenue la *Facultad de Filosofía y Letras*, Caso voulait le rétablissement de la métaphysique et du spiritualisme dans les programmes d'études universitaires. Il représentait donc un courant de pensée qu'on pourrait qualifier de métaphysique et libéral. Lombardo Toledano, quant à lui, essayait de raviver l'*Universidad Popular Mexicana* fondée en 1912 pour l'éducation du « peuple » et il représentait un mouvement antimétaphysique qui, en raison des lectures marxistes-léninistes (Lénine, Boukharin, Plekhanov, Aníbal Ponce) serait plutôt associé au domaine économique que philosophique (Hernández Luna, 1947 : 99).²⁰⁹

Quant aux sources dont Lombardo Toledano et Caso se servent dans cette polémique, Leyva et Pereda (2001) signalent que le marxisme défendu par les tenants des positions antimétaphysiques et attaqué par les tenants des positions spéculatives est filtré surtout par la

²⁰⁹ L'*Universidad Popular* avait été supprimée en 1922, lorsque les fonds qui lui étaient consacrés lui furent retirés (Hernández Luna, 1949).

réception du léninisme et du stalinisme. Voici la « boîte à outils » du débat décrite par Leyva et Pereda :

Les variantes du marxisme qui ressortent dans ces débats et les critiques qu'on lui adresse passent par la réception du léninisme – ou dans le pire des cas du stalinisme – ou, à l'autre pôle du spectre, de certains auteurs anglophones tels que Sidney Hook [*Towards the Understanding of Karl Marx*] ou bien des traductions anglaises faites par les auteurs des commentaires [V. Adoratsky, *Dialectical Materialism*]. Les critiques de Caso sont également inspirées par le marxiste d'origine belge Henri de Man, ou par la réflexion du socialiste espagnol influencé par le krausisme Fernando de los Ríos (*Ibid.* : 242).²¹⁰

Les mêmes auteurs font remonter les origines des lectures marxistes au XIX^e siècle, notamment à la publication du *Manifeste du Parti Communiste* en espagnol, dans la traduction réalisée par Plotino Rhodakanaty et publiée par le quotidien *El Socialista* (1884) (*Ibid.* : 240). On peut par ailleurs supposer que les intellectuels mexicains qui s'intéressaient au marxisme ont également eu accès au premier livre du *Capital* de Marx dont trois traductions en espagnol étaient disponibles au moment du débat.²¹¹

Adolfo Sánchez Vázquez (1987) fera à son tour un bilan de cet épisode pour conclure que, bien que de part et d'autre on ait fait des lectures stéréotypées des traditions philosophiques employées dans le débat, Caso a contribué à renforcer un certain conservatisme qui a fini par exclure le marxisme de la recherche et de l'enseignement universitaires (Sánchez Vázquez, 1987 : 210).

Le retour du marxisme dans le milieu universitaire a lieu par l'intermédiaire d'un cours de logique enseigné par Eli de Gortari en 1948. Il ne s'agit plus d'un projet d'enseignement « populaire », mais d'un programme de recherche « scientifique ». De fait, sans abandonner complètement la perspective militante, les traductions entreprises par Gortari, Rocés et Sánchez Vázquez contribuent à la réhabilitation du marxisme dans le

²¹⁰ Las variantes del marxismo que afloran en estos debates y las críticas que se le hacen a éste se encuentran mediadas por su recepción a través del leninismo – o en el peor de los casos del estalinismo – o, en el otro polo del espectro, de algunos autores anglosajones como Sidney Hook o de traducciones al inglés de comentaristas. Las críticas de Caso se inspiran así, por ejemplo, tanto en el marxista de origen belga Henri de Man, como en la reflexión del socialista español influido por el krausismo Fernando de los Ríos (*Ibid.*: 242). N'oublions pas que l'un des premiers livres publiés par le *Fondo de Cultura Económica* a été le *Karl Marx* de Harold Laski, traduit en espagnol, quelques années après le débat (1935), par l'écrivain Antonio Castro Leal (1896-1981).

²¹¹ La première, du médecin argentin Juan B. Justo (1865-1928), publiée à Madrid en 1895, ensuite celle de Manuel Pedroso (1883-1958) publiée par la maison d'édition Aguilar en 1931, et enfin celle de Wenceslao Rocés (1897-1992), publiée en 1934.

milieu universitaire parce que la trajectoire intellectuelle et le capital culturel de ces trois traducteurs leur permettent de construire une représentation du marxisme différente de celle que les lectures léninistes proposaient.

Qui plus est, leurs trajectoires intellectuelles jouent un rôle important dans la définition des conditions dans lesquelles ces trois traducteurs entreprendront leurs traductions. Ainsi, comme on l'a vu précédemment, le cours enseigné par de Gortari est un cours non pas de marxisme, mais de logique, en l'occurrence de « logique dialectique ». De Gortari se sert donc d'un capital culturel obtenu grâce à son intérêt scientifique pour en quelque sorte réintroduire le marxisme en contrebande.

Quant à Wenceslao Roces, une fois installé au Mexique, en 1942, il intègre l'équipe d'édition du *Fondo* et reprend le programme de traduction des œuvres du marxisme qu'il avait déjà commencé en Espagne. Certaines des traductions qu'il publiera au Mexique, sont des traductions « recyclées » de textes sur lesquels il avait déjà travaillé en Espagne, en particulier dans le cadre de la maison d'édition *Cénit*, fondée par lui. Dans cette maison d'édition, il publiera une traduction du *Capital* de Marx (1935). Le projet dont cette traduction fait partie est la collection « Biblioteca Carlos Marx », dans laquelle dix volumes de ce courant de pensée ont vu le jour, pour la plupart dans des traductions de Roces. La publication de cet ouvrage est par ailleurs encadrée par plusieurs conflits comme on aura l'occasion de le constater plus tard. Le travail de traduction et de divulgation entrepris est justifié par le fait que, d'après Roces, tant en Espagne qu'au Mexique, les lectures marxistes étaient très limitées (Vargas Lozano, 1984). Au Mexique, il retrouvera certaines de ces traductions, mais « sans son nom ».²¹² C'est son expérience comme traducteur de l'allemand vers l'espagnol dans le cadre de *Cénit* qui lui permettra de traduire en Russie pour les *Ediciones en lenguas españolas* [sic], lorsqu'il doit quitter l'Espagne pendant la dictature de Primo de Rivera (1934). Il y apprend le russe et participe à l'édition des ouvrages servant à

²¹² “Lo mismo en México que en España, los marxistas, o deseosos de serlo, se alimentaban con una dieta muy pobre. Había aquellos libritos editados, muchos de ellos traducidos por mí aunque sin mi nombre, por una editorial que hubo en España llamada Europa-América. Así se conocieron las cosas fundamentales del marxismo: *El manifiesto* (que ya se conocía), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, *El capital*, del que se había hecho una edición del profesor Pedrosó editada por Aguilar, pero no había una labor seria de difusión y desarrollo del marxismo” (Vargas Lozano, 1984)

la propagande soviétique. Dans l'extrait d'interview qui suit, il donne une idée des conditions de travail des traducteurs dans ce contexte-là :

C'était très dur de travailler avec les Russes. Pour certaines choses surtout, ils sont extrêmement méfiants et peu enclins à la confiance nécessaire s'il n'y a pas de raison de faire autrement, dans le domaine intellectuel, à la collaboration intellectuelle. Ils étaient tout yeux pour regarder ce que nous écrivions et rectifiaient tout le temps ; il y avait des consultants et c'étaient eux qui contrôlaient les éditions. Nous, les Espagnols, nous étions contrôlés par des gens qui avaient plus ou moins fait leurs preuves dans le domaine de la doctrine marxiste, comme moi, par exemple, qui avais dirigé la bibliothèque Carlos Marx, etc. Je crois qu'ils auraient dû nous faire davantage confiance parce que les traductions faites dans ces conditions sont toujours mauvaises. Une traduction doit être, d'abord, fidèle et après libre. Il faut prendre toute la liberté de l'expression littéraire, de la richesse de la langue pour encourager le lecteur, sans sacrifier les choses fondamentales, bien entendu (Vargas Lozano, 1984).²¹³

Cette longue citation est révélatrice à bien des égards. D'abord, elle confirme que pour gagner cette confiance, requise entre les agents engagés dans un processus des traduction, il faut « avoir fait ses preuves » dans le domaine de spécialité en question, donc avoir un certain capital culturel. Pour Roces, ce capital culturel venait du fait qu'il avait créé et dirigé une collection éditoriale d'orientation marxiste et, sans doute, de sa condition d'exilé communiste à Moscou. La confiance se rapproche alors de l'autorité et de l'identification idéologique requise pour transmettre la doctrine marxiste qui, à en croire Roces, pourrait alors s'exprimer « librement » dans la richesse de la langue. Le manque de confiance implique également le risque de censure que Roces dénonce en affirmant que la sélection des publications marxistes faite par les autorités soviétiques omettait sciemment les ouvrages du jeune Marx, à savoir ceux dans lesquels l'orientation communiste ne serait pas encore très prononcée. D'où la reconduction du cliché que l'on connaît : « s'ils avaient la capacité de censurer Marx et Engels, pourquoi ne censureraient-ils pas un pauvre et malheureux traducteur espagnol comme moi ? » (*Ibid.*).

²¹³ “Era muy difícil trabajar con los rusos. Sobre todo en ciertos aspectos son tremendamente recelosos, muy ajenos a la confianza que es necesario tener mientras no haya razones para otra cosa, en el campo intelectual, para poder colaborar intelectualmente. Estaban siempre con los ojos cuadrados viendo lo que nosotros poníamos, rectificando, había unos consultantes allí, que eran los que llevaban el control de las ediciones. Nos controlaban a los españoles, gentes ya más o menos probadas en el manejo de la doctrina marxista, como yo lo era por la biblioteca Carlos Marx, etc. Creo yo que deberían haber ofrecido un mayor margen de confianza, porque las traducciones hechas así son siempre malas. Una traducción para ser buena debe ser primero fiel y segundo libre. Hay que tomarse toda la libertad, sobre todo en el manejo literario, en la riqueza literaria del idioma para dar aliciente al lector, siempre y cuando no se sacrifiquen las cosas fundamentales” (Vargas Lozano, 1984).

Il faut cependant lire entre les lignes dans ce témoignage de Roces. En effet, « il avait fait ses preuves » et, lorsqu'il débarque à Moscou, il le fait en qualité de responsable de *Ediciones en lenguas españolas* [sic]. Il n'est donc pas le « pauvre traducteur espagnol » censuré, mais celui qui est investi d'une autorité lui permettant de négocier avec les Moscovites. L'une de ces négociations, relève justement d'un problème de traduction très important pour l'évolution de la pensée marxiste en Amérique hispanique. Il s'agit du mot *campesinado* au sujet duquel Roces déclare avoir toujours eu des réserves :

J'ai eu là-bas de grandes discussions à ce sujet, si bien qu'ils nous ont obligés à porter plainte, pour résoudre les problèmes, auprès de l'Internationale communiste, chose complètement ridicule parce que la mission, malheureusement non accomplie, de l'Internationale communiste était autre. C'est par exemple le cas du mot *campesinado*, que, dans la terminologie marxiste, j'ai toujours considéré faux; *campesinado* est un mot qui n'a rien à voir avec le lexique espagnol, aucun *campesino* ne parle de *campesinado*. On peut parler des *campesinos* et il n'existe, par ailleurs aucune classe qui puisse être ainsi désignée, comme c'est le cas, par exemple, du prolétariat qui est une classe unique. Les *campesinos* ne sont pas une classe, il y a des *campesinos* riches, des *campesinos* pauvres, des *campesinos* de classe moyenne, etc. (*Ibid.*).²¹⁴

En effet, l'une des disputes issues de l'importation du marxisme remettra en question la possibilité de l'adapter à la réalité hispano-américaine, du fait que l'acteur de la révolution socialiste envisagée est le prolétariat des sociétés industrialisées dont les sociétés hispano-américaines semblent éloignées. Le fait de construire une classe sociale *campesina* capable de remplacer le prolétariat, ou même de devenir son alliée dans le processus révolutionnaire est assez problématique, comme Roces le constate.

C'est en partie pour résoudre les problèmes d'interprétation soulevés par les lectures soviétiques que Roces et Adolfo Sánchez Vázquez, ainsi que d'autres philosophes contribuant à l'étude du marxisme en espagnol, tels que Manuel Sacristán, se prononceront pour un « retour aux sources », soit une relecture des textes fondateurs « classiques » du marxisme.

²¹⁴«Yo tuve allí grandes discusiones con ese motivo, que nos obligaron a veces a acudir en apelación, para resolver los problemas, a la dirección de la Internacional Comunista, cosa verdaderamente ridícula, porque la misión de la Internacional Comunista era otra, que desgraciadamente no cumplió. Por ejemplo, en torno a una palabra que en la terminología marxista yo siempre he considerado falsa, como la palabra *campesinado*; *campesinado* es una palabra que no tiene nada que ver con el léxico español, ningún *campesino* habla de *campesinado*. Se habla de los *campesinos* y además no existe una clase única que pueda denominarse con esa palabra única, como existe en el caso del proletariado que es una clase única. Los *campesinos* no son una clase, son *campesinos* ricos, *campesinos* pobres, *campesinos* medios, etc.” (*Ibid.*)

Sánchez Vázquez s'intéressera au marxisme avant même de quitter l'Espagne (1939) où il faisait partie de la *Juventud Socialista Unificada*. Au Mexique, il continuera à militer dans les rangs du parti communiste. Ses activités comme éditeur et traducteur ne commencent pas non plus lors de son entrée dans le milieu universitaire : dès son arrivée au Mexique, en 1939, Sánchez Vázquez, s'intègre au comité éditorial de la revue *España Peregrina*. Contrairement à Gortari et à Rocés, Sánchez Vázquez assumera le travail de traduction, d'abord comme gagne-pain supplémentaire plutôt que comme un projet théorique, ses traductions ne se limitant pas au domaine de la philosophie.²¹⁵ Il s'explique ainsi au sujet de son activité de traducteur :

Je traduais surtout du russe, qui était un peu mieux payé, car pour les traductions du français et de l'anglais, il y avait trop de traducteurs – surtout de mauvais traducteurs– et, bien sûr, ils étaient mal payés. J'ai traduit du russe beaucoup de livres en sciences sociales et en philosophie –orthodoxes, bien sûr– jusqu'à ce que je puisse dire adieu au travail épuisant de la traduction, lorsque j'ai été nommé professeur à temps plein (Interview avec Teresa Rodríguez de Lecea).²¹⁶

C'est son engagement à l'égard du marxisme et la relecture critique qu'il en aurait proposée qui lui ont permis de combiner les recherches esthétiques et les pratiques politiques depuis une perspective marxiste. Sa relecture des textes de cette tradition s'est éloignée du marxisme soviétique (le matérialisme dialectique) prédominant sur la scène mexicaine au moment de son arrivée ; elle présentait une rénovation « originale » de ce courant de pensée qui a été capable de survivre à l'effondrement des systèmes socialistes de l'Europe de l'est (Vargas Lozano, 1997).

Le rapport entre « l'œuvre personnelle » et le travail de traduction n'était pas le même chez Rocés et chez Sánchez Vázquez, peut-être parce qu'ils occupaient des positions différentes dans le réseau et parce que leur capital culturel n'était pas le même. Le travail de traduction a donc joué un rôle différent dans la production intellectuelle de chacun. Chez Rocés, la traduction occupe une place tout à fait centrale, au point d'avoir été une forme de

²¹⁵ Sa traduction, *El retrato de Dorian Grey*, d'Oscar Wilde, par exemple, a été publiée par la maison d'édition Leyenda en 1946.

²¹⁶ “Traducía sobre todo del ruso, que se pagaba un poco mejor, pues para las traducciones del francés e inglés, sobaban los traductores –sobre todo los malos– y claro, se pagaban mal. Traduje bastantes libros de ciencias sociales y filosofía –ortodoxos, por supuesto – del ruso, hasta que pude decir adiós al trabajo agotador de traducción, al ser nombrado profesor de carrera, de tiempo completo.” (Entrevista con Teresa Rodríguez de Lecea).

militantisme théorique. A tel point qu'il admettra que son « œuvre de traducteur » a, jusqu'à un certain point, limité son « œuvre personnelle ». Dans ses propres termes :

[...] mon œuvre de traducteur, je ne la considère pas seulement comme un travail fait pour une maison d'édition. Je l'explique comme un service fait à la jeunesse et aux combattants de langue espagnole, en les dotant des instruments et des outils du marxisme qu'ils n'avaient pas jusqu'à présent. Naturellement, cette tâche que j'ai développée me prend énormément de temps et exige un dévouement presque absolu (Vargas Lozano, 1984).²¹⁷

Sanchez Vázquez, quant à lui, attribuera la publication tardive de sa recherche au temps investi à traduire ainsi qu'à la censure imposée par le parti communiste où il militait. Il décrira ce retard dans sa propre production théorique dans les termes suivants :

Comment pouvais-je faire de la recherche et écrire un livre en traduisant plusieurs heures par jour; des heures que je devais compléter avec celle de la militance politique et de petits métiers ici et là ? Je traduisais chaque jour ou donnais des cours jusqu'à sept ou huit heures du soir, et à cette heure-là, j'allais à la réunion politique ou du parti, et je rentrais chez moi à une ou deux heures du matin. Il n'y avait pratiquement aucune possibilité, pour moi, non seulement de faire de la recherche ni même de lire rien qui ne soit d'une urgence immédiate (Interview avec Teresa Rodríguez de Lecea).

On constate donc que les prises de position de ces trois traducteurs dans le réseau sont en partie rendues possibles par le capital culturel obtenu avant que les traductions et les lectures qu'ils proposent ne parviennent à être considérées comme des interventions « sérieuses » dans le milieu philosophique. N'empêche que ni les lectures ni les traductions proposées ne restent stables tout au long de la période étudiée. En effet, de manière presque parallèle au développement du monde de l'édition et à l'institutionnalisation des pratiques philosophiques universitaires, les perspectives sur ce qu'est le « marxisme » et les réflexions auxquelles il donne lieu vont changer. Les discours paratextuels des traductions publiées et des ouvrages retenus dans les sections bibliographiques des revues spécialisées permettent de suivre les traces de ces changements et, donc, de différentes représentations auxquelles ce courant de pensée donne.

²¹⁷ “[...] mi obra de traductor yo no la enfoco exclusivamente como un trabajo hecho a una editorial. Me lo explico como un servicio hecho a la juventud y a los combatientes en lengua española, dotándolos de los instrumentos y las herramientas fundamentales del marxismo que hasta ahora no tenían. Y naturalmente que esta labor que he desarrollado me lleva un tiempo enorme y una entrega casi total” (Vargas Lozano, 1984).

2.2.1 Les traductions marxistes

Au Mexique, entre 1940 et 1970, sous le label du “marxisme” sont publiés des ouvrages qui ne se limitent pas aux écrits de Marx et d’Engels, mais qui comprennent aussi bien les traductions des ouvrages publiés par l’Académie des sciences de l’Union soviétique, que les écrits des penseurs s’identifiant à ce courant de pensée (Herbert Marcuse, Georg Lukács, Henri Lefebvre et Karel Kosík, entre autres). Le livre *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* de Marx, par exemple, est publié chez Grijalbo en 1970, avec l’avertissement suivant : « les travaux composant ce livre sont repris des *Obras Escogidas* de Carlos Marx et de Federico Engels, des Éditions en Langues Étrangères de Moscou, 1951 ». Les interventions paratextuelles de la part des traducteurs sont cependant rares, en particulier dans le cas des traductions d’ouvrages soviétiques.

Leurs péritextes ne sont pas composés par les traducteurs, mais par les éditeurs russes. Les aspects scénographiques, le genre, la langue et l’*éthos* qu’on y observe révèlent donc des scènes d’énonciation dont les protagonistes sont les auteurs de l’Académie des sciences de l’Union soviétique, le lecteur russe et l’*éthos* du marxisme soviétique.

Toutefois, l’avant-propos aux *Fundamentos de la filosofía marxista*, de F. V. Konstantinov, ouvrage traduit par Adolfo Sánchez et par Wenceslao Roces, et édité deux fois au Mexique (Grijalbo, 1960 et 1965), témoigne d’une volonté de s’adresser à un lectorat plus vaste. Ainsi, dans l’avant-propos à la première édition en espagnol, le coénonciateur est défini comme « un vaste secteur de *notre* intellectualité, les membres actifs du Parti et de la société soviétique, ainsi que toutes les personnes s’intéressant aux problèmes relatifs à la conception scientifique du monde » (Konstantinov, 1960 : 9). La deuxième édition reformulera cette affirmation pour présenter le coénonciateur comme « les étudiants d’études supérieures et les autodidactes » (Konstantinov, 1965 : 1). Cette nuance reste cependant insuffisante pour atteindre un lectorat plus vaste, puisque d’après le préfacier – très probablement les éditeurs russes –, cet ouvrage répond au programme du parti communiste soviétique, soit au besoin de faire que les travailleurs soient au courant de la conception

scientifique du monde, ainsi qu'au besoin de les éduquer selon « l'esprit du communisme scientifique » (*Ibid.*).²¹⁸

La comparaison de ces deux péritextes permet également d'observer l'intervention des éditeurs mexicains. Ainsi, dans l'avant-propos à la deuxième édition, on signale que le chapitre deux, consacré à « la lutte entre le matérialisme et l'idéalisme dans l'histoire de la philosophie avant le marxisme » a été supprimé de l'édition russe pour des raisons d'espace. Quant à eux, les éditeurs mexicains indiqueront que ce chapitre présente un intérêt particulier pour les lecteurs en langue espagnole : « nous avons décidé, avec l'autorisation des éditeurs soviétiques, de garder ce chapitre dans la présente édition en espagnol » (*Ibid.*).

Au-delà de ces interventions éditoriales, les traductions « marxistes » comportent très rarement des péritextes produits par les traducteurs en espagnol et sont loin de représenter un univers homogène. À la différence des écrits situés dans le sillon soviétique, traduits par Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Roces, José Laín, Augusto Vidal Roget et Lydia Kúper de Velasco,²¹⁹ et publiés en général chez *Grijalbo*, les traductions des ouvrages du « marxisme occidental » seront fréquemment publiées dans d'autres maisons d'édition telles qu'*Aguilar*, *Diana*, *Editora Nacional*, *Era*, *Fondo de Cultura Económica*, *Joaquín Mortíz*, *Pavlov*, *Siglo XXI* et *UNAM*. Elles comporteront parfois un avant-propos du traducteurs. De la même manière, à la fin des années 1950, des recensions d'ouvrages parus en langue étrangère (français, anglais, italien, allemand) seront publiées dans *Diánoia* et rendront compte d'un intérêt particulier pour une production intellectuelle « marxiste ».

²¹⁸ D'autres exemples de ce type de traductions sont : Academia de las ciencias de la URSS (Grijalbo, 1960 et 1962), Aleksandrev (Grijalbo, 1962), Arjipstev (Grijalbo, 1962), Kedrov (Grijalbo, 1968), Meliukhin (Grijalbo, 1960 et 1969), Plekhanov (Grijalbo, 1969), Rosental (Grijalbo, 1960), Rubinstein (Grijalbo, 1963), Dynnik (Grijalbo, 1965) ; Spirkin (Grijalbo, 1969) et une *Enciclopedia de filosofía* (10 volumes dont un composé par Sánchez Vázquez) [Grijalbo, 1965-1966]. Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

²¹⁹ Cette liste de traducteurs permet de constater de nouveau que les traductions publiées au Mexique pendant la période étudiée étaient souvent faites à l'étranger, notamment en Espagne. En effet, Laín, Vidal Roget et Kúper de Velasco traduisent depuis l'Espagne, et leurs traductions ne se limitent pas à la philosophie marxiste soviétique, mais comprennent également les grands classiques de la littérature russe. Laín a traduit Gogol et Tolstoy ; Vidal Roget a traduit Dostoïevski ; Kúper de Velasco (1911-2011) a traduit Tchekhov, Tolstoï et Pouchkine.

En ce qui concerne les contraintes génériques, c'est-à-dire l'extension et les fonctions des péri-textes, on constate que ceux-ci obéissent à des intentions très différentes et que leur fonction « d'introduction » varie presque au cas par cas. Ainsi, la « Nota del traductor » de Roces pour la publication du *Capital* de Marx se borne à signaler les éditions allemandes utilisées pour la traduction et à indiquer que les volumes de la traduction présentée contiennent des « annexes » avec des documents qui pourraient être utiles au lecteur, tels qu'une table des mesures utilisées dans l'ouvrage traduit. L'introduction d'Uranga à sa traduction de Lukács, quant à elle, combine le récit autobiographique avec la place de Lukács dans le milieu intellectuel allemand. Les avant-propos d'Eli de Gortari et de Sánchez Vázquez à leurs traductions respectives d'Henri Lefebvre et de Karel Kosík représentent des exercices de contextualisation situant les auteurs dans le débat international sur la rénovation du marxisme. Je reviendrai sur ces traits caractéristiques qui relèvent également des aspects scénographiques de ces discours. Il suffit pour l'instant de considérer que bien que ces productions appartiennent au genre « péri-textuel », elles ne le font pas au même titre, ni ne remplissent les mêmes fonctions.

Quant aux aspects linguistiques, c'est-à-dire au fait que les textes présentés n'ont pas été initialement écrits en espagnol et qu'il s'agit de traductions, on voit que tout en ayant en commun le fait d'être rédigés par les traducteurs, la question des codes linguistiques mobilisés semblerait aller de soi pour les énonciateurs de ces discours, à quelques exceptions près. Or, le tableau que ces traductions permettent d'esquisser est, de nouveau, celui de la reconstruction d'un répertoire bibliographique à partir d'un espace profondément hétéroglossique. En d'autres termes, les philosophes traducteurs engagés dans la réflexion marxiste partent souvent des ouvrages publiés en italien, en russe, en français, en allemand et en anglais. Toutefois, le fait que cette rénovation les situe dans un espace hétéroglossique est très rarement signalé dans leurs interventions paratextuelles, où la traduction est une tâche qui passe inaperçue.

Cela étant, ces paratextes partagent une caractéristique importante : ils proposent un « retour aux sources » du marxisme. Ce retour est préconisé de deux manières qui seront, à leur tour, les fils conducteurs pour l'analyse des interventions des traducteurs et des éditeurs.

Tout d'abord, on propose de « revenir aux sources » en relisant les œuvres des fondateurs du marxisme à la lumière des transformations politiques et économiques du XX^e siècle. On traduit ou l'on retraduit des œuvres d'Engels et de Marx et on les publie avec des péritextes rédigés par les traducteurs. C'est sur ce matériau que portera la première partie de mon analyse de la reconstruction d'un répertoire marxiste en espagnol.²²⁰ En deuxième lieu, le « retour aux sources » s'opère par la lecture des interprètes contemporains et des ouvrages dans lesquels ces derniers visent à démystifier et à proposer une interprétation différente du marxisme, ouvrages qui sont traduits en espagnol et comportent des péritextes des éditeurs et des traducteurs.²²¹ Dans cette deuxième partie de l'analyse, je reprends également les recensions des ouvrages de ce courant de pensée publiées dans la revue *Diánoia*.²²²

2.2.1.1 Le retour aux « sources » ou la reconstruction des « classiques »

Le retour aux « sources » témoigne parfois du désir de contester les interprétations avancées par les idéologues du parti communiste soviétique. Comme on l'a vu précédemment, lors de son séjour en Russie, Roces avait constaté que la censure s'exerçait sur les écrits du jeune Marx. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, d'Engels et Marx, traduite de l'allemand par Roces et publiée chez *Grijalbo*, en 1959, s'inscrit donc dans un mouvement d'opposition à la censure ; un mouvement de « redécouverte » qui passe souvent par la traduction d'écrits « inédits ». Bien que *Le Capital* ne fasse pas partie des ouvrages censurés, le retour aux « classiques » semble imposer sa retraduction, car, comme on le sait, la traduction par Roces de cet ouvrage (FCE, 1946) ne sera ni la première ni la dernière.

Dans sa « Nota del traductor », Roces signale qu'il en avait déjà traduit et publié le premier volume chez *Cénit*. On connaît également ses critiques à la traduction de Manuel Pedroso (Madrid : Aguilar, 1931) et on sait que la traduction de Manuel Sacristán paraîtra

²²⁰ Marx (FCE, 1946), Engels (Ediciones Fuente Cultural, 1945) et (Grijalbo, 1968). Voir Annexe 1 pour les références complètes.

²²¹ Mondolfo (FCE, 1964), Kosík (Grijalbo, 1967), Lefebvre (UNAM, 1956), Lukács (UNAM, 1959), Marcuse et al. (Grijalbo, 1970) et VV.AA. (Era, 1970). Voir Annexe 1 pour les références complètes.

²²² En particulier, je m'occuperai ici des recensions d'Eli de Gortari de *Notas introductorias à lógica dialéctica* de Caio Prado (*Diánoia*, 1960) ; *Les problèmes de la dialectique dans El Capital de Marx*, de M.M. Rosental (*Diánoia*, 1961) et *The Alienation of Modern Man* (*Diánoia*, 1961). Je considère également la recension d'Adolfo Sánchez Vázquez de *La liberté* de Roger Garaudy (*Diánoia*, 1956).

quelques années après (Barcelona : Grijalbo, 1976). C'est vers la fin des années 1970, lorsqu'il dirigera l'édition des œuvres complètes de Marx et d'Engels de la maison d'édition *Grijalbo*, en Espagne, que Sacristán se référera au *Capital* comme à un « classique ». « La justification de cette édition, dit-il, me paraît évidente ; je traduis seulement *Le Capital*. Une langue comme l'espagnol, avec la diffusion qu'elle a, ne peut manquer d'avoir les œuvres complètes des classiques ; de Platon, d'Aristote, d'Adam Smith, de Marx et d'Engels » (1981 : 39). Cette prolifération de versions a même donné lieu à une dispute entourant les droits d'auteurs, comme on le verra plus loin.

Examinons pour l'instant la « Nota del traductor » de Rocés à la traduction du *Capital* qu'il publiera au Mexique (FCE, 1946). Le traducteur contextualise sa traduction en signalant que cette publication contribue à solder la dette qu'il avait acquise envers le lectorat de langue espagnole lors de la parution de « sa traduction » du premier volume, maintenant revue et corrigée. La scénographie de son discours est appuyée par une reconnaissance déclarée vis-à-vis du *Fondo de Cultura Económica* pour cette édition.

Cette note, par laquelle le traducteur prend la parole en tant que tel, permet également d'esquisser l'*éthos* auquel Rocés semble donner voix dans son discours. Il ne prend donc pas la parole à titre de spécialiste ou de lecteur « professionnel » de Marx, mais comme traducteur et éditeur de ses écrits. En d'autres termes, le péri-texte n'est ni un avant-propos ni une introduction. Ces fonctions sont déléguées aux avant-propos composés par Engels et inclus également dans l'édition proposée au lecteur. Le traducteur et éditeur ne juge donc pas pertinent de réitérer les propos et la justification fournis par « les fondateurs du socialisme scientifique eux-mêmes », qui, dès lors, font partie de la communauté discursive à partir de laquelle Rocés construit sa prise de parole. Ainsi, le personnage construit par Rocés comme énonciateur est plutôt celui du traducteur-éditeur partageant avec les éditeurs originaux – Engels et l'Institut Marx-Engels-Lénine – les difficultés que présente l'édition posthume des écrits de Marx. Ces difficultés sont, d'après Rocés, inséparables des difficultés de traduction, comme il le signale dans la citation suivante :

J'épargnerai au lecteur les difficultés auxquelles j'ai été confronté pour traduire *Le Capital*, difficultés que je ne suis pas sûr d'avoir toujours résolues. La traduction des volumes I et II, surtout, s'avère très complexe par la nature même des textes qui les constituent, textes qui,

comme on le sait, et comme Engels qui les a édités l'explique dans ses avant-propos respectifs— n'ont pas été entièrement écrits par Marx, mais sont, pour la plupart, restés après sa mort inachevés et parfois très obscurs. Engels a dû les ordonner et les préparer, sans altérer le texte, pour leur publication (Roces, 1946).²²³

De même, Roces fait part au lectorat du « critère scientifique » que les éditeurs allemands ont adopté pour établir le texte dont il s'est servi pour sa traduction. L'édition du volume I, en particulier, poursuit-il, a représenté un « dur labeur » de critique textuelle afin de reconstituer le « texte original » : « entre la deuxième et la quatrième édition on a trouvé plus de 1200 corrections à faire » (*Ibid.*). Les éditeurs ayant toujours donné la priorité au texte « primitif », la reconstruction *fidèle* du texte de Marx est garantie.

Qui plus est, le fait que l'*éthos* de Roces est celui du traducteur-éditeur apparaît encore dans l'affirmation suivante : « les rares notes de rédaction [sic] introduites par le traducteur ou reprises des éditeurs du texte traduit, sont signalées par la mention [Ed.]. Celles provenant d'Engels se distinguent par les initiales *F.E.*, ajoutées à la fin » (*Ibid.*). Cette « Nota del traductor » permet donc également d'éliminer les notes du traducteur tout au long de l'ouvrage traduit et de les amalgamer avec les interventions éditoriales.

On constate de nouveau que les difficultés de traduction ne donnent pas lieu à une mise en avant du travail de traduction. Ce sont les tâches éditoriales et de critique textuelle qui l'emportent pour la construction des rapports entre le coénonciateur et le texte présenté. La fiabilité de celui-ci repose, en fin de compte, sur « le critère scientifique » suivi pour établir le texte et sur la participation du traducteur à cette entreprise de critique textuelle. Le rapport aux « classiques » serait par conséquent bâti sur l'attention portée aux détails textuels — à la lettre—, plutôt qu'à un « sens » déterminé.

La publication de la première traduction de l'*Anti-Dühring* de Federico [sic] Engels, par la maison d'édition *Ediciones Fuente Cultural* (1945), est particulièrement représentative

²²³ “No he de encarecer al lector las dificultades con que he tropezado en mi tarea de traductor de El Capital y que no estoy seguro de haber podido vencer siempre. La traducción de los tomos II y III sobre todo plantea a cada paso problemas complicadísimos, por la propia naturaleza de los textos que forman estos dos volúmenes, los cuales —como es sabido y como en sus prólogos respectivos explica Engels, su editor—, no recibieron la redacción definitiva de Marx sino que quedaron en gran parte, al morir éste, como borradores, a trechos muy oscuros, que Engels hubo de ordenar y preparar, sin alterar el texto, para su publicación” (Roces, 1946).

de la scientificité attribuée à une pensée marxiste qui commence à regagner la scène philosophique.²²⁴ Publiée dans le contexte de la fin de la Seconde guerre, les périclides de cette publication – une note « De los editores », une notice biographique et un avant-propos à l'édition espagnole – sont significatifs à plusieurs égards. Tout d'abord, en ce qui concerne la contextualisation de l'œuvre, la note « De los editores » situe la publication sur une scène internationale qui, « après avoir fait face aux plus grands sacrifices, manifeste de très diverses manières un profond désir d'améliorer les grandes collectivités » (1945 : 5). De même, la date de publication de cet ouvrage serait significative parce qu'elle correspond au 50^e anniversaire du décès d'Engels (1820-1895), décrit comme l'auteur de cette « introduction scientifique à toutes les disciplines de la culture et du développement historique humain » (*Ibid.*).

La valeur de la publication est par ailleurs confirmée par une citation du « grand sociologue et philosophe italien Antonio Labriola » (1843-1904), pour qui « la validité des doctrines qui y sont exposées n'a pas à ce jour été dépassée » (*Ibid.*), mais aussi par la traduction elle-même. Retenons le propos des éditeurs :

Grâce à la générosité de M. W. Rocés et du Parti communiste du Mexique, nous avons le privilège de publier cette nouvelle édition de la traduction la plus autorisée et la plus fidèle, la seule qui ait été faite directement de l'allemand et qui contient, de plus, tous les travaux supplémentaires et de recherche réalisées par l'institut Marx-Engels-Lénine-Staline, de Moscou, sur cette œuvre (*Ibid.*).²²⁵

En effet, l'affirmation de Rocés, dans son avant-propos, en vertu de laquelle « notre version est la seule en Espagne qui ait été faite directement de l'allemand » permet de supposer que la traduction et l'avant-propos ont été repris de cette édition pour la publication au Mexique. Quant au coénonciateur de cet ouvrage, il est déterminé par la nature même du livre publié qui est conçu comme un « ouvrage révolutionnaire » dont le but est « d'élever le niveau intellectuel du parti des ouvriers et de clarifier et de renforcer leur conscience de classe » (*Ibid.* : 10). De même, en citant Antonio Labriola, le traducteur compare cet ouvrage

²²⁴ Cette traduction est, en fait, une réédition de la traduction publiée par Rocés en Espagne en 1932, chez la maison d'édition *Cénit*.

²²⁵ «Debido a la generosidad del SR. W. Rocés y del P. C. de México tenemos el privilegio de lanzar esta nueva edición de la más fiel y autorizada traducción, única directa del alemán; que contiene además todos los trabajos suplementarios y de investigación realizados por el instituto Marx-Engels-Lenin-Stalin, de Moscú, sobre esta obra» (*Ibid.*)

à « un médicament pour l'esprit de la jeunesse intellectuelle », qui « tant de fois, sans être certaine d'elle-même et avec des critères très vagues, adopte d'une manière générique ce qu'on appelle le socialisme » (*Ibid.*).

Or, c'est aussi par la nature scientifique attribuée à cet ouvrage qu'il est possible d'esquisser l'*éthos* exprimé dans ces paratextes. Il a été mentionné précédemment que les éditeurs lui accordent un statut encyclopédique (« introduction scientifique à toutes les sciences de la culture »). Le traducteur confirmera ce propos en ajoutant dans son avant-propos que cet ouvrage polémique se sert de la critique aux doctrines qui y sont présentées comme d'« une excuse pour que les fondateurs du socialisme développent, par l'intermédiaire de la plume d'Engels et d'une manière systématique et harmonieuse, les idées fondamentales du marxisme » (*Ibid.* : 9). Autrement dit, c'est le « système » du « socialisme scientifique » qui est présenté dans les pages de cet ouvrage. La pertinence de cette approche « scientifique » pour la pratique politique est également mise en relief par l'affirmation d'après laquelle « il ne s'agit pas de contraster théoriquement deux systèmes doctrinaux, mais de forger l'arme de la révolution » (*Ibid.*). L'*éthos* construit dans ce discours est donc celui de l'instrumentalisation de la connaissance pour la libération du prolétariat. En effet, comme le traducteur le signale, il ne s'agit pas à proprement parler de critiquer des doctrines, leur vérité ou leur fausseté ; il s'agit plutôt du « passage du socialisme comme utopie au socialisme comme science », puis « du socialisme comme science au socialisme comme fait » (*Ibid.* : 11), dont la Révolution d'Octobre en Russie serait la démonstration.

Dans la construction de l'*éthos* auquel ce discours donne voix on vise donc à unifier la théorie et la pratique. L'élément scientifique ne serait dans cette opération qu'un moyen pour atteindre un but précis. Cette construction de la scientificité du marxisme sera remise en question et même critiquée quelques années plus tard, lors de la publication du même ouvrage, cette fois-ci dans la traduction de Manuel Sacristán (Grijalbo, 1968).

Le rapport aux « classiques » qu'on a pu observer dans la traduction de Rocés sera au centre de la réflexion critique que Sacristán propose dans l'avant-propos à sa traduction. Par ailleurs, à l'instar de la traduction de Rocés, cette nouvelle édition montre de nouveau que

les traductions publiées au Mexique sont souvent faites ailleurs dans le monde hispanophone, en l'occurrence à Barcelone.²²⁶

Cela étant, les protagonistes de cette scène discursive restent en arrière plan et se confondent souvent avec la communauté discursive autorisant le discours de Sacristán : Hegel, Marx, Engels et Garaudy figurent parmi les auteurs auxquels Sacristán a recours pour donner du poids à son propos. On n'y trouve donc pas de références au lecteur, l'énonciateur de ce discours ne prenant guère la parole à la première personne. Le moment où cette énonciation se situe est pourtant réitéré à plusieurs reprises. « Aujourd'hui », dit Sacristán, il est possible de dépasser « les vieilles antinomies » qu'Engels avait critiquées dans le domaine de la physique infinitésimale. C'est sur cet écart temporel que Sacristán bâtit sa critique de l'ouvrage présenté. Il le fera dans les termes suivants :

Engels et Marx ont été obligés de se servir du répertoire des concepts de Hegel, bien que les racines de leur nouvelle théorie soient bien ailleurs, à savoir dans la réalité économique et sociale et dans le mouvement ouvrier. Cet emploi des concepts hégéliens, et la profonde ambiguïté de ce grand penseur, conduit souvent à une application stérile, purement verbale, de la dialectique au niveau de l'analyse abstraite (Sacristán, 1968 : xix).²²⁷

En d'autres termes, Sacristán remet en question l'application du modèle dialectique pour expliquer les phénomènes scientifiques. Il s'agit, d'après lui, d'une « application inadéquate » qui a produit des conséquences « régressives » et « paralysantes » pour la pensée marxiste. Pourtant, ce n'est pas la tentative de Marx et d'Engels d'appliquer la dialectique à la réflexion scientifique qui est à la source de cet « effet paralysant » (*Ibid.* : xxiii) ; c'est plutôt le rapport du mouvement ouvrier à « ses classiques ». Sacristán décrit ce rapport aux « classiques » communistes en ces termes :

Les classiques du marxisme sont des classiques qui relèvent d'une certaine conception du monde et non d'une théorie scientifique positive en particulier. Par conséquent, il y a une relation militante entre le mouvement ouvrier et ses classiques. Étant donné la nécessité de cette relation, il est assez naturel que la tendance paresseuse à ne pas être critique, à ne se soucier que de sa propre sécurité morale et pratique, s'impose souvent à la lecture de ces classiques. On sacralise alors historiquement tout état historique de leur théorie les rendant

²²⁶ Ce phénomène tient également au fait qu'à partir des années 1960, tant le *Fondo* que *Grijalbo* publient et distribuent leurs livres des deux côtés de l'Atlantique (Lema Añón, 2008 : 97).

²²⁷ “Engels y Marx han tenido que enlazar con el repertorio de conceptos de Hegel, por más que las raíces de su nueva teoría estén muy en otro lugar, a saber, en la realidad económico- social y en el movimiento obrero. Y ese obligado enlace con Hegel, a causa de la profunda ambigüedad de este gran pensador, redundo frecuentemente en una estéril aplicación, puramente verbal, de la dialéctica al nivel de análisis abstracto” (Sacristán, 1968 : xix).

aussi intangibles que les objectifs programmatiques qui définissent un mouvement politico-social (*Ibid.* : xxiv).²²⁸

L'*éthos* construit dans le discours de Sacristán apparaît dès lors comme un *éthos* critique qui plaide pour « libérer le marxisme de la lecture cléricale et dogmatique de ses classiques » (*Ibid.*) Toutefois, bien que le livre d'Engels dont il présente la traduction soit dépassé en ce qui concerne l'application de la dialectique aux explications scientifiques, sa publication reste pertinente du fait qu'en tant que « classique », il est censé servir de « source d'inspiration » au mouvement ouvrier. Cependant cette inspiration ne doit pas être basée sur les intromissions de Marx et Engels dans le terrain de la science, mais bien plutôt sur leur tentative de proposer une « analyse concrète de la situation concrète » (*Ibid.* : xxviii). En d'autres termes, la pertinence de la publication tient au fait d'en proposer une lecture critique et de resituer ce « classique » dans « l'horizon intellectuel de chaque époque ». Or il faut bien voir que cette entreprise de relecture et de recontextualisation n'a pas lieu dans l'œuvre traduite elle-même, mais dans le péritexte que Sacristán compose pour contribuer à « maintenir le socialisme à une hauteur scientifique ». Il exprimera ce besoin de remise à jour des classiques dans ces termes :

Le marxisme vise, dans sa totalité concrète, à formuler consciemment les implications, les présupposés et les conséquences de l'effort de créer une société communiste. De la même manière que les données spécifiques, les implications et les conséquences factuelles de cet effort-là changent, ses conséquences théoriques particulières, ses présupposés et ses implications doivent aussi changer, tout comme l'horizon intellectuel de chaque époque (*Ibid.* : xxvi).²²⁹

À l'instar de la « Nota del traductor » de Roces, l'introduction de Sacristán ne rend pas compte des difficultés de traduction de l'ouvrage présenté. On assiste, par conséquent, à la transformation du rôle de traducteur en critique de l'œuvre traduite. Cette intervention de

²²⁸ “Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no clásicos de una teoría científico-positiva especial. Eso tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos. Dada esta relación necesaria, es bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica, se imponga frecuentemente en la lectura de estos clásicos, consagrando históricamente cualquier estado histórico de su teoría con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen” (*Ibid.* : xxiv).

²²⁹ “El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas. Y lo mismo que cambian los datos específicos de ese esfuerzo, sus supuestos, sus implicaciones, sus consecuencias fácticas, tienen que cambiar sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias teóricas particulares: su horizonte intelectual de cada época” (*Ibid.* : xxvi).

Sacristán est elle-même représentative d'un certain rapport aux « classiques » qui n'est pourtant pas moins militant que celui qu'il critique. Cependant, le militantisme de Sacristán consiste à réintroduire les textes « classiques » du marxisme dans le débat universitaire et « scientifique » *sérieux* duquel ils ont été exclus. C'est depuis cette perspective qu'on peut comprendre l'insistance quant à la rigueur et à la critique, insistance caractérisant le discours philosophique « professionnel » auquel on vise à incorporer le marxisme. Il ne s'agit donc plus seulement du militantisme politique dont le but est de transformer de la société, mais aussi d'un militantisme universitaire dont le but est la participation du marxisme aux débats en cours dans les milieux intellectuels hispanophones.

2.2.1.2 Les lectures des interprètes

Le retour aux classiques s'accompagne souvent de nouvelles lectures proposées par des auteurs adoptant une perspective marxiste pour l'analyse des sociétés.²³⁰ À l'instar des ouvrages traduits proposant un retour aux « classiques », ces traductions s'inscrivent dans le débat théorique par lequel les auteurs, les éditeurs et les traducteurs s'engagent dans des entreprises de publication visant à réintroduire la perspective marxiste dans les milieux universitaires, en l'occurrence mexicain.²³¹ Les interventions des traducteurs sont également rares, mais, tout comme celle des recensions publiées dans les revues spécialisées, leur importance n'est pas à négliger.

Mentionnons, pour commencer, la recension faite par Adolfo Sánchez Vázquez du livre *La liberté* de Roger Garaudy (1955), publiée dans *Diánoia* en 1956. Le discours du critique permet d'ébaucher une scénographie dont l'*ici-maintenant* est « la grande vigueur que montre aujourd'hui le thème de la liberté », une question philosophique qui fait l'objet de « la présente investigation » (1956 : 406). Analysé depuis une perspective « marxiste-léniniste », le problème de la liberté est situé au-delà des développements

²³⁰ La publication de *Lo que verdaderamente dijo Marx* d'Ernst Fischer traduit de l'allemand par José Díaz García et par Wenceslao Roces (Aguilar, 1970) témoignerait également d'un retour aux textes « classiques » fait par l'intermédiaire d'interprètes contemporains.

²³¹ D'autres exemples de ces traductions sont Cornforth (Sociedad Mexicana de Difusión Cultural, 1961) ; Hunt (Diana, 1965), Marcuse (Joaquín Mortíz, 1965) ; Mondolfo (FCE, 1960 et 1964) ; Prenant (Grijalbo, 1969) ; Schaff (Grijalbo, 1965) ; Sebag (Siglo XXI, 1969). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

philosophiques traditionnels (Hegel) qui avaient ignoré son caractère concret, à savoir son rapport avec la « pratique ». En se livrant à une recherche historique des rapports entre « la nécessité et la liberté », le « docteur Garaudy », poursuit Sánchez Vázquez, trouve dans la philosophie marxiste et léniniste les outils pour déjouer l'opposition entre la liberté et la nécessité. En d'autres termes, au lieu d'être les deux pôles d'une opposition, ils constituent les bases de « l'action consciente » (*Ibid.* : 408). En d'autres termes, c'est sur la base de la connaissance des rapports entre la nécessité et la liberté que Garaudy conçoit la possibilité d'une pratique libératrice.

C'est du fait de la valorisation de la pratique face à la théorie que la contribution de Garaudy est jugée pertinente et que l'énonciateur construit dans ce discours se montre favorable au livre recensé. Ainsi, la façon d'aborder la partie historique du problème sera considérée comme « une façon féconde de faire l'histoire de la philosophie » (1956 : 407) et que les rapports proposés entre la liberté et la nécessité sont la conséquence « d'un examen scrupuleux » (*Ibid.*). L'écart entre le coénonciateur du discours de Sánchez Vázquez et l'auteur présenté est par ailleurs diminué par le fait que le critique se livre à la traduction de toutes les citations retenues dans le texte.

En ce qui concerne l'*éthos* exprimé dans ce discours, il privilégie « l'union indissoluble entre la théorie et la pratique, entre la conscience et l'action », soit le dépassement des développements abstraits, comme on le confirme dans l'extrait suivant :

Le livre du professeur français démontre que le problème de la liberté n'est plus un problème théorique, car comme il le signale, « aujourd'hui la liberté ne peut pas être conçue en dehors de la lutte pour la création de l'homme », c'est-à-dire d'un vrai humanisme (*Ibid.* : 408).²³²

C'est l'humanisme préconisé dans cette recension qui permet de faire le lien avec le texte qu'Emilio Uranga rédige pour accompagner sa traduction de l'ouvrage *Mein Weg zu Marx* [*Mi camino hacia Marx*], de Lukács. En effet, dans cette *Introducción a la lectura de Jorge Lukács*, publiée tout comme le texte en question en 1959 et au retour de son séjour en Allemagne (1953-1955), Uranga se propose de souligner le caractère humaniste de cette traduction, qui s'insère dans le mouvement d'importation des écrits de Lukács dans le

²³² “El libro del profesor francés demuestra que el problema de la libertad ha dejado de ser un problema teórico, pues como él mismo afirma, ‘hoy no puede concebirse la libertad fuera de la lucha por la creación del hombre’, es decir del verdadero humanismo” (*Ibid.* : 408).

monde hispanophone.²³³ En 1959 aussi, le *Fondo* publiera *Die Zerstörung der Vernunft : der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, du même auteur, dans la traduction de Wenceslao Roces, publication qui donnera lieu, on le verra plus loin, à une série de négociations où le traducteur sera le médiateur entre la maison d'édition et l'auteur.

Toutefois, à l'exception de la traduction d'Uranga, aucune de ces publications ne comportera de périphrase du traducteur. On sait que Manuel Sacristán s'est profondément engagé dans la traduction de Lukács en espagnol et que cet auteur a occupé une place privilégiée dans le parcours intellectuel du traducteur espagnol (Lima Añón, 2008), mais cela ne semble pas s'exprimer dans les préfaces ou les avant-propos à ses traductions.

Cela étant, l'intérêt de l'introduction d'Uranga tient non seulement à la rareté des périphrases dans le corpus lukacsien traduit en espagnol pendant cette période, mais aussi au fait que ce texte met au jour une tentative particulière d'appropriation. En premier lieu, le discours d'Uranga construit des énonciateurs multiples. En effet, le récit du voyage d'un « ami » en Allemagne, la présentation biographique de Lukács et la comparaison qui est faite entre les positions théoriques de Lukacs et d'Ortega y Gasset donnent comme résultat un discours polyphonique.

La première partie du périphrase d'Uranga porte le sous-titre « Introducción al ambiente » et, à l'aide de citations d'un supposé échange épistolaire, présente le récit du voyage d'un « ami ». Or, il se peut que cet ami soit Uranga lui-même et que le récit de ce voyage soit, en fait, les impressions qu'il retient de son séjour en Allemagne. La chronique qu'on y propose compare l'Allemagne de l'Ouest avec l'Allemagne de l'Est et exprime la déception du chroniqueur vis-à-vis de la première qui, d'après lui, semblerait reprendre un projet politique « bourgeois ». « L'Allemagne, dit-il, a préféré, après dix ans de

²³³ La même année, Roces publiera sa traduction de *Die Zerstörung der Vernunft : der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* [El asalto a la razón : la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler] au *Fondo*.²³³ Suivront les publications de *Significación actual del realismo crítico* traduite par Ma. Teresa Toral (Era, 1963); *Aportaciones a la historia de la estética* (Grijalbo, 1966); *Prolegómenos a una estética marxista: sobre la categoría de la particularidad* (Grijalbo, 1966); *Estética. Cuestiones previas y de principio* (Grijalbo, 1965), traduits par Manuel Sacristán, et *Problemas del realismo* (FCE, 1966), traduit par Carlos Gerhardt. La traduction d'Uranga sera d'abord publiée par l'UNAM (1959) puis corrigée et revue par la *Federación editorial mexicana*, en 1971.

reconstruction, faire l'éloge du commerçant avisé présent chez tout bon bourgeois » (1959 :8). La rénovation de l'Allemagne de l'Est, par contre, permettrait de raconter une tout autre histoire, « ce climat me rappelle ce qu'a été parmi nous le programme d'un Vasconcelos, ou l'avènement de la République en Espagne » (*Ibid.* : 10).

La comparaison a des conséquences importantes pour la justification de cette publication en espagnol, car c'est dans cette « ambiance » que l'œuvre de Lukács s'insère et à partir de laquelle elle prend une signification particulière pour un lectorat hispanophone : « c'est une obligation de lire cet homme. C'est dommage que son œuvre soit méconnue parmi nous ! » (*Ibid.* : 10, je souligne).

Ayant pour sous-titre « Presentación de un maestro », le propos biographique suivant le récit de voyage vise donc à présenter cet auteur pour qu'il soit mieux connu des lecteurs hispanophones. Dans le parcours biographique proposé par Uranga, une deuxième tentative de rapprocher l'auteur traduit du contexte mexicain de l'après-guerre est menée. Lorsqu'il se réfère aux années d'exil de Lukács en Russie, Uranga signale que c'est pendant cette période que l'auteur a contribué aux revues des *transterrados* (*Ibid.* :13) allemands en Russie. L'emploi du terme *transterrados* dans ce discours renvoie à l'exil des républicains espagnols au Mexique, comme on le sait. En se servant de cette formulation, Uranga renforce la comparaison avancée précédemment entre la rénovation culturelle allemande et celle à laquelle le Mexique assistait lors de l'arrivée des Espagnols – Gaos tout particulièrement – qui, sous la houlette d'Ortega y Gasset, visait à construire une *intelligentsia* [*minoría selecta*]. Contrairement à ce projet, les œuvres de Lukács, poursuit Uranga, s'adresseraient aux « masses » :

Toute une bibliothèque. Et ses livres sont destinés aux masses, surtout aux foules d'étudiants qui se forment en lisant Lukács et qui apprennent, avec ce Hongrois, à interpréter leur propre histoire (*Ibid.* : 14).²³⁴

Les « masses d'étudiants » se révèlent donc les coénonciateurs du discours de Lukács autant que de la traduction qu'Uranga présente dans cette introduction. C'est justement par les différents coénonciateurs des discours théoriques de Lukács et d'Ortega y Gasset,

²³⁴ “Toda una biblioteca. Y van destinados a las grandes masas, ante todo a las masas de estudiantes que se forman en Lukács, que aprenden con este húngaro a interpretar su propia historia” (*Ibid.* : 14).

qu'Uranga poursuit une comparaison étayée par l'influence que ces deux auteurs ont en l'Allemagne de l'Est et dans l'Allemagne de l'Ouest, au moment où Uranga écrit son introduction.

Tandis qu'Ortega y Gasset refuse à la collectivité toute rationalité et se prononce pour qu'elle soit « apprivoisée » par l'*intelligentsia*, Lukács, dit Uranga, reconnaît dans les « masses » l'action rationnelle de l'histoire. Cette affirmation ainsi que la comparaison faite précédemment, entre l'influence des deux penseurs en Allemagne suggèrent une critique très subtile au projet philosophique ortéguien qui reste, dès lors, associé à la bourgeoisie de l'Allemagne de l'Ouest, face à laquelle l'« ami » d'Uranga s'est montré profondément déçu.

La scénographie déployée dans le discours d'Uranga permet d'esquisser des rapports entre l'*ici-maintenant* – l'Allemagne et le Mexique des années 1950 – et les traditions intellectuelles représentées, soit le projet ortéguien et la rénovation du marxisme dont Lukács serait un « classique » (*Ibid.* : 17). Cette critique d'Uranga le situe en quelque sorte dans une position contraire à celle occupée par son mentor Gaos, représentant du projet ortéguien au Mexique, et anticipe peut-être déjà la rupture qui sera manifeste lors de la publication de son livre *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal* (1977).

L'*éthos* qui ressort de cette scénographie est donc celui de la redécouverte du marxisme par la voix de ses interprètes. Il n'est pas sans importance que le propos soit bâti en partie sur la chronique du voyageur en quête de régénération.²³⁵ Au-delà du voyage initiatique à la base de cet *éthos*, on peut tracer un parallèle entre le titre de l'ouvrage traduit, *Mi camino hacia Marx*, et le « chemin de la découverte » (*Ibid.* : 11) que l'énonciateur prend après avoir constaté que Lukács est méconnu parmi « nous ».

Bien qu'il ne traite pas des codes linguistiques mobilisés pour l'importation du texte de Lukács, à savoir l'allemand, le français et l'espagnol, Uranga, construit son discours en se

²³⁵ Le texte commence ainsi : « Voy a Alemania para ver a los alemanes convertidos y regenerados; no me quiero perder el espectáculo de una nación que se arrepiente y echa a andar por el buen camino, la catarsis de un pueblo es peripecia de tal dimensión que de palparse vale la pena fatigarse con un largo viaje » (*Ibid.* : 7).

servant de ces langues. En effet, en citant le propos de l'éditeur français Jacques Rivière, en reconnaissant que c'est grâce aux philosophes français Sartre et Merleau-Ponty qu'on a accès au premier ouvrage de Lukács (*Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Histoire et conscience de classe*]) et, finalement en caractérisant l'œuvre du philosophe hongrois comme un « *essai-fleuve* » (*Ibid.* :14), le discours du préfacier s'ancre dans un espace hétéroglossique camouflé par l'homogénéité de l'espagnol. En même temps, Uranga situe son introduction au carrefour des traditions intellectuelles européennes situées des deux côtés du rideau de fer.

L'intérêt des intellectuels mexicains pour les développements soviétiques pendant les années 1950 sera considérable. Ainsi, « Eli de Gortari, tout comme d'autres marxistes de son époque, souscrivent à une version du marxisme qui naît en Union Soviétique après la révolution russe, dans les œuvres de Lénine, Boukharine et Staline » (Vargas, 1997). Cet intérêt se manifestera non seulement dans la production où de Gortari tente de concilier son intérêt pour la science avec le marxisme, mais également dans ses traductions dans ces deux domaines.²³⁶ En témoigne la « Nota preliminar » à sa traduction (UNAM, 1956) de l'essai « Logique formelle et logique dialectique », d'Henri Lefebvre, et du texte « Une discussion philosophique. Logique formelle et logique dialectique », publiés dans la revue française *La Pensée*, en 1955.

Regroupés sous le titre *Lógica formal y lógica dialéctica*, ces deux textes présentent une approche marxiste quelque peu différente.²³⁷ Il s'agit de la construction d'un discours scientifique dont les sources ne seraient pas les écrits des « classiques », mais ceux des penseurs contemporains soucieux des rapports entre la logique formelle et la logique dialectique conçues comme des outils méthodologiques pour l'avancement des sciences.

La contextualisation faite par de Gortari dans sa « nota preliminar » met donc en scène le débat présent dans les pages de la revue *Voprosy Filosofii* de l'Académie des

²³⁶ Il a traduit près de vingt-quatre ouvrages du russe, de l'anglais, du français, de l'allemand et est l'un de rares philosophes mexicains qui ont vu leur travail traduit dans d'autres langues. Ainsi, *Dialéctica de la física*, « le premier livre de philosophie des sciences écrit par un auteur mexicain » (Hurtado, 2007 : 185), a été traduit en russe et a circulé dans l'ancienne URSS.

²³⁷ Cette publication ne sera pourtant pas la seule que de Gortari consacre à la logique. En fait, elle fait partie d'une série d'écrits témoignant de l'intérêt de Gortari pour ce domaine, parmi lesquels sa traduction du livre de Morris Cohen, *Introducción a la lógica* (FCE, 1952), et ses livres: *La ciencia de la lógica* (1950), *Introducción a la lógica dialéctica* (1959), *Dialéctica de la física* (1964).

sciences de l'Union soviétique en 1951.²³⁸ L'*ici-maintenant* n'est pourtant pas cette discussion, mais la traduction que de Gortari propose des textes mentionnés précédemment. Les protagonistes de cette scène sont donc, en première instance, Henri Lefebvre et les penseurs russes ayant participé à ce débat et, ensuite Eli de Gortari, qui n'hésite pas à signaler sa participation aux débats de 1954 autour de la logique formelle et de la dialectique, comme on peut le constater dans la citation suivante :

Il est inutile de signaler que la discussion n'est pas close et que le problème n'a pas du tout été résolu. En témoignent les articles publiés dans la revue au cours des années suivantes et les discussions collectives auxquelles l'auteur de cette note a eu l'occasion de participer avec plusieurs professeurs de l'Université de Moscou en 1954 (De Gortari, 1956: 10).²³⁹

Les questions posées dans cette discussion permettent de reconstruire l'*éthos* du discours de Gortari. Il s'agit d'un *éthos* scientifique qui s'exprime d'abord par l'analogie entre le matérialisme dialectique et la science. Cette analogie sert d'incipit à sa « Nota preliminar »:

Le matérialisme dialectique se voit confronté aux problèmes des rapports entre la logique formelle et la logique dialectique, de la même manière que la science éprouve le besoin impérieux de déterminer la validité et la portée d'une théorie scientifique, lorsque survient une autre théorie de plus grande portée et profondeur, comme cela a été le cas de la physique classique face aux démonstrations expérimentales de la théorie de la relativité. (*Ibid.*: 5).²⁴⁰

Dès lors, la question du rapport entre la logique dialectique et la logique formelle doit recevoir une réponse scientifique. Cet *éthos* se voit renforcé lorsque de Gortari reprend

²³⁸ La revue a été fondée en juin 1947 et est très vite devenue la principale revue philosophique publiée en russe. Elle été publiée sous le patronage de l'Institut de philosophie de l'Académie des Sciences, son premier éditeur étant le philosophe soviétique B.M. Kedrov. Les articles publiés appartenaient à plusieurs domaines liés à la philosophie tels que l'esthétique, l'histoire de la philosophie, la sociologie, les rapports entre la philosophie et la science, la psychologie... Il y avait également une section consacrée à la critique des travaux publiés en dehors de l'Union soviétique. (Miller J. et Miller M., 1950 : 210-211).

²³⁹ "Resulta redundante indicar que la discusión no ha concluido, ni mucho menos ha quedado resuelto por completo el problema. Buena prueba de ello la tenemos en los artículos publicados en la misma revista en los años siguientes y en las conversaciones colectivas que el autor de esta nota tuvo oportunidad de sostener con varios profesores de la Universidad de Moscú en 1954" (De Gortari, 1956: 10). Il est possible que de Gortari ait participé aux discussions du Cercle de Méthodologie de Moscou, fondé d'abord comme Cercle de logique, justement en 1954 (Tabatchnikova, 2007). Il est certain que son travail en logique fut bien accueilli par les chercheurs russes et que certains de ses livres ont été traduits en russe et étudiés dans les universités de ce pays (Hurtado, 2007 : 185).

²⁴⁰ "El problema de las relaciones entre la lógica formal y la lógica dialéctica se plantea ante el materialismo dialéctico en los mismos términos en que la ciencia se enfrenta a la necesidad imperiosa de resolver la cuestión de la validez y el alcance de una teoría científica, cuando se establece una teoría de mayor amplitud y penetración que la primera; como ocurrió, por ejemplo, en el caso de la física clásica ante la comprobación experimental de la teoría de la relatividad" (*Ibid.* : 5).

certaines questions posées dans le débat, à savoir : « Quels sont les liens entre la pensée et le langage ? Les formes et les lois de la pensée reflètent-elles la réalité objective ? La logique est-elle une superstructure fondée sur la base économique de la société ? La pensée est-elle directement liée à l'activité productive ? » (*Ibid.* :13).

Ces interrogations surgissent en Russie à partir de 1950, après l'intervention de Staline dans le domaine de la linguistique. Avant cette date, les langues et d'autres formes de représentation étaient considérées comme faisant partie de la superstructure sociale et donc comme des phénomènes de « classe ». Cette thèse sera par la suite remise en question et l'on encouragera l'étude scientifique de la langue comme objet universel et non pas de « classe » (Tabachnikova, 2007 : 84). La logique formelle s'occupant des formes de représentation de la pensée sera donc réintégrée aux débats des philosophes soviétiques. Les rapports entre la logique formelle et la logique dialectique établis à la suite au débat de 1951, dont de Gortari propose la traduction, considèrent que la logique formelle est la discipline déterminant les formes et les lois de la pensée en tant que « reflet d'une seule et même réalité objective », et que la logique dialectique est équivalente à « la théorie marxiste de la connaissance ». En d'autres termes, la logique formelle cesse d'être perçue comme la représentante d'une structuration bourgeoise du monde, pour devenir un outil de la théorie marxiste de la connaissance.

Les recensions rédigées par de Gortari sur *Introdução a Lógica Dialéctica (Notas Introdutórias)* de Caio Prado Junior (São Paulo, 1959) et sur *Les problèmes de la dialectique dans le Capital de Marx* de M. M. Rosenthal (Paris, 1959), publiées dans les pages de *Diánoia* (1960 et 1961a) confirment l'intérêt que de Gortari porte à ce sujet et la position qu'il y prend. En effet, les deux livres recensés proposent des perspectives reprenant la dialectique comme théorie de la connaissance, voire comme élément épistémologique permettant une meilleure compréhension des processus naturels et sociaux.

Les scènes d'énonciation que ces deux recensions permettent d'ébaucher continuent le raisonnement avancé dans la « nota preliminar » à la *Lógica formal y lógica dialéctica*, en vertu duquel la logique formelle est subordonnée à la logique dialectique qui, quant à elle, est élevée au rang de théorie de la connaissance. C'est ainsi que, d'après de Gortari, en

distinguant entre une dialectique de la nature et une dialectique de la société, Prado parvient à montrer que c'est depuis la perspective d'une dialectique de la nature qu'il faut comprendre les processus de transformation de l'univers. Au sujet qui les perçoit de les synthétiser pour produire de la connaissance. Exprimée dans des formes linguistiques particulières, cette connaissance ne saurait s'y réduire. Supposer le contraire, poursuit de Gortari dans son propos sur Prado, revient à négliger le caractère fluide et changeant des phénomènes et à confondre la connaissance avec ses formes d'expression, comme le font, par ailleurs, les logiciens formels. Il revient donc à la perspective dialectique de réinstaurer le caractère fluide de la production des connaissances. Dans les termes de Gortari :

La logique dialectique fait l'effort de rétablir la fonction réfléchissante, pour équilibrer la correspondance entre la pensée et sa forme verbale ; de sorte que le langage garde sa fonction intrinsèque d'expression de la pensée, en la fixant et en la disciplinant sans pour autant prétendre la remplacer (1960 : 238).²⁴¹

On ne saurait ignorer que les efforts déployés, tant par de Gortari que par l'auteur recensé, pour fournir une image scientifique de la pensée marxiste, sont inséparables d'un *éthos* militant reprenant souvent les propos de la vulgate soviétique, parmi lesquels la célèbre thèse de Lénine soutenant que la dialectique marxiste est l'inversion de la dialectique hégélienne. C'est ainsi que vers la conclusion de sa recension du livre de Prado, de Gortari introduit un bref aperçu historique situant l'origine de la dialectique chez Hegel, dans les termes suivants :

Pour Hegel, la dialectique objective de la nature et de la société est restée entièrement subordonnée à la dialectique de la pensée et est devenue une simple expression de celle-ci, c'est-à-dire qu'elle est devenue la réalisation du processus de déroulement de l'idée absolue. Cependant, en faisant l'inversion de la dialectique hégélienne pour la remettre justement sur sa base, Marx et Engels ont révélé les vastes perspectives et la fécondité de la méthode dialectique (*Ibid.* : 238).²⁴²

²⁴¹ “La lógica dialéctica se esfuerza en restablecer la naturalidad de la función pensante, para que quede equilibrada la correspondencia entre el pensamiento y su forma verbal; de modo que el lenguaje mantenga su función intrínseca de ser expresión del pensamiento, fijándolo y disciplinándolo sin que se pretenda convertirlo en sustituto del propio pensamiento” (1960 : 238).

²⁴² “Para Hegel la dialéctica objetiva de la naturaleza y la sociedad quedó enteramente subordinada a la dialéctica del pensamiento, convertida en simple expresión de ésta, o sea en la realización del proceso de desenvolvimiento de la idea absoluta. En cambio, Marx y Engels – al invertir la dialéctica hegeliana para colocarla justamente sobre su base– pusieron al descubierto las enormes perspectivas y la fecundidad del método dialéctico” (*Ibid.* : 238).

Le même propos est repris dans la recension des *Problèmes de la dialectique dans Le Capital de Marx*, où on insistera sur la valeur de la pratique pour la construction de la connaissance scientifique en rappelant que « la méthode marxiste est, d'un bout à l'autre, la contrepartie de la méthode hégélienne » (1961 : 337).

Par ailleurs, l'application de cette méthode à l'étude des phénomènes concrets trouverait sa représentation première dans l'étude que Marx a consacrée au capital. La recension par de Gortari du livre de Rosenthal mentionné précédemment rend compte de cet *éthos* scientifique tel qu'il se présenterait non pas dans l'œuvre de Rosenthal, mais dans celle de Marx. En effet, les très brèves mentions qui sont faites de l'auteur du livre recensé –il aurait par ailleurs mené à bon terme le projet inachevé de Marx qui était de développer une logique dialectique et une théorie de la connaissance– contrastent avec les nombreuses formulations en vertu desquelles « Marx a découvert... », « Marx a contribué à... », « Marx ne s'est pas limité à... », « Marx s'est servi de... », « Marx a démontré... », Marx a fait avancer... », etc. Cette construction discursive revient à produire une scénographie où l'énonciateur principal n'est ni Rosenthal, ni de Gortari, mais Marx lui-même. Le *je-tu-ici-maintenant* peut donc être défini à partir des affirmations qu'un Marx –un *je* qui s'exprime en discours indirect– fait dans *Le Capital*.

À l'instar de la recension du livre de Prado et de la note préliminaire composée pour l'essai de Lefebvre, l'*éthos* scientifique est repris et renforcé de différentes manières dans cette recension. Il s'agit, en général, des raisonnements basés sur des analogies comparant les « explications scientifiques » et les conclusions avancées par Marx dans *Le Capital*, comme on peut le constater par l'exemple suivant :

De la même manière qu'un corps en mouvement se trouve en même temps dans plusieurs points de l'espace, faute de quoi il ne pourrait pas bouger, le capital également – qui ne peut exister qu'en mouvement– présente simultanément toutes ses phases, adopte toutes ses formes et passe continûment des unes aux autres (1961a : 335).²⁴³

Le fondement de cet *éthos* est la méthode dialectique qui, d'après de Gortari et Rosenthal, révélerait « les lois générales gouvernant le mode de production capitaliste »

²⁴³ «Del mismo modo como un cuerpo en movimiento se encuentra a la vez en diferentes puntos del espacio, sin lo cual no podría moverse; así también el capital – que únicamente puede existir en movimiento– presenta simultáneamente todas sus fases, adopta todas sus formas y pasa continuamente de unas a otras» (1961a : 335)

(*Ibid.* : 335). Dès lors, le capital est considéré comme une étude de cas à laquelle Marx aurait appliqué cette méthode. En d'autres termes, dans *Le Capital*, les « problèmes d'économie politique » et « les conditions historiques concrètes qui en sont le cadre » se situent dans une dialectique révélant les régularités qui les gouvernent.

Pour de Gortari, l'étude de Rosenthal a donc également une composante logique, qu'il explicite dans les passages suivants :

Outre qu'il met au jour les lois de la naissance, du développement et du déclin du régime capitaliste, *Le Capital* constitue également un traité de logique dialectique. (*Ibid.* : 334).²⁴⁴

Et plus loin :

Depuis la perspective de la logique, *Le Capital* constitue sans doute un système homogène et harmonieux de catégories économiques, connectées par des liens nécessaires et rationnels, qui reflètent le processus concret du mouvement et la transformation du mode capitaliste de production. (*Ibid.* : 337).²⁴⁵

À cette « méthode dialectique » s'ajoute la conception de la connaissance comme « reflet » du monde qui sous-tend l'épistémologie marxiste à laquelle souscrit Gortari. En effet, des formulations telles que : « l'objet de la recherche scientifique consiste à refléter la réalité objective » (*Ibid.* : 334) et « le processus logique de la connaissance se manifeste comme le reflet du processus historique d'approfondissement de la connaissance » (*Ibid.* : 337) sont basées sur deux thèses qui s'enchaînent : a) il y a une correspondance intime entre les phénomènes naturels et les processus sociaux ; b) la connaissance du fonctionnement des uns et des autres est le reflet qui synthétise leurs rapports dialectiques.

Cette position épistémologique sera remise en question par les lectures marxistes ayant lieu dans les années 1960, comme on a eu l'occasion de le constater précédemment dans l'introduction de Manuel Sacristán à l'*Anti-Dühring* d'Engels.²⁴⁶ Pendant les années

²⁴⁴ “Además de poner al descubierto las leyes del surgimiento, del desarrollo y de la declinación del régimen capitalista de producción, *El Capital* constituye igualmente un tratado de lógica dialéctica” (*Ibid.*:334).

²⁴⁵ “Desde el punto de vista lógico, *El Capital* constituye indudablemente un sistema homogéneo y armonioso de las categorías económicas, conectadas por sus vínculos necesarios y racionales, que refleja el proceso concreto del movimiento y la transformación del modo capitalista de producción” (1961: 335).

²⁴⁶ Dans une interview faite dans les années 1980, Sacristán reviendra sur ces concepts de l'épistémologie marxienne dans des termes qui ne sont pas sans intérêt pour la réflexion traductologique : « Aquí tropezamos otra vez con palabras. Cuando uno usa en este final del siglo XX palabras como ‘método’, ‘demostración’, ‘definición’ etc. está aludiendo a instrumentos que se han depurado mucho, que se han formalizado o exactificado considerablemente. Cuando un filósofo del siglo XIX (como Marx) dice ‘método’ está pensando

1960 au Mexique on observe également un intérêt pour des perspectives marxistes plus proches de l'esthétique et de la réflexion éthique sur la transformation des modes de vie dans les sociétés capitalistes.

C'est dans ce contexte que des lectures marxistes différentes de celles avancées par les revues et les institutions soviétiques commencent à être proposées et traduites. La recension du livre de Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man*, publiée par de Gortari dans *Diánoia* (1961b) en est peut être l'un des premiers exemples. La scénographie du texte permet de situer les protagonistes de sa prise de parole – de Gortari et Pappenheim – dans le contexte de la réflexion marxiste « occidentale ». En effet, *l'ici-maintenant* est « ce livre » de « l'éminent professeur de l'université de Harvard » dont la réflexion sur l'aliénation de l'homme dans les sociétés capitalistes industrielles est basée sur une critique de la technique et de la déshumanisation qui les caractérisent et sur un retour aux textes marxistes. De Gortari suit l'auteur du livre recensé tout au long de son examen des origines et de la reproduction de l'aliénation telles qu'elles auraient été exposées par Marx dans ses œuvres. Ce faisant, la recension de ce livre annonce déjà l'*éthos* des lectures proposées dans le cadre d'un marxisme « occidental » des lectures surtout centrées sur la condition de l'homme dans les sociétés capitalistes et sur les possibilités de résister aux formes d'aliénation.

L'avant-propos du traducteur argentin Oberdan Caletti à *El humanismo de Marx* de Rodolfo Mondolfo (FCE, 1964) met en scène cette relecture « humaniste » du marxisme, qui propose également un « retour aux sources », c'est-à-dire aux textes de Marx. Cette publication survient dans un contexte caractérisé par « la vitalité de la pensée marxiste et l'intérêt qu'elle suscite parmi un vaste lectorat en Amérique hispanique » (*Ibid.* :7). Le livre de Mondolfo est également situé par Oberdan Caletti, dans son avant-propos, par rapport à un premier volume, *Marx y el marxismo*, réunissant des essais où l'auteur se livre à une

'manera general de pensar', estilo intelectual. Cuando nosotros decimos método, estamos pensando, por ejemplo, en el método de los mínimos cuadrados, o, en un terreno material, en el método de las cámaras de plomo para la obtención de ácido sulfúrico [...], en suma, en artefactos tan exactificados que sus operaciones se pueden describir como una sucesión normada de pasos tales que cualquier profesional competente los puede repetir en el mismo orden y con el mismo resultado" (1983 : 111).

réévaluation de la pensée marxiste. Faite depuis une perspective « historiciste », cette réévaluation est caractérisée par le traducteur dans les termes suivants :

À partir des écrits de Marx et avec une fidélité extrême aux textes originaux, Mondolfo entreprend une reconstruction du marxisme qui rétablit le rôle fondamental joué par l'homme en tant que protagoniste de l'histoire, dans sa double condition d'objet et de sujet (*Ibid.* : 8).²⁴⁷

Attribuées à la réflexion de Mondolfo dans ce livre, les caractéristiques de « rigueur » et de « respect des sources authentiques » (*Ibid.*) contribuent à renforcer l'*éthos* de redécouverte d'un marxisme qui s'inscrit davantage dans un humanisme plutôt que dans le discours scientifique.

Les traductions que Sánchez Vázquez publiera à la fin des années 1960 s'inscrivent également dans cette perspective « occidentale » qui propose un retour aux textes de Marx et qui contribue donc à renforcer l'*éthos* de la redécouverte du marxisme. Il s'agit de *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosík (Grijalbo, 1967) et des traductions constituant les volumes collectifs *Estética y marxismo* (Era, 1970) et *Marcuse ante sus críticos* (Grijalbo, 1970).

Dans l'avant-propos à *Dialéctica de lo concreto*, Sánchez Vázquez prend la parole en tant qu'introducteur de l'œuvre de Kosík en espagnol. « Ce livre, dit-il, que nous offrons aujourd'hui aux lecteurs de langue espagnole, sera bientôt irremplaçable dans la bibliographie marxiste dans notre langue et occupera une position éminente dans la production philosophique de nos milieux » (1967 : 7).

Le contexte de cette prise de parole, l'*ici-maintenant* de ce discours est, tout d'abord, « ce livre que nous offrons aujourd'hui aux lecteurs », mais cet *ici-maintenant* est défini par rapport au *Congreso Internacional de Filosofía* qui a eu lieu au Mexique en 1963 et au cours duquel Sánchez Vázquez a rencontré Kosík. La description de l'échange entre l'auteur et son futur traducteur révèle non seulement l'interaction des langues, mais aussi l'empathie qui s'est produite – Randall Collins (1998) parlerait ici d'*énergie émotionnelle* – entre les protagonistes de cette scène de traduction :

²⁴⁷ “A partir de los escritos de Marx y con una fidelidad extrema a los textos originales, Mondolfo emprende la reconstrucción del marxismo restableciendo el papel fundamental que en él desempeña el hombre como protagonista esencial de la historia, en su doble condición de objeto y sujeto” (*Ibid.* : 8).

Jusqu'à alors, nous ne connaissions ni l'homme ni l'œuvre. Lorsqu'il nous en a parlé –ou plus précisément, lorsqu'il nous a en fait l'exposé – alors que nous avions déjà en main un exemplaire en tchèque de sa *Dialéctica de lo concreto* qu'il venait de nous offrir, nous nous sommes rendu compte que ce délégué au Congrès, qui avait l'air jeune et pas très intellectuel, qui exposait en français ou en russe les thèses principales de son livre, et qui réagissait avec grande vivacité et grande assurance à mes doutes et à mes objections, était un éminent penseur marxiste (Sánchez Vázquez, 1967 : 8).²⁴⁸

Ce n'est que deux années plus tard que Sánchez Vázquez aura accès aux traductions du livre en italien et en allemand, à partir desquelles il produira sa propre traduction. La pertinence de cette publication est définie par l'*éthos* de la redécouverte du marxisme. En effet, l'avant-propos du traducteur situe la pensée de Kosík dans le mouvement « antidogmatique et rénovateur » qui commence en 1956, date du XX^e Congrès du parti communiste d'Union soviétique. Cette rénovation se caractériserait, d'après Sánchez Vázquez par deux aspects : « a) le retour au *vrai* Marx, dépouillé des mythes, des schématismes et des limites auxquels il fut soumis par une conception dogmatique du marxisme pendant des années, et b) l'analyse de nouvelles idées et de nouvelles réalités de notre époque, que Marx n'a pas pu connaître » (*Ibid.* : 9, je souligne).

L'œuvre de Kosík fournit par ailleurs l'opportunité de réhabiliter une lecture « ontologique » de l'œuvre de Marx. Face aux positions d'autres marxistes de l'époque – Sánchez Vázquez cite Louis Althusser et Maurice Godelier – qui préconiseraient le dépassement de la philosophie en faveur de l'économie et de la science, l'œuvre de Kosík révèle, chez Marx, de « véritables préoccupations philosophiques ». C'est, en particulier, le concept de *praxis* repris par Kosík dans son livre, qui constitue la base d'une redéfinition des rapports sociaux et des possibilités de résister à l'aliénation des sociétés capitalistes.²⁴⁹ Avec ce concept, tant Kosík que Sánchez Vázquez viseraient à éviter la réduction de l'homme au système qui caractérisait les explications marxistes centrées sur l'exploitation et la

²⁴⁸ “No conocíamos hasta entonces al hombre ni a su obra. Cuando él mismo nos habló de ella – o más exactamente, cuando nos la expuso– mientras nosotros teníamos ya en las manos el ejemplar en checo de su *Dialéctica de lo concreto* que nos acababa de entregar, nos dimos cuenta que aquel delegado al Congreso, de aire juvenil y aspecto no muy intelectual, que en francés o ruso me exponía las tesis principales de su libro, y que respondía con vivacidad y firmeza a mis dudas u objeciones, era un pensador marxista eminente” (Sánchez Vázquez, 1967 : 8).

²⁴⁹ Le concept de *praxis* constitue par ailleurs l'un des points communs entre le traducteur et l'auteur traduit. La même année de la publication de la traduction de Kosík, Sánchez Vázquez publiera sa *Filosofía de la praxis* (Grijalbo, 1967).

domination. Ainsi, l'interprétation du *Capital* proposée par Kosík, poursuit le traducteur, reprend ce concept pour réintégrer l'action humaine dans la construction et dans la transformation des sociétés. Dès lors, l'*éthos* de redécouverte du marxisme est aussi un *éthos* de l'action du sujet face aux structures. Ce sera justement cet *éthos* qu'on retrouvera dans l'avant-propos de Sánchez Vázquez à *Estética y marxismo* (Era, 1970).

Il est peut-être utile de rappeler ici que l'intérêt de Sánchez Vázquez pour l'esthétique date des années qui précèdent ses études de philosophie à l'Université nationale, intérêt qu'il exprimera explicitement dans sa thèse de maîtrise « Conciencia y realidad en la obra de arte ». Or le fait qu'il partageait cet intérêt pour l'esthétique avec Samuel Ramos, « l'autorité universitaire par excellence en matière d'esthétique » (Interview avec Teresa Rodríguez de Lecea) a fait en sorte qu'il ne puisse pas enseigner ce cours à la faculté de philosophie. En effet, d'après lui, « la chaire d'esthétique était monopolisée par Samuel Ramos et, tant qu'il serait en vie, il était hors de question de créer un cours supplémentaire » (*Ibid.*). Dès lors, le recueil édité sous le nom *Estética y marxismo* lui aurait permis de reprendre la réflexion sur l'esthétique et de la combiner à sa position de « marxiste » dans le réseau.

Estética y marxismo est une anthologie incluant plus de trente articles, dont quinze ont été traduits par Sánchez Vázquez, articles tirés de revues et d'ouvrages publiés en Espagne, en Argentine, à Cuba, en Uruguay et en France. Le recueil comprend donc des traductions en espagnol publiées auparavant, aussi bien que des traductions faites pour la première fois à partir du français, de l'anglais, du russe, de l'allemand et de l'italien. Les articles recueillis sont représentatifs de différentes perspectives sur la réflexion esthétique marxiste et c'est ce caractère pluriel qui, d'après son compilateur et éditeur, est « sans précédent » aussi bien en espagnol que dans d'autres langues.

Dans son avant-propos, Sánchez Vázquez prend la parole à titre d'éditeur, son rôle comme traducteur n'apparaissant que dans les notes en bas de page qui indiquent l'origine de chaque texte. C'est surtout le désir de donner une cohérence aux articles compilés qu'on retrouvera dans ses interventions péritextuelles. En effet, il composera un avant-propos, une introduction générale et un texte de présentation pour chaque sous-section du livre dans

lequel figurent les auteurs et les positions théoriques qu'ils occupent dans le panorama de la réflexion marxiste. Le caractère « construit » de l'unité du volume n'échappera pas à Sánchez Vázquez qui s'expliquera à cet égard dans les termes suivants :

L'auteur est tout à fait conscient du fait que, dans un travail de cette nature, ses propres positions esthétiques ne pouvaient que ressortir [...]. Le lecteur n'est donc pas devant une combinaison éclectique de textes, sans aucun fil conducteur, car une telle juxtaposition d'idées et d'opinions ne ferait qu'augmenter sa perplexité et sa confusion. Loin de cela, en choisissant, en ordonnant et en présentant ces textes, nous avons veillé à ce que chaque lecteur dispose d'une marge suffisante pour pouvoir juger par lui-même (*Ibid.* : 13-14).²⁵⁰

Cette volonté de construire un volume cohérent se manifeste dès les premières lignes du avant-propos, où Sánchez Vázquez détermine le contexte de cette publication dans les termes suivants :

Comme toute œuvre humaine, cette anthologie est fille de son temps, c'est-à-dire qu'elle est le produit de différentes circonstances intimement liées entre elles. En premier lieu, il y a celles qui sont liées au processus complexe subi par la pensée marxiste, et plus précisément, par son esthétique ou par sa théorie de l'art, depuis les années 1950. Ce processus est caractérisé *grosso modo* par la volonté d'éliminer les obstacles du dogmatisme et du schématisme depuis les années 1930 et qui appauvrissent et limitent la théorie marxiste. Ce processus se caractérise également par le désir de voir les nouvelles réalités sous un nouveau jour, en ouvrant des voies nouvelles à la recherche et en rendant au marxisme en tant que théorie et méthode ce qui doit constituer son essence même, à savoir ses liens avec la praxis (1970 : 11).²⁵¹

Il s'agit donc de proposer des esthétiques dont les principes ne correspondent plus à ceux du réalisme socialiste. Tout comme dans l'introduction à *Dialéctica de lo concreto*, l'*éthos* du discours de Sánchez Vázquez est ici celui de la redécouverte du marxisme et de l'action du sujet face à la structure. En d'autres termes, il s'agit d'un *éthos* de l'action humaine. Pour le construire, dans son « Introducción general », l'éditeur fait le récit

²⁵⁰ “El autor es perfectamente consciente de que en un trabajo de esta naturaleza no podían dejar de transparentarse sus propias posiciones estéticas [...]. No está, pues, el lector ante una ecléctica combinación de textos carente de un hilo conductor, ya que semejante yuxtaposición de ideas y opiniones no haría más que aumentar su perplejidad y confusión. Lejos de ello, al seleccionar, ordenar y presentar los textos, hemos procurado que en cada tema el lector disponga del suficiente margen de opción para que se pueda formar su propio criterio” (*Ibid.* : 13-14)

²⁵¹ “Como toda obra humana, esta antología es hija de su tiempo; es decir, de diversas circunstancias estrechamente ligadas entre sí. En primer lugar: las vinculadas con el complejo proceso que, desde la década del 50 está viviendo el pensamiento marxista en general y, de modo particular, su estética o teoría del arte. Este proceso se caracteriza *grosso modo* por un empeño de derribar los obstáculos que el dogmatismo y el esquematismo habían levantado desde mediados de los años 30 empobreciendo y limitando la teoría marxista; se caracteriza asimismo por el afán de ver nuevas realidades con ojos nuevos, abriendo así nuevos cauces a la investigación y devolviendo al marxismo como teoría y método lo que debe constituir su médula misma, a saber: su vinculación con la praxis” (1970 : 11).

historique menant des positions esthétiques adoptées en Russie après la Révolution d'octobre, dominées par la « théorie du reflet », aux conceptions considérant l'art comme activité « pratico-productive et créatrice » et plaidant pour briser le monopole du réalisme socialiste.

C'est sur cette dernière conception que la compilation de Sánchez Vázquez se fonde tout comme les écrits de certains auteurs qui, d'après l'éditeur, remettent en question les dogmes de l'esthétique soviétique. Parmi eux, les soviétiques Kogan et Novikov, Stolovich, Vanslov, Borev, Tasalov, mais aussi l'Autrichien Ernst Fischer et le Français Roger Garaudy qui font alors partie de la communauté discursive dans laquelle le discours de Sánchez Vázquez s'inscrit.

À la base de cet *éthos* de l'action il y a la relecture des textes marxistes, de laquelle Sánchez Vázquez récupère la notion de l'homme comme un être « pratique, producteur ou transformateur » de son milieu. Voici son propos :

L'homme fait preuve d'une capacité de production ou de création depuis le moment où par son activité pratique orientée vers des fins précises, il produit un monde humain ou humanisé et, en même temps, il transforme, produit ou se crée lui-même (1967 : 23).²⁵²

Ce sont ces capacités créatrices et productrices que le concept de *praxis* est censé véhiculer. Au fond, il s'agit de revaloriser les possibilités de transformation offertes par la production esthétique de l'homme.²⁵³ C'est donc par la *praxis* qu'on parviendrait à dépasser l'aliénation.

La deuxième anthologie d'articles traduits et recueillis par Sánchez Vázquez, reprend ces préoccupations théoriques, cette fois-ci depuis la perspective des écrits d'Herbert Marcuse. À l'instar d'*Estética y marxismo*, les textes inclus dans *Marcuse ante sus críticos*,

²⁵² “El hombre muestra una capacidad de producción o creación desde el momento en que con su actividad práctica adecuada a fines, produce un mundo humano o humanizado y, a la vez, transforma, produce o se crea a sí mismo” (1967 : 23)

²⁵³ Outre la coïncidence qu'il y a entre l'ouvrage de Kosík dont il est traducteur et son propre parcours avant de proposer une « philosophie de la praxis », il est intéressant de remarquer qu'avec ce concept, Sánchez Vázquez vise à traduire le concept aristotélicien de ποίησις [poiesis]. Dans son étude sur le marxisme critique au Mexique, Stefan Gandler signale que le terme « poétique » ne satisfaisait pas Sánchez Vázquez du fait que son emploi lui semblait se réduire à la littérature. Dès lors, il décidera de se référer à l'activité productrice humaine comme *praxis* (2007 : 152).

par exemple, ont été tirés de revues en langue étrangère (les revues françaises *Diogène*, *Revue internationale du socialisme* et *Le Nouvel observateur*, la revue russe *Filosofskie nauki*), mais aussi du volume *Ethics and Society : Original Essays on Contemporary Moral Problems*, édité par Richard T. George (1966).

La scénographie du péritexte est censée faire plus que contextualiser et construire les protagonistes de l'énonciation : elle doit en outre produire l'unité de cette collection de textes. Cette unité est construite sur la base de la pluralité des voix engagées dans le volume autour du concept de « révolution » que Marcuse emprunte aux écrits de Marx et vis-à-vis duquel réagissent les critiques dont les interventions sont publiées dans la deuxième partie du volume. Certes, cette pluralité de voix n'est observable que dans le volume *per se*, et non pas dans la « Nota preliminar ». Cependant, la scénographie du péritexte n'est pas moins représentative de la multiplicité des énonciateurs, car ils apparaissent ici comme faisant partie de la communauté discursive qui sert de toile de fond à la note.

Tout en étant signé « E.G. » [Editorial Grijalbo], il se peut que l'énonciateur principal du péritexte soit Sánchez Vázquez lui-même. En effet, les informations fournies sur les auteurs et leurs écrits rendent compte d'une grande familiarité avec le débat. Deux références sont faites au lecteur. La première l'encourage à lire davantage les écrits de Marcuse :

Ces trois textes de Marcuse permettent relativement vite de se faire une idée claire de ses thèses principales. Certes, ils n'exemptent pas le lecteur intéressé par ces questions de la lecture d'autres écrits de Marcuse. (E.G., 1970 : 7).²⁵⁴

Et plus loin, on invite le lecteur à juger par lui-même de la pertinence des critiques adressées à Marcuse :

En ayant donc –comme cadre de référence– les thèses fondamentales de Marcuse, exposées par lui-même, c'est-à-dire, sans passer par le crible de ses commentateurs critique, le lecteur pourra juger lui-même de la portée et du fondement des différentes positions critiques qui se manifestent dans ce volume (*Ibid.* : 8).²⁵⁵

²⁵⁴ “Estos tres textos de Marcuse permiten formar con relativa rapidez una idea clara de sus tesis básicas. Ciertamente, su lectura no exime al lector, interesado en estas cuestiones de la necesidad de leer otros trabajos de Marcuse” (E.G., 1970 : 7).

²⁵⁵ “Teniendo pues –como marco de referencia– las tesis fundamentales de Marcuse, expuestas por él mismo, es decir, sin pasar por la criba de sus expositores críticos, el lector podrá juzgar por sí mismo el alcance y fundamento de las distintas posiciones críticas que en este volumen se manifiestan” (*Ibid.* : 8)

On constate que l'accès direct aux textes et la capacité de juger par soi-même sont ici complétés par la construction d'une scène confrontant une position théorique –celle de Marcuse– et les critiques qu'elle suscite. Bien que « les spécialistes » tiennent l'auteur par « un penseur important », avant même les mouvements étudiants de Berlin et de Paris, en 1967 et 1968, c'est à ce moment-là que l'*ici-maintenant* de ce discours est fixé du fait que les polémiques autour de l'œuvre de Marcuse deviennent alors plus importantes. Cependant, c'est surtout le débat opposant les socialistes situés des deux côtés du rideau de fer qui constitue le contexte des écrits traduits dans cet ouvrage :

Les écrits critiques ici recueillis répondent à des positions marxistes différentes. À un extrême, il y a celle des Français Mallet y Gorz; à l'autre, celle de Dieter Uller (de la République Démocratique Allemande), le Polonais Wiatr et les Soviétiques Zamoshkin y Motroshilova (*Ibid.*).²⁵⁶

En signalant que la confrontation des textes de Marcuse et de ses critiques permettra au lecteur de mieux juger du bien-fondé des positions théoriques présentées, l'énonciateur contribue à construire un *éthos* objectif qui caractériserait tant le volume présenté que son rapport au lecteur. En d'autres termes, il est question de fournir au lecteur les outils nécessaires pour qu'il puisse tirer des conclusions informées sur la polémique autour des textes de Marcuse. Ce rapport à la polémique et aux textes traduits dans le volume reposerait sur une volonté d'objectivité qui s'exprimerait dans les diverses perspectives du socialisme européen représentées dans la sélection de textes traduits.

Or, il semblerait que même si l'*ici-maintenant* de ce discours est situé en Europe, et donc très loin du lecteur de ces traductions au Mexique, c'est justement cet écart géographique qui ressort comme lieu de l'énonciation dans ce péri-texte. En d'autres termes, la construction de cet *éthos* objectif situant le traducteur et le lecteur devant l'ensemble des polémiques européennes n'est possible qu'en raison de la position extérieure où ils sont situés, à savoir le Mexique des années 1970.

²⁵⁶ “Los trabajos críticos, aquí seleccionados, responden a distintas posiciones marxistas. En un extremo, las de los franceses Mallet y Gorz; en el otro, las de Dieter Uller (de la República Democrática Alemana), el polaco Wiatr y los soviéticos Zamoshkin y Motroshilova” (*Ibid.*).

Les textes que nous avons retenus pour la rédaction de ces pages révèlent une fois de plus que l'espace philosophique est profondément hétéroglossique et que les traductions appartenant à ce domaine dépassent largement le schématisme opposant des « textes sources », d'un côté, à des « textes cibles » de l'autre. Qui plus est, les « traductions marxistes » publiées au Mexique pendant la période dont nous nous occupons dans ce travail, font ressortir des constructions d'*éthos* multiples qui contrastent avec des labels théoriques à tendance homogénéisante tels que « marxisme ». On a ainsi repéré un *éthos* scientifique caractérisant les positions soviétiques adoptées par certains philosophes mexicains pendant les années 1950. On a également observé que l'*éthos* de la redécouverte du marxisme est lié à d'autres tels que l'*éthos* objectif et l'*éthos* de l'action. Cette multiplicité d'*éthos* s'avère porteuse depuis la perspective de l'importation des philosophies puisqu'elle met au jour les prises de positions et les interventions auxquelles les traductions donnent lieu.

Il convient à présent d'analyser l'intervention d'un traducteur, Wenceslao Roces, dans le cadre de deux conflits motivés par des traductions auxquelles il participera. Le premier situe le traducteur dans une polémique au sujet des droits d'auteur de sa traduction du *Capital* de Marx. Dans le deuxième, il agit en tant que médiateur entre le *Fondo* et Georg Lukács pour la publication de *Die Zerstörung der Vernunft : der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*.

2.2.2 À qui les droits du *Capital* ?

Le premier de ces conflits touche justement au rapport du traducteur à l'œuvre traduite. Il s'agit, plus précisément, du procès que le *Fondo* fera à la maison d'édition argentine *Cártago* pour le plagiat des éditions de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (1945) et du *Capital* de Marx, traduits en espagnol par Wenceslao Roces (1946). Il est intéressant que cette querelle nous parvienne par une lettre adressée par la maison d'édition *Cártago* à Roces le 10 février 1957, lettre dans laquelle l'éditeur argentin fera appel au traducteur pour

servir de médiateur dans le procès. Pour mieux saisir le rôle assigné au traducteur, il est indispensable de citer certains des extraits de la lettre de l'éditeur argentin :

[...] Comme ils appartiennent déjà au domaine public, nous avons publié le *Capital* et la *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía*. Comme l'indique cette édition, elle est « basée sur la version du professeur Wenceslao Roces et a été comparée avec différentes traductions ». On a publié 5000 exemplaires de la collection complète, avec tous les avant-propos de Marx et d'Engels (votre avant-propos a été entièrement supprimé du fait qu'il s'agit de l'œuvre complète). L'édition est soignée et les erreurs de la version de référence ont été corrigées. De même, une équipe d'économistes, un traducteur et plusieurs réviseurs ont travaillé à la comparaison (confrontation) des expressions, des citations, des chiffres, etc. sur la base d'autres éditions. En réalité, face à certaines particularités ou à des différences issues de ces comparaisons qui nous ont fait hésiter, nous avons toujours opté pour votre traduction.

L'édition est parue au début d'octobre et nous avons le plaisir de vous annoncer qu'elle a eu un grand succès. Jusqu'ici il n'y a rien de particulier. Pourtant, le *Fondo de Cultura Económica* de Buenos Aires, par l'intermédiaire d'un avocat, a approché notre maison d'édition pour laisser entendre une querelle contre nous pour plagiat et/ou copie littérale de son édition. Évidemment, rien n'existe dans la loi sur la propriété intellectuelle qui pourrait être favorable à cet avocat, car il ne s'agit pas d'un droit d'auteur. Il pourrait tout simplement s'agir d'un droit de l'éditeur. (Nous sommes certains qu'il n'y a pas de réclamation de la part du traducteur, c'est-à-dire de vous). [...]

Dans ce sens-là, connaissant votre attachement à la vérité et à la justice, nous prenons la liberté de vous demander de nous faire parvenir une note ou une lettre où vous confirmerez avoir observé, avec le plus grand intérêt et même avoir approuvé les corrections et les modifications que notre édition contient par rapport à celles qui la précèdent, et ce afin de montrer que notre édition, tout en partant des éditions antérieures et comparée aux autres, même dans une langue différente, a donné un bon résultat. [...]

Nous voudrions vous annoncer avant tout que nous sommes prêts à vous rétribuer le travail que la minutieuse comparaison de notre édition exigerait de vous afin que vous puissiez vérifier et affirmer sur un fondement solide ce que la note qu'on vous demande doit affirmer (AFCE).²⁵⁷

²⁵⁷“Como es de dominio público, nuestra Editorial ha editado *El Capital* e *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía*. Tal como se indica en la misma, “basada en la versión del Profesor Wenceslao Roces y cotejada con diversas traducciones”. Se editaron 5000 ejemplares de la colección completa, con todos los prólogos de Marx y Engels. (Su prólogo a la *Historia Crítica* fue suprimido totalmente en virtud de aparecer la obra completa). La edición ha sido cuidada y corregidos los errores tipográficos observados en la versión de referencia. A su vez, un conjunto de economistas, un traductor y diversos correctores trabajaron en la confrontación (cotejo) de expresiones, citas, cifras, etc. apoyándose en otras ediciones. La verdad es que, frente a algunas particularidades o diferencias surgidas entre las mismas y que nos ofrecieran duda, nos hemos inclinado en todas las ocasiones por la traducción que hizo usted. La edición apareció a primeros de octubre. Nos complace anunciarle que, por el momento, con mucho éxito. Hasta aquí nada habría de particular. Sin embargo, Fondo de Cultura Económica de Buenos Aires, por intermedio de un abogado ha intimado a nuestra Editorial insinuando una querrela por plagio y/o copia literal de su edición. Evidentemente nada taxativo existe en la ley de propiedad intelectual que favorezca a dicho abogado, ya que no se trata de un derecho de autor. Simplemente podría ser de editor. (Estamos seguros de no encontrarnos frente a una reclamación del traductor, o sea usted.) [...] En tal sentido, conociendo sus ideales de amor a la verdad y a la justicia nos atrevemos a pedirle a usted nos haga llegar una nota o una carta en la que confirme haber observado, con mucho interés y hasta con aprobación de su parte, las correcciones y modificaciones que contienen nuestra edición en relación con todas

Dans cette lettre de l'éditeur argentin, on peut relever, en premier lieu, l'argument qui, d'après lui, lui permet d'avoir le droit de publier les ouvrages de Marx, à savoir qu'ils appartiennent au domaine public. L'éditeur semblerait contourner la difficulté par le fait que ce qui appartient, en effet, au domaine public, c'est le texte allemand des ouvrages publiés et non pas la traduction espagnole de Rocés. Ensuite, vient l'argument qui servirait à prouver qu'il n'y a pas eu de « plagiat » par rapport à la traduction de Rocés, puisque toute une équipe d'experts, y compris un traducteur, aurait procédé à une comparaison et à une révision minutieuses des textes en question pour conclure que, malgré tout, la traduction de Rocés était adéquate. Il y a enfin, et c'est le plus intéressant, la position hésitante de l'éditeur argentin vis-à-vis des droits du traducteur. En effet, bien qu'il affirme être certain de ne pas avoir affaire à une réclamation de la part du traducteur, ses droits n'ayant pas été remis en cause – son nom est apposé à l'édition citée et il s'agirait plutôt d'un droit de l'éditeur – il fait appel à lui, en tant qu'auteur de la traduction, pour qu'il apporte un témoignage susceptible de fournir des éléments en faveur de l'éditeur argentin. La réponse de Rocés, que je cite *in extenso*, présente la querelle depuis la perspective du traducteur :

Messieurs,

Je donne suite à votre lettre du 10 février à laquelle je n'ai pas pu répondre avant, de comparer le texte de votre édition du *Capital* et de la *Plusvalía* avec ma version de ces œuvres à partir d'un exemplaire de l'édition que vous avez publiée et que j'avais déjà sous la main.

Sans ambages et en toute honnêteté, je me permets de vous dire, pour répondre à votre lettre, que je considère votre manière de procéder comme absolument contraire aux normes juridiques et éthiques d'un éditeur. En agissant comme vous l'avez fait, vous avez non seulement porté atteinte aux droits formellement reconnus de la maison d'édition *Fondo de Cultura Económica*, mais également aux miens, qui sont ceux d'un travailleur intellectuel.

Si, lorsque vous avez fait le projet des deux œuvres citées précédemment, vous aviez respecté les droits légitimement acquis, ou du moins si vous aviez montré le scrupule le plus élémentaire par rapport à la nature du travail et à la considération de vos lecteurs, vous m'auriez bien évidemment consulté sur vos projet et sur l'opportunité de les exécuter,

las anteriores, comprobando en este caso el hecho de que al basarse en determinada versión, cotejada con otras, incluso en otro idioma, ha dado un buen resultado. [...]

Nos anticipamos en anunciarle estar dispuestos a remunerarle lo que importe su trabajo de observar minuciosamente nuestra edición a fin de que pueda comprobar y afirmar con fundamento, cuanto debe decir la nota solicitada.” (AFCE).

puisque, vous étiez déterminé à le faire, comme vous l'avez fait et, tant sur la couverture de votre édition que dans votre lettre, vous reconnaissez avoir pris comme base de cette nouvelle édition, du début jusqu'à la fin ma traduction, le fruit de si longues années de labeur. Mais vous vous en êtes bien gardé et, maintenant, vu que vous avez consommé ce fait, comme si ce n'était pas suffisant, vous me demandez de légitimer *à posteriori* votre forfait [...]

Je me permets alors de vous conseiller, comme la seule voie légale et honnête pour sortir de cette situation où vous vous êtes placés vous-mêmes du fait que vous avez agi d'une manière incorrecte, de vous en tenir à la réclamation du *Fondo de Cultura Económica* ; réclamation parfaitement juste et qui, avec ses droits éditoriaux, protégés par la loi, sauvegarde également mes droits de traducteur, c'est-à-dire les droits issus de mon travail personnel. Et en toute loyauté, je vous annonce que si, pour une raison quelconque, la plainte de l'éditeur n'était pas écoutée, je serai personnellement, en mesure de faire valoir mes droits violés par vous (AFCE, lettre du 28 janvier 1957).²⁵⁸

À l'opposé des présuppositions de l'éditeur argentin, Rocés considère que l'affaire est, en effet, une question de droits d'auteur, en l'occurrence ceux du *Fondo de Cultura Económica*. De ce fait, il prend le parti de l'éditeur mexicain et se refuse à servir de médiateur entre l'éditeur argentin et le *Fondo*. Plus important encore, il signale à l'éditeur argentin qu'il est prêt à prendre en main la plainte si elle n'est pas entendue. Il revendique

²⁵⁸ «Muy señores míos :

Recibí hace algunas semanas su carta con fecha del 10 de febrero, a la que no he podido contestar antes, ya que deseaba, para hacerlo, confrontar el texto de su edición del *Capital* y de la *Plusvalía* con la de mi versión de dichas obras, sobre un ejemplar que ya obraba en mi poder de la publicada por ustedes.

Con toda franqueza y sin ninguna clase de subterfugios, me permito hacer constar ante ustedes, en respuesta a su carta, que considero su modo de proceder absolutamente contrario a todas las normas jurídicas y éticas de un editor. Al obrar como lo han hecho, no sólo han atentado contra los derechos, formalmente reconocidos, de la Editorial Fondo de Cultura Económica, sino también contra los míos propios, que son los de un trabajador intelectual.

Si, al proyectar su edición de las dos obras citadas, hubiesen procedido ustedes, con una actitud de respeto y consideración hacia los derechos legítimamente adquiridos, o siquiera con la elemental escrupulosidad debida a la naturaleza del trabajo y a la consideración para con sus lectores, no cabe duda de que se habrían debido dirigir, por lo menos, a mí, consultándome sus propósitos y la conveniencia o no de ponerlos en ejecución, si para ello estaban decididos como lo han hecho, y al frente de su misma edición y en su carta reconocen tomar como base de la nueva edición, desde el principio hasta el fin, mi traducción, fruto de largos años de desvelos. Pero se guardaron muy bien de hacerlo y ahora colocándome ante un hecho consumado, tratan ustedes, encima y por si lo anterior fuera poco, de que yo legitime a posteriori su atentado. [...]

Me permito pues aconsejar a ustedes, como único camino legal y honesto para salir de la situación en que ustedes mismos, por su incorrecto proceder, se han colocado, que se atengan a la reclamación del Fondo de Cultura Económica, reclamación perfectamente justa y que, con sus derechos editoriales, amparados por la ley, salvaguarda también mis derechos como traductor, es decir los derechos nacidos de mi trabajo personal. Y con toda la lealtad les anuncio que si, por las razones que fuere, no se viera atendida o no prevaleciera la demanda del editor, me vería yo, personalmente, en el caso de hacer valer personalmente mis derechos, atropellados por ustedes.” (AFCE, carta del 28 de enero de 1957).

donc ses droits – définis comme ceux « d’un travailleur intellectuel » – issus de son « travail personnel ». Ces deux manières de faire référence à la propriété intellectuelle sont, en quelque sorte paradoxales : d’un côté, le fait de se considérer comme un « travailleur » le place parmi d’autres « travailleurs », donc parmi le « peuple », sujet d’exploitation par excellence ; de l’autre, les droits « issus de son travail personnel » le distinguent de la masse pour lui accorder certains « droits » qui lui reviennent en vertu de « si longues années de labeur ». Dans le discours de Roces, on trouve donc, dans toute sa complexité, le débat sur les droits d’auteur qui caractérise la bataille des traducteurs pour la reconnaissance de leur métier. En d’autres termes, il est question du droit de traduire, basé sur le principe d’égalité d’accès à la connaissance, et, en même temps, du droit des traducteurs à la reconnaissance de leur travail. Le droit du traducteur, comme on l’a dit précédemment, est donc un droit d’auteur qui revient au traducteur sur le texte traduit, ce qui de plus est établi dans la législation mentionnée précédemment.

On peut s’étonner que ce soit au sujet de cet ouvrage particulier, dont on connaît la critique qu’il fait de la propriété privée, qu’on entame un procès sur la propriété intellectuelle. Le fait est encore plus étonnant si l’on se souvient qu’à son arrivée au Mexique, Roces affirme avoir trouvé ses traductions publiées « sans son nom », sans avoir pour autant pris des mesures pour faire valoir son droit de traducteur. De même, dans une interview postérieure, Roces fera les remarques suivantes :

Les critiques ne m’inquiètent pas ni le fait qu’on fasse vingt éditions du *Capital* ; plus d’éditions il y aura, mieux ça sera ; plus on éditera le *Capital*, plus on contribuera à sa diffusion. En Allemagne, il y a quinze éditions du *Capital* de Carlos Marx [sic], chacune porte l’empreinte de celui qui l’a faite et personne ne le regrette, personne ne crie au scandale. Non, non, je ne veux pas avoir le monopole du marxisme. Il ne peut y en avoir. Il n’y en a pas. Le monopole du marxisme consiste à étudier le marxisme et, surtout, à l’appliquer à nos problèmes et à notre réalité. C’est à ce niveau-là que je cherche à être utile (Vargas Lozano, 1984).²⁵⁹

²⁵⁹ “No me preocupan nada las críticas, no me preocupa que se hagan veinte ediciones de *El capital*, cuantas más ediciones se hagan mejor, cuanto más se edite, más se contribuye a difundir *El capital*. En Alemania hay quince ediciones de *El capital* de Carlos Marx, cada una tiene la impronta del que la hizo y nadie se lamenta, nadie se lleva las manos a la cabeza. No, no, yo no quiero tener el monopolio del marxismo. No existe además el monopolio del marxismo. No existe. El monopolio del marxismo consiste en estudiar el marxismo y, sobre todo, en aplicarlo a los problemas de nuestro estudio y de nuestra realidad. Eso es en lo que yo pretendo ayudar” (Vargas Lozano, 1984).

Cette position est différente de celle que Roces avait prise vis-à-vis de la traduction du *Capital* publiée par Manuel Pedroso dans les années 1930, avant que tous les deux soient forcés à quitter l'Espagne. Ainsi, en 1932, Roces publiera une recension pour la revue *Bolchevismo* et fera une critique impitoyable de la traduction de Pedroso. Roces présente certaines des erreurs les plus graves et explique pourquoi elles aboutissent à des incohérences. Voici un extrait de cette critique :

[...] la version ou, plus exactement, l'inversion espagnole dit : « la valeur, qui transformée en capital, prend aussi bien la forme de l'argent ou la forme de la marchandise qu'elle les abandonne ; bien que toujours elle se conserve et augmente dans ce processus, elle doit, en tant que sujet d'un processus supérieur, disposer d'une forme plus élevée où elle pourra se reconnaître comme identique à elle-même. Il n'y a que l'argent qui possède cette forme ». Puisque nous lui accordons la grâce de croire qu'il possède le secret de ses propres oracles, il faudrait lancer au traducteur le défi de déchiffrer une telle énigme produite par lui et pas précisément par Marx. Toutefois, au cas où il choisirait le silence, nous avons eu recours au texte allemand, qui étant allemand est beaucoup plus diaphane que le charabia du traducteur : « en tant que sujet inquiet de ce processus où elle [la valeur] soit revêt, soit abandonne aussi bien la forme d'argent que celle de marchandise, mais restant toujours intègre et même en se répandant à travers ces changements, la valeur requiert avant tout une forme propre et indépendante où elle consacre son identité. Et cette forme, il n'y a que l'argent qui peut la lui donner » (1932).²⁶⁰

Mis à part l'ironie et le sarcasme de cette critique, il est difficile de ne pas y voir une présupposition relative à la transparence du texte allemand et à l'obscurité de « l'inversion » produite en espagnol par Pedroso. La critique de la traduction ne semble pas considérer que le texte en allemand n'est pas forcément « diaphane » et attribue les problèmes et les confusions de cette version à la négligence du traducteur. Qui plus est, vers la conclusion de la critique de Roces, on constate qu'il assimile les libertés prises par Pedroso dans sa traduction à la position « libérale » que celui-ci soutient sur le terrain politique et au

²⁶⁰ “[...] la versión, o más exactamente la inversión, española dice: ‘el valor, que convertido en capital toma tan pronto la forma de dinero o la forma de mercancía como las abandona; aunque siempre se conserve y aumente en este proceso necesita, como sujeto de un proceso superior disponer de una forma más elevada en que se reconozca idéntico a sí mismo. Sólo el dinero posee esa forma’, habría que retar al traductor a descifrar ese enigma, de su cosecha y no precisamente de la de Marx, pues le hacemos la gracia de creer que posee el secreto de sus propios oráculos. Sin embargo, curándonos en salud de su silencio, acudimos para aclarar éste al texto alemán, harto más diáfano, con ser alemán, que los galimatías del traductor: ‘como sujeto inquieto de este proceso en que tan pronto reviste y abandona la forma de dinero como la forma de mercancía, pero manteniéndose siempre íntegro y aún expansionándose a través de esos cambios, el valor necesita ante todo de una fórmula propia e independiente en la que se consagre su identidad consigo mismo. Y esta fórmula sólo puede dársela el dinero’” (*Ibid.*).

caractère « professoral » de cette traduction, autrement dit, à un marxisme de l'intérieur de l'université et donc éloigné de l'action politique.

Roces ne manquera cependant pas de signaler l'importance de l'ouvrage en question et signalera également que cet effort éditorial de la maison d'édition *Aguilar* serait digne de « notre gratitude, si le contenu correspondait à la forme » (*Ibid.*). Il regrette enfin que l'œuvre de Marx, qui a la vertu de dévoiler la réalité économique, arrive aux mains des ouvriers espagnols « déformée par cette déplorable traduction » (*Ibid.*).

La critique de Roces est importante du fait qu'elle ne souligne pas seulement un conflit de traduction, mais qu'elle permet de voir également les antagonismes entre les différentes lectures du marxisme faites par les intellectuels espagnols des années 1930. Souvenons-nous qu'une fois arrivés au Mexique, c'est à Pedroso qu'il reviendra de diriger la section « Ciencia política » du *Fondo*.

La traduction et les différentes éditions du *Capital* permettent donc d'ébaucher les déplacements et les prises de position des agents qui participent au milieu intellectuel et éditorial. Si lors de l'interview des années 1980, Roces se prononce pour qu'il y ait autant d'éditions du *Capital* que possible, afin qu'on puisse l'appliquer vraiment aux réalités sociales et politiques, il faut dire qu'il le fait à un moment où il occupe une position prédominante dans le réseau intellectuel et éditorial mexicain. Pourtant, cela n'a pas toujours été le cas, comme nous l'avons vu précédemment. En effet, pendant les années précédentes, il confrontera d'autres interprètes de Marx, confrontation après laquelle il deviendra « l'interprète » et le « traducteur » canonique de Marx en espagnol.

On constate donc, dans ce cas précis, que traduire n'est pas seulement un moyen d'importer des idées étrangères, mais également une manière de participer aux débats d'un réseau intellectuel, voire de s'y tailler une place. À la défense de Roces, il faut recontextualiser ces trois prises de positions, à savoir la critique de la traduction de Pedroso –années 1930–, la dispute sur les droits d'auteur –années 1950– et la déclaration faite lors de l'interview citée précédemment. Il s'agit de différents moments dans l'histoire du réseau intellectuel auquel il participe et on peut donc s'attendre à le voir changer de position :

lorsque, dans l'interview, il donne son accord pour la dissémination du texte en question, il le fait indéniablement depuis la position de l'interprète autorisé, interprète dont la traduction aurait contribué à fixer les termes du débat.

Il faudrait de même établir une distinction entre le fait de se refuser à légitimer le plagiat de l'éditeur argentin contre les droits de son éditeur mexicain et celui d'entraver la circulation des textes dont le programme idéologique a tant représenté pour lui. C'est justement de ce fait que, tout en possédant un exemplaire de l'édition argentine comme il le dit dans sa lettre, il n'a pas pris de mesures jusqu'à ce qu'on lui a demandé d'intervenir.

Il n'en reste pas moins qu'en tant que traducteur ou « travailleur intellectuel », il ne pouvait pas renoncer à la rétribution financière qui lui revenait, comme il est établi dans la Convention universelle sur le droit d'auteur.²⁶¹ Ainsi, sa traduction du *Capital* sera l'une de rares traductions pour lesquelles le *Fondo* accordera des redevances au traducteur sur les exemplaires vendus et sur la propriété littéraire du texte traduit. Une lettre datée du 19 décembre 1972, adressée à Francisco Javier Alejo, directeur du *Fondo* à l'époque, le confirme:

En ce qui concerne la traduction du *Capital*, de l'auteur Carlos Marx [sic], je me permets de vous confirmer par écrit l'accord que nous avons par rapport à l'œuvre citée. Avec les corrections et les ajouts effectués aux notes du travail mentionnés précédemment, je vous cède mes droits d'auteur sur ces textes. Je comprends que je continuerai à percevoir des redevances de 2 % sur la traduction et les notes évoquées et qu'on continuera à me faire des versements semestriels, soit en juin et en décembre de chaque année (AFCE).²⁶² Les prises

de position et les conflits auxquels cette traduction donne lieu révèlent l'intervention d'un traducteur qui prend la parole comme s'il était l'auteur de l'œuvre en question et qui est, en partie, reconnu comme « auteur » et non seulement comme « traducteur ». Dans la section

²⁶¹ Dans son article V, cette convention établit que « La législation nationale adoptera les mesures appropriées pour assurer au titulaire du droit de traduction une rémunération équitable et conforme aux usages internationaux, ainsi que le paiement et le transfert de cette rémunération, et pour garantir une traduction correcte de l'œuvre ».

²⁶² «En relación a la traducción de la obra *El Capital*, del autor Carlos Marx, me permito confirmar a usted por escrito el arreglo que hemos tenido referente a la obra mencionada. Con las correcciones y adiciones efectuadas a las notas del mencionado trabajo, cedo a ustedes por el tiempo que marca la ley, mis derechos de autor sobre los mismos. Quedo en el entendido de que seguiré percibiendo el 2% del precio de venta al público sobre la traducción y notas aludidos en la inteligencia que se me continuarán haciendo liquidaciones semestrales en los meses de junio y diciembre de cada año» (AFCE).

suivante, il sera question de retrouver le même traducteur dans le rôle de médiateur d'un conflit relevant de la censure dont l'œuvre traduite risque d'être l'objet.

2.2.3 Lukács ou la crainte de la censure

Commençons donc par les négociations qui ont conduit à l'édition en espagnol de *Die Zerstörung der Vernunft : der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* de Georg Lukács. Entre 1955 et 1956, Roces, l'auteur de cette traduction, aurait contacté Lukács pour obtenir son autorisation pour la traduction en espagnol. Ayant reçu une réponse favorable, il s'adresse à Orfila Reynal pour recommander la traduction. Dans sa lettre, il propose une traduction provisoire de la table des matières et avance les arguments suivants :

L'auteur de cet ouvrage est, comme vous le savez, professeur à l'Université de Budapest et c'est le penseur le plus prestigieux et mondialement reconnu du marxisme. Cet ouvrage-ci se caractérise par son grand sérieux et sa profondeur scientifiques. La première édition allemande a été rapidement épuisée. Une édition française devrait bientôt paraître chez un éditeur français, mais je ne me rappelle pas le nom de la maison d'édition.

Dans son livre le plus récent sur *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty consacre tout un chapitre à Lukács dont il souligne la qualité de penseur avec un grand respect. Dans sa conférence sur les courants et les manifestations de la philosophie, donnée en 1955 aux galeries « Excelsior », Luis Villoro signalait l'œuvre de Lukács dont il est question dans cette lettre comme l'un des événements de l'année dernière. Finalement, j'ai appris qu'Uranga, dans les lettres qu'il écrit à ses amis depuis l'Europe, se montre très favorablement impressionné par la lecture de ce livre et par ses répercussions (AFCE, lettre du 7 janvier 1956).²⁶³

Pour persuader Orfila de publier ce livre de Lukács, Roces se sert de plusieurs arguments. Entre autres choses, il souligne le fait que l'auteur a été contacté et qu'il a donné son autorisation pour que Roces traduise cet ouvrage en espagnol, l'importance de Lukács dans les études du marxisme, le succès éditorial de ce livre en Europe, les critiques favorables qui en ont été faites... C'est ce dernier argument qui est le plus intéressant pour

²⁶³“El autor de la obra es, como usted sabe, profesor de la Universidad de Budapest y el pensador más prestigioso y mundialmente conocido del marxismo. Esta obra suya se caracteriza por su gran seriedad y profundidad científicas. La primera edición alemana se ha agotado rápidamente. Está a punto de aparecer una traducción francesa, que he visto anunciada, pero no recuerdo en qué casa editora. En su reciente libro *Les aventures de la dialectique* Merleau-Ponty dedica un capítulo entero a Lukács, cuya personalidad como pensador destaca con gran respeto. En su conferencia sobre las corrientes y manifestaciones de la filosofía en el año 1955, pronunciada en las galerías “Excelsior”, Luis Villoro señalaba la obra de Lukács a que se refiere esta carta como uno de los grandes acontecimientos del año anterior. Por último, me han informado de que Uranga, en sus cartas a sus amigos, desde Europa, se manifiesta muy favorablemente impresionado por la lectura de este libro y por su repercusión” (AFCE, carta del 7 de enero de 1956).

nous puisque, des trois critiques citées par Rocés, deux proviennent d'intellectuels mexicains prestigieux. Les noms de Villoro et d'Uranga – qui traduira aussi Lukács – sont donc évoqués à titre de garants de la qualité et de la pertinence de l'édition proposée et l'emportent dès lors sur l'argument du « grand sérieux » et de la « profondeur scientifique » de l'auteur. Plus important encore, souvenons-nous que l'auteur de la troisième critique citée par Rocés, Merleau-Ponty, aurait été invité par l'Université nationale pour donner des conférences sur l'existentialisme en 1949 et que c'est justement en 1957, soit une année après cette négociation, que la *Fenomenología de la percepción*, traduite aussi par Uranga, sera publiée au *Fondo*.

La deuxième partie de l'argumentation présentée dans la lettre de Rocés est également révélatrice des enjeux entourant cette entreprise :

Grijalbo, à qui j'avais parlé de cette œuvre il y a quelque temps, est en principe intéressé et l'éditerait. À vrai dire, je préférerais qu'elle paraisse au *Fondo*. Vous savez que je ne vous ai jamais recommandé un livre qui ne soit pas à la hauteur des exigences intellectuelles et du sérieux des éditions du *Fondo*. Dans ce cas-ci, et nonobstant l'évidente portée idéologique du livre, il s'agit d'une œuvre recommandable pour beaucoup de raisons. De plus, je suis convaincu que sa publication constituera un succès éditorial. Je pense, par ailleurs, qu'elle remplirait une fonction importante dans la collection philosophique du *Fondo* en offrant une vision de la vérité rigoureuse d'une philosophie dont le poids dans le monde actuel ne peut pas être ignoré, et ce avec un critère strict d'objectivité

C'est pourquoi, je sou mets de nouveau à votre considération la pertinence d'éditer ce livre que je traduirais volontiers. Je vous serais également reconnaissant, si possible, de me répondre dans les prochains jours pour me permettre de répondre à l'auteur ou d'entreprendre d'autres démarches (AFCE, lettre du 7 janvier 1956).²⁶⁴

En d'autres termes, le traducteur a l'accord de l'auteur pour traduire ce livre et si l'éditeur n'est pas intéressé, Rocés est prêt à négocier avec la maison d'édition *Grijalbo*,

²⁶⁴ “Grijalbo, a quien yo había hablado de esta obra hace tiempo se interesó en principio por su edición. A mí, francamente me agradaría más que apareciera en el *Fondo*. Usted sabe bien que nunca les he recomendado un libro que no llenara las exigencias de altura intelectual y seriedad que cuadran a sus ediciones. En este caso, y no obstante la inequívoca significación ideológica del libro, se trata de una obra recomendable por todos conceptos. Estoy convencido, además, de que su publicación constituirá un gran éxito editorial. Y pienso, por otra parte, que llenaría una importante función en la colección filosófica del *Fondo*, ofreciendo una visión de la verdad solvente, de una filosofía cuyo peso en el mundo de hoy no se puede desconocer, con un criterio riguroso de objetividad. Por todas estas razones, me permito someter de nuevo a su consideración la conveniencia de editar este libro, que yo traduciría con mucho gusto. Y le agradecería que, a ser posible, me diese respuesta en los días próximos, para poder contestar al autor o iniciar, en su caso, otras gestiones.” (AFCE, carta del 7 de enero de 1956)

laquelle, nous dit-il, serait également intéressée à en publier la traduction. Par ailleurs, étant donné l'orientation idéologique de la maison d'édition *Grijalbo*, on se serait attendu que ce soit elle et non le *Fondo* qui soit considérée comme l'éditeur le plus indiqué pour ce livre. Or, c'est le *Fondo* qui publiera cet ouvrage de Lukács, mais avant de le faire, il y aura encore quelque chose à négocier. Le livre de Lukács compte un épilogue dont la publication fait hésiter l'éditeur. Rocés est alors chargé d'écrire à Lukács pour le consulter sur la possibilité d'omettre le dernier chapitre du livre. Cette lettre, « traduite [en espagnol] par déformation professionnelle » et adressée à Lukács, permet de rendre compte de cette deuxième partie de la négociation :

Cher professeur et ami,

Je suis désolé d'avoir autant tardé à répondre à votre dernière lettre. J'avais l'espoir de pouvoir vous annoncer dans ma réponse, après si longtemps, la parution de votre livre en langue espagnole, mais malheureusement ce n'est pas le cas. Voici les difficultés, à mon sens aisément compréhensibles, qui ont surgi :

L'éditeur voudrait, si cela était possible - il s'agirait d'un travail inédit pour lequel vous seriez rétribué,- que vous écriviez, pour remplacer celui qui apparaît dans l'édition allemande, un *Épilogue* destiné à l'édition espagnole dans lequel seraient développés les thèmes et les problèmes susceptibles d'intéresser davantage les lecteurs de notre langue. Si vous acceptiez la demande de la maison d'édition, celle-ci voudrait de plus vous suggérer que ce nouvel épilogue soit à la hauteur du contenu doctrinal de l'ouvrage et ne donne lieu à aucune polémique ni à des considérations circonstanciées qui, à son avis, ne correspondent pas au caractère et à la valeur du livre et en réduisent l'efficacité aux yeux d'une proportion importante de lecteurs. J'insiste sur le fait que ces suggestions sont celles de l'éditeur que je me limite à vous transmettre telles qu'il me les a manifestées, car c'est lui qui m'a demandé de le faire et je ne prétends donc pas exposer ici mon propre jugement.

Si vous décidiez, pour n'importe quelle raison, de garder l'épilogue de l'édition allemande pour l'édition espagnole, celui dont le titre est « Sur l'irrationalisme de l'après-guerre », l'éditeur vous prie, très sincèrement, que vous acceptiez de supprimer le passage où, aux pages 648-649 du texte allemand, pour illustrer l'une de vos thèses, vous faites référence à Nixon et à Dwyer. Cette requête est fondée sur la crainte de l'éditeur des possibles difficultés que la publication de ce passage pourrait entraîner si l'on décidait de le garder et ce pour des raisons facilement compréhensibles. Et dans ce cas-ci, j'ose vous suggérer que vous accédiez à la demande de modification de l'éditeur, car depuis la publication du livre, les exemples évoqués ont perdu leur actualité et leur suppression ne diminue absolument pas la force de vos arguments.

Dans l'*Épilogue* figurent également d'autres expressions, des considérations et des allégations avec lesquelles l'éditeur est en désaccord. Et, en général –je ne crois pas que je doive vous le cacher– il est d'avis, comme d'autres conseillers et rédacteurs de la maison d'édition, que ce chapitre complémentaire détonne, par son caractère polémique et circonstanciel et par un ton parfois pamphlétaire par rapport au calibre du reste de l'œuvre.

Certes, l'éditeur n'a pu connaître le contenu de l'œuvre que sur la base du texte traduit et, pour accepter le livre, il s'en est tenu, en principe, au rapport que j'ai fait de sa valeur et de sa qualité ; un rapport que naturellement je soutiens encore entièrement.

J'ai l'impression que, sans porter préjudice aux appréciations auxquelles j'ai fait allusion précédemment, la suppression du passage cité plus haut favoriserait une publication rapide, le livre étant déjà presque complètement imprimé ainsi que, selon les nouvelles qui me sont parvenues, attendu par beaucoup de gens avec grand intérêt.

Je vous serais reconnaissant, dans toute la mesure du possible, de bien vouloir répondre à cette lettre dans les meilleurs délais. Avec toute mon estime et mes salutations les plus cordiales, (AFCE, lettre du 25 octobre 1958).²⁶⁵ Le livre a finalement été publié en 1959, sans l'épilogue et avec un avant-propos de l'auteur signé à Budapest la même année. Dans cet avant-propos, l'auteur signalait qu'étant donné que la publication espagnole arrivait à un moment différent de l'édition allemande, il aurait fallu changer l'épilogue. Pourtant cela fut impossible, « du fait que je me trouvais pris par d'autres écrits d'une nature complètement

²⁶⁵ "Estimado profesor y amigo :

Perdone que haya tardado tanto en contestar a sus últimas líneas. Tenía la esperanza de poder anunciarle en mi respuesta la aparición de su libro en lengua española, al cabo de tanto tiempo, pero desgraciadamente no es así. Han surgido dificultades creo que fáciles de obviar y que paso a exponerle. El editor desearía que, dentro de sus posibilidades y considerándolo como un trabajo nuevo, que se le remuneraría, escribiera usted, sustituyéndolo al que lleva la edición alemana, un *Epílogo* especial para la edición española en el que se desarrollaran principalmente aquellos temas y problemas que más pueden interesar a los lectores de nuestra habla. Caso de acceder usted a esta petición, la editorial se atrevería a sugerirle que, con todos los respetos debidos a su libertad de expresión, este nuevo epílogo se mantuviera a la altura doctrinal del cuerpo de la obra, sin entrar en polémicas o consideraciones circunstanciales que a su juicio desentonan del carácter y del valor del libro y le restan eficacia ante un sector importante de lectores. Insisto en que más que hacerle estas sugerencias, me limito a transmitirle el criterio que el editor me ha manifestado, ya que él me ha pedido que así lo hiciera, y no trato de expresarle el mío propio. Si usted, por las razones que fuese, decidiera mantener para la edición española el mismo epílogo de la alemana "Sobre el irracionalismo de la posguerra", el editor le ruega, muy encarecidamente que acceda a suprimir el pasaje que, en las páginas 648-649 del texto alemán se refiere, como ejemplo ilustrativo de una tesis suya, a Nixon y Dwyer. Este ruego se funda en el temor de que, de mantenerse tales pronunciamientos, pudieran crearse dificultades al editor, por razones fácilmente comprensibles. Y, en este caso concreto, sí me atrevo a sugerirle que dé su consentimiento para la modificación que se pide, ya que los casos que se invocan han perdido actualidad desde que el libro fue escrito y su supresión en nada menoscabaría, creo yo, la fuerza de sus argumentos. Otras expresiones, consideraciones y alegaciones hay en el *Epílogo* con las que el editor me ha mostrado su desacuerdo. Y, en general —y no creo que deba ocultárselo—, es opinión suya, y pienso que de otros consejeros y redactores de la editorial, que este capítulo complementario desentona un poco del calibre del resto de la obra, por su carácter polémico de circunstancias y su tono a veces panfletístico. Es cierto que los editores no tuvieron ocasión de conocer el contenido de la obra sino a base del texto ya traducido y se atuvieron en principio, para aceptar el libro, al dictamen favorable por mi emitido acerca de sus valores y calidad, dictamen que como es natural, mantengo en todas sus partes. Tengo la impresión de que sin perjuicio de aquellas apreciaciones personales a las que me refería, la eliminación del pasaje discriminado citado más arriba, haría posible la rápida aparición del libro, ya casi en su totalidad impreso y que por las noticias que a mí llegan está siendo esperado por muchas gentes con gran interés. Mucho le agradecería que, en lo que sus ocupaciones se lo permitan, contestara a esta carta sin demora. Ya sabe cuánto le estima y le envía sus más cordiales saludos" (AFCE, carta del 25 de octubre de 1958).

différente [...] et sa possible réélaboration ne pourrait qu'affecter le style, les exemples servant à illustrer ses thèses, son échafaudage ; son absence n'affecte donc pas les lignes générales du livre » (Lukács, 1959).

La lettre de Roces est importante à plusieurs titres. Tout d'abord, en demandant à Lukács de composer un avant-propos spécial pour l'édition espagnole, la lettre confirme la volonté d'adaptation qui guide la politique de traduction du *Fondo*. Qui plus est, puisque Roces s'adresse à Lukács de la part de l'éditeur et pour lui transmettre ses réserves vis-à-vis de l'épilogue en question, on constate de nouveau que le rôle de Roces va bien au-delà de celui de traducteur *stricto sensu* pour devenir le médiateur entre l'éditeur et l'auteur. La situation de l'éditeur est en effet délicate : s'il publie le livre tel qu'il est, il risque la censure du gouvernement ; si Lukács refuse de faire les modifications demandées – comme il en a le droit –, l'éditeur perd l'argent versé pour les droits d'auteur et pour la traduction qui est déjà terminée et payée. Or, même en gardant le manuscrit original de la traduction, Roces pourrait aller chez *Grijalbo* et leur proposer d'éditer le livre. Du fait qu'il l'a déjà traduit, il pourrait le refaire sans beaucoup de complications. Il ne reste alors qu'à proposer d'omettre un passage problématique « pour des raisons facilement compréhensibles », si l'auteur décide de garder cet épilogue.

Il est intéressant de noter que pour l'éditeur – mais aussi pour Roces qui ne le dit plus à titre de médiateur, mais souscrit entièrement à ce jugement – le texte qui est remis en cause détonne par rapport au sérieux et à la qualité du reste de l'ouvrage par son ton polémique et pamphlétaire. En d'autres termes, la conception de la philosophie qui est en jeu est celle d'une pensée qui, pour rester rigoureuse et « sérieuse », ne doit pas se mêler de polémiques liées aux « circonstances » qui, loin de contribuer à clarifier les arguments, risquent de leur faire perdre leur efficacité. Ce qui ressort, en fin de compte, c'est une idée de la philosophie comme pratique strictement universitaire et dont les liens avec la pratique politique sont complètement coupés. Est donc mise de l'avant « la force des arguments » et la paradoxale demande d'adaptation de cet ouvrage au contexte mexicain. Comment pourrait-on en effet écrire un épilogue adapté au contexte mexicain sans faire appel à ses « circonstances » particulières ?

Également complexe est le rôle joué par le traducteur et la traduction dans cette négociation. D'un côté, c'est Rocés qui entreprend les démarches auprès de l'auteur afin d'obtenir son autorisation pour la traduction et c'est son jugement et ses arguments, présentés dans la lettre adressée à Orfila, qui servent à persuader l'éditeur de la pertinence de cette édition. De l'autre, c'est justement le texte traduit qui va retarder la publication du livre puisque, dans sa lettre à Lukács, Rocés affirme que les réserves de l'éditeur sont fondées sur ce texte-là.

Si on se sert de la terminologie proposée par les analystes de réseaux, on peut affirmer que le rôle de Rocés est, dans ce cas-ci, celui d'un courtier [*broker*], ou gardien [*gate-keeper*], puisqu'il lui revient de « ralentir, accélérer, produire des distorsions, ou d'interrompre les flux d'information ». Cependant, il peut également « faciliter les transactions entre des acteurs qui n'ont pas de contact direct ou qui ne se font pas confiance » (Bruggeman, 2008 : 68).

La production discursive déclenchée par les traductions du marxisme qui sont publiées et circulent dans le réseau philosophique mexicain met au jour l'intervention des traducteurs et des éditeurs à différents niveaux. Tout d'abord, l'analyse des discours paratextuels (péritextes et épitextes) nous a permis d'assister à la construction des représentations qui s'écartent des positions politiques et idéologiques ayant provoqué l'expulsion du marxisme des milieux universitaires dans les années 1930. Pour ce faire, on proposera une version « scientifique » de la pensée marxiste, sans pour autant renoncer à un certain militantisme. Or, ces concepts de « science » et de « marxisme » feront l'objet de reformulations importantes tout au long de la période étudiée, des reformulations dont on peut suivre les traces justement dans les interventions des traducteurs concernés.

Il est particulièrement important de ne pas oublier que la reconstruction de la pensée marxiste est possible, en partie, grâce au capital culturel et à la position que les agents qui interviennent dans cette entreprise occupent dans le réseau intellectuel en question. Les tâches rapportées à la traduction sont donc encadrées par des programmes théoriques et idéologiques précis. Les négociations et les conflits montrent les fonctions multiples

confiées, parfois tacitement, aux traducteurs engagés dans l'importation de ces textes, mais aussi dans la réintégration du marxisme au milieu universitaire.

2.3 La philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie

Représentée aussi bien par le projet historiographique de Ramos que par les recherches en histoire des idées entreprises par certains membres du groupe *Hiperión*, notamment Zea (1944 et 1949) et Villoro (1950), l'importance accordée aux regards historiques dans le réseau intellectuel mexicain peut également être confirmée par les traductions publiées dans ce domaine. Il s'agit d'ouvrages proposant des réflexions sur le sens de l'histoire et sur l'histoire de la philosophie, mais également de recherches historiques souvent situées à la frontière de la philosophie et de l'histoire.

Ces traductions se succèdent tout au long des années 1940 et 1950 et comprennent souvent des péritextes composés par les traducteurs ou par les éditeurs des ouvrages en espagnol. Il est d'autant plus intéressant d'analyser ces discours qu'ils représentent différents types d'intervention de la part des intellectuels engagés aussi bien dans la réflexion philosophique sur l'histoire que dans l'importation des ouvrages s'y rapportant. Ainsi, sont traduits des ouvrages provenant de la tradition philosophique et historiographique allemande (Kant, Hegel, Schiller, Windelband, Dilthey, Troeltsch), mais également les écrits de certains représentants anglo-saxons de la philosophie de l'histoire et de l'histoire des idées (Collingwood, Romanell).²⁶⁶ Dans cette section, je m'occuperai des scènes discursives auxquelles ces traductions donnent lieu. Il sera question d'abord des traductions consacrées à la réflexion sur la philosophie de l'histoire.²⁶⁷ La traduction des recherches historiques portant sur la philosophie ou sur des sujets qui permettent de nuancer les frontières entre la philosophie et l'histoire, sera abordée dans un deuxième temps.²⁶⁸

²⁶⁶ Parmi lesquels on peut citer ici Dray (UTEHA, 1965) et Walsh (SIGLO XXI, 1970). Voir l'Annexe 1

²⁶⁷ Il s'agit de *La philosophie de l'histoire* de Kant (El Colegio de México-UNAM, 1941) et des *Obras completas* de Dilthey, traduites par Eugenio Ímaz (FCE, 1944-1945); de *l'Esencia de la filosofía*, de Dilthey, traduite par Samuel Ramos (UNAM, 1944); de *La filosofía de la historia*, de Schiller, traduite par Juan A. Ortega y Medina (UNAM, 1956); de *La filosofía de la historia*, de Windelband, traduite par Francisco Larroyo (UNAM, 1958).

²⁶⁸ Il s'agit de *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, de Hegel, traduites par Wenceslao Roces (FCE, 1955); de *La historia de la filosofía*, de Dilthey (FCE, 1951); de *El protestantismo y el mundo moderno*, d'Ernst Troeltsch (FCE, 1951) et de *La idea de la naturaleza*, de Robin George Collingwood (FCE, 1950), traduits par

2.3.1 La réflexion sur la philosophie de l'histoire

La filosofía de la historia de Kant (COLMEX, 1941) regroupe des essais choisis du volume V de ses *Œuvres complètes*. Son traducteur, Eugenio Ímaz, écrit un avant-propos où il justifiera son choix de textes sur la base d'une lecture visant à rectifier la place de la réflexion sur l'histoire dans l'œuvre du philosophe allemand. L'intervention du traducteur dans la composition du volume met au jour aussi bien les aspects scénographiques de ce discours que la communauté discursive dans laquelle la réflexion kantienne sur l'histoire se situe.

D'une part, on apprend que c'est après qu'Eduardo García Máynez lui eût demandé – il en est remercié – de traduire l'un des essais du volume, qu'Ímaz aura l'idée de traduire d'autres essais dans lesquels Kant (1724-1804) aborde la question historique. Le but est de présenter sa « philosophie de l'histoire » d'une manière « systématique et chronologique que le lecteur pourra suivre » (1941 : 2).

Cependant, dans les faits le traducteur pense à son coénonciateur au moment de relier entre eux les textes inclus dans le volume, la somme des références fournies dans l'avant-propos risque fort de dérouter un lecteur novice. Il n'est guère évident de saisir les nombreuses allusions ironiques et humoristiques dont le traducteur se sert souvent pour illustrer ses opinions. Voici un exemple :

Allons-nous interdire à Kant, le philosophe valétudinaire, de s'enthousiasmer à propos de la Révolution française, depuis son îlot hyperboréen de Königsberg ? Heureusement, l'effet de son enthousiasme perplexe ne s'est pas limité à dérégler les montres des boutiquiers de la capitale : il a sonné l'heure de Fichte et de Hegel et aussi, même si de façon un peu troublée, celle de Comte (*Ibid.* : 6).²⁶⁹

Eugenio Ímaz. Il y a également *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, de Bernard Groethuysen, traduite par José Gaos (FCE, 1943), *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, de Patrick Romanell, traduite par Edmundo O'Gorman et présentée par José Gaos (El Colegio de México, 1954).

²⁶⁹ “¿Y vamos a prohibir al valetudinario Kant, en el islote hiperbóreo de Koenisberg [sic], que se entusiasme por la revolución francesa? Afortunadamente, el efecto de su entusiasmo perplejo no se redujo a trastornar los relojes de los tenderos de la capital: les marcó la hora a Fichte y a Hegel y también, aunque trastornándosela un poco, a Comte” (*Ibid.* : 6). Ímaz fait ici référence à l'anecdote biographique en vertu de laquelle Kant faisait une promenade tous les jours à la même heure. Du fait de l'extrême régularité de cette habitude, qui était connue des gens de Königsberg, la promenade du philosophe devint un indice servant à indiquer qu'il était 15h30.

D'autre part, le traducteur cherche à rectifier un préjugé courant, en vertu duquel la réflexion kantienne sur l'histoire et sur la politique occuperait une place secondaire dans son œuvre : « de nos jours encore, on considère la pensée politique de Kant, ainsi que ses méditations sur l'histoire, comme des réflexions de la dernière heure et sans grand rapport avec son œuvre critique » (*Ibid.* : 5). Pourtant, la réflexion kantienne sur l'histoire et le projet politique qui s'en dégage fait partie non seulement de l'ensemble de sa production critique, mais s'insère également dans le panorama de la réflexion historico-politique de son époque : il synthétise Hobbes, Rousseau, Turgot et Lessing et anticipe Hegel. L'*ici-maintenant* de ce discours cherchera en particulier à situer Kant par rapport à la contribution faite par Rousseau à la philosophie politique : « Si Rousseau est le Newton du monde moral, Kant aurait voulu être le Newton du monde historique » (*Ibid.* : 11).

La comparaison entre Rousseau et Kant a une double fonction. Premièrement, il s'agit de montrer l'une des influences de la réflexion politique de Kant. D'après Ímaz, la volonté générale qui sous-tend l'idée du contrat social est reprise par Kant et transformée en l'idée de l'État cosmopolite (*Ibid.* : 6). Deuxièmement, il est question de montrer comment l'absence d'idée de progrès chez Rousseau semblerait conduire Kant à chercher cette idée dans le développement du genre humain. En d'autres termes, le sens de l'histoire est le progrès de l'espèce et, dans ce sens-là, la philosophie de l'histoire kantienne est porteuse également d'un projet politique : l'État cosmopolite.

C'est ce projet politique qui est mis au jour dans le discours du traducteur. La sélection des textes et la réflexion péritextuelle visent à rendre cohérent, non seulement le volume présenté, mais aussi l'œuvre kantienne dans son ensemble. En somme, il s'agit d'un *éthos* qui systématise la production intellectuelle de l'auteur depuis une perspective historico-politique. La réflexion spéculative kantienne occupe dans ce tableau une place très limitée, ce qui permet de mieux apprécier l'importance que la question « pratique » avait dans l'œuvre de l'auteur : « une lecture générale de Kant ne nous permet pas de douter de la primauté des questions pratiques sur les questions théoriques dans son esprit et dans son cœur » (*Ibid.* : 4).

Des questions qui seront en partie reprises par Friedrich Schiller (1759-1805), comme Juan Antonio Ortega y Medina (1913-1992), traducteur de sa *Filosofía de la historia* (UNAM, 1956), le signale dans l'avant-propos qu'il ajoute à ce volume.²⁷⁰ De fait, c'est l'essai *¿A qué se llama y con qué fin se estudia la historia universal?* qui, publié sous le titre indiqué précédemment, anticiperait déjà l'*éthos* historiographique qu'Ortega y Medina, en historien plutôt qu'en philosophe, construit dans ce péritexte.

Dans cet avant-propos, il est tout d'abord question de situer le texte traduit dans l'horizon de la réflexion kantienne sur l'histoire : son *ici-maintenant* est la conférence que Schiller aurait donnée à l'Université de Iéna le 26 mai 1789, quand il a obtenu la chaire d'histoire. L'événement, dont le traducteur fait la chronique et fournit la version en espagnol, serait par ailleurs représentatif de la manière dont Schiller entendait répondre à l'injonction kantienne « d'entreprendre une recherche historique démontrant le progrès de la raison et de la liberté humaines » (*Ibid.* : 7).

L'intervention du traducteur –son rôle en tant que re-énonciateur du discours de Schiller et énonciateur du discours préfaciel– ressort dans une note en bas de page indiquant les documents utilisés pour cette traduction. On apprend ainsi que cette version en espagnol est basée sur deux éditions allemandes. Voici la justification avancée :

Ce discours a été publié dans le *Mercurio*, en novembre 1789. Pour notre traduction, nous avons utilisé le volume 2 des *Friedrich Schiller Werke in drei Bänden* (Zweiter Band : *Gedanke und Gedicht*) édités par Reinhard Buchwald, Insel Verlag, Ausbach, 1952. Étant donné que le texte de la conférence est amputé dans cette édition, nous avons eu recours à une édition plus ancienne, où le texte est présenté dans son intégralité. Il s'agit de celle en 12 volumes qui a été produite par le célèbre éditeur J.G. Cotta à Stuttgart et Tübingen en 1847. Dans notre version, nous avons signalé par des astérisques les endroits où l'édition moderne a supprimé des fragments (*Ibid.* : 8-9).²⁷¹

²⁷⁰ Exilé espagnol au Mexique après la guerre civile, Juan A. Ortega y Medina œuvrera essentiellement dans les domaines de l'histoire et de l'historiographie. On constate de nouveau que, par leur rôle dans différents domaines du savoir, les traducteurs qui constituent le réseau intellectuel mexicain permettent de nuancer les limites du milieu philosophique et montrent les liens entre la philosophie et des disciplines connexes telle que l'histoire. Ortega y Medina finira en 1952 ses études d'histoire à l'Université nationale où il enseignera cette discipline pendant plus de trente ans.

²⁷¹ “Este discurso se publicó primeramente en el Mercurio, en noviembre de 1789. Para nuestra traducción hemos utilizado el volumen 2º de las *Friedrich Schiller Werke in drei Bänden* (Zweiter Band: *Gedanke und Gedicht*) editadas por Reinhard Buchwald, Insel Verlag, Ausbach, 1952. Como el texto de la conferencia se halla mutilado en dicha edición, tuvimos que recurrir a una edición más antigua, en la que el texto se da

Outre les précisions relatives aux textes « sources » utilisés, cette citation révèle l'attachement d'Ortega y Medina à établir le texte dont il se sert. On peut se demander quel était l'intérêt de chercher la version complète de cette conférence alors que les éditeurs allemands avaient jugé utile d'omettre certains passages. Pour donner une réponse, il est nécessaire d'aborder la question de l'*éthos* historiographique du discours du traducteur.

Ortega y Medina, soutient que pour Schiller, en tant que disciple de Kant, le sens de l'histoire est le progrès du genre humain. Le travail de l'historien consiste alors à montrer comment l'histoire obéit à une téléologie en vertu de laquelle l'humanité serait en marche constante vers le progrès, la liberté, le bonheur. Schiller, poursuit Ortega y Medina, s'écarte de l'historien-compileur, pour esquisser le portrait d'historien-philosophe, capable de montrer que l'histoire suit un plan rationnel, cohérent et harmonieux. Quoique « l'originalité de Schiller par rapport à Kant » ne soit pas très significative (*Ibid.* : 12), le premier se distinguerait de son mentor en ce qu'il considère le présent – le moment actuel – comme le résultat de ce plan rationnel de l'histoire. Dans ce sens, pour Schiller, la tâche de l'historien est aussi de montrer « les éléments qui contribueront à expliquer causalement la marche de l'histoire universelle qui s'achève nécessairement dans le présent » [*lo actual y lo propio*] (*Ibid.* :17).

Or, pour Ortega y Medina : « Tout ce discours, si on le considère attentivement, est le chant du cygne des Lumières et de l'idéalisme de la raison historique » (*Ibid.* : 21). Qui plus est, c'est ce regard optimiste qui aurait conduit les éditeurs allemands à omettre certains passages de la conférence du philosophe qui, présentée en 1789, allait bientôt montrer les limites de la confiance des philosophes dans le progrès de l'humanité. Cela permet à Ortega y Medina d'expliquer de la manière suivante la « mutilation » du texte de Schiller :

C'est peut-être la conscience de la défaite spirituelle de cette époque qui a obligé les éditeurs allemands d'aujourd'hui à supprimer justement les exemples du discours optimiste de Schiller, qui n'exprime pas seulement son enthousiasme, mais ose même soulever le voile

completo, la publicada por el famoso editor par J.G. Cotta en Stuttgart y Tubinga, en 1847, en 12 volúmenes (ix-x, pp. 356-379). En nuestra versión señalamos con asteriscos la parte faltante en la edición moderna" (*Ibid.*: 8-9)

qui cachait l'avenir heureux où l'on pouvait espérer que les nations voisines, nos sœurs, ne se déchirassent plus (*Ibid.* : 22).²⁷²

Il se peut que la décision des éditeurs allemands « d'aujourd'hui » ne soit pas motivée par la conscience de la « défaite spirituelle de cette époque », mais que d'autres raisons moins graves, telles que le manque d'espace – l'édition de 1847 étant constituée de 12 volumes, tandis que celle de 1952 n'en comptait que 3 – aient joué un rôle dans l'édition abrégée plus récente. Par ailleurs, l'omission des exemples dont Schiller se servait pour illustrer le progrès de l'humanité à la fin du XVIII^e siècle était peut-être justifiée aux yeux des éditeurs allemands du fait que les progrès mentionnés, sans doute dépassés, ne manqueraient pas de faire sourire un lecteur contemporain.

Quoi qu'il en soit, comment ne pas voir que cette décision du traducteur de rétablir ces passages et de signaler la chose à l'aide d'astérisques obéit elle-même à un *éthos* historiographique ? De ce fait, la démarche entreprise par le traducteur révèle un souci de reconstruction historique d'un document considéré désormais comme représentatif d'une étape dans le développement de la philosophie de l'histoire :

Dans cet opuscule, Schiller parvient à se situer, d'une part, par rapport à Rousseau et Herder; et, de l'autre, par rapport à Fichte (explication logique et conceptuelle du présent) et même avec Hegel. De même, dans cette étude, il essaiera de concilier l'idée du progrès qui est typique des Lumières, avec le pessimisme culturel de Rousseau (*Ibid.* : 19).²⁷³

Cela étant, la construction de l'*éthos* historico-politique et de l'*éthos* historiographique exprimés dans les deux avant-propos n'est pas indifférente à l'interaction des codes linguistiques mobilisés dans ces traductions. Malgré le caractère anecdotique des brèves remarques sur les codes linguistiques engagés dans la construction de ces textes, celles-ci ne sont pas négligeables. Dans l'avant-propos d'Ímaz, l'interaction de l'allemand, de l'espagnol et du latin ne sera pas dissimulée : des termes dans ces langues sont insérés

²⁷² “Acaso pues la conciencia de la quiebra espiritual de entonces haya obligado a los editores alemanes de hoy a suprimir justamente la parte ejemplificadora del discurso optimista de Schiller, en donde éste no solamente expresa su entusiasmo, sino que se atreve incluso a levantar el velo que ocultaba aquel venturoso porvenir, en el que las naciones vecinas y hermanas ya no era de esperar que se desgarrasen” (*Ibid.*: 22).

²⁷³ “En este opúsculo logra Schiller situarse, por un lado, en el punto de enlace con Rousseau y Herder; por el otro con Fichte (explicación lógico-conceptual del presente) y aun con Hegel. Asimismo, en este estudio intentará conciliar la idea de progreso típica de la Ilustración con el pesimismo cultural rousseauiano” (*Ibid.*: 19).

dans le texte de sorte qu'il n'est pas complètement monolingue, et signalent qu'il s'agit d'une traduction. Qui plus est, tout comme Ímaz, Ortega y Medina est conscient du fait que l'une des contributions de la philosophie de l'histoire proposée dans l'Allemagne du XIX^e siècle est la construction du « genre humain » comme sujet de « l'histoire universelle ».

Or c'est dans la construction de cette notion que l'on voit se débattre les auteurs traduits autant que les traducteurs. Ímaz et Ortega y Medina sont confrontés aux démarches traductives adoptées par Kant et par Schiller afin de concevoir le « sujet universel » dont il est question dans leurs philosophies de l'histoire. Ces démarches traductives sont observables tout d'abord chez Kant, qui se voit obligé de négocier entre le latin et l'allemand pour forger ce concept. Ainsi, dans une note en bas de page, Ímaz fera la recommandation suivante « pour préciser la pensée de l'auteur » :

Voir aussi dans l'*Anthropologie* comment Kant, pour préciser sa pensée, distingue entre '*Species*' en latin et '*Gattung*' en allemand, dans le sens de genre et de lignage humains (*Species universorum*) (1941 : 11).²⁷⁴

Il s'agirait de distinguer l'être humain en tant que membre de l'*espèce humaine* dans un sens biologique, et l'être humain en tant que membre du *genre humain* dans un sens anthropologique « universel » : *non singulorum, sed universorum* (*Ibid.* : 17). Il est donc question du concept de l'homme moral dont la forme germanique *Menschheit* sera le résultat. La citation suivante permet d'illustrer le processus par lequel on parvient à cette formulation en traduisant du latin vers l'allemand, puis vers l'espagnol :

Il y a, on pouvait l'imaginer, une *duratio noumenon* –l'éternité sans temps– un pur bouillon de têtes (*ens rationis ratiocinantis*); l'*homo noumenon* commence à être l'humanité – *Menschheit*– dans l'homme et finit en étant l'humanité des hommes: l'espèce morale. L'espèce morale est celle qui a un destin à exécuter: un bien suprême à atteindre (*Ibid.* : 16-17).²⁷⁵

C'est enfin l'idée d'*humanité* –en français– qui est à la base du terme allemand *Humanität*. Aussi étonnant que cela puisse paraître, Ímaz ne s'occupe pas des rapports entre ce terme et le concept « d'espèce morale » pour lequel Kant se donne tant de peine. Ce sera

²⁷⁴ “Ver también en la Antropología cómo Kant, para precisar su pensamiento, distingue entre '*Species*' en latín y '*Gattung*' en alemán, en el sentido de género, linaje humanos (*Species universorum*)” (1941:11)

²⁷⁵ “Hay, imaginable, una *duratio noumenon* -la eternidad sin tiempo- puro caldo de cabezas (*ens rationis ratiocinantis*); el *homo noumenon* empieza a ser la humanidad -*Menschheit*- en el hombre y termina siendo la humanidad de los hombres: la especie moral. La especie moral es la que tiene un destino que cumplir: un bien supremo que alcanzar (*Ibid.*: 16-17).

Ortega y Medina qui, dans son avant-propos à *La filosofía de la historia* de Schiller, fera cette brève référence :

Comme on le sait, la caractéristique des Lumières consiste à se débarrasser de Dieu afin que l'homme devienne un être naturel et rationnel; l'homme non en tant qu'individu, mais en tant que genre: *l'Humanität*, pour employer le terme allemand forgé à partir du français (1956:11).²⁷⁶

On sait que dans la tradition chrétienne médiévale *humanitas* s'oppose à *divinitas*, et c'est justement cette opposition que le projet des Lumières essaie d'éviter, puisqu'il ne s'agit plus de penser l'homme en opposition à Dieu, mais de le construire en tant que sujet autonome. Cela étant, sans se concentrer sur la traduction de ce « sujet universel » et les connotations, ô combien problématiques du terme *humanidad*, ces discours rendent compte du souci des traducteurs de montrer l'univers auquel appartiennent les concepts employés par les philosophes traduits et la façon dont leur reconstruction en espagnol « doit » les faire entendre. Ce « sujet universel » est donc à la base d'un *éthos* historico-politique –la *Menschheit* kantienne– mais également d'un *éthos* historiographique construit dans le discours philosophique sur l'histoire de Schiller.

Un *éthos* historiographique s'exprime également dans l'avant-propos de Francisco Larroyo à sa traduction de *La filosofía de la historia* de Wilhelm Windelband (UNAM, 1958). Le discours de Larroyo situe son coénonciateur directement dans le contexte de la réflexion philosophique sur l'histoire développée dans l'Allemagne du XIX^e siècle, notamment au sein de l'école néokantienne de Bade. En tant qu'énonciateur de ce discours, Larroyo semblerait vouloir rester en arrière plan, chroniqueur impartial de la scène à laquelle le coénonciateur assiste. En d'autres termes, ni les codes linguistiques mobilisés pour la ré-énonciation de la réflexion de Windelband, ni les textes utilisés pour cette traduction ne feront l'objet de commentaire de la part du traducteur qui centrera son attention sur les limites disciplinaires entre la philosophie et l'histoire, telles qu'elles sont dessinées dans l'ouvrage traduit.

²⁷⁶ “Como es sabido, la típica operación iluminista consiste en desembarazarse de Dios a fin de que el hombre quede convertido sola y simplemente en un ente natural y racional; el hombre no en cuanto individuo sino en cuanto género: la *Humanität*, digámoslo con el término alemán extraído del francés” (1956:11).

D'après Larroyo, Windelband cherche à dépasser l'idée du progrès préconisée par la philosophie de l'histoire kantienne. L'auteur « s'écarte tant de la doctrine optimiste de la perfectibilité infinie de l'homme, que de l'opinion affligeante » (*Ibid.* : 9). L'histoire est une sélection des faits réalisée par l'historien sur la base d'un ensemble de valeurs. Autrement dit, ce qui fait partie de l'histoire l'est parce que l'historien a considéré qu'il valait la peine d'en faire le récit. Ce sont les valeurs à la base de cette sélection qui doivent faire l'objet d'une investigation philosophique :

La philosophie de l'histoire a une tâche assez différente de celle de l'histoire. Celle-ci est une science qui décrit et explique les faits, celle-là une science qui évalue les faits (*Ibid.* : 8).²⁷⁷

En se servant des recherches des historiens, la philosophie devient alors une « théorie de la conscience » dont le but serait de proposer une « appréciation critique des événements » historiques ; elle est donc une « autoréflexion de la conscience culturelle de l'homme » (*Ibid.* : 10). C'est depuis cette perspective que l'auteur proposera, d'après Larroyo, « la première histoire de la philosophie planifiée et réalisée selon une méthode historique et problématisée » (*Ibid.* : 5) et c'est aussi à ce titre que son œuvre sera comparée à celle de Dilthey, dont les écrits mériteront également l'attention des philosophes du réseau intellectuel mexicain.

Entre 1944 et 1945, le *Fondo* a publié huit volumes à partir des *Gesammelte Schriften* de Wilhelm Dilthey, pour la plupart traduits, édités et introduits par Eugenio Ímaz.²⁷⁸ Deux volumes ont encore été publiés plus tard : *La historia de la filosofía* (FCE, 1951), traduit également par Ímaz, et *Literatura y fantasía*, traduit par Emilio Uranga et Carlos Gerhardt (FCE, 1963). Étant donné que la série publiée en 1944 et 1945 obéit à un projet éditorial particulier –celui de la publication des œuvres complètes de Dilthey–, je me concentrerai sur les péritextes de ces traductions. Ces péritextes– sept avant-propos, un épilogue et une note du traducteur– révèlent une scène d'énonciation d'une complexité

²⁷⁷ «La filosofía de la historia tiene una tarea harto diversa a la de la historia. Esta es una ciencia que describe y explica hechos; aquella, una ciencia que valora hechos» (*Ibid.* : 8).

²⁷⁸ Les avant-propos que le traducteur a rédigés pour la publication des *Œuvres* de Dilthey en espagnol ont par la suite été regroupés dans le livre *Asedio a Dilthey* (El Colegio de México, 1945). Ce volume reconnaît l'importance du travail d'édition et de traduction auquel Ímaz se livre. De plus, il permet d'observer le changement de fonction de ces textes à partir du moment où ils quittent l'espace péritextuel pour occuper celui d'un texte de « plein droit ».

particulière du fait qu'ils sont censés justifier les modifications faites par le traducteur dans la composition des volumes, et montrer aussi la contribution de Dilthey aux fondements des « sciences de l'esprit ». Les volumes publiés en espagnol ne correspondant pas exactement aux volumes édités en allemand, la justification des changements s'avère indispensable et est révélatrice de l'interprétation des écrits de l'auteur allemand par le traducteur-éditeur.

Il convient de commencer par déterminer l'*ici-maintenant* de cette scène d'énonciation, car c'est surtout la contextualisation de l'œuvre et les rapports entre les différents volumes qui produisent un espace textuel à dimensions multiples. En d'autres termes, ces péritextes permettent de situer les écrits de Dilthey simultanément dans la philosophie allemande et par rapport aux écrits des intellectuels espagnols du début du XX^e siècle, tout en éclairant le réseau intellectuel où ces volumes sont traduits et publiés.

Pour Ímaz, il est tout d'abord question du caractère fragmentaire et inachevé de l'œuvre de Dilthey et de la composition des volumes allemands qui, étant jugée « incongrue », l'autoriserait à réagencer les écrits de l'auteur. La publication posthume des écrits de Dilthey (1833-1911) par ses disciples, Georg Misch (1878-1965), Hermann Nohl (1879-1960) et Bernard Groethuysen (1880-1946), qui est à la base de ces traductions, donnerait une justification supplémentaire aux libertés éditoriales prises par Ímaz. Dans l'avant-propos du troisième volume, il signalera que les directeurs de l'édition allemande ont publié les écrits de Dilthey en tenant compte des besoins des lecteurs germanophones. « Nous avons tâché, poursuit-il, de tenir compte des besoins de notre public et nous ne croyons pas que lors du traitement constant de l'œuvre de Dilthey, nous soyons passés de la familiarité au manque de respect » (1945a : xii). Il faut bien dire cependant qu'il ne s'agit pas seulement des besoins du public, mais aussi de ceux du traducteur lui-même, qui se livre à cette tâche en cherchant à rétablir la cohérence qu'il voit dans les écrits de Dilthey :

Nous éprouvions le besoin d'embrasser l'œuvre multiforme de Dilthey, dans les termes clairs qui ont été les nôtres. Pour la même raison, nous avons dû en découdre longuement avec les volumes allemands, afin de nous orienter dans cette immense forêt. Nous présumons que c'est assez pour dire que nous avons servi efficacement le lecteur. Il ne s'agissait pourtant pas de sacrifier aux exigences de clarté les lignes fondamentales de la pensée de Dilthey ;

nous pouvions en tout cas nous permettre quelques inflexions servant à la catalyser (1945a : x).²⁷⁹

À plusieurs reprises, dans ses avant-propos, Ímaz signale que l'agencement qu'il a donné aux écrits de Dilthey permettra de les étudier dans leur « imposante harmonie » (1945a : x) et dans leur « unité radicale » (1945c : x), et cela, « sans aucune violence » (1944c : x).

Qui plus est, les « besoins de notre public », en l'occurrence le lecteur hispanophone, sont clairement distingués de ceux du public germanophone, comme le confirme la décision d'Ímaz de ne pas reprendre deux des volumes des *Gesammelte Schriften* consacrés au « code général prussien et à d'autres thèmes de l'histoire de la Prusse », du fait qu'ils ne correspondent pas à « notre schéma » (*Ibid.* : ix).

Ainsi, la contextualisation faite dans les avant-propos de différents volumes situe le coénonciateur, tout d'abord, dans « le présent livre » qui est constitué de tel et tel texte, tiré de tel et tel tome des *Gesammelte Schriften*. Pour prévenir les possibles critiques, le traducteur rassure les « chronologues » [*cronólogos*] et les « historicistes naïfs » : « nous avons disposé 'notre collection' d'une manière assez claire et, à notre avis, point trop arbitraire » (1944 : ix, je souligne).

Le seul volume qui est repris de manière intégrale est celui de l'*Introducción a las ciencias del espíritu*, soit celui qui est censé apparaître le premier, mais qui pourtant apparaîtra le troisième. Les autres seront le résultat d'un « bricolage » visant « à présenter la pensée de Dilthey de façon panoramique et à éviter les incongruités patentes » (1944a : x). La collection en espagnol conçue par Ímaz se composera donc des huit volumes suivants, qui ont été composés à partir des volumes allemands indiqués entre parenthèses :

I. Introducción a las ciencias del espíritu (*Einleitung in die Geisteswissenschaften* [v.1])

²⁷⁹ “Nosotros teníamos necesidad de abarcar la multiforme obra diltheyana en los términos claros en los que lo hemos hecho. Por lo mismo que hubimos de bregar de lo lindo con los volúmenes alemanes para orientarnos en su silvestre inmensidad, presumimos que, sólo con esto, hemos prestado un servicio efectivo al lector. Pero no era cosa de sacrificar a las exigencias de claridad las líneas fundamentales del pensamiento diltheyano; todo lo más podíamos permitirnos algunas inflexiones catalizadoras (1945a : x)

- II. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [v.2])
- III. De Leibniz a Kant (*Studien zur Geschichtes des deutschen Geistes* [v.3] et *Von Deutscher Dichtung und Musik* [hors collection])
- IV. Vida y poesía (*Das Erlebnis und die Dichtung* [hors collection] et *Von Deutscher Dichtung und Musik* [hors collection])
- V. Hegel y el idealismo (*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen idealismus* [v.4])
- VI. Psicología y filosofía (*Die geistige Welt*, [v. 5 et 6])
- VII. El mundo histórico (*Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [v.7])
- VIII. Teoría de la concepción del mundo (*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen idealismus* [v.4], *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* [v. 5 et 6], *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* [v.8])²⁸⁰

Le projet annoncé dans le premier avant-propos subira des changements à mesure que les volumes seront publiés. Le troisième volume publié en dernier aura finalement pour titre *De Leibniz a Goethe* et le volume VI, *Psicología y teoría del conocimiento* ; des changements qui rendent compte d'une construction lente et peut-être hésitante. Les volumes III et IV, quant à eux, reprennent des textes publiés dans des volumes qui ne font pas partie des œuvres complètes.

Comme on peut le constater, l'*ici-maintenant* de ces avant-propos est davantage compliqué par le fait que bien qu'Ímaz ait eu une idée cohérente de la série, la publication des volumes ne suivra pas l'ordre établi par lui. Le premier tome, par exemple, sera publié après les volumes II et V. Tout en étant conçu pour servir d'introduction au volume VII, le volume VI paraîtra après celui-ci, comme Ímaz le signale dans les avant-propos correspondants. L'espace textuel où le coénonciateur est introduit est ainsi marqué par une série de renvois d'un péritexte à un autre, les mettant en rapport entre eux, comme s'il s'agissait d'un bâtiment dont les pièces communiquent entre elles par de multiples portes et

²⁸⁰ Certains volumes des *Gesammelte Schriften* de Dilthey tels qu'ils se présentent aujourd'hui, n'en faisaient pas partie à l'époque où Ímaz a fait ses traductions, tel *Das Erlebnis und die Dichtung* qui est devenu le volume 26 de la série. De même, il faut tenir en compte que, de façon à peu près simultanée, quelques traductions des écrits de Dilthey sont publiées dans l'Espagne franquiste. Parmi elles, la *Teoría de las concepciones del mundo*, traduite par Julián Marías et publiée avec un commentaire du traducteur (Madrid, 1943) et la *Introducción a las ciencias del espíritu*, traduite également par Julián Marías et publiée avec un avant-propos de José Ortega y Gasset (Madrid, 1956).

de couloirs intérieurs. Retenons la citation suivante de l'avant-propos au volume VI pour illustrer cette construction :

Le but de ce volume est de servir d'introduction à la lecture du *Mundo histórico*, qui est déjà publié. Plutôt qu'une introduction, il devrait servir de base et de fondement, car dans l'avant-propos à *Mundo histórico* nous avons invité le lecteur à lire ce livre sans préjugés et avec l'obligation de revenir aussitôt que possible à la lecture de celui qu'on présente maintenant. Il ne s'agit pas de circonlocutions inspirées par des nécessités éditoriales. La lecture de ces deux volumes doit être faite un peu comme dans un va-et-vient, de l'un à l'autre ; ce qui n'aurait pas déplu à Dilthey lui-même [...] (1945d : vii).²⁸¹

L'agencement des volumes est par ailleurs censé correspondre au projet que Dilthey aurait signalé dans son avant-propos à *Einleitung in die Geisteswissenschaften* et qu'Ímaz ne ferait que reconstituer. Cet agencement correspond, à son tour, à la manière dont Ímaz conçoit l'ensemble des écrits de l'auteur une conception qu'il n'hésite pas à expliciter pour justifier les modifications introduites: il y aurait une partie préliminaire ou historique constituée par les cinq premiers volumes, suivie d'une partie théorique, constituée par les trois derniers.

Les repères textuels fournis dans ces péritextes ne se limitent pas aux rapports construits entre eux ; les écrits de Dilthey sont contextualisés dans la réflexion philosophique du XIX^e siècle et la communauté discursive dans laquelle il se situe est également ébauchée.

Depuis cette perspective, le projet théorique de l'auteur viserait à concilier l'école historique allemande avec l'idéalisme et rejoindrait ainsi le projet phénoménologique de Husserl ayant pour but de contrer le positivisme et le relativisme du XIX^e siècle. Ímaz comparera donc la critique de la raison historique proposée par Dilthey avec une « phénoménologie empirique de l'esprit » (1944d : x). Qui plus est, la position de l'école historique allemande sera revisitée par Dilthey qui la reformulera à l'aide des thèses hégéliennes soutenant que l'étude de l'histoire doit partir des manifestations concrètes de l'esprit : les arts, la religion et la philosophie.

²⁸¹ “La intención del volumen es que sirva de entrada a la lectura del *Mundo histórico*, ya publicado. Más que de entrada de base y fundamento, pues en el prólogo a *Mundo histórico* invitamos entonces al lector a que se pusiera a leer el volumen sin prejuicio, y con la obligación de volver cuanto antes al que presentamos ahora. No se trata de circonloquios inspirados por las necesidades editoriales. La lectura de los dos volúmenes ha de ser un poco en lanzadera, yendo de uno a otro, cosa que no le hubiera disgustado al propio Dilthey [...]” (1945d: vii).

Une fois explicitée la position du projet théorique de Dilthey, le traducteur s'apprête à signaler les rapports entre la tradition allemande et la tradition espagnole, notamment le contraste entre le protestantisme et le catholicisme. Le récit biographique sur Dilthey a une double fonction : il fournit la trajectoire intellectuelle du philosophe traduit et permet de distinguer les deux traditions à l'œuvre, comme la citation suivante le suggère:

Dilthey est fils de pasteur, comme tant d'autres illustres penseurs allemands. Il a commencé ses activités intellectuelles par des études de théologie et d'histoire religieuse dont sa brillante *Leben Schleiermacher's* est un exemple. Il a par la suite porté ses efforts sur le vaste domaine de l'histoire de la philosophie [...]. Il ne faut jamais oublier cette initiation théologique de Dilthey. Nous croyons qu'en général, il n'est pas possible de comprendre la grande philosophie allemande – l'idéalisme allemand – sans être au courant des théologèmes où se situent les philosophèmes. Sans cela, cette philosophie reste un monde étranger où ni l'unité synthétique de l'aperception, ni le moi pur de la triade dialectique pourront faire en sorte que notre carrosse catholique bouge (1944c : xii).²⁸²

Le contraste entre le protestantisme allemand et « notre carrosse catholique » n'empêche cependant pas que les écrits de Dilthey soient étudiés et commentés dans les milieux intellectuels espagnols. Ces péri-textes mettent en relief le fait que l'auteur traduit se situe dans une tradition très éloignée de la tradition espagnole à laquelle Ímaz appartient, mais ils produisent également un effet de réfraction sur les milieux intellectuels hispanophones en jetant un éclairage sur le réseau intellectuel qui importe ces textes. On apprend ainsi que Dilthey n'est pas un auteur inconnu pour les lecteurs hispanophones des « deux côtés de l'Atlantique », puisque déjà Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), Manuel B. Cossío (1857-1935) en Espagne, et Francisco Romero (1891-1962), Alejandro Korn (1860-1936) et Eugenio Pucciarelli (1907-1995), en Argentine, lui auraient consacré des commentaires et des études. Qui plus est, « le premier chapitre du *Sentimiento trágico de la vida* [d'Unamuno] vous fera comprendre mieux que personne ce que Dilthey développe avec sa théorie de la conception du monde » (1944d : xv).

²⁸² “Dilthey es hijo de pastor, como tantos otros ilustres pensadores germanos. Comenzó su actividad intelectual con estudios teológicos y de historia religiosa, de los que es brillante muestra su *Leben Schleiermacher's* y extendió luego su afán investigador al ancho campo de la historia de la filosofía [...]. No hay que perder de vista nunca esta iniciación teológica de Dilthey. Creemos que, en general, no es posible comprender la gran filosofía alemana –el idealismo alemán– sin estar al tanto de los teologemas en que se mueven sus filosofemas. Sin esto sigue siendo esta filosofía un mundo extraño por donde ni la unidad sintética de la apercepción, ni el yo puro de la triada dialéctica podrán hacer caminar nuestra católica carroza” (1944c : xii).

L'intérêt des intellectuels espagnols pour les écrits de Dilthey serait dû, d'après Ímaz, aux similarités qui rapprochent les traditions allemande et espagnole. En d'autres termes, malgré leurs différences confessionnelles, déjà dans les traductions du krausisme, on peut observer « un air de famille avec le monde des idées où Dilthey se situe » (1945c : xiii).²⁸³ Cette ressemblance serait surtout patente en ce qui concerne les recherches en esthétique de Dilthey et de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) sur l'esthétique; une similarité qui, selon Ímaz, les rendrait complémentaires. L'avant-propos du volume IV, *Vida y poesía*, présente ces coïncidences dans les termes suivants :

[...] malgré son catholicisme appuyé – qui n'est ni du scolasticisme ni du jésuitisme – et son aversion pour le krausisme, don Marcelino est plus proche d'une communauté profonde que des différences superficielles exacerbées. Si au libéralisme des institutions nous ôtons les liserés germaniques, philosophiques et panthéistes, et, au catholicisme de Menéndez Pelayo, les franges romaines, théologiques et trinitaires, nous découvrirons peut-être une profonde attitude morale et esthétique commune, espagnole de part en part (*Ibid.* : xiii- xiv).²⁸⁴

En d'autres termes, c'est pendant l'importation du krausisme en Espagne que le terrain aurait été préparé pour l'importation des écrits de Dilthey en espagnol, importation qui s'est poursuivie au Mexique lors de l'immigration espagnole après la Guerre civile. Ímaz construit son avant-propos sur la base de cette tradition, qu'il reconduirait dans un contexte géographique différent. Par conséquent, c'est d'une pensée espagnole germanisée dont Ímaz parle lorsqu'il fait référence à ce sol commun préparé par les intellectuels engagés dans la rénovation culturelle espagnole à la fin du XIX^e siècle. Dès lors, poursuit-il, « nous pouvons dire que Dilthey a eu les meilleurs ambassadeurs qu'il se pouvait pour être introduit avec les honneurs nécessaires dans le monde de langue castillane » (*Ibid.* : xi).

Ímaz reconnaît que ces ambassadeurs culturels ont rendu possible la lecture et la traduction de Dilthey en espagnol, mais il exprime des réserves par rapport aux premières traductions « pédagogiques ». Dans l'avant-propos du volume VI, *Psicología y teoría del*

²⁸³ Ce que Julian Sanz del Río a fait des thèses attribuées à Karl Christian Friedrich Krause est devenu le « krausisme espagnol ». Krause est devenu en Espagne le représentant de l'idéalisme rénovateur de la culture espagnole du XIX^e siècle.

²⁸⁴ “[...] no obstante el remachado catolicismo – no escolasticismo ni jesuitismo – de don Marcelino y su enconado antikrausismo, gravita más en él la comunidad profunda que las encrespadas diferencias de superficie. Si al liberalismo institucionista le recortamos los ribetes germánicos, filosóficos, panteístas, y al catolicismo marcelino los flecos romanos, teológicos, trinitarios, acaso no nos quede más que una común actitud moral y estética honda ante la vida, española de cuerpo entero” (1945c : xiii-xiv).

conocimiento, il signale qu'il ne reprendra pas les essais pédagogiques inclus dans le volume IX de l'édition allemande, parce qu'ils ont déjà été traduits par le pédagogue espagnol Lorenzo Luzuriaga (1889-1959) :

L'omission de ces essais n'obéit à aucun mépris des sujets pédagogiques – ce qui serait stupide dans le cas de Dilthey –, comme on peut le confirmer par notre intention de publier le premier essai de la série que Luzuriaga n'a pas publié parce qu'il ne correspondait pas à son projet. Qui plus est, malgré notre insistance sur les risques qui présente l'introduction d'un penseur du calibre et du poids de Dilthey par la voie pédagogique, nous devons admettre que ce premier contact avec sa pensée a été un contact authentique, du fait qu'il a été motivé par les besoins d'une activité, la pédagogie, qui est chez nous très vibrante et légitime et peut servir d'exemple à d'autres activités plus ambitieuses (1945d : x).²⁸⁵

Il aura également des réserves par rapport à la publication en trois parties de *La esencia de la filosofía*, dans la revue *Filosofía y letras*, traduite par Samuel Ramos (UNAM, 1944).²⁸⁶ J'y reviendrai. Pour l'instant retenons qu'Ímaz se montre quelque peu prudent par rapport à cette publication :

Récemment la *Revista de Filosofía y Letras* de l'Université du Mexique [sic] a commencé à publier *La esencia de la filosofía*, ce qui représente une contribution louable, mais aussi une sorte de condensé, comme tel un peu dangereuse. Donner en quelques pages l'essence de la philosophie d'après Dilthey et, par conséquent, l'essence de la philosophie de Dilthey, signifie, pour beaucoup, qu'il n'y aura plus rien à dire, ni à lire (1944c : xi).²⁸⁷

Le danger principal contre lequel le traducteur semble avertir le lecteur est donc celui d'une lecture fragmentaire qui se contenterait de principaux traits de cette pensée, sans se soucier de l'ensemble, c'est-à-dire de la perspective fournie par les huit volumes traduits par Ímaz. Outre qu'elles soulignent la nécessité d'étudier l'œuvre du philosophe dans son intégralité, les précautions et les critiques avancées précisent le coénonciateur du traducteur, à savoir le lecteur spécialisé et le philosophe professionnel.

²⁸⁵ “La omisión de estos ensayos no obedece a ningún menosprecio por los temas pedagógicos – que en el caso de Dilthey sería completamente estúpido –, como lo indica que pensamos publicar el primero de la serie que, con muy buen acuerdo, no publicó Luzuriaga porque no hacía a su propósito. Es más, aunque insistamos en el peligro que de hecho supone el introducir por la vía pedagógica a un pensador de la amplitud y el peso de Dilthey, también tenemos que reconocer que ese contacto primero con su pensamiento ha sido un contacto vivo, por obedecer a las necesidades de la ilustración de una actividad, la pedagógica, que entre nosotros es muy despierta y verdadera y puede servir de ejemplo a otras más presuntuosas” (1945 : x).

²⁸⁶ La traduction d'Elsa Tabernig du même essai sera publiée à Buenos Aires la même année (1944) avec une introduction d'Eugenio Pucciarelli (Losada, 1944).

²⁸⁷ “Recientemente la *Revista de Filosofía y Letras* [sic] de la Universidad de México ha comenzado a publicar *La esencia de la filosofía*, lo que representa una aportación laudable, pero quintaesenciada y por lo mismo un poco peligrosa. Si nos dan en unas cuantas páginas la esencia de la filosofía según Dilthey y, por consiguiente, la esencia de la filosofía de Dilthey, ya para muchos no habrá más que hablar, ni qué leer” (1944c : xi)

Le refus de reprendre les traductions « pédagogiques », l'invitation à plonger dans l'œuvre « intégrale » qu'il reconstruit, mais aussi le système complexe des renvois entre les péritextes composés pour les différents volumes permettent de constater que le lecteur visé n'est pas l'étudiant ou le novice en philosophie. Les avant-propos d'Ímaz sont exigeants : suivre le traducteur dans sa présentation de l'œuvre de Dilthey revient à le suivre dans sa lecture de toute la tradition allemande. À titre d'exemple, voici la synthèse présentée dans l'avant-propos d'*Hombre y mundo*, volume II de la série :

La *Phénoménologie de l'esprit* représente l'effort le plus extraordinaire et bienheureux pour développer dialectiquement l'unité profonde et concrète de l'esprit. Pour Dilthey, la 'fondation des sciences de l'esprit' essaie de trouver cette unité par la voie empirique et non par celle de la déduction transcendantale. Traduisons esprit par *vie*; au lieu de déduire transcendentale la structure articulée de l'esprit, *comprendons* empiriquement les expériences vécues et faisons ainsi, non un logos de leurs 'phénomènes', mais de leurs 'expressions'. Dans une orientation transcendantale, le passage de la raison pure à la raison historique avait été préparé par Kant lui-même, par Fichte et par Schelling. Il avait également été démontré comme un fait par l'École historique. Voici une ébauche quelque peu abrupte de l'orientation sur laquelle il faut insister pour situer Dilthey dans la grande tradition germanique (*Ibid.* : xiii).²⁸⁸

C'est en tenant compte du panorama intellectuel décrit dans l'extrait précédent que le traducteur n'hésite pas à affirmer que l'agencement qu'il donne aux écrits de Dilthey résulte d'une perspective particulière. Ainsi, dans l'avant-propos du volume VI, *Psicología y teoría del conocimiento*, il signale qu'« il convient d'insister maintenant sur le plan de notre édition, car il est issu d'une interprétation particulière de l'œuvre de Dilthey » (1945d : ix). Et dans l'avant-propos du volume VIII, *Teoría de la concepción del mundo*, on apprend que « ce volume qui porte le même titre que le tome VIII des *Gesammelte Schriften* reprend ce tome comme une de ses parties et, par conséquent, obéit à une inspiration complètement différente » (1945b : ix).

²⁸⁸ “La *Fenomenología del espíritu* representa el esfuerzo más extraordinario y jocundo para explayar dialécticamente la unidad profunda y concreta del espíritu. La ‘fundación de las ciencias del espíritu’ por Dilthey trata de dar con esta unidad empíricamente y no por una deducción trascendental. Traduzcamos espíritu por *vida*, en vez de deducir transcendentamente la estructura articulada del espíritu *comprendamos* empíricamente las vivencias y hagamos así no un logos de sus ‘fenómenos’ sino de sus ‘expresiones’. El paso de la razón pura a la razón histórica había sido preparado por el mismo Kant, por Fichte, por Schelling, en la dirección trascendental y había sido demostrado como un hecho por la escuela histórica. He aquí, ásperamente delineada, la dirección en que hay que insistir para encuadrar a Dilthey dentro de la gran tradición germánica” (*Ibid.* : xiii).

C'est cette « inspiration complètement différente » qui permet à Ímaz de prendre position contre les lectures de Heidegger et d'Ortega y Gasset : « Nous ne sommes pas d'accord avec le schéma de Heidegger (*Sein und Zeit*, p. 398 de la cinquième édition) ni avec celui d'Ortega (« Dilthey et l'idée de la vie », *Rev. de Occ.* Vol. xliii, p. 116), mais ce n'est pas le moment d'en parler » (1944d : xii).

En somme, ces péritextes permettent de situer la scène d'énonciation au carrefour des traditions allemande et espagnole, et mettent au jour les rapports entre elles. Cependant, bien que la scénographie ébauchée à partir de ces discours semble se restreindre aux rapports entre les traditions allemande et espagnole, et à la « transplantation » d'une pensée espagnole germanisée au Mexique, elle éclaire également les acteurs faisant partie du réseau intellectuel de ce pays. Il est intéressant de constater que la présence de ces acteurs est soulignée précisément au moment où le travail de traduction et les codes linguistiques mobilisés sont explicités.

On a vu précédemment que le titre de « meilleurs ambassadeurs » et introducteurs de Dilthey « dans le monde de langue castillane » (1945c : xi) a été attribué à Giner de los Ríos, à Cossío, à Romero et à Korn pour leurs commentaires et leurs études de l'œuvre de Dilthey. Ce titre pourrait également s'appliquer à José Gaos, à Wenceslao Roces, et à Juan Roura Parella qui ont contribué à traduire les essais publiés dans les tomes III et IV, mais aussi à Samuel Ramos qui, sans être mentionné par Ímaz, a rendu *La esencia de la filosofía*.

Dans l'avant-propos du volume III, *De Leibniz a Goethe*, le dernier publié, Ímaz signale que la publication des huit volumes de la série n'aurait pas été possible sans la contribution des traducteurs mentionnés. La reconnaissance de l'apport de Roces à ce projet sera par ailleurs réitérée dans l'avant-propos au volume IV, *Vida y poesía*, dans les termes suivants :

Nous ne voulons pas terminer ces notes sans remercier notre ami Wenceslao Roces de l'aide qu'il nous a fournie avec son excellente traduction, pour la tâche extrêmement complexe que représente la publication des *Œuvres* de Dilthey. Ceux qui savent ce que signifie entreprendre la traduction d'un volume indépendant de Dilthey sont rares. Bien qu'il s'agisse de sujets littéraires, l'auteur n'abandonne jamais ses préoccupations centrales ni sa terminologie. Toute hésitation dans celle-ci peut désarçonner le livre qui doit forcément occuper sa place dans la totalité de l'œuvre. Nous espérons que le lecteur sera satisfait,

comme nous, de sa forme vive, précise et castillane. Pour y parvenir il a fallu affronter les difficultés très particulières d'un texte littéraire (1945c : xvi).²⁸⁹

Les noms de Manuel Pedroso, de Daniel Cosío Villegas et de Julián Calvo figurent également parmi ceux ayant contribué à la publication de ces textes. Julián Calvo est remercié de sa minutieuse révision. Manuel Pedroso est reconnu pour avoir mis à la disposition du traducteur « presque tous les volumes de Dilthey » ayant servi à la traduction, sans se soucier de « l'usure habituellement produite par la manipulation des livres utilisés pour une traduction » (1945a : xv). Cosío Villegas, directeur du *Fondo* à l'époque, contribue des deux manières suivantes :

[...] il a eu le courage de se lancer, sans aucune hésitation, dans une entreprise d'édition risquée et d'envergure telle que celle de ces huit volumes de Dilthey. Rien de semblable n'avait été essayé jusqu'à présent. Aucun philosophe n'a été édité en espagnol aussi généreusement. La deuxième, il m'a fait tellement confiance que j'ai toujours pu disposer de la plus grande liberté de mouvement pour agencer les titres et les volumes et décider du moment de leur parution (*Ibid.* : xvi).²⁹⁰

Cette série de remerciements éclaire le réseau d'acteurs qui interviennent dans la publication de ces traductions ainsi que les conditions matérielles dans lesquelles ces traductions sont faites. On constate de même que le traducteur n'est nullement soumis au dessein de son éditeur, ni de son auteur. Dans ce cas précis, le rôle du traducteur ne saurait se restreindre au transfert interlinguistique ; il agit aussi comme éditeur et spécialiste de Dilthey et devient donc une sorte de chef d'orchestre. Cette métaphore musicale n'est pas loin des propos d'Ímaz. Il fera effectivement référence à ces écrits comme à « cette splendide symphonie de la pensée » (1945b : xvi), dont il a essayé de présenter les « tonalités

²⁸⁹ “No queremos terminar estas notas sin dar las gracias a nuestro amigo Wenceslao Roces por la ayuda que nos ha prestado con su excelente traducción en la complicada tarea de publicar las Obras de Dilthey. Pocos podrán figurarse lo que significa lanzarse a traducir un volumen suelto de Dilthey, aunque trate de temas literarios, porque nunca prescinde de sus preocupaciones centrales ni de su terminología. Cualquier vacilación en ésta puede desarzonar el libro, que por fuerza ha de ocupar su lugar dentro de la obra total. Esperamos que el lector quedará satisfecho, como nosotros, de la forma viva, precisa y castellana, en la que se ha tenido que luchar con las dificultades especialísimas de un texto literario” (1945c : xvi).

²⁹⁰ “[...] ha tenido el corazón para lanzarse, sin mayor titubeo, a una obra editorial de la envergadura y los riesgos de estos ocho volúmenes de Dilthey. Algo semejante no se había intentado hasta ahora. Ningún filósofo ha sido editado en español tan generosamente. La segunda: por haber confiado en mí tan abiertamente que he podido disponer siempre de la mayor libertad de movimientos para ordenar títulos y volúmenes y el momento de su aparición” (*Ibid.* : xvi).

[retintín] » qui « éveille[nt] en nous les résonances correspondantes pour comprendre un esprit » (1944b : xxviii).²⁹¹

Il y a, dans cet acte de reconnaissance vis-à-vis des collègues, une absence qui ne laisse pas de nous étonner. C'est celle de Ramos en tant que traducteur de l'essai mentionné précédemment. On sait qu'Ímaz n'est pas sans connaître cette traduction puisqu'il la mentionne dans l'avant-propos du volume II, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (1944) et que sa propre traduction de cet essai a dû être faite à peu près en même temps que celle de Ramos. Qui plus est, n'oublions pas que la traduction de Ramos, qu'il présente comme « la première version espagnole » (1944 : xi), a été publiée avant (1943) dans trois numéros de la revue *Filosofía y Letras*. Pourquoi alors ne pas l'inclure dans le volume VIII de la série, consacré à la *Teoría de la concepción del mundo* ?²⁹²

On peut répondre à cette question par les informations relatives aux textes utilisés pour ces traductions. Dans son avant-propos, Ramos dit s'être servi du texte publié en 1907 dans le volume collectif *Systematische philosophie* appartenant à la collection *Die Kultur der Gegenwart*. Ímaz, quant à lui, se servira du volume V des *Gesammelte Schriften*, dirigé par Georg Misch (1924). Il se peut donc qu'Ímaz ait jugé plus approprié de partir de l'édition la plus récente du fait qu'elle aurait été revue et corrigée par le directeur du volume.²⁹³ Cette

²⁹¹ La métaphore musicale sera aussi mentionnée dans un texte posthume où Ímaz fait référence au travail du traducteur dans les termes suivants : « Luce las mejores prendas burguesas : fidelidad a la palabra dada, amable gentileza para adelantarse a las intenciones ocultas del autor, miramientos por las autoridades académicas –¿no mira el Diccionario desmayadamente?– y cierta facilidad para tararear la misma música sin la letra » (1951 : 255-256).

²⁹² Dans ce cas, on peut parler de traductions « parallèles » qui sont publiées sans renvoyer les unes aux autres. Outre celles d'Ímaz et de Ramos, il y aurait une troisième traduction en espagnol de cet ouvrage : publiée à Buenos Aires, chez Losada, dans la traduction d'Elsa Tabernig, elle est assortie d'une introduction d'Eugenio Pucciarelli. Comment expliquer ces traductions multiples ? L'hypothèse voulant que la distribution et la circulation de ces ouvrages aient été difficiles est problématique : on sait les liens très étroits ayant existé entre les intellectuels mexicains et argentins depuis au moins les années 1920. Alfonso Reyes a été ambassadeur du Mexique en Argentine entre 1927 et 1930. Alejandro Korn (1860-1936) et Francisco Romero (1891-1962), philosophes argentins ayant beaucoup contribué à la professionnalisation de la philosophie en Amérique latine et à la réflexion latino-américaniste, ont eu au *Fondo de Cultura Económica* une « présence symbolique » du fait des liens d'affinité qu'ils avaient avec Daniel Cosío Villegas et avec Arnaldo Orfila Reynal. N'oublions pas qu'Orfila Reynal est lui-même argentin et qu'avant de devenir directeur du *Fondo* (1948) il a été responsable de la succursale de cette maison d'édition en Argentine à partir de 1944 (Díaz Arciniega, 1994 : 242-43).

²⁹³ C'est, en tout cas, ce que les éditeurs anglais ont décidé de faire. Dans la préface du traducteur de la version anglaise de cet essai, on apprend ainsi que : « *Das Wesen der Philosophie* first appeared in 1907 in a volume of essays on systematic philosophy by leading German authorities. In 1924, it was included in a volume of Dilthey's collected works. The 1924 edition on which this translation is based, differs from the 1907 edition on

absence tient-elle encore au fait que la lecture de Ramos est filtrée par la perspective ortéguienne de laquelle Ímaz diffère ? En effet, Ramos semblerait suivre le philosophe espagnol dans sa de Dilthey qu'il n'aurait pas développé toutes les conséquences de « sa philosophie de la vie » et aurait succombé à l'empirisme de « son temps ». Pour Ímaz, par contre, le projet de Dilthey ne serait pas limité par cet empirisme car c'est précisément parce qu'il en tient compte qu'il parvient à donner un fondement aux « sciences de l'esprit ».

Au-delà des différentes perspectives à partir desquelles ces traductions sont faites, les péritextes éclairent le rapport des traducteurs à la langue allemande et au travail de traduction. Ils éclairent donc l'interaction des codes linguistiques mobilisés, leurs points de contact et les hésitations des traducteurs devant la production de ces textes. Ímaz n'ignore pas qu'il fait partie d'une chaîne de traducteurs et d'importateurs des écrits de Dilthey et il se montre sensible aux difficultés liées au transfert de la terminologie de l'auteur en espagnol. De même, Ramos s'explique dans son avant-propos sur sa traduction du terme *Weltanschauung*, par *intuición del mundo*; terme qu'Ímaz traduit par *concepción del mundo*. Le terme *Selbstbessinung*, traduit par Ímaz comme *autognosis*, et par Ramos comme *auto-reflexión*, en est autre exemple. Un troisième cas serait *Erlebnis*, pour lequel les deux traducteurs donnent aussi bien *vida* que *vivencia*. Il convient de regarder plus en détail les remarques qu'à cet égard les deux traducteurs font dans leurs avant-propos. Ainsi, dans une note en bas de page, Ramos s'explique sur sa traduction de *Weltanschauung* :

J'ai traduit le mot *Weltanschauung* par 'intuition du monde', pour indiquer précisément son caractère non rationnel. Littéralement, le mot signifie 'vision du monde' ou 'cosmovision' comme d'autres l'ont traduit. J'ai préféré pourtant traduire par 'intuition du monde' car c'est l'expression consacrée dans la terminologie philosophique et elle correspond exactement au sens que Dilthey lui donne (1944 : xxxi).²⁹⁴

several points, following Dilthey's marginal notations in his personal copy of the earlier volume. As these few differences are small and trivial, they have not been indicated in the English text" (Emery et Emery, 1969 : xi).

²⁹⁴ "He traducido la palabra *Weltanschauung* por 'intuición del mundo', para indicar precisamente su carácter no racional. Literalmente la palabra significa 'visión del mundo' o 'cosmovisión' como algunos la han traducido. He preferido, sin embargo, traducir por 'intuición del mundo, ya que esta es la expresión consagrada por el uso en la terminología filosófica y corresponde exactamente al sentido que le da Dilthey" (1944 : xxxi).

Il est intéressant de constater que parmi les différentes traductions proposées par Ramos, *concepción del mundo*, n'est pas mentionnée.²⁹⁵ Il importe également que le choix finalement retenu soit celui « consacré dans la terminologie philosophique » (*Ibid.*). Cette explication fait état d'une volonté de se conformer aux usages de la communauté philosophique hispanophone et des critères considérés comme nécessaires pour l'exercice professionnel de la philosophie, en l'occurrence l'emploi d'une terminologie « consacrée ».²⁹⁶ Il n'en reste pas moins que les deux traductions sembleraient par ailleurs autorisées par le fait qu'elles correspondent aux différentes acceptions de ce terme dans la tradition allemande.²⁹⁷ Il convient ici de citer l'historique de ce terme fait par Heidegger:

Il apparaît pour la première fois chez Kant dans la *Critique du jugement*, avec son acception qui se rattache directement à la nature, et signifie la considération du monde tel qu'il s'offre aux sens ou encore, comme le dit Kant, au *monde sensibilis* [...] C'est encore dans ce sens que Goethe et Alexandre de Humboldt emploient le terme, mais cette première acception tombe en désuétude dans les années trente du XIX^e siècle en raison de la nouvelle signification que les romantiques et au premier chef Schelling donnèrent à l'expression [...] Ainsi, le terme se rapproche de la signification que nous lui connaissons aujourd'hui, et désigne une manière autonome dans son accomplissement, productive, voire consciente d'appréhender et d'interpréter le tout de l'étant (Heidegger, 1985 : 21 *apud*. David, 2004 : 1396).

Le choix de Ramos, *intuición del mundo*, serait donc plus proche d'un usage kantien du terme, tandis qu'Ímaz semblerait viser la structure psychique composée par « l'attitude contemplative, volitive et affective » qu'il voit chez Dilthey (Ímaz, 1945d : xii). En ce qui concerne le terme *Selbstbesinnung* et les deux traductions concurrentes, à savoir *autognosis* (Ímaz) et *auto-reflexión* (Ramos), l'emploi du premier terme semblerait plus répandu dans les milieux philosophiques hispaniques. Ortega y Gasset s'en sert dans son article sur

²⁹⁵ « Conception du monde » est par ailleurs le terme courant en français philosophique. C'est celui qui apparaît dans les titres des traductions françaises de ses œuvres et c'est celui employé par Angèle Kremer Marietti dans l'article consacré à Dilthey dans *Le Vocabulaire des philosophes* (2002 : 578).

²⁹⁶ La thèse de l'« usage consacré » est aussi soutenue par le philosophe espagnol García Morente qui, entre autres, s'en sert dans son livre *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*: «La filosofía, que siempre ha sido teoría del conocimiento, ha sido siempre al mismo tiempo casi siempre, intuición del mundo, *Weltanschauung*, según la feliz expresión alemana» (1917 : 29).

²⁹⁷ Il est peut être utile de citer la justification des traducteurs anglais pour ne pas traduire ce terme et de le garder en allemand tout au long de leur version : « *Weltanschauung* is retained, as it is listed in English dictionaries, is commonly used, and has no adequate English equivalent. The reader should realize, however, that for Dilthey, a *Weltanschauung*, is a total attitude of thought, feeling, and will toward the whole natural, social and religious environment » (Emery et Emery, 1969 : xi).

Dilthey (1934)²⁹⁸ ; Ferrater Mora, dans son *Diccionario de Filosofía* (1969[1941]) trace les origines du terme *gnoseología* au XVII^e siècle (*Philosophicum Terminorum Philosophis Usitarum* de J. Micraelus) et décrit son emploi dans l'espagnol philosophique dans les termes suivants:

À une époque plus récente, le terme *gnoseología* (dans les diverses formes des langages modernes [sic] *gnoséologie*, *gnoseology*, *gnoseología*) a souvent été employé pour désigner la théorie de la connaissance. Pourtant, l'emploi de ce terme est plus fréquent en espagnol et en italien qu'en allemand et en anglais. En allemand *Erkenntnistheorie* est plus fréquent et en anglais, c'est *epistemology* qui domine (*Ibid.*, v. 1: 759).²⁹⁹

Qui plus est, l'article du dictionnaire « Autognosis » renvoie à l'entrée consacrée à Dilthey, et le même terme est employé dans l'article « Vida » dont une section aborde la philosophie de la vie du même auteur. Il serait aussi difficile d'ignorer que l'usage du terme *autognosis* est très répandu dans le milieu philosophique mexicain de la fin des années 1940 et du début des années 1950, notamment parmi les tenants de la philosophie de la mexicanité et vu leur projet d'une connaissance de soi à partir de laquelle on parviendrait à définir la mexicanité. Il n'est pas impossible que Ramos essaie d'éviter ces résonances dans sa traduction et qu'il traduise alors ce terme par *auto-reflexión*.

Retenons encore l'exemple d'*Erlebnis*, qui traduit par *vida* ou par *vivencia*, semblerait poser certains problèmes aux traducteurs. Ainsi, dans l'avant-propos au volume IV, Ímaz signale : « *Vida y poesía* est le titre de ce livre, une traduction quelque peu libre de *Das Erlebnis und die Dichtung*, – expérience vécue [*vivencia*] et poésie – [...] » (1945c : ix). De la même manière, dans l'avant-propos du volume VII, *El mundo histórico*, il explique :

Nous partons de la *vivencia* [expérience vécue]. Le mot est déjà admis et dernièrement l'académicien Alfonso Junco a officiellement autorisé sa libre circulation dans la presse. Nous avons *convivencia*, mais il ne suffit pas d'enlever le préfixe pour que le sens du terme allemand *Erlebnis* soit clair et que soit surtout clair ce que Dilthey veut dire par là, car il

²⁹⁸ Il n'est pas sans intérêt de signaler ici que le terme « Selbstbessinnung » est traduit par « autognosis » chez Ortega y Gasset, qui s'en explique dans ces termes : « Si la filosofía como metafísica era construcción conceptual del universo, esta filosofía será lo que Dilthey llama *Selbstbesinnung* –es decir percatación de sí mismo, autognosis» (Ortega y Gasset, 1934 [2004] : 260)

²⁹⁹ «En época más reciente el término gnoseología (en las diversas formas de los lenguajes modernos [sic] gnoseologie, gnoseology, gnoseología) ha sido empleado con frecuencia para designar la teoría del conocimiento. Sin embargo, es más frecuente el empleo de este término en español y en italiano que en alemán y en inglés. En alemán se usa con mayor frecuencia *Erkenntnistheorie* y en inglés *epistemology*.” (1969 [1941], v. 1 : 759). Qui plus est, l'entrée du dictionnaire consacrée à « Autognosis » renvoie à l'entrée consacrée à Dilthey, et le même terme est employé dans l'article « Vida » dont une section aborde la philosophie de la vie de cet auteur.

utilise, presque indifféremment, *Erleben*, ‘vivre’, ‘le vivre’, et *Erlebnis*, la ‘vivencia’. Mais ne nous occupons pas des mots. Ce qui est propre à la *vivencia* c’est qu’il y a un *Innewerden*, un être dans la réalité qui en elle se donne (1944b : ix).³⁰⁰

Ce terme, qui fait maintenant partie de la langue générale, est entré en espagnol par la voie philosophique comme le montre la définition fournie dans le *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, qui signale que le mot *vivencia* « a été forgé par le philosophe espagnol José Ortega y Gasset pour traduire le terme allemand *Erlebnis* » (1992).

Cela dit, les brèves citations retenues précédemment permettent d’observer que, bien que la priorité des traducteurs dans ces avant-propos soit de fournir les informations nécessaires pour une meilleure compréhension du texte traduit, la réflexion sur les difficultés liées au transfert des concepts et à la reconstruction des écrits de Dilthey en espagnol n’est pas complètement absente et émerge à différentes reprises. Certes, comparée au travail de commentaire et d’exégèse, cette réflexion s’avère brève, voire se réduit à une simple question de « mots » dont l’importance ne passe pourtant pas inaperçue des traducteurs. Avant de m’occuper de l’*éthos* qu’on peut esquisser à partir de ces avant-propos, je voudrais mentionner encore la « Note del traductor » qu’Ímaz publie à la fin du volume V, *Hegel y el idealismo*.

Il s’agit du seul endroit où Ímaz prend la parole en tant que traducteur et il est intéressant d’observer que cette prise de parole est présentée séparément de l’épilogue qu’il joint à ce volume. Cette distance en dit long sur le rôle qu’Ímaz entend jouer dans ces péri-textes. Ce n’est donc pas en tant que traducteur qu’il se livre aux commentaires péri-textuels que nous avons jusqu’ici retenus, mais en tant que spécialiste et « ambassadeur » de Dilthey dans le milieu philosophique hispanophone. En d’autres termes, la frontière entre les simples questions de « mots » – « ne nous occupons pas des mots » (*Ibid.*), écrira-t-il – et

³⁰⁰ “Partimos de la vivencia. La palabra ya está admitida y últimamente el académico correspondiente Alfonso Junco le ha dado en la prensa boleto de libre circulación. Tenemos *convivencia*, pero no basta quitarle el *con* para que se nos quede en claro lo que se quiere decir con la expresión alemana *Erlebnis* y, sobre todo, lo que Dilthey quiere decir, quien usa, casi indistintamente, *Erleben*, ‘vivir’, ‘el vivir’, y *Erlebnis*, ‘la vivencia’. Pero dejémonos de palabras. Lo propio de la vivencia es que en ella hay un *Innewerden*, un estar dentro de la realidad que en ella se da” (1944b : ix).

la discussion philosophique est clairement dessinée par la séparation entre l'épilogue et la note du traducteur.

Toutefois, comme on peut le constater par cette note, la frontière n'est pas aussi nette qu'on le voudrait. Après avoir averti les lecteurs des coquilles qui n'ont pu être corrigées à temps, Ímaz revient sur les difficultés stylistiques et terminologiques liées à la traduction. Étant donné que Dilthey s'occupe dans ce volume des écrits personnels du jeune Hegel, Ímaz se trouve confronté à des textes dont le style serait particulièrement difficile. « Nous avons fait –poursuit Ímaz– de notre mieux pour chercher un équilibre entre fidélité et compréhension » (1944a : 371). Il convient particulièrement de retenir dans ce commentaire la réflexion d'Ímaz sur la traduction des termes *Aufheben* et *Weltgeist*. Voici son propos :

Aufheben, le célèbre terme hégélien, nous l'avons traduit presque toujours par *cancelar*, malgré la suggestion faite par Ortega de le traduire par *absorber* (voir l'avant-propos de Zubiri à sa traduction des extraits de la *Fenomenología del espíritu*, R. de O.). Hegel se sert du mot allemand *aufheben* parce qu'il a le double sens de supprimer quelque chose et la garder. Comme on le sait, Hegel *germanise* délibérément l'expression philosophique, car, entre autres, les mots étrangers, particulièrement les termes latins forgés par la tradition scolastique, ont une rigidité dangereuse qui étouffe la vigueur de la pensée. Certes, en traduisant Hegel on court toujours le risque de produire, avec sa germanisation, l'effet qu'il voulait éviter. *Absorber* signale bien les « moments » supprimer et garder, mais ces deux « moments », nous pouvons aussi les voir dans « *cancelar* » –souvenons-nous que ce qui *cancela* c'est aussi ce qui cache ou garde– et, dans leur contexte dans l'*Historia juvenil* de Hegel, il convenait de souligner l'aspect de terminaison, de suppression qui ressort avec le mot *cancelar*. Essayons en remplaçant mentalement un mot par un autre lorsque l'occasion se présentera, et n'oublions pas non plus que parfois *cancelar* est employé dans son sens courant, sans aucune charge hégélienne, comme l'indiquera le contexte (*Ibid.*).³⁰¹

Cette longue citation est révélatrice de la spécificité de la traduction philosophique à bien des égards. Tout d'abord, elle témoigne des efforts faits précédemment par d'autres

³⁰¹ “*Aufheben*, el famoso término hegeliano, lo hemos traducido casi siempre por *cancelar*, no obstante la sugestión de *absorber* que hacía Ortega (véase el prólogo de Zubiri a su traducción a la *Fenomenología del espíritu*, R. de O.). Hegel se vale de la palabra alemana *Aufheben* porque lleva el doble sentido de suprimir una cosa y de guardarla. Sabido es que Hegel *germaniza* deliberadamente al filosofar, pues entre otras cosas, las palabras extranjeras especialmente las latinas acuñadas por la tradición escolar, traen consigo una rigidez peligrosa, que sofoca el nervio del pensamiento. Claro que al traducir a Hegel se corre el peligro de que su germanización produzca en nosotros el efecto que él precisamente quería evitar. *Absorber* señala bien los “momentos” de suprimir y guardar, pero estos dos “momentos” podemos verlos también en “cancelar” –recuérdese *cancela*, que oculta o guarda–, y en el contexto en que aparecen en la *Historia juvenil* de Hegel convenía subrayar el aspecto de liquidación, de supresión, que aparece más en primer plano con la palabra *cancelar*. Hágase la prueba substituyendo mentalmente una palabra por otra cuando la ocasión se presente, y no se olvide tampoco que en ocasiones *cancelar* lleva el sentido corriente del castellano, sin ninguna cargazón hegeliana, como se podrá ver por el contexto” (*Ibid.*)

traducteurs et permet de constater que leurs choix sont faits sur la base d'une « tradition » germanophile dont les traductions sont continuellement réévaluées à la lumière des auteurs et des lectures différents. Dans ce cas, il s'agit de la lecture que Dilthey propose de Hegel, mais aussi de la manière dont le Hegel de Zubiri doit correspondre au Hegel qu'Ímaz rend par le filtre de Dilthey. En somme, ce qui ressort de cette discussion sur les « mots » c'est l'ensemble des filtres qu'on essaie de contrôler afin de ne pas perdre la rigueur exigée par la langue philosophique. Plus important encore, la citation fait ressurgir des présupposés intéressants sur l'expression philosophique en allemand et en espagnol. Ainsi, on apprend que Hegel évite les mots de la tradition « latine » pour éviter « d'étouffer » la pensée, du fait que cette tradition-là « a une rigidité dangereuse » (*Ibid.*). La polysémie du terme *aufheben* abordée par Ímaz montre également l'écart entre l'expression spécialisée et la langue générale, écart face auquel le traducteur réagit en avertissant le lecteur des occurrences où le terme « est employé sans aucune charge hégélienne » (*Ibid.*).

Si cette discussion fait preuve d'un souci de systématisation de la terminologie philosophique et considère les rapports historiques entre les langues et les traditions auxquelles on a affaire, elle se montrera également soucieuse de retraduire certaines notions à la lumière de lectures attentives à leurs connotations en espagnol. C'est le cas du terme *Weltgeist*, qu'Ímaz aborde dans les termes suivants :

Weltgeist, nous l'avons traduit par « *espíritu del mundo* », ou par « *espíritu cósmico* », à l'encontre de la version habituelle « *espíritu universal* ». Ce n'est pas que nous nous accrochions à la version littérale. C'est qu'universel, même s'il est l'adjectif d'univers, en castillan, véhicule plutôt la connotation d'universel dans le sens d'une loi, ou d'une norme, ou dans le sens de l'histoire universelle. C'est pourquoi nous évitons, dans le cas particulier de Hegel, la dénomination « *espíritu universal* », qui évoque facilement quelque chose d'exclusif à l'histoire universelle, alors qu'il ne faut pas oublier que cet « *espíritu universal* », qui se manifeste dans l'histoire, est le même esprit du monde et qu'il s'agit d'une formule cosmique et non simplement humaine (*Ibid.*).³⁰²

³⁰² “*Weltgeist* lo hemos traducido por *espíritu del mundo*, o *espíritu cósmico*, contra la versión usual de “*espíritu universal*”. No es que nos aferremos a la versión literal. Es que universal, aunque adjetivo de universo, lleva más bien en castellano a la connotación de universal en el sentido en el que lo es una ley, una norma o en el sentido de historia universal. Por esta acepción es por lo que evitamos, tratándose de Hegel, la denominación ‘*espíritu universal*’, que sugiere, fácilmente algo exclusivo de la historia universal, siendo así que no hay que olvidar que ese ‘*espíritu universal*’ que se manifiesta en la historia es el mismo espíritu del mundo; que se trata por lo tanto de una fórmula cósmica y no meramente humana” (*Ibid.*).

Le terme allemand *Welt* couvre en effet le grec *κόσμος* et le latin *mundus* ; deux acceptions qui auraient été associées au terme allemand par Kant, qui lui donne en même temps un sens cosmologique et un sens anthropologique (David, 2004 : 1390). Ímaz essaie donc de mettre en relief l'acception cosmologique de ce terme plutôt que celle associée à la loi et à l'ordre conçu par l'homme. Outre qu'elles explicitent les lectures à éviter, les remarques du traducteur permettent de constater de nouveau que la construction du répertoire philosophique est le produit de l'interaction des langues qui, dès l'Antiquité, ont servi à la construction du discours philosophique. En effet, les précautions prises par Ímaz face à la traduction de ce terme donnent à entendre le parcours de l'allemand *Welt* et de son contact avec les langues romanes.

Ayant explicité la scénographie et la question des codes linguistiques auxquels on a recours pour la construction de cette scène, il convient maintenant de déterminer l'*éthos* auquel ces discours donnent voix. Avant de continuer, rappelons brièvement que l'*éthos* est construit en donnant un « corps » ou une « voix » au garant du texte en incorporant le lecteur à un schéma de pensée ou à un rapport au monde et, finalement, en le faisant adhérer à une « communauté imaginaire » ou à un « univers de sens » (Maingueneau, 1995 : 59).

Cela dit, l'*éthos* construit dans ces discours peut être caractérisé comme un *éthos* historiciste du fait qu'il met en relief la place de la philosophie dans l'histoire ainsi que les rapports disciplinaires entre la philosophie et l'histoire. Sans que l'auteur (Dilthey) puisse être classé comme appartenant au courant philosophique historiciste, le fait qu'il soit présenté comme le continuateur du projet critique kantien, à savoir comme celui dont la « critique de la raison historique », contribue à situer ses écrits parmi les outils dont se servent les tenants des thèses historicistes qui interviennent dans le milieu philosophique en question pour donner un fondement aux sciences de l'esprit, en l'occurrence, la philosophie.

La nécessité de donner un fondement aux sciences de l'esprit est justifiée par la critique de Dilthey face au relativisme et par la synthèse du positivisme et de l'idéalisme qu'il proposera. Cette synthèse constitue le schéma auquel le lecteur est censé adhérer. C'est aussi sur la base de cette synthèse que l'analyse de l'expérience vécue [*vivencia*] donne lieu à une prise de conscience historique : « l'homme ne peut être connu que dans l'histoire »

(1945d : xv). En d'autres termes, ce n'est que dans l'histoire que l'on peut *comprendre* la complexité du vécu – contemplation, volition, affection – exprimé par les différentes manifestations de l'esprit objectif : la philosophie, les arts, la religion. À chaque période historique correspond une conception du monde qui est également une manifestation du vécu :

D'une manière ou d'une autre, pour vivre, l'homme doit élaborer une conception du monde. S'il met l'accent sur la valeur universelle de la connaissance, nous avons la conception philosophique; s'il le met sur l'ordre sentimental des valeurs de la vie, nous avons les arts; s'il le fait sur les rapports volitifs avec une force suprême, nous avons la religion. (Ímaz, 1945b : xii).³⁰³

La philosophie fait donc partie des fonctions vitales de l'être humain; la comprendre en tant que telle exige de la situer dans le moment historique où elle voit le jour : elle est un produit historique. C'est l'inévitable cercle vicieux décrivant le fonctionnement des sciences de l'esprit : comment étudier l'histoire de la philosophie sans avoir recours à une notion de la philosophie qui sera, elle-même, historique ? La circularité du raisonnement conduit à poser la question sur le sens de l'histoire dans les termes suivants :

L'histoire, a-t-elle un sens? [...] Tout sens transcendant – tout providentialisme – est exclu, mais aussi toute immanence transcendante à caractère définitif tel que le progrès vers le meilleur, ou la réalisation graduelle de la liberté ou de la justice. L'histoire est un flux de vie; elle n'a d'autre sens que celui produit par elle-même et que nous dégageons par un processus d'autoréflexion. Si, dans le cas d'une unité de vie, nous pouvons déchiffrer son sens parce qu'il s'agit d'un cycle fermé, il n'en sera pas ainsi avec l'histoire universelle, ni avec un de ses fragments, car les parties reçoivent leur signifié du tout, et celui-ci est toujours changeant et sans résolution (Ímaz, 1944b : xxvi).³⁰⁴

Étant donné qu'il n'y a pas de progrès historique et que le sens de chaque moment historique peut toujours être reconstruit, la « communauté imaginaire » à laquelle cet éthos s'incorpore et incorpore le coénonciateur de ces discours est celle d'une *humanité* inachevée

³⁰³ “De una manera o de otra, el hombre, para vivir tiene que ir elaborando una concepción del mundo. Si hace hincapié en el valor universal del conocimiento tenemos la concepción filosófica del mundo; si en el orden sentimental de los valores de la vida, tenemos el arte; si en las relaciones volitivas con la fuerza suprema, la religión” (1945b : xiii)

³⁰⁴ “¿Tiene la historia algún sentido? [...] Cualquier sentido trascendente – providencialismo– queda excluido, pero también cualquier inmanencia transcendental de carácter definitivo como el progreso hacia mejor, o la realización gradual de la libertad o de la justicia. La historia que es un curso de vida, no tiene más sentido que el que ella misma va depositando y que nosotros le entresacamos en un proceso de creciente autognosis, y si en el caso de una unidad de vida podríamos descifrar su sentido porque compone un ciclo cerrado, no así con la historia universal ni con ningún trozo de ella, ya que las partes reciben su significado desde el todo, y éste es un todo siempre cambiante y sin resolución” (1944b : xxvi).

dont le sens reste toujours à définir par un processus d'autoréflexion historique. L'histoire de la philosophie permet de reconstruire ce processus et, dès lors, le passage de la philosophie de l'histoire à l'histoire de la philosophie, puis à l'histoire des idées se fait presque de façon imperceptible, comme on pourra le confirmer dans les paratextes des traductions publiées dans ce domaine.

2.3.2 De l'histoire de la philosophie à l'histoire des idées

Allant des ouvrages visant à structurer le passé philosophique aux ouvrages qui tentent de saisir l'état contemporain, les *Histoires de la philosophie* contribuent à créer une perspective d'ensemble et à donner une certaine cohérence au développement de la discipline, depuis son origine – chez les Grecs – jusqu'au passé immédiat. Elles appartiennent souvent au genre des manuels conçus pour l'enseignement et sont donc à la base du récit disciplinaire philosophique. Ainsi, on apprend que les *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel (FCE, 1955) ont été publiées de façon posthume à partir des notes de cours et des cahiers de ses étudiants d'histoire de la philosophie aux universités de Berlin, Iéna et Heidelberg. De même, l'*Historia de la filosofía* de Dilthey (FCE, 1951) aurait été éditée et publiée en 1949, de façon posthume aussi, par son ancien disciple, Hans-Georg Gadamer, à partir des notes dont l'auteur se servait pour le cours d'histoire de la philosophie qu'il donnait à l'université de Berlin. Quoique moins célèbre, l'*Histoire de la philosophie* d'Albert Rivaud (PUF, 1948) qui n'a pas été traduite, mais qui a été l'objet d'une recension qui nous intéresse, en serait un autre exemple. Dans le compte-rendu qu'il en donne, García Bacca signale que Rivaud a conçu son livre pour des « étudiants qui voudraient se préparer à faire de la recherche ou à enseigner » (1950 : 177) d'où la sélection des données. Malgré leur appartenance au genre pédagogique, ces publications n'ont pas le même statut dans le répertoire philosophique. Ce qui explique peut-être le fait que les ouvrages de Hegel et de Dilthey, auteurs canoniques, ont été traduits tandis que celui de Rivaud donne lieu à une simple recension. D'autres ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie seront traduits, souvent de manière fragmentaire et ne comporteront pas de périclides.³⁰⁵ Quoi qu'il en soit, ce sera aux

³⁰⁵ Parmi lesquels Bréhier (UTEHA, 1959), Cohn (Editorial Nacional, 1956), Lehmann et Kranz (UTEHA, 1962 et 1965), Schilling (1965), Thomson (UNAM, 1959), Wulf (Jus, 1945-1949). Voir l'Annexe 1.

Lecciones de Hegel que reviendra le statut d'ouvrage fondateur de l'histoire de la philosophie, et c'est donc à partir de cet ouvrage que les autres historiens de la philosophie devront se situer. Commençons donc par nous occuper des péritextes de la traduction de cet ouvrage.

Traduites par Wenceslao Roces, les *Lecciones* présentent un espace péritextuel d'une complexité particulière. Une « Presentación » et une « Advertencia sobre la presente edición » précèdent l'avant-propos du premier éditeur allemand, Karl Ludwig Michelet. La « Presentación » de José Gaos et l'« Advertencia sobre la presente edición » d'Elsa Cecilia Frost fournissent deux perspectives sur cet ouvrage de Hegel qui témoignent de la construction du répertoire philosophique en espagnol ainsi que des opérations intertextuelles et interlinguistiques auxquelles ce programme donne lieu. On peut donc distinguer deux scénographies différentes.

La « Presentación » de Gaos porte non pas à proprement parler sur les *Lecciones* de Hegel, mais sur la collection « Filosofía » dont cette publication est la première. Gaos situe cette traduction dans l'ensemble des textes philosophiques traduits en espagnol :

Les publications philosophiques en langue espagnole parues au cours des dernières décennies sont très nombreuses et variées. Pourtant, il reste toujours un vide à combler en ce qui concerne les publications philosophiques non originales en langue espagnole, et cela non depuis des décennies, mais depuis des siècles: de nos jours il manque des traductions intégrales, directes et correctes de certaines des œuvres absolument capitales de l'histoire universelle de la philosophie (1955 : vii).³⁰⁶

Les *Lecciones* de Hegel, suivies du *Tratado del entendimiento humano*, de John Locke et de *La ética*, de Spinoza – volumes donnant suite au projet – contribueraient donc à combler ce vide. Le coénonciateur de ce discours n'est pas le lecteur novice, comme le montre l'insistance de Gaos – on l'a vu dans les *Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos* – à présenter les traductions, plutôt que les auteurs et leurs œuvres, déjà connus du lecteur. Cette tâche n'est pourtant pas

³⁰⁶ “Las publicaciones filosóficas hechas en lengua española durante los últimos lustros son sumamente numerosas y variadas. Con todo, sigue sin llenar el hueco más importante en materia de publicaciones filosóficas no originales en lengua española desde hace, no lustros, sino siglos: en la actualidad faltan traducciones íntegras, directas y correctas de algunas de las obras absolutamente capitales de la historia universal de la filosofía” (1955: vii).

assumée par Gaos, qui, souvenons-nous, prend la parole à titre de directeur de la collection. Elle est assumée par Elsa Cecilia Frost dans son « Advertencia ». J’y reviendrai.

Si l’on résiste à parler d’auteurs canoniques pour éviter peut-être un discours trop pédagogique, en revanche, l’on juge nécessaire de justifier quels traducteurs ont été retenus et la trajectoire qui leur a permis de se voir attribuer le contrat de traduction. Ainsi, Wenceslao Roces est « réputé parmi le public cultivé de tout le monde hispanophone, du fait qu’il est spécialiste de la traduction des œuvres allemandes, ayant même mérité la reconnaissance de Werner Jaeger » (*Ibid.*). Edmundo O’Gorman, qui, « pour des raisons de patrie et de famille domine les langues espagnole et anglaise, a une réputation internationale comme historien des idées et comme théoricien de la science historique ». Finalement, Oscar Cohan, « de nationalité argentine, est un spécialiste de Spinoza très reconnu » (*Ibid.*).

L’*ici-maintenant* du discours de Gaos est l’ensemble des publications philosophiques en espagnol et, en particulier, la présente collection qui vise « à rendre justice », tant à l’histoire de la philosophie universelle, qu’à la culture de langue espagnole (*Ibid.* : viii). L’énonciateur et son coénonciateur sont donc situés dans l’insertion du monde hispanophone à « l’histoire de la philosophie universelle ». La communauté discursive à laquelle on fait appel est celle qui partage l’espagnol philosophique forgé par les traductions espagnoles.

L’ « Advertencia » de Frost, quant à elle, se situe par rapport aux des difficultés rencontrées pour la publication des *Lecciones* de Hegel. Ces difficultés concernent tant le travail de traduction que la construction d’un texte cohérent avec l’espagnol philosophique, c’est-à-dire avec le corpus de traductions espagnoles disponibles au moment de la publication de cet ouvrage. Le propos de l’éditrice est très évocateur de la manière dont on essaie de combler le vide éditorial signalé par Gaos.

L’*ici-maintenant* du discours de Frost est donc défini par son travail de réviseuse et d’éditrice de la traduction de Roces. « Lorsqu’en 1954, je me suis chargée de leur édition espagnole [des *Lecciones*], déclare-t-elle, mon travail ne consistait qu’à uniformiser la terminologie philosophique, car la traduction parfaite du Dr. Roces rendait toute révision superflue » (*Ibid.* : ix). Mais, c’est justement dans ce travail d’uniformisation que les

difficultés vont se poser. Frost se livre à une critique textuelle du fait que l'édition de Michelet, sur laquelle la traduction de Roces est basée, présente des faiblesses considérables parmi lesquelles les citations figurant dans le texte de Hegel. En citant le philosophe allemand Kuno Fischer, l'éditrice montre que, dans l'édition de Michelet, les citations utilisées par Hegel sont imprécises et difficiles à retrouver faute de notes. Par ailleurs, la comparaison avec l'édition de Hoffmeister ne s'avère pas très utile, car les deux textes sont radicalement différents. L'édition de Michelet est celle d'un disciple qui vise à fournir un volume cohérent et qui prend la liberté de faire des omissions ; celle de Hoffmeister intègre des documents supplémentaires et ne laisse pas une seule ligne de côté. Les critiques de l'édition de Michelet contribuent pourtant à sensibiliser Frost aux « lacunes » et aux « inattentions » [*descuidos*] concernant les citations, des lacunes et des inattentions qu'elle veut éviter dans l'édition en espagnol :

En ce qui concerne la critique persistante quant à l'imprécision des citations des philosophes non allemands [critique de Michelet par Hoffmeister] –je peux ajouter pour ma part que l'imprécision n'est pas limitée à ceux-ci, car j'ai trouvé, dans les citations des textes kantien, plusieurs erreurs– je crois être parvenue à éviter ce problème. Puisqu'il n'est pas possible de savoir si les traductions, en particulier celles des philosophes présocratiques, ont été faites ou non par Hegel lui-même, ni si Michelet les a prises à partir de notes plus ou moins exactes des étudiants, j'ai jugé utile d'insérer, lorsque c'était possible, une version directe du philosophe cité, au lieu de retraduire la très imprécise traduction allemande (*Ibid.*:x).³⁰⁷

Les citations des philosophes de l'Antiquité gréco-latine sont alors extraites de *l'Antología* préparée par Gaos pour ses cours à l'ancienne *Casa de España* et des traductions des dialogues platoniciens faites par Juan David García Bacca. Lorsque le texte cité par Hegel n'est pas encore traduit en espagnol, notamment certains textes d'Aristote, l'éditrice compare le texte allemand avec celui du traducteur anglais W. D. Ross. De même que pour les citations des dialogues de Platon qui ne sont pas traduits : « la version castillane, dit

³⁰⁷“Por lo que hace a la continua crítica a la imprecisión de las citas de filósofos no alemanes [critique de Hoffmeister à Michelet] –puedo agregar por mi parte que la imprecisión no está limitada a éstos, pues en la cita de textos kantianos encontré varios errores– sí creo haber podido evitarla. Ya que no es posible saber si las traducciones, en especial, las de los filósofos presocráticos, fueron hechas o no por el propio Hegel, ni si Michelet se atuvo al darlas, a las más o menos exactas versiones de los alumnos, consideré conveniente intercalar en todos los casos en que fue posible, una versión directa del filósofo citado, en vez de traducir la muy imprecisa traducción alemana” (*Ibid.* : x).

Frost, est le résultat de la comparaison entre le texte grec, la version allemande et les versions espagnoles disponibles » (*Ibid.*: xi).

La démarche entreprise par Frost met donc en relief le fait que la communauté discursive à la base de ces traductions est constituée par les différents éditeurs allemands par les traducteurs en espagnol. Il s'agit d'un univers textuel composé dans l'interaction des langues, mais aussi d'une communauté savante hispanophone qui s'affaire à la construction d'un répertoire philosophique cohérent. L'objectif de Frost est de faire en sorte que les jointures du bâtiment restent imperceptibles et que les *Lecciones* de Hegel correspondent aux sources qui sont consultables en espagnol.

Les interventions de l'éditrice dans le texte auraient encore pour objet de permettre au lecteur de bien distinguer entre les différentes voix qui apparaissent dans les notes du texte, à savoir celle de l'auteur qui apparaît sans aucune marque, celle du traducteur qui est marquée par un « T », « lorsqu'on donne une explication sur le choix d'un terme pour traduire un concept hégélien déterminé » (*Ibid.* : xi), et enfin celle de Frost elle-même dont les modifications sont introduites par un « E ». Ces modifications comprennent aussi bien l'ajout de sous-titres que des notes en bas de page pour donner des détails sur les « personnes ou les œuvres bien connues à l'époque de Hegel, mais qui ne le sont pas autant de nos jours » (*Ibid.* : x). Cela dit, l'avertissement de Frost révèle un souci de rigueur et de clarté, qui correspond aux remarques de Gaos dans sa présentation, comme on peut le constater dans la citation suivante :

Cet avertissement n'a donc d'autre intention que de justifier la forme de l'édition castillane, car il est évident que l'œuvre, en tant que telle, n'a pas besoin de justification ni de présentation. La *Historia de la filosofía* de Hegel, malgré ses imperfections et malgré toutes les critiques, justifiées ou non, qu'on peut faire à l'auteur original, reste l'un des grands exploits de la pensée allemande et, jusqu'à présent, l'œuvre majeure sur l'histoire de la philosophie; la première qui a rendu justice aux philosophies précédentes en les considérant comme des moments nécessaires dans une seule évolution : celle de l'Esprit (*Ibid.* : xii).³⁰⁸

³⁰⁸ “Esta advertencia no tiene, desde luego, otra intención que la de justificar la forma en que aparece la edición castellana; pues es evidente que la obra como tal no necesita ni justificación ni presentación. La *Historia de la filosofía* de Hegel, a pesar de las imperfecciones y de todas las críticas, justificadas o injustificadas, que pueden hacerse al autor original, no deja de ser una de las grandes hazañas del pensamiento alemán y, hasta ahora, la obra máxima sobre la historia de la filosofía; la primera que hizo justicia

Les deux péritextes s'accordent donc à renforcer l'*éthos* décrivant « la marche historique de l'homme vers une culture œcuménique » (*Ibid.* : viii). La présentation de Gaos met en scène la reconstruction en espagnol d'une « histoire de la philosophie universelle » basée sur un programme éditorial précis. L'avertissement de Frost efface les sutures intérieures qui relient le texte de Hegel à la tradition philosophique dont il propose l'histoire. Il s'agit de donner voix à un *éthos* universaliste présentant un ensemble cohérent et donnant priorité à la synthèse des différences dans un répertoire partagé au-delà des différences linguistiques.

Cette quête de cohérence est également observable dans la « Nota sobre el libro » qu'Eugenio Ímaz joint à sa traduction de l'*Historia de la filosofía*, de Dilthey (FCE, 1951). Ce discours présente une vue d'ensemble qui vise à atteindre une double cohérence. D'une part, on situe l'ouvrage traduit dans le panorama de l'œuvre de Dilthey. D'autre part, la « Nota » renvoie aux péritextes composés par Ímaz pour la série des huit volumes publiés par le *Fondo*. Mais il s'agit surtout de représenter l'histoire de la philosophie comme un univers cohérent et ordonné où chaque philosophie occupe une place déterminée dans le concert intellectuel « universel ». À plusieurs reprises la « Nota » d'Ímaz fera référence au volume de Dilthey comme représentation paradigmatique d'un esprit « éclairé et ordonné » [*preclaro y ordenado*], « un panorama aussi précis qu'une carte de toute l'Histoire de la philosophie, dans lequel, en quelque 250 pages, a été filtré et distillé, goutte après goutte, tout le travail d'une longue imagination historique » (*Ibid.* : 249).

La scénographie de ce discours le situe dans l'espace des manuels conçus pour l'enseignement, comme on l'a vu précédemment. Plus précisément, Ímaz rappelle que la publication de ce précis répond aux « désirs » qu'il a déjà exprimés dans une des « annexes » à sa traduction de l'*Introducción a las ciencias del espíritu* (FCE, 1944). Ce rappel n'a pas seulement pour but d'indiquer qu'une bibliographie en espagnol de cet auteur est déjà disponible, il définit également la place de l'énonciateur en tant que spécialiste de l'auteur traduit : son désir de voir ce texte traduit et publié n'est pas « l'expression d'un culte

a las filosofías precedentes al considerarlas como momentos necesarios en una y la misma evolución: la del Espíritu" (*Ibid.* : xii).

idolâtrique » (*Ibid.* :248), mais celle d'un jugement informé par le « traitement prolongé de l'œuvre de Dilthey » (*Ibid.*). Quant au coénonciateur de ce discours, à savoir le « public de langue espagnole », il ressort tout particulièrement des remarques sur la « bibliografía adicional » accompagnant la publication du volume qualifié de *compendio* (précis) par Ímaz.

En effet, il s'agit de mettre à jour les ressources bibliographiques fournies par Dilthey en songeant « aux textes et aux études pertinentes et disponibles dans *notre* langue » (*Ibid.*, je souligne). Or, d'après Ímaz, le travail documentaire que la construction de cette liste de références représente n'a pas été une tâche facile :

Il fallait réunir, à tout prix, le plus de références possibles sur les textes et sur les études pertinentes dans notre langue. Une tâche assez fastidieuse parce que – et cela est un soulagement– ces dernières années la bibliographie philosophique s'est accrue d'une manière prodigieuse, comme on peut le constater en feuilletant les catalogues de Buenos Aires ou de Mexico. Et il fallait étendre le champ bibliographique, en ajoutant aux indispensables références allemandes, d'autres références en anglais et, surtout, en français et en italien, des langues qui sont mieux connues parmi nous (*Ibid.* : 250).³⁰⁹

Cette citation est particulièrement éclairante du fait qu'elle fait ressortir les espaces de production et de distribution du répertoire philosophique en espagnol, ainsi que les codes linguistiques qui contribuent à sa construction. On constate une fois de plus que ce répertoire se construit dans un espace interlinguistique qui n'est pas forcément limité au transfert d'une langue source à une langue cible. Qui plus est, il est intéressant que l'italien soit l'une des langues qui permettent d'étendre l'horizon bibliographique. D'après Ímaz, la bibliographie italienne, dont la qualité est indiscutable, « est souvent négligée parmi *nous* » (*Ibid.*, je souligne). Il faudrait retenir en particulier la *Storia della filosofia* de Fraterlli Bocca qui « par ses titres, semblerait pensée par quelqu'un qui a connu les notes de Dilthey » et ne doit donc pas rester ignorée des lecteurs « hispano-américains ». Cela dit, le milieu philosophique hispano-américain est particulièrement perceptible comme coénonciateur du discours d'Ímaz

³⁰⁹ “Había que reunir, mal que bien, lo más que se pudiera de los textos y estudios pertinentes en nuestra lengua. Tarea bastante farragosa porque – y esto es un consuelo– en estos últimos años ha crecido prodigiosamente la bibliografía filosófica, como puede uno cerciorarse hojeando los catálogos de Buenos Aires o de México. Y había que ensanchar el campo bibliográfico, ampliando las imprescindibles indicaciones alemanas con otras en inglés y, sobre todo, en francés y en italiano, idiomas más conocidos entre nosotros” (*Ibid.* : 250).

grâce à la reconnaissance des suggestions du philosophe argentin Risieri Frondizi pour constituer cette bibliographie.

Les remarques entourant cette « bibliografía » éclairent également une communauté discursive à laquelle participent Bréhier et Gadamer, dont les « conseils » ont été utiles pour la mise à jour des références bibliographiques complétant celles du précis de Dilthey. Qui plus est, l'*Historia* de Dilthey est insérée dans une lignée d'historiens de la philosophie : Hegel, Windelband, Bocca et Bochenski fournissent autant de perspectives historiques par rapport auxquelles celle de Dilthey est située. Ces *Histoires* permettent par ailleurs de remarquer certains traits qui les distinguent des autres. Ainsi, tout comme celle de Hegel, l'*Histoire* de Dilthey aurait la vertu d'être composée par un « philosophe créateur » (*Ibid.* : 248). À la différence de celle de Windelband qui « manque d'unité et succombe au poids des opinions personnelles », elle présente « le déploiement lumineux de la connexion universelle de la marche de l'esprit humain » (*Ibid.* : 249). Cela n'empêche cependant pas que les *Histoires* de Windelband et de Dilthey soient complémentaires à bien des égards. L'attention portée par Windelband aux grands penseurs complète le tableau de Dilthey, soucieux de présenter les moments de transition et le rapport de la philosophie aux conditions sociales et économiques. Finalement, *La filosofía actual* de Bochenski (FCE, 1949) –traduite également par Ímaz– fournirait le panorama contemporain que le précis de Dilthey ne pouvait pas inclure. La « Nota » d'Ímaz propose donc une vue d'ensemble que le traducteur construit bien au-delà du livre présenté. Étant donné que l'œuvre de Dilthey date du début du XX^e siècle, il se permet de compléter le panorama en proposant un autre volume, celui de Bochenski, dont la traduction est aussi la sienne.

Une perspective différente de cette vue d'ensemble serait proposée par l'*Histoire de la philosophie* d'Albert Rivaud (PUF, 1948), dont le premier volume, d'un total de cinq, a été recensé par Juan David García Bacca dans la revue *Filosofía y Letras* (1950). Dans son commentaire, García Bacca situe l'*Histoire* de Rivaud dans le panorama « actuel » des histoires de la philosophie des ouvrages dont la qualité et la quantité rendraient toute « originalité » et toute « nouveauté » difficiles à atteindre. Autrement dit, « l'œuvre de Rivaud ne présente pas beaucoup de nouvelles données de valeur » (García Bacca, 1950 :

177). L'histoire de Rivaud, poursuit García Bacca, construit un ensemble où deux tendances, l'une religieuse, l'autre scientifique, coexistent de manière symbiotique : l'histoire de la philosophie est le résultat de leur synthèse.

L'ici-maintenant du discours de García Bacca tend vers la construction d'un tableau unitaire, mais il se trouve confronté au fait que la synthèse entre science et religion est posée comme un idéal à atteindre plutôt que comme une réalité. Pour Rivaud, chez les « philosophes contemporains », les savoirs positifs sont rares. La mission de la philosophie étant justement de concilier les deux perspectives, il faut compléter le tableau avec les sciences. En citant Rivaud, García Bacca précise donc la notion de philosophie qui sous-tend l'ouvrage: « la philosophie est la discipline intermédiaire qui ajuste aux résultats du savoir positif les exigences de la vie intérieure » (*Ibid.* : 178, *en français dans le texte*). De ce fait, l'*Histoire* de Rivaud viserait à contribuer à une meilleure représentation de la science dans l'histoire de la philosophie et c'est pourquoi elle contient « plus de données scientifiques que les histoires courantes » (*Ibid.* : 178).

La construction d'une vue d'ensemble se trouve également confrontée au fait que, n'ayant accès qu'au premier volume – des origines de la philosophie à la scolastique –, il est difficile de déterminer la direction du projet historiographique de Rivaud. À García Bacca conclut alors : « nous espérons que les volumes suivants continueront à présenter l'histoire de la philosophie de la même manière » (*Ibid.*).

Dans cette recension, l'intention encyclopédique, qui est de proposer un panorama de l'histoire de la philosophie n'excluant pas la perspective scientifique, se trouverait également remise en cause à un niveau formel, c'est-à-dire au niveau de la construction du discours de García Bacca. À la dénégalation de l'originalité du livre s'ajoute une construction textuelle où des citations en français insérées dans le texte en espagnol mettent en relief le caractère particulier de cette perspective qui se veut universaliste. Qui plus est, le ton du commentaire qui est en général neutre – García Bacca parle à la troisième personne – manifeste une distance entre l'ouvrage recensé et l'auteur de la recension. Par conséquent, tout en visant le même objet, une *Histoire* de la philosophie, l'*éthos* de ce discours se révèle très différent de l'*éthos* universaliste des *Histoires* de Hegel et de Dilthey. À la cohérence dont ces *Histoires*

seraient la source s'oppose donc cette *Histoire* qui, pour García Bacca, n'est qu'une histoire parmi tant d'autres.

Ces fissures que l'on montre dans l'*Histoire* de la philosophie – le récit de Rivaud fait coexister une narration religieuse et une narration scientifique – révèlent un panorama moins unitaire et moins cohérent, voire un glissement de l'histoire de la philosophie vers l'histoire des idées. Retenons à titre d'exemple *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, de Bernhard Groethuysen, traduit par José Gaos (FCE, 1943).

Dans son avant-propos, Gaos situe cette publication dans le domaine de la « science historique ». « Le présent livre », l'*ici-maintenant* de son discours, est déterminé par rapport à « notre époque » [*nuestra edad*], qui est à son tour caractérisée comme « l'époque de l'historicisme » [*edad del historicismo*] (1987 [1943] : 341). Avec cette caractérisation, Gaos tient à marquer la transition d'une Histoire conçue comme récit littéraire vers une Histoire conçue comme étude scientifique. C'est dans ce sens-là que le traducteur signale que « de nos jours, les historiens sont des spécialistes » (*Ibid.* : 342). L'*ici-maintenant* du discours de Gaos est donc ce moment culminant de l'histoire de l'esprit, de la *Geistesgeschichte*, telle qu'elle est proposée par la tradition allemande.

Pour Gaos, l'œuvre de Groethuysen appartient à une communauté discursive qui tout en trouvant son premier représentant au XVIII^e siècle dans *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* de Voltaire, ne se développe entièrement que dans les travaux des historiens du XIX^e siècle, notamment ceux de Dilthey dont il a été le disciple et l'éditeur. Professeur des universités de Berlin et de Paris, Groethuysen compose cet ouvrage en français, ouvrage à partir duquel Gaos fait sa traduction. Ce n'est cependant pas le français qui ressort dans l'avant-propos du traducteur, mais l'allemand, notamment dans les termes caractéristiques de l'historicisme : *Weltanschauung* et *Geistesgeschichte*. Au-delà de ces constantes allusions à la tradition germanique, le traducteur ne fera plus de référence aux codes linguistiques, ni aux difficultés de traduction. C'est alors en tant que spécialiste qu'il prend la parole pour présenter cette traduction. Son coénonciateur est, quant à lui, inclus dans un « nous » dont Groethuysen tracerait les origines. Ainsi, d'après Gaos, l'auteur s'occupe de la naissance de

l'homme contemporain « de l'homme que *nous* sommes », le « bourgeois », « l'homme moderne » (*Ibid.*: 346, je souligne).

Or, la reconstruction de la genèse du bourgeois et son analyse en tant que fait historique sont rendues possibles par l'évolution de la science historique, à savoir l'évolution des méthodes et des sources de l'historien, en l'occurrence les sermons des prédicateurs français du XVIII^e siècle. C'est par l'évolution du travail de l'historien, telle que décrite par Gaos, qu'on peut dessiner un *éthos* historiciste exprimé dans les termes suivants :

[L'Histoire] est parvenue à être la conscience de ce que toutes les choses humaines et l'homme lui-même n'ont simplement pas d'histoire, mais qu'ils *sont* histoire : une conscience de l'historicité de tout ce qui est humain et de l'homme ; une conscience pour laquelle humanité = historicité – ou « historicisme ». On comprend alors l'affirmation en vertu de laquelle « l'homme ne peut être connu que dans l'histoire », et on comprend également que cette auto-connaissance inspire la foi, l'espoir et l'amour qu'on a cessé d'avoir dans d'autres domaines (*Ibid.* : 344).³¹⁰

Dans ce sens-là, le livre de Groethuysen serait également moderne. En tant que produit de la « science historique », il inspire la foi de l'homme moderne et l'espoir de l'auto-connaissance. En s'occupant de la transition entre deux mondes, le livre représenterait également le résultat d'une transition entre deux manières de concevoir le monde et de raconter son histoire : de l'histoire des grands événements à l'histoire des « idées et des sentiments des êtres humains anonymes » (*Ibid.* : 343). Le traducteur décrit cette transition dans les termes suivants :

Du vieux monde du miracle au nouveau monde des systèmes philosophiques, des traités de physique – et de nouveaux ascètes des livres comptables et des bilans de fin d'année de l'homme de science et du bourgeois calculateurs tous les deux. Du vieux monde de la foi en la Providence et la confiance en Dieu au nouveau monde de la prévision et des économies (*Ibid.* : 347-348).³¹¹

Une autre transition qui dessine clairement le paysage historique est abordée dans la “Nota sobre el libro y el autor” rédigée par Ímaz pour *El protestantismo y el mundo moderno*

³¹⁰ “[La Historia] ha llegado a ser la conciencia de que las cosas humanas, todas, de que el hombre mismo, no tienen simplemente, historia, sino que son historia: conciencia de la historicidad de lo humano todo, del hombre mismo; de que humanidad=historicidad –o “historicismo”. Se comprende que se afirme que ‘el hombre sólo se conoce viéndose en la historia’ y que en este autoconocimiento se pongan la fe, esperanza y amor que han dejado de ponerse en otros” (*Ibid.* : 344).

³¹¹ “Del viejo mundo del milagro al nuevo mundo de los sistemas filosóficos, de los tratados de física –y de los nuevos ascetas de los libros de contabilidad y de los balances de fin de año; del hombre de ciencia y del burgués, ambos calculadores. Del viejo mundo de la fe en la Providencia y la confianza en Dios al nuevo mundo de la previsión y el ahorro” (*Ibid.* : 347-348).

d'Ernst Troeltsch et traduit par lui (FCE, 1951). Il considère ce livre comme l'une des contributions les plus importantes à « l'histoire des idées ». Publié au début du XX^e siècle et traduit en anglais, tout comme deux autres livres de l'auteur (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen Gruppen* et *Der Historismus und seine Ueberwindung*), ce livre serait resté inconnu pendant quelques années. Hormis cette brève mention des traductions anglaises, Ímaz ne fera pas d'autre référence au travail de traduction. On constate, encore une fois, qu'en prenant la parole dans cet espace péritextuel, le traducteur devient spécialiste dans un milieu où le travail de traduction semble aller de soi.

Dans sa note, Ímaz situe le livre par rapport à l'Allemagne de la fin du XIX^e siècle : Wilhelm Dilthey, Max Weber et Albrecht Ritschl seraient les influences principales de l'auteur et ces noms constituent sa communauté discursive. Le « nous » dans lequel l'énonciateur et son coénonciateur sont inclus est construit d'une manière ambiguë, ce qui en dit long sur la position du traducteur par rapport à l'œuvre traduite. Si la traduction de ce livre apparaît quelques années après la publication allemande, cela ne veut pas dire que la réflexion proposée soit dépassée. La contribution du livre est toujours d'actualité, comme le traducteur le signale :

[...] ni cet écart dans le temps -1911- ni les événements ne l'ont dépassé, et son sujet ne peut être nullement considéré comme galvaudé [*trillado*]. Et ce, non seulement parmi *nous*, pour qui tout ce qui a à voir avec le protestantisme paraît étrange et comme venu d'un autre monde. Il s'agit pourtant du monde moderne dont l'histoire, qui comprend aussi la *nôtre*, ne peut être comprise sans que soit élucidée cette thématique fondamentale. Et cela, encore une fois, non seulement parmi *nous* mais dans la grande république des lettres (Ímaz, 1951: 252, je souligne).³¹²

D'une part, ce « nous » sert à distinguer entre « nous » et les protestants. D'autre part, il contribue à « nous » inclure dans l'histoire du monde moderne dont « la nôtre » fait partie. Enfin, le « nous » semblerait également distinguer l'énonciateur et son coénonciateur de « la grande République des lettres ». La pertinence de cette publication semblerait tenir

³¹² “No obstante esta distancia en el tiempo -1911- ni los acontecimientos lo han superado ni su tema puede considerarse en modo alguno entre los trillados. Y no tan sólo entre nosotros, para quienes todo lo que tenga que ver con el protestantismo nos suena como algo extraño y de otro mundo. Sin embargo se trata del mundo moderno cuya historia, que abarca naturalmente la nuestra, no se puede comprender sin elucidar esta temática central. Y otra vez, no sólo entre nosotros sino en la gran república de las letras” (Ímaz, 1951 : 252).

justement au fait de notre appartenance à la « grande République des lettres » et à « l'histoire du monde moderne ».

Qui plus est, Ímaz attribue au livre une valeur historique : en abordant la question du « monde moderne » avant la Seconde Guerre mondiale, Troeltsch devient témoin d'un univers qui s'écroule après la guerre. Le propos du traducteur est donc marqué par deux contrastes, l'une entre le monde protestant et « nous » ; l'autre est celui d'un « monde moderne » qui à la fois est et n'est pas « nous ». La citation suivante illustre ces contrastes :

Il faudra également tenir compte de l'origine protestante de l'auteur : c'est ce qui permet de nous expliquer, au-delà de toute partialité inévitable, ce qui autrement serait, pour *nous*, un monde tellement fermé ou si rapidement simplifié. Un monde sur lequel, aujourd'hui encore, *nous* devons compter pour insérer le *nôtre* dans le courant universel. (*Ibid.* : 252, je souligne).

Tout comme celui exprimé dans l'avant-propos de Gaos à sa traduction de Groethuysen, l'*éthos* exprimé ici donne voix à une conception historiciste du monde : les « conquêtes de la modernité » ont une nature historique, à Troeltsch de le démontrer dans son livre, avec cette vision « en zigzag, qui trace la marche inextricable de l'histoire » (*Ibid.* : 252).

L'affirmation de Gaos, d'après laquelle « notre » époque est celle de l'historicisme ne s'inspire pas seulement des penseurs allemands appartenant à ce courant de pensée. Aux développements allemands s'ajoutent, les écrits des historiens des idées de la tradition anglo-saxonne. C'est le cas de Robin George Collingwood (1889-1943) dont cinq livres ont été traduits en espagnol au Mexique pendant la période qui nous occupe.³¹³ Au-delà des brèves remarques éditoriales publiées dans les quatrièmes de couverture de ces volumes, aucun ne comportera d'avant-propos des traducteurs. Cependant, quelques années avant que paraisse sa traduction, *La idea de la naturaleza* (FCE, 1950), Eugenio Ímaz fera pour la revue *Cuadernos americanos*, une recension du même volume publié en anglais (1946).

³¹³ Il s'agit de son *Autobiografía*, traduite par Jorge Hernández Campos (FCE, 1953), de son *Idea de la naturaleza*, traduite par Eugenio Ímaz (FCE, 1950), de son *Idea de la historia*, traduite par Edmundo O'Gorman et Jorge Hernández Campos (FCE, 1952), de *Los principios del arte*, traduits par Horacio Flores Sánchez, (FCE, 1960) et de *l'Ensayo sobre el método filosófico*, traduit par Emilio Uranga (UNAM-IIFs, 1965).

Sous le titre “Oxford nos envía un filósofo”, cette recension situe l’ouvrage dans le milieu intellectuel de l’époque, en particulier, dans le réseau intellectuel hispanique. En prenant la parole à la première personne, l’énonciateur de ce discours éclaire sa propre trajectoire intellectuelle et décrit un milieu philosophique qui lui est familier depuis la perspective de ses formes d’expression. La citation suivante est très éloquente à cet égard :

Le cas de Collingwood m’intéresse pour bien de raisons, au-delà du charme irrésistible que son style poli et lumineux doit forcément exercer sur quelqu’un qui a subi pendant une bonne partie de sa vie les méandres de la diction allemande, les balbutiements extrêmes des États-Uniens –James, Dewey– et la subtilité verbale kaléidoscopique d’un Bergson ou d’un Santayana (*Ibid.* : 74).³¹⁴

Quant au coénonciateur de ce discours, il sera inclus dans un « nous » défini à partir des pays hispanophones. C’est dans les « considérations marginales » qu’Ímaz délimitera ce « nous », pour faire, en passant, une critique des « modes » philosophiques imposées :

Une autre considération, marginale également, mais pas tellement pour *nous*, est que je ne serai pas étonné si, d’ici peu, on met Collingwood à la mode dans les pays hispanophones en faisant précéder ses œuvres d’un avant-propos pathétiquement découvreur. (*Ibid.*:77, je souligne).³¹⁵

Il est très probable que cette critique fasse référence au avant-propos qu’Ortega y Gasset a rédigé pour la traduction de Julián Marías, *Introducción a las ciencias del espíritu*, de Dilthey, publiée en Espagne (*Revista de Occidente*, 1942). Quoi qu’il en soit, la remarque critique aussi les pratiques provinciales de la philosophie contemporaine. À propos d’Ortega, Ímaz dira qu’il s’agit d’une pensée historiciste combinée « avec un universalisme un peu provincial, ou très germanique » [*un poco provinciano o un mucho germánico*] (*Ibid.*).

De même, la similarité qu’Ímaz reconnaît entre l’historicisme de Collingwood et celui qui est cultivé en Allemagne, en particulier par Dilthey, et le fait que le philosophe anglais semble ignorer le philosophe allemand motiveront le constat suivant :

Cela confirme mon idée que malgré, ou peut-être en raison du progrès des communications entre les peuples, la philosophie continue à être provinciale, ou plutôt, qu’elle s’est faite plus

³¹⁴ “El caso de Collingwood me interesa a mí por muchas razones, además del encanto irresistible que su estilo terso, luminoso tiene que ejercer en quien ha estado luchando gran parte de su vida con las anfractuosidades de la dicción alemana, [con] la tartamudez henchida de los norteamericanos –James, Dewey– y con la sutileza verbal caleidoscópica, de un Bergson o de un Santayana” (*Ibid.* : 74).

³¹⁵ “Otra consideración, también marginal, aunque no tanto para nosotros, es que no me extrañará que dentro de poco tiempo nos pusieran de moda a Collingwood en los países de habla hispana, precedidas sus obras de algún patético prólogo descubridor” (*Ibid.*).

provinciale si nous comptons depuis le XVIII^e siècle. Il y avait alors une philosophie européenne ; les philosophes de chaque pays faisaient partie de la grande République des lettres. Maintenant, les philosophes se connaissent à peine entre eux et certaines nations répètent de leurs propres forces, les expériences connues par d'autres des années avant. (*Ibid.* : 77).³¹⁶

Ces critiques n'empêcheront pas Ímaz de reconnaître la valeur de l'ouvrage commenté et de le situer comme perpétuant la tradition insulaire, notamment celle de la philosophie des sciences proposée par Alfred North Whitehead et par Samuel Alexander. C'est dans la lignée de cette tradition qu'un *éthos* particulier est attribué au philosophe anglais. En effet, Ímaz semble reconduire le cliché d'après lequel les philosophes anglais auraient un caractère flegmatique :

Ni John Dewey, ni Benedetto Croce, ni Santayana lui-même, malgré son évasion, ni Bergson ni Husserl, et ne parlons pas de Max Scheler ni de Heidegger, ne produisent cette sensation unique de sérénité, d'une transmutation totale de l'énergie ignée en lumière. [...] Serait-ce un des résultats de l'insularité, une vision du monde formée à travers le brouillard élyséen de la blanche Albion ? Quoi qu'il en soit, tandis que je dévorais le livre, j'imaginai l'auteur dans la paisible, très docte et vétuste Oxford, enroulant ses méditations dans les douces volutes de sa pipe chargée d'un tabac blond au parfum hellénique de figues et de miel (*Ibid.* : 74).³¹⁷

Il faut cependant distinguer entre l'*éthos* serein attribué au philosophe anglais et celui qui est construit dans le discours d'Ímaz, à savoir un *éthos* historiciste mettant au jour la construction historique de l'idée de nature. Même s'il prolonge la réflexion anglaise sur la science, Collingwood est situé dans le contexte de l'après-guerre où la certitude du déterminisme scientifique, notamment dans le domaine de la physique, est remise en question. D'après Ímaz, l'œuvre de l'auteur démontrerait que la connaissance de la nature est historique, voire dépendante d'une certaine métaphysique. Autrement dit, en montrant que les manières de concevoir la nature changent d'une période historique à une autre – conception mécaniste au XVII^e siècle, conception progressiste au XVIII^e siècle –

³¹⁶ “Esto me confirma mi idea de que, a pesar, o acaso en razón del aumento de comunicaciones entre los pueblos, la filosofía sigue siendo provinciana, mejor dicho, se ha hecho cada vez más provinciana, si empezamos a contar desde el siglo XVIII para abajo. Entonces había una filosofía europea, los filósofos de cada país formaban parte de la gran república de las letras. Ahora apenas si unos filósofos se conocen a otros, y repiten algunas naciones, por sus propias fuerzas, experiencias consumadas por otras, largos años atrás” (*Ibid.*).

³¹⁷ “Ni John Dewey, ni Benedetto Croce, ni el mismo Santayana, a pesar de su evasión, ni Bergson, ni Husserl, y no digamos Max Scheler y Heidegger, producen esta sensación única de serenidad, de transmutación de la energía ígnea en luz. [...] ¿Será esto consecuencia de la insularidad, una visión del mundo a través de las nieblas eliseas de la rubia Albión? El caso es que mientras yo devoraba el libro, me imaginaba al autor, en la apacible, doctísima y vetusta Oxford, enroscando sus meditaciones en las dulces volutas de su pipa cargada con rubio tabaco de helénico sabor a higos y miel” (*Ibid.*:74).

Collingwood éclaire les processus de construction de la connaissance et fournit une « conception unitaire du cosmos ». D'après cet *éthos* historiciste, Collingwood représente la possibilité de réunifier ce que Dilthey avait séparé, à savoir les sciences de la nature et les sciences de l'esprit.

Tout en renforçant un *éthos* historiciste visant à rendre cohérentes les différentes conceptions du monde, le commentaire épitextuel sur Collingwood permet d'observer une tension qui sous-tend cette volonté universaliste. Le projet d'intégrer la « grande République des lettres » se voit sans cesse menacé, semble-t-il, par le « provincialisme » des philosophes. En d'autres termes, le discours d'Ímaz met en relief une dichotomie traversant les milieux philosophiques, à savoir l'universel et le particulier, une dichotomie qu'illustre la caractérisation des traditions intellectuelles à partir de leurs formes particulières d'expression – le style « poli et lumineux » des Anglais contre les « méandres de la diction allemande » –, mais également à partir des transformations auxquelles l'importation des idées donne lieu.

La recension d'*O Positivismo no Brasil* de Joao Camilo (Editorial Voces, 1943) publiée par Antonio Gómez Robledo dans le *Boletín Bibliográfico* du *Centro de Estudios Filosóficos* (1943) de l'Université nationale est un exemple de la manière dont cette transformation est mise de l'avant. Dans sa recension, Gómez Robledo considère cet ouvrage comme l'une des « magnifiques monographies sur la projection historique de la philosophie positive » publiées au Mexique et au Brésil et grâce auxquelles « l'histoire de la philosophie en Amérique a de quoi se réjouir » (Gómez Robledo, 1943 :1).

Gómez Robledo situe l'*ici-maintenant* de sa recension dans les transformations du positivisme entreprises dans ces deux pays décrites dans les ouvrages de Leopoldo Zea et de Joao Camilo, « deux jeunes philosophes particulièrement talentueux » (*Ibid.*). Dès lors, le discours de Gómez Robledo met en relief les particularités du positivisme brésilien qui, analysé dans l'ouvrage de Camilo, s'avère avant tout « un phénomène religieux, à degré moindre, un accident politique et, dans une mesure encore plus réduite, une activité spéculative » (*Ibid. MT*). Malgré cette particularité du positivisme brésilien, Gómez Robledo ne manquera pas d'observer certains parallélismes entre le cas brésilien et le cas mexicain.

Ainsi, la fondation de l’Apostolat Positiviste du Brésil sera comparée à « nos *Sociedades de Geografía y Estadística* » (*Ibid* : 2).³¹⁸

En tant qu’énonciateur de ce discours, Gómez Robledo se construit comme « lecteur étranger » qui ne peut qu’exprimer certaines interrogations et hypothèses « entre parenthèses ». Entre autres choses, le critique attribue l’aspect féminin de la religion positive au Brésil aux « dispositions qui existaient déjà dans le tempérament brésilien ». Malgré le déclin du positivisme à la fin du XIX^e siècle brésilien, il observe des similarités entre les politiques appliquées « de façon plus récente » et celles préconisées par Comte.

Cette recension, poursuit le critique, ne devrait pas empêcher la lecture de cet ouvrage dont la pertinence est manifeste non seulement à l’intérieur des frontières brésiliennes, mais bien au-delà de celles-ci. Les particularités qui ressortent de l’ouvrage de Camilo font preuve d’une « interprétation personnelle créative » qui est révélatrice des « aspects très intéressants de l’âme et de la vie spirituelle du Brésil » (*Ibid.* : 1).

Tout comme les paratextes composés pour les ouvrages de Groethuysen, Troeltsch et Collingwood, la recension de Gómez Robledo permet d’observer le passage de l’histoire de la philosophie, en l’occurrence la philosophie positive, à une histoire des idées philosophiques importées. En d’autres termes, cette recension servirait à montrer le processus par lequel la réflexion philosophique se transforme en réflexion historique, et dès lors, contribue également à nuancer les frontières disciplinaires entre l’histoire et la philosophie. Ce phénomène se manifeste aussi dans la « Presentación » de José Gaos qui accompagne la traduction proposée par Edmundo O’Gorman de *The Making of the Mexican Mind: A Study in Recent Mexican Thought*, de Patrick Romanell (1952).³¹⁹

L’ici-maintenant de cette présentation, « le présent livre » qui s’occupe de la philosophie mexicaine au XX^e siècle, est davantage explicité dans le titre traduit : *La*

³¹⁸ Fondée en 1833 par le président Valentín Gómez Farías, la *Sociedad de Geografía y Estadística*, rassemblait des hommes de lettres et des sciences de l’époque. Il avait le but de cartographier le territoire et de faire l’inventaire des ressources naturelles du Mexique.

³¹⁹ Edmundo O’Gorman a également traduit son *Croce versus Gentile : a Dialogue on Contemporary Italian Philosophy* (COLMEX, 1946).

formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950 (COLMEX, 1954). Gaos précise qu'il y est question de retracer les deux influences successives dans cette période, à savoir celle d'Henri Bergson et celle de José Ortega y Gasset. La première permettrait de distinguer les développements proposés par Antonio Caso et par José Vasconcelos au début du XX^e siècle. La deuxième servirait de base à la construction d'un *éthos* particulier, à savoir celui d'une philosophie à proprement parler « mexicaine » qui s'opposerait au pragmatisme états-unien. Avant d'aborder cette opposition il convient d'observer la construction de l'*éthos* à la base de cette opposition.

Le point de départ de cette construction est le récit biographique de Romanell fait par Gaos. On apprend que par ses origines italienne et états-unienne, l'auteur paraissait « voué à s'intéresser à la philosophie des pays hispano-américains » (*Ibid.* : 11). Qui plus est, étant donné qu'il a enseigné à l'Université de Panama et qu'il a fait deux séjours de recherche à l'Université nationale de Mexico, son regard ne serait pas complètement celui de l'*outsider*. Sa trajectoire le situerait dans une position privilégiée pour aborder le sujet traité, à savoir la comparaison entre la philosophie pragmatiste états-unienne et la philosophie existentialiste mexicaine. En s'inspirant de Miguel de Unamuno, Romanell contraste ces deux philosophies et considère qu'elles incarnent l'opposition entre « un sentiment épique de la vie » et « un sentiment tragique de la vie ».

C'est ce contraste qui fonde l'*éthos* du discours de Gaos, qu'on pourrait caractériser de polémique. Après avoir signalé que la clarté du livre ne nuit pas à la rigueur et à la profondeur de l'étude présentée par Romanell, Gaos affirme que « rien de ce qui précède ne signifie que l'auteur de cette présentation peut souscrire à chacun des points du livre – mais une présentation n'est pas le lieu pour énumérer et exprimer des divergences » (1954 : 10). Par ailleurs, le livre polémique avec la tradition « naturaliste » états-unienne vis-à-vis de laquelle il représenterait une position particulière puisque, à l'encontre des positions naturalistes prédominantes, il rend justice à ce qui est « particulièrement humain ». Tant le livre que l'avant-propos manifestent donc un caractère conflictuel décrit par Gaos comme un « goût » de polémiquer :

Le plaisir [*gusto*] vient de la vivacité latine avec laquelle le professeur Romanell vit effectivement la philosophie : non comme une simple question d'intelligence de la raison,

mais comme une question radicalement vitale. En somme, le professeur Romanell, en faisant à tout le monde le service de présenter la philosophie mexicaine comme personne ne l'avait fait auparavant, lance ici un *challenge* aux philosophes mexicains, ou si l'on préfère, une *sfida*, à laquelle on espère qu'ils répondront en bonne et due forme (*Ibid.* : 12).³²⁰

Ce passage révèle les coénonciateurs du discours de Gaos : les philosophes mexicains. Cette traduction les invite à intervenir dans la polémique de Romanell contre un naturalisme dogmatique états-unien. C'est donc les philosophes mexicains que la présente traduction doit intéresser principalement. Cela n'empêche cependant pas d'identifier d'autres coénonciateurs dans la présentation de Gaos. Il y a, poursuit-il, d'autres intérêts auxquels cette publication répondrait, à savoir « l'intérêt pour la philosophie américaine qu'ont récemment montré, non seulement les philosophes américains, mais, en général, le public cultivé des pays de l'Amérique des Européens ainsi que l'intérêt pour cette philosophie et pour tout ce qui est américain » (1952 : 10).

On ne saurait ignorer le parallélisme entre les titres choisis pour les traductions du volume de Groethuysen – *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* – et celui de Romanell – *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*. Cette ressemblance dans les titres semblerait situer ces deux ouvrages dans un même mouvement décrivant, dans le livre de Groethuysen, la transition entre deux mondes, et dans celui de Romanell, la naissance de la philosophie mexicaine, et cela depuis une perspective qui doit beaucoup au mouvement historiographique allemand.

En somme, c'est une image quelque peu différente de la « grande République des lettres » qui ressort de la présentation de Gaos. À l'encontre d'un *éthos* universaliste, le discours de Gaos met au jour les divisions et les fractures du monde intellectuel, voire le « provincialisme » qui semblerait le gouverner. À juger d'après la polémique signalée, que

³²⁰ “El gusto es debido a la latina viveza con que el profesor Romanell vive efectivamente la filosofía: no como pura cuestión de la inteligencia de la razón, sino como cuestión radicalmente vital. En suma, que el profesor Romanell, haciendo a todo el mundo el servicio de presentarle la filosofía mexicana como nadie lo había hecho hasta ahora, lanza aquí a los filósofos mexicanos un *challenge*, o si se prefiere una *sfida*, a que es de esperar respondan estos últimos debidamente” (*Ibid.* : 12)

par les différences par rapport à l'intérêt « que montrent aussi les Européens », l'image cohérente de la « communauté intellectuelle universelle » commence à se désagréger.

Cet univers conflictuel trouvera sa meilleure expression dans les discours construits sur les écrits de l'historien anglais Arnold Toynbee. Il s'agit en particulier de son livre *Civilization on trial* (1948), recensé par Emilio Uranga dans la revue *Cuadernos Americanos* (1948) et de son *México y el occidente*, traduit par Mariana Frenk et publié avec une introduction de Leopoldo Zea (Antigua Librería Robredo, 1956).

Les discours paratextuels d'Uranga et de Zea mettent en scène un universalisme fracturé, non seulement parce qu'ils reprennent les oppositions qui sous-tendent la conception de l'histoire de Toynbee, mais également parce que, comme on le verra, ces discours s'opposent radicalement l'un à l'autre.

Analysons d'abord l'épitexte d'Uranga, « Civilización a prueba ». Il commence par signaler que les écrits de l'auteur ne sont pas inconnus au Mexique. Cette affirmation ancre l'*ici-maintenant* de son discours dans le réseau intellectuel mexicain dont, en tant qu'énonciateur, il fait partie :

Arnold Toynbee n'est pas, effectivement, un auteur inconnu parmi *nous*. Les six volumes de son *A Study of History* ont mérité la considération de *nos* philosophes et de *nos* critiques littéraires. Il suffit de rappeler au lecteur de cette note qu'il trouvera le nom de Toynbee en lisant le *Deslinde* d'Alfonso Reyes, et que José Vasconcelos a consacré un de ses articles au livre dont *nous* nous occupons ici (Uranga, 1948:136, je souligne).³²¹

Le renvoi aux écrits de « *nos* philosophes et de *nos* critiques littéraires » inclut l'énonciateur et le coénonciateur dans ce « nous » qui se distingue de l'auteur étranger, même si le pronom personnel fait ensuite référence à l'auteur de la note qui se distingue, à son tour, du « lecteur de cette note ». En d'autres termes, les protagonistes de cette scène discursive s'offrent d'abord en opposition à Toynbee, et se distinguent ensuite par leur rôle d'auteur et de lecteur.

³²¹ “Arnold Toynbee no es, ciertamente, entre nosotros, un desconocido. Sus seis volúmenes de *A Study of History* han merecido la atención de nuestros filósofos y de nuestros críticos de literatura. Bastará con recordar al lector de esta nota que encontrará el nombre de Toynbee leyendo el *Deslinde* de Alfonso Reyes, y que José Vasconcelos dedicó al libro que ahora comentamos algunos de sus artículos” (Uranga, 1948 : 136).

Le fait que le livre ait mérité la considération des critiques littéraires et des philosophes du réseau dont l'énonciateur se réclame, ne signifie pas pour autant qu'il sera moins critique. En effet, après avoir reçu la considération de Reyes et de Vasconcelos les écrits de Toynbee, l'œuvre de l'historien anglais sera comparée à la *Decadencia de Occidente* d'Oswald Spengler dont les thèses ont été « rejetées ». « Toynbee, poursuit-on, est le Spengler de la Seconde Guerre » (*Ibid.*). Uranga ne manquera pas de signaler qu'il sera très difficile pour Toynbee de trouver « le climat approprié, l'atmosphère bienveillante, pour devenir le directeur et le guide de *nos* préoccupations relatives à la philosophie de l'histoire » (*Ibid.*).

De même, il est intéressant de constater que pour critiquer l'historien anglais on se réclame du « créateur de la phénoménologie » [Husserl] pour qui « les Anglais n'ont pas d'idée très claire de ce qu'est l'idée », ce qui, d'après Uranga, s'applique aussi à Toynbee. Le recours à Husserl indique, de nouveau, une certaine préférence pour la tradition philosophique continentale, notamment allemande, mais il est révélateur également des frontières entre les traditions intellectuelles.

Quant à la contribution du livre recensé, le critique indique que l'ouvrage vise à proposer des solutions aux problèmes de « notre civilisation occidentale ». Toutefois, les réserves du critique par rapport au « message » de l'auteur montrent encore l'écart entre les milieux savants et le grand public. En effet, d'après Uranga, le « message » de Toynbee n'arriverait pas à se distinguer de « l'opinion de l'homme de la rue » et ne proposerait que la répétition d'un « credo déjà connu » (*Ibid.*). Cette conception de l'histoire est d'autant plus critiquée qu'elle provient d'un historien plutôt que d'un philosophe (*Ibid.* : 137). Cependant, l'énonciateur est conscient que les frontières sont subtiles ici et il se sert souvent du terme « intellectuel » pour se référer à l'auteur anglais.

Du fait qu'il s'agit d'une recension, l'énonciateur se montre également soucieux de s'attacher aux lois de ce genre et fournit une description succincte du contenu des chapitres dont les titres, tout comme celui du livre lui-même, sont traduits en espagnol. Au-delà de ces traductions, les aspects linguistiques qui sous-tendent la rédaction de cette recension restent en filigrane. Le nom de l'auteur, la mention de sa nationalité anglaise, le fait que le livre ait

été publié pour donner suite à une invitation des « États-Uniens » et, finalement, la note en bas de page qui donne la référence bibliographique du livre recensé sont les seules traces d'une lecture en langue étrangère.

Les réserves exprimées dans cette recension du livre de Toynbee ne sembleront pourtant pas affecter la réception, plutôt favorable, des conférences qu'il a données à Mexico en 1953 et qui ont été par la suite traduites et publiées dans le volume *México y el Occidente* (1955) avec une introduction de Leopoldo Zea. Sous le titre « *Toynbee en México* », Zea présentera ce volume regroupant les conférences du « grand philosophe de l'histoire »

Publié quelques années après la visite de l'auteur, l'*ici-maintenant* de ce discours est marqué par la chronique du mois que Toynbee a passé dans ce pays pour « vérifier certaines thèses avancées dans *The Study of History* » (Zea, 1955 : 8).³²² Le titre du volume en dit long sur la nature de ces thèses dont l'idée de base est le conflit qui oppose « l'Occident » au monde « non occidental ». Comme Zea le signale dans sa chronique, le titre *México y el occidente* est inspiré d'une série de conférences du même auteur transmises à la BBC en 1952, sous le titre *The World and the West*. Plus particulièrement, le contexte où le discours de Zea s'insère, mais aussi celui de l'auteur présenté, est celui du Mexique des années 1950 contexte que Toynbee décrit dans les termes suivants :

La révolution que le Mexique vit depuis 1910 peut être interprétée comme le premier mouvement pour se débarrasser des apprêts de la civilisation occidentale que *nous* lui avons imposée au XVI^e siècle ; ce qui y arrive maintenant peut arriver demain dans les bases de la civilisation native de l'Amérique du Sud (*Ibid.* : 9, je souligne).³²³

Le discours de l'historien n'est pas complètement étranger aux discours politiques et culturels qui circulent dans le Mexique de l'époque et qui contribuent à le légitimer : c'est ce que confirme le chroniqueur d'après qui, lors des interviews, « on a montré la connaissance qu'on avait déjà de son œuvre » (*Ibid.* : 10). D'autres facteurs sont à considérer : les conférences ont lieu à l'auditorium de l'Institut de la Sécurité Sociale ; lors de sa visite, l'historien ait rencontré les ministres de l'Éducation et celui des Affaires étrangères ainsi que

³²² Cet ouvrage, qui comporte 14 volumes, a été traduit en Argentine et publié par la maison d'édition *Emecé* à partir de 1959.

³²³ “La revolución que atraviesa México desde 1910 puede interpretarse como el primer movimiento para sacudir los avíos de la civilización occidental que le impusimos en el siglo XVI; y lo que ocurre hoy en México puede suceder mañana en los asientos de la civilización nativa Sudamericana” (Zea, 1955:9).

le président de la République. Mais surtout, on lui a remis un doctorat honorifique de l'Université nationale. Tous ces éléments indiquent son lien avec le discours nationaliste qui se trouverait, ainsi, légitimé par la perspective de l'historien. N'oublions pas que le volume a été publié dans la collection *México y lo mexicano*, dirigée par Zea.

En tant qu'énonciateur de ce discours, Zea se construit comme interlocuteur de Toynbee. L'échange épistolaire qui a précédé sa visite au Mexique et le voyage postérieur de Zea à Londres, tels qu'ils sont narrés dans ce discours, permettent d'observer le rôle joué par le chroniqueur dans cet événement, à savoir celui d'introducteur ou d'ambassadeur culturel, un rôle qu'il attribue également à l'auteur anglais :

Toynbee, sans avoir aucun titre officiel, en tant que simple visiteur, a représenté la plus extraordinaire Ambassade que le Mexique ait reçue du monde appelé Occidental. En tant qu'Ambassadeur de la Culture – de cette culture qui maintenant se fait universelle en prenant conscience de ses liens avec d'autres peuples et de leurs capacités et de leurs droits à prendre part à une tâche qui appartient à tous les peuples, et non à un seul d'entre eux comme cet Occident l'a prétendu à d'autres moments de son histoire – il est arrivé au Mexique et il a été reconnu en tant que tel (*Ibid.* : 12).³²⁴

Le coénonciateur du discours de Zea est, à son tour, construit comme un « nous » servant à renforcer le discours nationaliste mentionné précédemment. Ainsi, l'énonciateur se réfère à « *nos* intellectuels et *nos* institutions de culture » qui l'ont reconnu et honoré d'un doctorat honorifique ; il évoque les rencontres de Toynbee avec « *nos* ministres » et « *notre* président », et le contact qu'il a établi avec « *notre* terre ». C'est à partir de ce « nous » dont la réitération marque aussi la distance entre l'auteur traduit et le Mexique – « lui » et « nous » – que la distance linguistique est explicitée. La chronique aborde également la manière dont son intervention a été traduite simultanément par Arturo Arnaiz y Freg (1915-1982),³²⁵ puis publiée dans la traduction de Mariana Frenk.³²⁶ Voici les propos de Zea :

³²⁴ "Toynbee, sin credencial oficial alguna, como un simple visitante, representó la más extraordinaria embajada que México había recibido del mundo llamado Occidental. Como Embajador de la Cultura –de esa cultura que ahora se universaliza al tomar conciencia de su relación con otros pueblos y de la capacidad y derechos de los mismos a tomar parte en una tarea, que pertenece a todos ellos en su conjunto, y no a uno sólo como había pretendido este mismo mundo Occidental en otras etapas de su historia – llegó a México y como tal fue reconocido" (*Ibid.* : 12).

³²⁵ Historien mexicain, membre de l'Académie d'Histoire.

³²⁶ Mariana Frenk (1898-2004) traductrice, écrivaine et historienne allemande, naturalisée mexicaine, a notamment traduit Juan Rulfo vers l'allemand. Elle a émigré au Mexique en 1930, fuyant l'accension des nazis au pouvoir.

Nous aurions voulu qu'Arnaiz lui-même traduisît les conférences que nous présentons dans ce livre. Mais nous n'avons pas osé le lui demander car nous savons qu'il a beaucoup trop de travail. Cependant, nous ne voulions pas non plus qu'on oubliât son aide précieuse pour réaliser la transcription espagnole des conférences, le jour même où elles ont été présentées, avec pour seule aide les notes apportées par Toynbee, sa mémoire extraordinaire et la connaissance qu'il avait déjà de l'œuvre de l'auteur traduit. La traduction de ce volume a été faite par Mariana Frenk, bien connue des lecteurs mexicains pour d'autres magnifiques traductions de l'anglais et de l'allemand (*Ibid.* : 16).³²⁷

Il est intéressant d'observer que l'opposition dominant la chronique de Zea, « nous » et « Toynbee », reproduit celle qui apparaît dans le titre du volume, *México y el occidente*, et elle en renforce une autre, à savoir l'universel et le particulier. On pourrait même parler d'une universalité garante de la rationalité et d'un particularisme garant de l'« exotique » et du « sauvage ». La chronique de Zea donne donc voix à l'*éthos* d'un universalisme fracturé qui est, néanmoins, un *éthos* revendicatif visant la construction d'un véritable universalisme, dont « nous » serions les héritiers :

C'est cet héritage qui maintenant *nous* permet de changer le sens du courant et d'exiger la reconnaissance de *nos* droits qu'on ne peut plus *nous* marchander. C'est pourquoi il n'a pas été difficile pour un penseur comme Toynbee de se faire entendre dans *nos* pays, car il est l'expression de cette partie de l'Occident que *nous* pouvons reconnaître comme *nôtre* (*Ibid.* : 17).³²⁸

La visite de Toynbee au Mexique symbolise le rapprochement entre deux mondes conçus comme radicalement différents, et, en ce sens, la chronique de Zea véhicule un *éthos* qui coïncide avec celui construit par Gaos dans sa présentation du livre de Romanell, à savoir un *éthos* polémique. Les deux péri-textes mettent en relief un tableau moins cohérent et moins harmonieux que celui observable dans les avant-propos aux *Lecciones* de Hegel ou à la *Historia* de Dilthey.

³²⁷ “Hubiéramos querido que fuera el mismo Arnaiz el traductor de estas conferencias en la presentación que hacemos de ellas en libro. Pero ya no nos atrevimos a solicitar de él este servicio conociendo el enorme trabajo que tiene a cuestas. Pero tampoco queríamos se olvidase su magnífica ayuda en la transcripción española de estas conferencias hecha el mismo día en que éstas se pronunciaron apoyado simplemente por las notas llevadas por el Dr. Toynbee, su extraordinaria memoria y el conocimiento previo de la obra del traducido. La traducción de este tomo ha sido realizada por Mariana Frenk, ya conocida de los lectores mexicanos por otras magníficas traducciones del inglés y del alemán” (*Ibid.*:15).

³²⁸ “Es esta herencia la que ahora nos permite cambiar la marea y exigir el reconocimiento de nuestros derechos que ya no pueden sernos regateados. Por esta razón, un pensador como Toynbee ha encontrado fácil eco en nuestros países, pues viene a ser expresión de esa parte del Occidente que podemos reconocer como nuestra” (*Ibid.* : 17).

Cependant, cette coïncidence ne devrait pas nous faire oublier que les deux auteurs étrangers sont construits dans ces péritextes de façons très différentes. Souvenons-nous de Gaos affirmant que Romanell semblait « voué » à s'occuper du sujet de son livre non seulement du fait de ses origines latine et états-unienne, mais du fait de ses séjours de recherche à l'Université nationale. Toynbee, par contre, « est venu au Mexique pour vérifier des thèses » avancées dans son livre ; il n'y restera qu'un mois et son emploi du temps comprendra des rencontres avec les ministres et les représentants du gouvernement. Il se verra aussi remettre un doctorat honorifique. Qui plus est, le coénonciateur tel que construit dans la présentation de Gaos est défini comme « les philosophes mexicains » et « le public cultivé des pays de l'Amérique », tandis que celui de Zea est un « nous » qui semble inclure tous les Mexicains.

Le contraste entre ces deux péritextes fait ressortir deux *éthos* qui se rejoignent par l'expression de différences radicales entre un « nous » et « les autres ». Chez Gaos, il s'agit d'un « sentiment tragique de la vie », le « nôtre », opposé à « un sentiment épique de la vie », celui des États-Uniens. Dans la chronique de Zea, il s'agit de l'Occident/Toynbee opposé au Mexique/nous. Ces deux oppositions, situées au niveau intellectuel, mais aussi politique, montrent que l'importation de ces ouvrages et la construction des discours péritextuels contribuant à leur diffusion se conforment aux discours philosophique et politique qui dominent les rapports entre le réseau intellectuel mexicain et son entourage politique.

Malgré les contrastes et les fissures visibles dans l'espace péritextuel des ouvrages de Romanell et de Toynbee, on perçoit un ton conciliateur visant un rapprochement entre la vision du monde occidentale/états-unienne et la vision mexicaine. Les oppositions servant à les distinguer – sentiment épique/sentiment tragique de la vie, naturalisme/humanisme, Occident/ Mexique – sont en général considérées comme complémentaires et on vise à la reconstitution d'un tout où les deux pôles de l'opposition seraient en équilibre.

On observe cette complémentarité dans la recension publiée par Juan Roura-Parella (1897-1983) de l'ouvrage *A Century of Latin American Thought* (Harvard University Press, 1944) de Rex W. Crawford dans le *Boletín Bibliográfico* du *Centro de Estudios Filosóficos*

(1944). Dans son discours, Roura Parella situe le livre par rapport à l'intérêt de certains intellectuels nord-américains pour la production intellectuelle en Amérique hispanique. Cet intérêt est expliqué sur la base des différences entre les productions philosophiques situées au nord et au sud du Rio Bravo.³²⁹ Seule cette distinction permet la complémentarité :

L'auteur voit dans les deux Amériques les deux pôles d'une unité dynamique, dialectique ; les deux parties se complètent l'une l'autre. Les cultures hispano-américaines, qui accordent plus d'importance à la pensée, trouvent leur complément naturel dans l'homme d'action de l'Amérique du nord, pour qui les machines sont les représentantes le plus caractéristiques de la civilisation. D'un côté il y a l'économie, l'industrie; de l'autre, la théorie, les arts, la contemplation. De l'échange entre une culture à valeurs utilitaires et une autre à valeurs théoriques et artistiques surgira un homme plus complet, plus universel (Roura Parella, 1944 : 42).³³⁰

La complémentarité préconisée dans l'ouvrage de Crawford, un ouvrage « composé en toute sympathie », n'empêchera pas l'auteur de la recension d'exprimer quelques réserves. Ainsi, Roura Parella signalera que les conclusions avancées par l'auteur ne sont pas philosophiques, mais sociologiques et il se référera à Crawford comme « l'illustre sociologue de l'Université de Pennsylvanie ». De même, Roura Parella semble désapprouver le caractère dispersé de la production intellectuelle hispano-américaine qui se dégage de cette *antología*. Tout en remerciant Crawford de cette présentation de la pensée hispano-américaine « aux hommes de son pays », Roura Parella la considère comme dépourvue d'unité :

Nous espérons que sa profonde connaissance, sa vaste documentation, son intelligence et son amour des pays de l'Amérique hispanique nous donneront un jour une œuvre qui tentera de réduire à une unité la variété des manifestations, parfois contradictoires, aussi bien dans les œuvres de penseurs particuliers, dans leurs pays respectifs, que dans toute l'Amérique hispanique (*Ibid.* : 42).³³¹

³²⁹ C'est peut-être un intérêt réciproque comme le confirme la publication des traductions d'ouvrages initialement écrits en espagnol sur la philosophie nord-américaine, parmi lesquels Young (*Cuadernos Americanos*, 1961), Schneider (FCE, 1950). Il y a également des ouvrages en espagnol tels que *El neo-naturalismo norteamericano* de Patrick Romanell, publié avec une préface de José Vasconcelos (UNAM, 1956).

³³⁰ “El autor ve en las dos Américas los dos polos de una unidad dinámica, dialéctica; ambas partes se complementan mutuamente. Las culturas latinoamericanas, con su énfasis del hombre de pensamiento encuentran su complemento natural en el hombre de acción de Norteamérica, en el que la maquinaria es el exponente más alto de la civilización. De un lado, economía, industria, acción; de otro, teoría, arte, contemplación. Del intercambio entre una cultura de valores utilitarios, y otra de valores teóricos y artísticos surgirá un hombre más completo, más universal” (Roura Parella, 1944: 42).

³³¹ “Esperamos que su hondo conocimiento y vasta documentación, su aguda inteligencia y su amor por los países de la América Latina nos darán un día una obra en la que se intente reducir a unidad la variedad de

À la base de cette critique du regard sociologique et de l'espoir exprimé dans la citation précédente se trouve le refus de réduire la production philosophique faite dans « cette partie de l'Amérique » à un folklorisme assimilant la pensée à certains traits caractéristiques des intellectuels hispano-américains. En d'autres termes, le critique a du mal à admettre la fidélité du portrait que l'auteur états-unien propose. Les réserves exprimées tiennent également à la conviction que la philosophie hispano-américaine doit être valorisée comme une contribution distincte de celle des Européens et les États-Uniens, « parce qu'il n'y a aucun doute que dans cette partie de l'Amérique, la culture a des caractéristiques propres qui la distinguent de celle de l'Amérique du nord et de celle de l'Europe, malgré la grande influence, ou plutôt, la présence du vieux continent en Amérique hispanique » (*Ibid.*). La complémentarité cherchée se trouve donc en cause tant que la contribution de l'une des parties – celle des philosophes hispano-américains – ne sera pas définie en termes philosophiques plutôt que sociologiques.

Le même ouvrage sera recensé par Gaos pour la revue *Cuadernos Americanos* (1945). Son discours partagera les réserves exprimées par Roura-Parella, mais sa posture sera celle d'un spécialiste de l'histoire des idées en Amérique hispanique. Ainsi, le point de départ de cette recension – son *ici-maintenant* – est l'historiographie de la philosophie en Amérique hispanique à laquelle l'ouvrage de l'auteur états-unien vient s'ajouter. Selon Gaos, par rapport aux écrits d'Ingenieros et de Korn (Argentine), ou de Vítico (Cuba), en passant par ceux de Ramos (Mexique), de Sánchez Reulet, de Frondizi (Argentine), d'Oliveira Torres (Brésil) et jusqu'à ceux de Gaos lui-même, l'ouvrage de Rex Crawford aurait peu de chose à apporter. Et cela surtout en raison du manque de rigueur dans la sélection et dans le traitement des auteurs et de leurs œuvres, mais aussi en raison du caractère doxographique et des grandes lacunes du livre. L'énonciateur et son coénonciateur – le lecteur hispanophone – sont clairement distingués de l'auteur états-unien et de son propre lecteur :

Limité à de simples portraits et à des aperçus biographiques et doxographiques, sans référence aux mouvements tels que les positivistes au Mexique et au Brésil, sans construction historique ni étude des influences, le livre n'a pas le statut d'œuvre d'*Histoire*, à proprement parler, de ce siècle. Il s'agit plutôt d'un *reportage* sur les penseurs hispano-américains du

manifestaciones, a veces contradictorias, tanto en los mismos pensadores particulares, o en sus respectivos países, como en la América Latina entera" (*Ibid.*: 42).

siècle dernier, qui révélera sans doute des noms d’auteurs et d’œuvres au destinataire, le public états-unien, en lui donnant une idée des uns et des autres, une idée dont on ne peut s’empêcher de craindre qu’elle ne soit, en définitive, aussi fidèle et favorable qu’elle devrait l’être (Gaos, 1945 : 128).³³²

De même, Gaos s’étonne de voir défendue, dans le livre recensé, une thèse contraire à celle qu’il soutient par rapport à la philosophie hispanique, à savoir celle qui refuse le statut de « philosophes » aux intellectuels hispano-américains du fait que leur production serait plus littéraire que philosophique. Pour expliquer cette confusion, il avancera deux idées qui seront ensuite rejetées : ou bien Crawford vise à faire naître un conflit entre Gaos et les intellectuels hispano-américains, ou bien il ne comprend pas l’espagnol. Finalement, poursuit Gaos, il se peut que « je doive me résigner au malheur de m’exprimer de façon si obscure que je ne parviens pas à me faire comprendre de ceux dont l’intelligence semble pouvoir vaincre l’obscurité étrangère » (*Ibid.* : 128).

En conséquence, en situant *l’ici-maintenant* de son discours dans la tradition historiographique hispano-américaine vis-à-vis de laquelle le livre recensé reste insuffisant, mais aussi en construisant le coénonciateur de son discours comme un lecteur autre que le destinataire de l’œuvre de Crawford, c’est un *éthos* de l’étrangeté que Gaos met en place. En sorte que l’œuvre de l’auteur états-unien n’est pas seulement étrangère au milieu philosophique hispanique et dès lors ne parvient pas à en tracer un tableau « fidèle », mais l’auteur lui-même est étranger au milieu philosophique tout court. De la même manière que Roura Parella regrettait la perspective sociologique adoptée par Crawford, après avoir signalé plusieurs confusions – notamment celle qui attribue au philosophe espagnol Manuel B. Cossío la direction du *Fondo de Cultura Económica* – Gaos juge compréhensible que, sur la couverture du livre, le nom de l’auteur apparaisse précédé de la mention de son poste de conseiller culturel de l’ambassade états-unienne à Río de Janeiro, plutôt de celle de « *chairman* » du département de sociologie de l’université de Pennsylvanie. En d’autres

³³² “Reducida a unas meras semblanzas y reseñas biográficas y doxográficas, con omisión de movimientos como los positivistas mexicano y brasileño, sin construcción histórica, sin estudio de influencias, no llega a ser todavía una obra de *Historia*, propiamente, del pensamiento latinoamericano; es un *reportaje* sobre pensadores latinoamericanos de la última centuria, que sin duda revelará nombres de autores y obras al público norteamericano que es su destinatario, y le dará una idea de unos y otras –que no se puede dejar sentir un leve temor de que no resulte en definitiva tan fiel y favorable como sería justo” (Gaos, 1945 : 128).

termes, ce discours représente Crawford comme un intrus dans le contexte hispano-américain et dans la philosophie. Crawford est un étranger non seulement par sa nationalité et par sa langue, mais aussi par sa filiation disciplinaire. Le fait que plusieurs citations de l'œuvre recensée sont maintenues en anglais renforce cet effet d'étrangeté.

Malgré les critiques exprimées vis-à-vis de l'œuvre recensée, quelques vertus seront retenues parmi lesquelles la bibliographie fournie par l'auteur, qui « étant donné l'absence presque absolue de bibliographies dans le domaine, rendra de grands services qui seront bien appréciés » (*Ibid.* : 128). De la même manière, le caractère doxographique, quoiqu'insuffisant, est un point de départ nécessaire pour la construction d'une vraie histoire de la philosophie en Amérique hispanique. En d'autres termes, en dépit des critiques adressées au regard de Crawford sur la philosophie en Amérique hispanique, on ne manquera pas de reconnaître l'effort déployé pour contribuer à son étude :

Étant donné le caractère obligé d'une doxographie préalable, nous, les Hispano-américains, devrions avoir honte de ne pas l'avoir fait avant M. Crawford, quitte à faire pire que lui. Il n'en reste pas moins que le fait qu'il nous ait devancés ne semble pas résulter d'un long dévouement. Le prix en a été qu'il n'a pu combler, décisivement, le vide qui continue à exister. Et nous devons le remercier (*Ibid.* : 130).³³³

L'ouvrage de Crawford fait l'objet de deux recensions dans lesquelles, tout en reconnaissant ses faiblesses et ses insuffisances, les énonciateurs s'accordent à reconnaître une certaine volonté de rapprochement de la part des intellectuels états-uniens. Toutefois cette volonté ne semble pas être suffisante pour combler le gouffre que les énonciateurs des deux recensions soulignent avec insistance. Ils ne se reconnaissent pas dans le portrait dressé par Crawford en sorte que, sa contribution aussi bien que son appartenance au milieu philosophique seront mises en question. Si le livre de Romanell semblait avancer la possibilité d'une certaine complémentarité entre les développements états-uniens et ceux caractérisant l'Amérique hispanique, l'ouvrage de Crawford compromet au contraire une telle complémentarité.

³³³ “Dada pues la forzosidad de la previa doxografía, los latinoamericanos debemos avergonzarnos de no haber hecho antes lo que el Sr. Rex Crawford ni siquiera peor. Únicamente la anticipación no parece haber sido fruto de una larga dedicación, sino haberse conseguido al precio de no llenar decisivamente el vacío que sigue existiendo. Y debemos darle las gracias” (*Ibid.* : 130).

Cette idée selon laquelle la complémentarité des pôles de ces oppositions ne doit pas être tenue pour acquise est également perceptible dans la recension publiée par José Fuentes Mares (1915-1986) dans le *Boletín Bibliográfico* du *Centro de Estudios Filosóficos* (1944), de *Twentieth Century Philosophy*, un volume collectif dirigé par Dagobert R. Runes (Greenwood Press, 1943).³³⁴ L'*ici-maintenant* du discours de Fuentes Mares est défini par ce livre « qui manque de toute unité thématique » et dont le titre « n'a rien à voir avec le contenu de l'ouvrage, qui se réduit à une série d'essais ayant un rapport très limité avec les expressions caractéristiques de la philosophie actuelle » (Fuentes Mares, 1944 : 81). En d'autres termes, cet *ici-maintenant* marque un décalage entre l'ouvrage recensé et la communauté discursive à laquelle il chercherait à appartenir. De plus, c'est ce décalage qui permet de reconstruire la scène discursive :

La lecture de pareilles compilations n'est jamais agréable. Je crois que ces livres sont toujours le fruit de la décadence ou de l'immaturité de certaines cultures, au moins en ce qui concerne le sujet qu'ils traitent. Ce n'est pas pour rien que ces dernières années ce sont la France et les États-Unis qui ont produit ce type de compilations philosophiques (*Ibid.*).³³⁵

En caractérisant les cultures « décadentes » ou « immatures » – la France et les États-Unis – comme productrices de « compilations », l'énonciateur et son coénonciateur sont placés dans une position contraire à celle des auteurs de l'ouvrage recensé. Par ailleurs, le caractère hétéroclite attribué au volume fonctionne comme le fil conducteur des propos exprimés sur les articles du livre, renforçant ainsi l'effet de dispersion dénoncé.

L'article de James H. Tufts « prouverait encore que les écrivains états-uniens s'occupant des questions de moralité sont complètement incapables d'adopter des perspectives générales, qui sont à la base de l'essai philosophique » (*Ibid.* : 82). La critique contre celui de Roscoe Pound, « *Philosophy of Law* », revient également sur des caractéristiques attribuées aux intellectuels états-uniens :

Du fait que M. Pound, tout comme la plupart de ses collègues nord-américains et britanniques, ignore ce qu'est la philosophie du droit; il confond constamment le champ de celle-ci avec

³³⁴ José Fuentes Mares (1915-1986), historien et philosophe mexicain. Il a été recteur de la *Universidad Autónoma de Chihuahua*.

³³⁵ "Nunca resulta agradable la lectura de "recopilaciones" semejantes. Creo que tales libros son siempre fruto de culturas decadentes o incipientes, a lo menos en la materia de que se trata. No en vano en los últimos años han sido Francia y Estados Unidos los países que más han producido este tipo de recopilaciones filosóficas" (*Ibid.*)

les problèmes qui correspondraient à ce qu'on appelle la « théorie du droit » ou, pour reprendre ses termes, à la « théorie de la législation » (*Ibid.* : 83).³³⁶

De même, l'article « Kantianism » ne correspondrait pas aux attentes créées par son titre du fait que son auteur, A.C. Ewing, affirme que « ne connaissant pas suffisamment la philosophie allemande et française actuelles, il limite sa recherche aux *English-speaking philosophers* (*Ibid.* : 84, en anglais dans le texte).

Dans ce discours, l'interaction observable entre l'anglais et l'espagnol – le titre des articles est en général maintenu en anglais – contribue à renforcer l'écart de l'énonciateur par rapport à la tradition états-unienne vis-à-vis de laquelle il montre tant de réserves. En somme, les critiques avancées permettent de reconstruire un énonciateur qui polémique non seulement avec certains des auteurs des articles recueillis dans cet ouvrage, mais encore avec une certaine tradition états-unienne. Fuentes Mares renforce donc l'*éthos* observé dans la présentation que Gaos fait du livre de Romanell. À la différence du contraste entre un « sentiment épique de la vie » (pragmatisme) et un « sentiment tragique de la vie » (humanisme/existentialisme) avancé dans ce discours, celui de Fuentes Mares montre une résistance à l'importation de la production intellectuelle états-unienne, résistance basée sur les notions de cohérence et de systématisation pour lesquelles la philosophie nord-américaine est jugée peu compétente.

Cependant, la sévérité avec laquelle on critique certains des auteurs du volume n'est pas généralisée. L'article de Wilbur Urban, « Axiology », par exemple, est considéré comme « plus sérieux du point de vue philosophique ». À l'encontre de l'article de Tufts qui n'aurait « aucun fondement philosophique », l'article écrit par Urban dont les sources sont les philosophes Alexius Meinong, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Nicolai Hartmann, s'inscrit dans la tradition germanique. L'article de John Eloy Boodin, « Philosophy of History » est à son tour jugé comme étant « l'un des plus intéressants et bien écrits » du volume. Ayant comme base l'historicisme hégélien et celui Benedetto Croce, la réflexion de

³³⁶ “El señor Pound, como la mayoría de sus colegas norteamericanos e ingleses, por ignorar qué cosa sea una Filosofía del Derecho, confunde constantemente el campo propio de ésta con la problemática que, en todo caso, corresponde a la llamada “Teoría del Derecho”, o, dicho con sus propias palabras, a la “Teoría de la Legislación” (*Ibid.* : 83).

cet auteur est, d'après le critique, « l'expression synthétique de la conception dialectique et historiciste de notre temps » (*Ibid.* : 84). L'article de Jacques Maritain, « The Humanism of St. Thomas Aquinas » auquel Fuentes Mares se référera, vers la fin de sa recension, est considéré comme « aussi bien documenté que tous les articles que nous connaissons de cet illustre professeur français » (*Ibid.*). Par une relecture du thomisme, Maritain parviendrait à concilier l'existentialisme qui lui est contemporain avec l'héritage scolastique.

Le clivage qui ressort de la recension de Fuentes Mares montre une nette préférence pour la production intellectuelle européenne – malgré le caractère décadent des productions françaises – qui est considérée comme « sérieuse » et comme « ayant des fondements philosophiques », à la différence de la philosophie états-unienne, jugée superficielle et immature.

Les discours péritextuels retenus dans cette section donnent lieu à deux constats. Premièrement, les *éthos* construits expriment une tension opposant le récit de l'histoire de la philosophie universelle à celui d'une philosophie provinciale ou particulière. D'une part, il existe « une grande République des lettres » à laquelle « nous » appartenons en tant qu'énonciateurs et coénonciateurs d'un discours philosophique partagé au-delà des différences linguistiques. D'autre part, sont révélées des fissures dans le panorama homogène et harmonieux de l'*Histoire* de la philosophie. Depuis la dénonciation du provincialisme caractérisant certains développements philosophiques jusqu'à l'éloge des particularismes philosophiques mis au jour par l'histoire des idées, le tableau de la philosophie qui en résulte s'avère fort conflictuel.

Deuxièmement, ce conflit n'oppose pas seulement des conceptions différentes de l'histoire de la philosophie ou de la philosophie tout court ; il montre aussi des divergences qui permettent d'observer les stratégies mises en œuvre pour définir ou redéfinir les limites disciplinaires. La manière dont les énonciateurs de ces discours représentent les auteurs des livres traduits ou recensés contribue à rendre floues les limites permettant de distinguer la philosophie d'autres disciplines. Ainsi, Gaos considère le livre de Groethuysen, comme une contribution à la « science historique » et non à la philosophie, tandis qu'il situe l'œuvre de Romanell au sein des polémiques philosophiques ayant lieu au Mexique et aux États-Unis.

Cette hésitation tient à une prise de position privilégiant le regard historique et contribue, de ce fait, à effacer les limites entre la philosophie et son histoire. C'est au carrefour de ces deux disciplines qu'on situe aussi la construction de Toynbee comme « le grand philosophe de l'histoire ».³³⁷ Dans la présentation par Zea de l'ouvrage de cet auteur, le récit historique donne lieu à un discours qui revendique un droit universel de philosopher.

Les limites séparant l'histoire de la philosophie ne sont pourtant pas les seules remises en cause. Se recoupent également la philosophie et la sociologie, comme on l'a observé dans la recension du livre de Crawford par Roura Parella.³³⁸ En considérant cette contribution comme « sociologique » plutôt que philosophique et en présentant l'auteur recensé comme « l'illustre sociologue de l'université de Pennsylvanie », le critique révèle le processus de définition de la discipline philosophique, de ses objets d'étude et de ses méthodes; un processus qui exclut en même temps ce qui est considéré comme étranger au regard philosophique, comme on l'observe également dans le regard critique de Fuentes Mares sur le collectif dirigé par Dagobert D. Runes.

Tout hésitants qu'ils soient, ces discours paratextuels semblent encore une fois privilégier une certaine tradition philosophique, comme pour l'*Historia* de Dilthey, qui ayant aussi fait l'objet d'un recoupement avec la sociologie, est néanmoins considérée comme appartenant au domaine philosophique de plein droit.

La définition des frontières de la philosophie permet également d'observer les agents qui participent à cette délimitation disciplinaire. En construisant la figure du traducteur de philosophie comme un spécialiste, on vise en même temps à la professionnalisation du domaine et à la spécialisation de ceux qui sont autorisés à intervenir dans cette construction. De même, le coénonciateur esquissé dans ces interventions paratextuelles rend compte d'une communauté discursive de plus en plus fermée sur elle-même, constituée par des « pairs » ou des « apprentis ».

³³⁷ Caractérisation qui contraste en fait avec la publication de *Toynbee y la sociología sistemática*, de Howard Becker et de Philip Frohlich, traduit par Tomás Muñoz Molina (COLMEX, 1945) publication dont le titre suggère une appartenance disciplinaire différente à celle signalée par Zea dans sa présentation.

³³⁸ Recoupement qui se confirme par ailleurs avec la publication des *Problemas fundamentales de la filosofía* de Georg Simmel, traduit par Héctor Rogel (UTEHA, 1961).

Construits aux marges des traductions ou des publications en langue étrangère ces discours mettent en évidence le rôle de la traduction dans la construction des collections éditoriales et du répertoire, ainsi que dans les rapports que les membres du réseau intellectuel mexicain entretiennent avec d'autres milieux philosophiques. En d'autres termes, ils révèlent inévitablement la dimension internationale et interlinguistique d'un répertoire de textes philosophiques en espagnol. C'est un ensemble de langues – allemand, anglais, français, italien – et de traditions intellectuelles qui se dégage des position prises par les membres du réseau intellectuel engagés dans la constitution du répertoire.

Il faut également considérer le statut de ceux qui prennent la parole dans ces discours paratextuels, à savoir les traducteurs, les éditeurs et les directeurs de collections. Les paratextes retenus ont permis de constater que ce n'est pas forcément au traducteur du volume publié de se prononcer sur la constitution du répertoire ou sur la pertinence de la publication d'un ouvrage. On le voit par les interventions de Gaos (dans les *Lecciones* de Hegel et dans l'ouvrage de Romanell), de Frost (dans les *Lecciones*) et de Zea (dans l'ouvrage de Toynbee) où en prenant la parole à la place des traducteurs Roces, O'Gorman et Frenk. On constate également qu'à l'occasion des traductions et des recensions, les membres du réseau prennent position par rapport à l'œuvre traduite et à son auteur, mais aussi par rapport au répertoire construit. Ils se prononcent à titre de « spécialistes », d'« éditeurs », de « critiques », voire « d'ambassadeurs culturels » pour qui la traduction semble aller de soi.

2.4 Les traductions du mouvement phénoménologique

Dans cette section je m'occuperai des traductions en espagnol de certains auteurs appartenant au mouvement phénoménologique. Je reprends l'idée de « mouvement phénoménologique » d'Herbert Spiegelberg (1969 : 2) qui s'en sert pour traiter différents développements associés au terme « phénoménologie » et plus particulièrement pour analyser l'influence de la phénoménologie husserlienne sur les phénoménologies postérieures. Dans le contexte qui nous occupe ici, l'idée de « mouvement » me semble appropriée pour penser les traductions et les importations dont les textes phénoménologiques ont fait objet : comme Ziri6n (2004) l'a montr6, ce courant de pens6e a 6t6 6 la base de d6veloppements tr6s divers au Mexique ; d'autre part l'univers paratextuel permet de constater qu'il s'agit d'un ensemble de discours qui, tout en montrant quelques points de contact, d6crivent des trajectoires diff6rentes.

Bien que l'int6r6t pour ce courant de pens6e se manifeste bien avant la p6riode que nous 6tudions (1940-1970), c'est surtout 6 la fin des ann6es 1940 et pendant les deux d6cennies suivantes qu'un nombre important d'ouvrages portant sur ce courant de pens6e seront traduits en espagnol, notamment au *Fondo* et au *Centro de Estudios Filos6ficos* de l'Universit6 nationale.³³⁹ Ces traductions sont dans la continuit6 des int6r6ts que certains philosophes en Espagne, au Mexique et en Argentine manifestaient depuis les ann6es 1930 envers les d6veloppements « phénoménologiques ». L'exemple le plus probant est peut-6tre celui des *Meditaciones Cartesianas*, dont certains fragments sont traduits (6 partir de la version fran6aise de Levinas et Pfeiffer de 1931) et publi6s en annexe dans le livre d'Antonio Caso *La filosofía de Husserl* (Imprenta Mundial, 1934).³⁴⁰ Le m6me ouvrage a 6t6 traduit en Espagne par Jos6 Gaos 6 partir d'un manuscrit allemand in6dit, une traduction qu'il reprendra et publiera peu de temps apr6s son arriv6e au Mexique (UNAM-Colmex, 1942). J'y reviendrai. Il suffit pour l'instant de montrer que ces traductions donnent suite 6

³³⁹ Ziri6n (2004) situe le d6but de la phénoménologie au Mexique dans les cours enseign6s en 1929 par Adalberto Garc6a de Mendoza (1900-1963) 6 la facult6 de philosophie. D'apr6s l'auteur, il s'agirait cependant d'un « commencement qui n'a rien commenc6 » (*Ibid.* : 29), puisque ces cours n'ont pas eu de cons6quences importantes pour l'6tude de la phénoménologie au Mexique.

³⁴⁰ Dans l'avant-propos 6 sa traduction du m6me ouvrage, Gaos affirme que Caso aurait traduit toutes les *M6ditations*, mais ces fragments sont les seules traces documentaires qui restent de l'intervention de Caso.

une importation entreprise préalablement. D'après Ziri6n, « la ph6nom6nologie a r6ussi, comme aucun autre courant, 6 attirer l'attention, l'int6r6t et le d6vouement plus ou moins s6rieux, plus ou moins prolong6 de presque tous les philosophes qui ont compt6 dans ce pays [Mexique] tout au long du si6cle » (2004 : 387).

Cela dit, il y a lieu d'6clairer les rapports entre la ph6nom6nologie et l'existentialisme fran6ais et allemand. 6 cet 6gard, m6me si les rapports entre ces deux courants de pens6e sont complexes, il faut bien se garder de consid6rer l'existentialisme seulement comme un d6veloppement de la ph6nom6nologie. Pourtant, la distinction n'est pas toujours tr6s claire : certains membres du groupe *Hiperi6n* s'int6ressent autant 6 l'existentialisme qu'6 la ph6nom6nologie et s'emploient activement 6 le traduire pour les importer. Rappelons qu'Emilio Uranga est le traducteur de *La ph6nom6nologie de la perception* de Merleau-Ponty (FCE, 1957) et que Luis Villoro a traduit *Position et approches concr6tes du myst6re ontologique* de Gabriel Marcel (UNAM, 1955), traduction qui se trouve en concurrence avec une autre traduction du m6me ouvrage publi6e quatre ans apr6s en Argentine (Universidad Nacional de Tucum6n, 1959) par Luc6a Piosek Prebisch dont l'avant-propos ne fera aucune r6f6rence 6 la traduction mexicaine. La recension de Villoro du deuxi6me volume des *Ideen* de Husserl ainsi que sa traduction de la *Logique* du m6me auteur montrent que certains membres du r6seau intellectuel mexicain s'orienteront vers l'un ou l'autre de ces courants de pens6e 6 diff6rents moments de leurs trajectoires.

6 cet 6gard, il est important de ne pas consid6rer l'existentialisme comme la cons6quence n6cessaire de la ph6nom6nologie. C'est peut-6tre dans ce sens-l6 qu'on soutient parfois que Husserl, Scheler et Heidegger constituent les diff6rentes 6tapes d'un m6me d6veloppement philosophique, consid6ration quelque peu superficielle qui attribue 6 la philosophie plus de coh6rence qu'elle n'en aurait (*Ibid.* : 400-401). D6s lors, si je d6cide d'analyser ici la production paratextuelle entourant les traductions de ces deux courants de pens6e, c'est en ayant conscience de la complexit6 de leurs liens.

2.4.1 La scène phénoménologique

Les ouvrages phénoménologiques auxquels on a affaire dans la période étudiée ici ne se limitent pas à la phénoménologie husserlienne³⁴¹ ou aux travaux publiés par certains disciples de Husserl;³⁴² ils comprennent également les écrits des philosophes proposant d'autres phénoménologies,³⁴³ ainsi que des ouvrages consacrés par d'autres auteurs à la phénoménologie husserlienne.³⁴⁴ En ce qui concerne les périclides des traductions, les rares interventions du traducteur, en l'occurrence Gaos, sont limitées aux *Meditaciones Cartesianas*, au premier volume des *Ideas* de Husserl, ainsi qu'au cinquième volume de l'*Ontología* de Hartmann.

Pour établir le corpus paratextuel des ouvrages relatifs à la phénoménologie husserlienne, je considère aussi les recensions publiées dans les revues spécialisées qui contribuent à mettre au jour l'intérêt des philosophes du réseau intellectuel mexicain pour ce courant de pensée et à construire une représentation déterminée de la phénoménologie.³⁴⁵

La scénographie qu'on peut esquisser sur la base de cet univers paratextuel couvre toute la période étudiée. L'*ici-maintenant* de ces discours est l'œuvre de Husserl depuis les *Logische Untersuchungen* (1900) – traduites par Gaos et García Morente en Espagne en 1929 – jusqu'aux *Cartesianische Meditationen* (1931) dont les quatre premières (sur cinq)

³⁴¹ Parmi les traductions publiées des écrits du philosophe allemand, citons *Meditaciones Cartesianas*. (Colmex-Centro de Estudios Filosóficos, 1942), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (FCE, 1949) et *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, (UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, 1962).

³⁴² Dont les cinq volumes qui constituent l'*Ontología* de Nicolai Hartmann publiés par le Fondo entre 1954 et 1964. Il y a également *Endliches und Ewiges Sein* d'Edith Stein qui ne sera pas traduit dans la période qui nous occupe, mais qui fera l'objet d'une recension publiée dans la revue *Filosofía y Letras* en 1952 (Voir Annexe 2).

³⁴³ Parmi lesquels la *Fenomenología de la religión* de Gerardus van der Leeuw (FCE, 1964) et la *Fenomenología de la percepción* de Merleau Ponty (FCE, 1957).

³⁴⁴ Parmi lesquels *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano* d'André de Muralt (Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1963), *Una teoría del arte desarrollada a partir de una nueva clave de la filosofía* de Susanne K. Langer, (Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1967), *El pensamiento de Husserl* de Ludovic Robberechts (FCE, 1968), *The Foundation of Phenomenology* de Marvin Farber recensé par Eduardo Nicol pour la revue *Filosofía y Letras*, en 1943 et *Edmund Husserl's Theory of Meaning* de J. N. Mohanty recensé par Villoro pour la revue *Crítica* en 1967.

³⁴⁵ Il s'agit de la recension du deuxième volume des *Idées* de Husserl publiée par Villoro dans la revue *Diánoia* en 1959, de la recension du livre *The Foundation of Phenomenology* de Marvin Farber (1943), publiée par Nicol dans la revue *Filosofía y Letras* en 1943 et de celle de *Edmund Husserl's Theory of Meaning* de J. N. Mohanty, publiée par Villoro dans la revue *Crítica* en 1967.

ont également été traduites par Gaos (1942). En d'autres termes, c'est le récit du développement de la phénoménologie husserlienne qui sert à situer la scène discursive où ces énonciateurs prennent la parole.

Le point de départ du récit est donc les *Logische Untersuchungen* de Husserl, ouvrage que les énonciateurs s'accordent à considérer comme une première phase de la phénoménologie correspondant à la critique du « psychologisme logique ». À l'encontre de ce courant de pensée, Husserl affirmera qu'il y a des phénomènes qui ne se réduisent pas à l'expérience sensible ni aux faits psychiques et que la philosophie doit étudier par l'intermédiaire de la « réduction eidétique » ou de « la mise entre parenthèses du monde », en vertu de laquelle il est possible de déterminer « les essences » des objets de la conscience.

Cette première phase est suivie d'une deuxième, considérée comme « phénoménologie transcendantale », phase qui prolonge la recherche de la première étape au niveau de la conscience : si la première phase consistait à déterminer les essences des objets de la conscience, la deuxième visera à déterminer l'essence de la conscience. C'est dans les *Meditaciones Cartesianas* que, d'après Gaos, cette deuxième phase apparaît comme la plus importante de la phénoménologie husserlienne.

Le récit proposé dans ces discours peut être retenu comme pertinent dans la mesure où il fournit les repères par rapport auxquels les énonciateurs prennent position. On constate, tout d'abord, un accord unanime au sujet des phases jalonnant le développement du programme phénoménologique. Ainsi, dans son introduction aux *Meditaciones*, Gaos signalera que ces deux phases sont reconnues dans les exposés qui « prédominent dans la littérature didactique et philosophique », en particulier dans « l'*Historia de la filosofía* de Julián Marías ». Il convient de retenir le propos de Gaos sur ce dernier :

L'auteur, qui a suivi mon explication des *Investigaciones* à Madrid et qui a entendu mon exposé sur la *Filosofía en el siglo XX* à Santander, deux travaux où j'ai développé les idées que j'abrège maintenant, est d'accord avec ma façon d'exposer et d'expliquer les nombreux aspects de la phénoménologie, parmi eux celui de ses deux parties (1942 : 20).³⁴⁶

³⁴⁶ “[...] el autor, que siguió mi explicación de las Investigaciones en Madrid y oyó mi exposición de la Filosofía en el siglo XX en Santander, dos trabajos donde desarrollé las ideas que voy resumiendo ahora, coincide con mi manera de exponer y explicar la fenomenología en muchos puntos, entre ellos éste de sus dos partes” (1942: 20).

Dans sa recension du livre de Farber, Nicol confirmera cette conception de la phénoménologie dans les termes suivants :

Par ailleurs, bien qu'on reconnaisse que tout le processus de formation de la phénoménologie de Husserl offre un caractère constructif et d'intégration progressive qui laisse de côté ou qui abandonne successivement tous les développements superflus, pour esquisser de plus en plus la structure ferme de l'ensemble, il faut souligner également le fait que justement les deux aspects les plus importants de cet ensemble correspondent à deux étapes différentes de sa formation. [...] Nous nous référons à l'étape et à l'aspect de la phénoménologie descriptive et à l'étape et à l'aspect postérieur de la phénoménologie transcendantale (1943 : 50).³⁴⁷

C'est cette deuxième phase, celle de la phénoménologie appelée « transcendantale » ; que les énonciateurs de ces discours s'apprêtent à reconnaître comme la contribution majeure de la phénoménologie. Gaos considérera qu'il n'est pas « conforme » à la pensée de Husserl de séparer ces deux phases pour se servir de la première à la manière d'un « outil méthodologique » (1942 : 24) et il se montrera critique de cet emploi, comme l'extrait suivant le confirme :

Des honnêtes gens – ceux qui de bonne foi se croient voués à la science ou à la philosophie, [et pour qui] il n'est légitime de se sentir satisfaits qu'après avoir trouvé une méthode scientifique ou philosophique susceptible de s'appliquer à toutes les choses, c'est-à-dire à portée de tous les esprits – ont voulu, sans aucun doute, voir que l'innovation et la contribution substantielle de la phénoménologie est la « méthode phénoménologique », entendue dans le sens de la « phénoménologie eidétique », coupée du « reste » de la phénoménologie (1942 : 20).³⁴⁸

De la même manière, Nicol et Villoro s'accordent à signaler que même si les disciples et les philosophes qui se sont par la suite occupés de la phénoménologie husserlienne montrent une nette préférence pour cette approche « méthodologique », c'est à la phénoménologie transcendantale qu'il revient de resituer la philosophie dans le domaine

³⁴⁷ “Además, si bien hay que reconocer que el proceso entero de formación de la fenomenología en Husserl ofrece un carácter constructivo, de integración progresiva, en el cual se van dejando al margen o abandonando sucesivamente todos los desenvolvimientos accesorios, y va quedando cada vez más perfilada la estructura firme del conjunto, hay que destacar también el hecho notable de que precisamente los dos aspectos más importantes de este conjunto correspondan a dos etapas diferentes de su formación. [...] Nos referimos a la etapa y aspecto de la fenomenología descriptiva y a la etapa y aspecto posterior de la fenomenología trascendental” (1943: 50).

³⁴⁸ “[...]ciertas buenas gentes –aquellas a las que creyéndose de buena fe vocadas a la ciencia o a la filosofía, sólo es dado sentirse gozosas al encontrarse con un método científico o filosófico al parecer susceptible de aplicación a todas las cosas, es decir, al alcance de todas las fortunas mentales –, fueron, sin duda, los motivos de que se viniera a ver la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología en el ‘método fenomenológico’, entendido en el sentido de ‘fenomenología eidética’ ablata del ‘resto’ de la fenomenología” (1942: 20)

des sciences, soit de construire une « philosophie comme science stricte ». Pour Nicol, la défense de la phénoménologie transcendantale est fondée sur le caractère « concret » des essences :

Le fait est, pourtant, que les disciples de Husserl, ou ceux qui trouvent en lui au moins leur inspiration, sont plus nombreux dans le domaine méthodologique que dans le domaine transcendantal. Certes, la pensée husserlienne aspirait également au « concret ». Mais le concret chez Husserl est premièrement l'essence, ensuite ce sera seulement ce qui est donné au niveau irréel de la conscience pure (1943 : 51).³⁴⁹

Villoro, quant à lui, signalera dans sa recension du livre de Mohanty que l'une des difficultés auxquelles l'auteur se trouve confronté, à savoir le rôle de l'intentionnalité dans la constitution des références du langage, n'est pas résolue dans cet ouvrage du fait que Mohanty ne suit pas Husserl dans son « passage à la conscience transcendantale » (1967 : 120).

Pour récapituler, c'est sur la base du récit de l'évolution de la phénoménologie que les énonciateurs de ces discours s'accordent à considérer que ce courant de pensée décrit une progression allant de l'étape eidétique à l'étape transcendantale. C'est donc depuis une position qui surplombe le programme phénoménologique que ces énonciateurs se construisent en tant que tels et contribuent à dessiner la communauté discursive où cette scène s'insère.

La construction des énonciateurs se caractérise dans tous ces discours par la proximité entre celui qui prend la parole – Gaos, Nicol, Villoro – et l'auteur traduit ou recensé – Husserl, Farber, Mohanty –. Dans l'introduction de Gaos à las *Meditaciones*, cette proximité s'exprime de deux façons. C'est d'abord le récit du manuscrit allemand inédit sur la base duquel Gaos a fait cette traduction. Lors d'une visite d'Ortega à Fribourg-en-Brisgau, Husserl lui aurait remis le manuscrit pour qu'il soit traduit en Espagne. À son tour, Ortega remettra le document à Gaos en l'autorisant à publier la traduction, traduction que Gaos fera paraître finalement au Mexique tout en reconnaissant l'antécedence d'Antonio Caso fait sur

³⁴⁹ “El hecho es, sin embargo, que los discípulos de Husserl, o quienes encuentran en él por lo menos inspiración, son más numerosos en el campo metodológico que en el trascendental. Ciertamente es que el pensamiento husserliano aspiraba también a ‘lo concreto’. Pero lo concreto en Husserl es primeramente la esencia; luego será nada más lo dado en el plano irreal de la conciencia pura” (1943:51).

la base du texte français. Il y a ensuite un autre récit, celui où le traducteur raconte le destin de la phénoménologie telle qu'elle a été développée par les disciples de Husserl :

Ses coruscants disciples et continuateurs ont donc appliqué au créateur et au maître le terme lointain et obscur de fondateur. Et le dernier, exceptionnel parmi eux, a qualifié la philosophie des valeurs et l'eidétique en général de moment dépassé dans la trajectoire de la philosophie contemporaine. [...] De la phénoménologie de la conscience pure de Husserl, Heidegger est passé à l'analytique du *Dasein*. [...] Ortega a soumis la phénoménologie « transcendante » à une critique (dont le lecteur pourra consulter le résumé fidèle dans la *Historia de la filosofía* de Marías) en vertu de laquelle ce qui est décisif n'est pas la conscience qui fait l'objet de la réflexion, mais la conscience réfléchissante au milieu de laquelle nous vivons toute « notre vie ». [...] Pour ma part, il y a déjà quelques années que la signification historique et philosophique de toute la phénoménologie me semble être la suivante (1942 : 26).³⁵⁰

Dans la citation précédente, l'énonciateur construit une chaîne de disciples dont il est le dernier maillon. De même, la « Nota para presentar la traducción de *Ideas I* de Husserl » permet de construire un énonciateur qui est non seulement un des disciples et continuateurs du programme phénoménologique, mais aussi le traducteur pionnier de la phénoménologie en espagnol :

Lorsque la traduction anglaise des *Ideas* a été publiée, Husserl a écrit un avant-propos pour cette traduction, qu'il a publié en allemand séparément sous le titre de « Épilogue à mes idées ». Le présent volume inclut la version de cet « Épilogue » faite, tout comme les *Ideas*, de l'original allemand. Le traducteur de ce volume est aussi cotraducteur des *Investigaciones lógicas* publiées en 1928, avant qu'elles ne fussent traduites dans une autre langue. C'est aussi le traducteur des *Meditaciones Cartesianas*, de Husserl lui-même, de l'original allemand inédit jusqu'à présent (1949: 405).³⁵¹

³⁵⁰ “Relegaron, pues, al creador y maestro al término suyo un tanto lejano y oscuro del fundador sus coruscantes discípulos y continuadores. Y último, descollante entre éstos, relegó la filosofía de los valores y eidética en general al término de un momento superado en la trayectoria contemporánea de la filosofía. [...] De la fenomenología de la conciencia pura de Husserl, pasó Heidegger a su analítica del *Dasein*. [...] Ortega sometió la fenomenología ‘transcendental’ a una crítica (cuyo resumen muy fiel puede ver el lector en la Historia de la filosofía de Marías) en el sentido de que lo decisivo no es la conciencia objeto de la refleja, sino ésta, en la que pasamos a vivir en medio de toda ‘nuestra vida’. [...] Por mi parte, empieza ya a hacer años que viene pareciéndome ver la significación histórica y filosófica toda de la fenomenología de la manera siguiente” (1942: 26)

³⁵¹ “Cuando se publicó la traducción inglesa de las *Ideas*, el autor de éstas escribió para la traducción un prólogo que publicó por separado en alemán como un ‘Epílogo a mis ideas’. El presente volumen incluye la versión de este ‘Epílogo’ hecha, como las *Ideas* mismas, del original alemán. El traductor es uno de los dos que hicieron la versión al español de las *Investigaciones lógicas* publicada en 1928, antes que a ninguna otra lengua. Es también traductor de las *Meditaciones Cartesianas*, del propio Husserl, sobre el original alemán inédito hasta el presente” (1949: 405). Sur cette “Nota”, Antonio Ziri6n signalera « qu'elle a été rédigée de la main de Gaos même pour annoncer l'ouvrage sur le rabat d'un livre ou dans un catalogue, mais nous n'avons pas pu confirmer qu'elle ait été effectivement utilisée » (Ziri6n, 1999 : 47).

En ce qui concerne la recension par Nicol du livre de Farber, la proximité est d'abord établie entre Husserl et l'auteur recensé qui a été « disciple direct d'Edmund Husserl » et qui dirige la revue *Philosophy and Phenomenological Research* (Nicol, 1943 : 49). Vers la fin de la recension, l'affirmation en vertu de laquelle « nous devons croire que bientôt le professeur Farber pourra publier les travaux qui donnent suite à cette œuvre et qu'il prépare actuellement afin de compléter ses analyses de toute l'œuvre de Husserl » (*Ibid.* : 53) permet d'établir une proximité entre le critique et Farber.

De même, dans les recensions que Villoro propose des *Ideen* de Husserl et du livre de Mohanty, cette proximité sera établie sur la base de la lecture « directe » de l'ouvrage husserlien qui fait l'objet de la réflexion de Mohanty. Ainsi, pour le deuxième volume des *Ideen*, l'énonciateur se construit comme « lecteur » qui découvre dans l'œuvre husserlienne les origines de « l'existentialisme phénoménologique » :

Même sans avoir été publié, le deuxième volume des *Ideen* a rayonné. Des philosophes de nouvelles générations ont connu ses découvertes, après avoir suivi les cours du professeur ou après avoir accédé aux manuscrits. Son édition est venue révéler l'une des racines de beaucoup de motifs fondamentaux de l'existentialisme phénoménologique allemand et français. Le lecteur a de quoi s'étonner lorsqu'en feuilletant ses pages, il entend le premier mot d'un langage qu'il croyait récent (1959 : 101).³⁵²

Dans sa recension du livre de Mohanty, Villoro construit un énonciateur qui dialogue critiquement avec l'auteur recensé. Il cite des extraits des *Logische Untersuchungen* pour s'opposer aux interprétations avancées par l'auteur. Le texte allemand est donc la base pour la réflexion critique présentée dans cette recension. L'énonciateur est situé au même niveau que Mohanty par rapport à l'œuvre de Husserl, c'est-à-dire au niveau de la lecture directe ou de « première main », comme on l'observe dans l'extrait suivant :

Il n'est pas clair que pour Husserl l'emploi d'une expression a quelque chose à voir avec la détermination de sa référence. La seule citation que Mohanty propose pour soutenir son propos est précédée de cette phrase qu'il ne transcrit pas : « La référence à l'objet se constitue dans la signification » (*Logische Untersuchungen*, II, I, p. 54). Il me semble clair qu'après, lorsque Husserl dit qu'« user » (*gebrauchen*) une expression et se référer à un objet est la même chose, il emploie *gebrauchen* dans un sens plus large, dans le sens « d'énoncer » ou

³⁵² “Aún sin publicar, el segundo tomo de *Ideen* irradió sus influencias. Filósofos de nuevas generaciones conocieron sus hallazgos, por haber escuchado las lecciones del maestro o por haber tenido acceso a los manuscritos. Su impresión ha venido a develar una de las raíces de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenológico tanto alemán como francés. No es poca la sorpresa del lector cuando ojeando sus páginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que creyó de últimas fechas” (1959 : 101).

« d'exprimer ». Il dirait donc le contraire de ce qu'exprime Mohanty: en énonçant une expression qui a du sens nous mentionnons déjà sa référence, car celle-ci est justement constituée avec son sens (1967 : 118).³⁵³

Le coénonciateur de cette scène se construit autant comme « lecteur » que comme un « nous » faisant référence à la communauté des pays hispanophones. Ainsi, dans « Historia y significado », titre de l'introduction de Gaos à *Meditaciones Cartesianas*, ce « lecteur » participe de l'ironie avec laquelle l'énonciateur expose les difficultés du programme phénoménologique husserlien pour résoudre le problème du solipsisme. En comparant le parcours de la phénoménologie à celui de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, le « lecteur » est invité à « parcourir les *Meditaciones* » en « paradoxale compagnie du Robinson de Moravie » (1942 : 30).

De la même manière et pour renforcer son appartenance à un milieu intellectuel hispanophone, une note en bas de page renvoie ce lecteur à l'*Antología filosófica* traduite par Gaos et au débat sur le platonisme attribué à la phénoménologie husserlienne qu'il soutiendra avec Larroyo dans le livre *Dos ideas de la filosofía* (1940). Ces renvois contribuent donc à construire un coénonciateur qui appartiennent de plein droit à une communauté intellectuelle hispanophone, appartenance qui se trouve encore confirmée dans la recension du livre de Farber par Nicol :

Le fait que les *Investigaciones* ont été traduites en espagnol et non en anglais, n'entraîne que pas que l'œuvre de Farber soit moins intéressante pour les chercheurs hispanophones que pour les lecteurs anglophones (qui disposent d'une traduction des *Ideas*, mais parmi lesquels la phénoménologie a été moins diffusée et moins approfondie que parmi nous) (1943 : 49, je souligne).³⁵⁴

De même, dans cette recension le coénonciateur est renvoyé aux *Meditaciones Cartesianas* de Husserl traduites en espagnol, justement par Gaos. Plus loin, en se référant à

³⁵³ “No está claro que Husserl hubiera pensado que el uso de una expresión tuviera algo que ver con la determinación de su referencia. La única cita que aduce Mohanty está precedida por esta frase, que no transcribe: ‘En la significación se constituye la referencia al objeto’ (*Logische Untersuchungen*, II, I, p. 54). Parece claro que cuando, a continuación, dice Husserl que ‘usar’ (*gebrauchen*) una expresión y referirse a un objeto es lo mismo’, está empleando *gebrauchen* en un sentido amplio, como ‘proferir’ o ‘expresar’. Diría, pues, lo contrario de lo que expresa Mohanty: al enunciar una expresión con sentido ya estamos mencionando su referencia, pues ésta se constituye precisamente en el sentido” (1967 : 118)

³⁵⁴ “El hecho de que las *Investigaciones* hayan sido traducidas al español y no al inglés, no hace que la obra de Farber sea menos interesante para los estudiosos de habla española que para los de habla inglesa (quienes pueden disponer de una traducción de las *Ideas*, pero entre quienes la fenomenología se ha difundido menos y ha llegado menos a fondo que entre nosotros)” (1943 : 49).

la manière dont Husserl contribue à faire de la philosophie « une science stricte », l'énonciateur et son coénonciateur sont situés par rapport aux conceptions de la philosophie qui prédominent dans les pays de « langue espagnole » :

Husserl est le philosophe qui a eu de cette idée la conscience critique la plus claire. C'est peut-être parce qu'à son époque, c'est-à-dire la nôtre, l'idée contraire semblait gagner du terrain. De nos jours, l'idée que la philosophie est réflexion asystématique de la circonstance ou de la situation vitale, est très répandue et pas seulement dans les pays de langue espagnole où elle semble prédominante (1943 : 53).³⁵⁵

Le coénonciateur construit dans les deux recensions de Villoro contribue également à dessiner cette communauté intellectuelle hispanophone soucieuse d'être à jour sur l'évolution du mouvement phénoménologique. Ainsi, dans la recension du deuxième volume des *Ideen*, il signale qu'« il y a longtemps qu'on ressentait le besoin de mettre en rapport la doctrine husserlienne sur le signifié avec les développements postérieurs de la philosophie sémantique de langue anglaise » (1967 : 117) Et plus loin, vers la fin de la recension, on conclut dans les termes suivants :

Malgré tout, le principal mérite du livre est de délimiter le domaine et de déterminer les thèmes autour desquels peuvent se rejoindre la phénoménologie et la philosophie analytique. Et ce n'est pas la moindre de ses qualités. Elle sera particulièrement appréciée par beaucoup de philosophes de nos pays, pour qui la nouvelle influence de la philosophie analytique se trouve souvent confrontée aux profondes empreintes laissées par l'œuvre de Husserl (1967 : 122).³⁵⁶

Les aspects scénographiques examinés jusqu'à présent, à savoir l'énonciateur, le coénonciateur et l'*ici-maintenant* de ces discours renvoient également à une communauté discursive dans laquelle l'œuvre de Husserl est située. L'importance de cette communauté discursive tient au fait qu'elle contribue à fournir des lignes interprétatives des textes phénoménologiques.

En général, les énonciateurs de ces discours reconnaissent Husserl comme le fondateur de la phénoménologie, mais ils s'accordent à signaler que sa contribution fait

³⁵⁵ "Husserl es el filósofo que ha tenido de esta idea una conciencia crítica más clara – tal vez debido a que en su tiempo, o sea en el nuestro, parecía ganar terreno la idea opuesta. La idea de que la filosofía es reflexión asistemática de la circunstancia o situación vital histórica, ha cundido en nuestros días y no sólo en los países de lengua española, donde parece ser predominante" (1943 : 53).

³⁵⁶ "Con todo, el mayor mérito del libro es situar el terreno y delimitar los temas en que pueden encontrarse la fenomenología y filosofía analítica. Y esta no es pequeña virtud. Será particularmente apreciada por muchos filósofos de nuestros países, en quienes la nueva influencia de la filosofía analítica se encuentra a menudo con la fuerte huella dejada por la obra de Husserl" (1967 : 122).

partie d'un projet plus vaste, ancré dans une tradition déterminée et auquel participent également des disciples du philosophe allemand. Dans son introduction aux *Meditaciones*, Gaos situe Husserl parmi les disciples de Franz Brentano, Carl Stumpf « le grand psychologue », Christian von Ehrenfels et Alexius Meinong, « les fondateurs de la philosophie des valeurs » (1942 : 11). Quant aux continuateurs du projet phénoménologique, sa « Nota para presentar la traducción de *Ideas I* de Husserl » est éloquent :

Ce livre est l'œuvre fondamentale du courant ayant influencé le plus la philosophie de nos jours : la phénoménologie. En Allemagne, où ce courant a ses origines, les philosophes les plus éminents de ces derniers temps appartiennent à cette lignée philosophique. Outre le fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl, il y a Nikolaï Hartmann qui s'est approché de la phénoménologie depuis le néo-kantisme, Max Scheler, Martin Heidegger, le plus important des philosophes représentatifs de l'existentialisme, le mouvement philosophique qui intéresse tellement de gens dernièrement (ca. 1949 : 405).³⁵⁷

La recension que fait Villoro du deuxième volume des *Ideen* fournit davantage de précisions sur les liens entre Husserl et les développements existentialistes. La définition du sujet intentionnel tel qu'il s'auto-perçoit dans le monde par ses « actions », ses « postures » et par son « corps » est comparée aux thèses avancées par le philosophe français Gabriel Marcel – traduit également par Villoro –, mais surtout au traitement que Merleau-Ponty fait du « corps à soi ». Qui plus est, d'après Villoro, on trouve dans l'œuvre de Husserl un souci de comprendre le sujet tel qu'il s'insère dans le monde de la culture, un souci qui permet de mettre le programme phénoménologique en rapport avec Dilthey, Simmel et l'école néokantienne de Bade, des « tentatives contemporaines de trouver un fondement aux sciences de l'esprit » (1959 : 22). Plus précisément, la réflexion husserlienne sur la subjectivité correspondrait, d'après Villoro, au « programme que Dilthey avait assigné à sa psychologie descriptive » (*Ibid.*). Le lien avec la position prise par Heidegger sera explicité quant au sujet que Husserl remet « dans le monde ». Voici le propos du critique :

Le monde de la science naturelle est dérivé, il doit partir d'une réduction préalable de l'*Umwelt* vécu. La notion de monde vital (*Lebenswelt*), sujet central des derniers écrits de

³⁵⁷ “Este libro es la obra fundamental de la dirección más influyente en la filosofía de nuestros días: la fenomenología. En Alemania, donde se originó la dirección, entroncan con ella los filósofos más relevantes de los últimos tiempos –además del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl: Nikolai Hartmann, que se acercó a la fenomenología desde el neokantismo, Max Scheler, Martin Heidegger, el más importante de los filósofos representativos del existencialismo, el movimiento filosófico que tanto interesa en la actualidad” (ca. 1949 : 405)

Husserl, est annoncée dans ces pages. Quant à l'influence décisive de ces idées sur la philosophie de Heidegger, il n'est même pas nécessaire de la souligner. (*Ibid.*: 124).³⁵⁸

Si le rapport entre Husserl et « l'existentialisme phénoménologique allemand et français » semble aller de soi, ce ne sera pas le cas pour les tentatives de rapporter le programme phénoménologique aux développements de la philosophie analytique. Tel sera le propos du livre de Mohanty. Dans cet épitexte, une communauté discursive très différente se dessine. Cette différence tient avant tout à la revue dans laquelle la recension est publiée : le premier numéro de *Crítica*, revue de l'*Instituto de Investigaciones Filosóficas* de l'Université nationale. Le discours épitextuel de Villoro situe les *Logische Untersuchungen* par rapport aux écrits des philosophes proposant une réflexion sur le langage et la logique, notamment Peter Frederic Strawson, Bertrand Russell, Gottlob Frege et Ludwig Wittgenstein. On apprend ainsi que Mohanty met en parallèle le projet de Strawson et celui de Husserl en ce qui concerne le rôle de l'« usage » d'une expression dans la constitution de sa « référence ». Villoro s'oppose à cette démarche : d'après lui, la notion de « référence » chez Strawson et chez Husserl n'est pas la même, mais serait plus proche de celle employée par Russell, en particulier en ce qui concerne les « descriptions définies » telles que « le vainqueur d'Iéna » et le « vaincu de Waterloo », qui « même si l'objet n'existe pas vraiment, ont du sens et dès lors une référence » (1967 : 119). La communauté discursive construite met donc en valeur un Husserl différent, « l'accent est mis sur le Husserl « analyste », tandis que le Husserl « idéaliste transcendantal » passe quasiment inaperçu » (*Ibid.* : 122).

Ayant établi les aspects scénographiques et la communauté discursive construits dans ces discours, on constate à quel point la question des codes linguistiques à la base desquels cette scène a lieu – l'allemand, l'anglais, le français et l'espagnol – est inséparable de la construction des énonciateurs et des coénonciateurs qui y interviennent. Comment, en effet, ignorer que la proximité établie entre les énonciateurs et les auteurs dont ils s'occupent dépend justement d'un rapport déterminé aux langues auxquelles on a affaire ? Il est également difficile de ne pas considérer que le coénonciateur est défini justement par son

³⁵⁸ “El mundo de la ciencia natural es derivado, tiene que partir de una reducción previa del *Umwelt* vivido. La noción de mundo vital (*Lebenswelt*), tema central de los últimos escritos de Husserl, está anunciada en estas páginas. En cuanto a la influencia decisiva de estas ideas sobre la filosofía de Heidegger no es menester siquiera subrayarla” (*Ibid.*: 124).

rapport à un hispanisme philosophique qui est mis en relief par le renvoi aussi bien à des traductions publiées qu'à des ouvrages philosophiques initialement écrits en espagnol, tels que la *Historia de la filosofía* de Julian Marías ou *Dos ideas de la filosofía* de Gaos.

Qui plus est, cette scène discursive met en relief l'interaction de codes linguistiques et le rôle de traducteur que les énonciateurs entendent jouer de trois manières. Premièrement, dans la recension du livre de Farber, on observe que, pour l'énonciateur, le commentaire pourrait remplacer la traduction. C'est ce qu'il semble affirmer quand il justifie la pertinence de la publication anglaise du fait que les *Logische Untersuchungen* de Husserl n'ont pas été traduites en anglais. Pourtant, si les lecteurs hispanophones ont à leur disposition *Investigaciones lógicas* – traduites par Gaos et par Morente – cela ne rend pas le commentaire de Farber superflu : en proposant des citations traduites tirées de cet ouvrage, la recension vise justement à le démontrer.

Deuxièmement, la traduction sert également à construire un énonciateur qui entend jouer un rôle « fondateur ». On constate dans les péritextes de Gaos à *Meditaciones Cartesianas* et à *Ideas I* : il n'épargne pas les détails du récit épique de la publication des manuscrits des *Meditaciones* et signale aussi que le traducteur des *Ideas* est le même que celui des *Investigaciones Lógicas*, « publiée en 1928, avant qu'elle ne fût traduite en aucune autre langue » (ca. 1949 : 405). De même, ce rôle « fondateur » semble justifier une certaine « originalité » à laquelle on parviendrait, paradoxalement, par l'intermédiaire de la traduction, comme l'extrait suivant de l'introduction aux *Meditaciones* le suggère :

Je n'ai pas cru que je devais m'inspirer de la [traduction] française pour faire la mienne. Il existe déjà une véritable école de traducteurs espagnols contemporains de philosophie allemande. Tout comme dans d'autres domaines, nous, les Espagnols, avons devancé les Français dans la traduction des *Investigaciones*. Bien que cette traduction soit l'œuvre de Don Manuel García Morente et moi-même, je n'ai pas non plus jugé nécessaire de la suivre en tout (1942 : 33).³⁵⁹

Troisièmement, les recensions de Villoro manifestent un emploi différent de la traduction. En présentant des termes et des expressions en allemand à côté de leur traduction

³⁵⁹ “No creí deber inspirarme en la francesa [la traducción] para hacer la mía. Hay ya una verdadera escuela y hasta tradición de los traductores españoles contemporáneos de filosofía alemana. Como en muchas otras, los españoles nos habíamos adelantado a los franceses en la traducción de las *Investigaciones*. No obstante haber sido hecha esta traducción por D. Manuel G. Morente y por mí, tampoco creí forzoso seguirla en algún punto” (1942 : 33).

en espagnol, ces discours épitextuels affichent un bilinguisme visant à mettre en relief l'intraduisibilité de certains concepts et la lecture faite « directement » en langue étrangère. Le rapport direct au texte allemand est par ailleurs souligné et facilité pour le lecteur par l'indication des pages du texte husserlien que le critique glose dans sa recension. Les extraits suivants illustrent le recours à la traduction :

Si je prends comme point de départ la science naturelle, la considération du corps en tant que chose (*Körper*) je ne pourrais jamais trouver cet autre sens originaire du corps en tant qu'organe perceptif (*Leib*) (1959 : 116).³⁶⁰

Et plus loin :

La sensation, en tant que contenu psychique, « se répand » dans le corps. Il s'agit d'une « situation » authentique, différente de l'extension dans l'espace, car ici nous ne parlons pas de la propriété spatiale de la chose externe, mais d'une donnée psychique indivisible et non spatiale (Husserl distingue entre l'*Ausdehnung* matérielle et cette *Ausbreitung* animique, page 149) (*Ibid.* : 117).³⁶¹

L'emploi de l'allemand dans cette recension de Villoro s'observe également dans celle du livre de Mohanty. Dans ce cas, cependant, il correspond à une fonction différente. Il ne s'agit pas d'établir un rapport « direct » avec l'ouvrage recensé qui est publié en anglais, mais plutôt de confronter la lecture proposée par Mohanty. On peut ainsi s'étonner de l'absence de termes et d'expressions en anglais qui feraient ressortir le fait que la lecture à la base de cette recension est faite dans cette langue-là. Dans la démarche entreprise par l'énonciateur, c'est l'allemand qui ressort comme point de rencontre permettant de dépasser les limites linguistiques entre l'espagnol et l'anglais. En d'autres termes, c'est la possibilité d'accéder aux textes en allemand qui rend possible le dialogue philosophique entre Mohanty et Villoro, non que ce dialogue fût en principe impossible, mais plutôt parce que l'allemand sert de point de rencontre pour le développement du débat.

Abordons maintenant la question de l'*éthos* qui s'exprime dans cette scène discursive et qui donne voix au programme phénoménologique, car c'est sur la base de cet *éthos* que la

³⁶⁰ “Si parto de la ciencia natural, de la consideración del cuerpo en cuanto cosa (*Körper*) nunca podré encontrar ese otro sentido originario del cuerpo en cuanto órgano perceptivo (*Leib*)” (1959: 116).

³⁶¹ “La sensación, en cuanto contenido psíquico, “se extiende” en el cuerpo. Se trata de una auténtica “localización”, distinta de la extensión en el espacio; pues aquí no hablamos de la propiedad espacial de la cosa externa, sino de un dato psíquico indivisible e inespacial (Husserl distingue entre la *Ausdehnung* material y esta *Ausbreitung* anímica, página 149)” (*Ibid.*:117).

pertinence de l'étude et de la traduction de la phénoménologie est en fait justifiée. Il s'agit d'un *éthos* de la pérennité qui fait en sorte que l'œuvre de Husserl soit considérée comme appartenant au canon de la philosophie. En d'autres termes, c'est par cet *éthos* que l'œuvre de Husserl devient un « classique » (Gaos, 1942 : 31).

Cette caractérisation est faite tout d'abord sur la base de la résistance des textes husserliens au temps, c'est-à-dire de la validité des thèses et du programme phénoménologiques à travers les années. C'est ainsi que dans la recension du livre de Farber, on apprend que :

L'œuvre de Husserl peut certainement se présenter, en toute confiance, non seulement devant 'le tribunal des aryens', dont les procès peuvent être tragiques sans pour autant être moins banaux, mais également devant ce tribunal du temps, plus subtil et inexorable, dont sortiront intactes beaucoup d'idées de la phénoménologie qui ont été et continuent à être combattues et, surtout, mal interprétées (1943 : 49).³⁶²

Dans l'introduction aux *Meditaciones*, ce propos sera avancé dans les termes suivants :

Malgré les postérieures et séduisantes nouveautés, il faudra revenir à Husserl, il faudra partir de lui, encore pour très longtemps, jusqu'à ce qu'on parvienne à lui donner définitivement le traitement qu'on donne aux classiques. Parce que ce besoin de revenir à son œuvre et d'en repartir anticipe déjà son statut de classique [...] (1942 : 31).³⁶³

Sans contester la pérennité qu'on attribue désormais à l'œuvre de Husserl, les recensions de Villoro chercheront à dépasser ce statut de « classique » pour situer dans les *Ideen II* la transition vers une « philosophie nouvelle » (1959 : 136) et, dans le dialogue entrepris avec le livre de Mohanty, la possibilité de réactualiser la contribution husserlienne face aux problèmes encore non résolus par la philosophie contemporaine (1967 : 122) et qui avaient été peu étudiés auparavant du fait que c'est un Husserl « transcendantal » qui avait été récupéré par la suite. En effet, comme on le constate par les traductions publiées au

³⁶² “La obra de Husserl puede ciertamente presentarse con segura confianza ya no ante el ‘tribunal de los arios’, cuyos juicios pueden ser trágicos, pero no dejan por ello de ser banales, sino ante ese más sutil e inexorable tribunal del tiempo, de cuyo juicio saldrán intactas muchas ideas de la fenomenología que han sido y siguen siendo combatidas, y sobre todo, mal interpretadas” (1943 : 49).

³⁶³ “No obstante las seductoras novedades posteriores a él, a Husserl habrá que volver, de él habrá que partir, durante bastante tiempo aún, hasta que haya advenido definitivamente el de tratarle como un gran clásico más. Porque esta necesidad de volver a él y de partir de él anticipa desde ahora la clasicidad de su obra [...]” (1942 : 31).

Mexique, il s'agit de lectures qui, tout en partant de la phénoménologie husserlienne, se sont orientées vers l'existentialisme ou vers l'ontologie.

Outre ce « tournant » existentialiste dont je m'occuperai plus loin, l'un des exemples les plus marquants de cette orientation sont les cinq volumes de *l'Ontología* de Nicolai Hartmann, traduits par José Gaos et publiés au *Fondo* entre 1954 et 1964. Comme on l'a vu précédemment, le directeur du *Fondo* à l'époque, Orfila Reynal, avait sollicité l'avis de Gaos sur la pertinence de cette traduction. Le traducteur ne proposera ni préface ni avant-propos, se limitant à rédiger une « Nota del traductor » pour le cinquième volume de la série, qui ne figure pas dans l'édition allemande. En d'autres termes, le texte de Hartmann que Gaos considère comme un développement du quatrième volume, *Das teleologische Denken*, ne fait pas partie des quatre volumes de l'ontologie de Hartmann. Il revient au traducteur de composer un cinquième volume en prenant une partie du quatrième et le texte de Hartmann sur la pensée téléologique. La note vise donc à expliquer ce réagencement des textes.

Dans cette « nota », la scénographie du discours du traducteur situe « le lecteur » dans la série des volumes composant l'*Ontología*, et plus particulièrement, dans la traduction de ce cinquième volume dont la terminologie a posé des défis importants au traducteur. La justification avancée pour rendre la distinction entre le sens chronologique et le sens téléologique présent dans la famille des termes dérivés de « fin » en espagnol (*final*, *finalidad*, *finalmente*) le confirme. Pour établir cette distinction, poursuit-il, il aurait suffi de se servir du terme *teleológico* pourvu que Hartmann n'ait pas employé ce terme (*teleologisch*) dans un sens différent. C'est pourquoi, il a fallu réserver la série de termes mentionnés précédemment dans un sens téléologique et en choisir d'autres (*término*, *último*, *cabo*, *cabal*, *al cabo*, *a la postre*, *por último*) pour exprimer le sens chronologique. De même, le terme « teoría de la evolución » pose une difficulté supplémentaire :

Ce qu'en espagnol on appelle '*teoría de la evolución*' est en allemand '*teoría de la descendencia*', mais ces termes-ci n'ont pas été traduits par ceux-là, Hartmann considérant comme impropre le terme *Entwicklung* qui est en général traduit par '*evolución*' et par '*desarrollo*', et qu'il réserve dans ce deuxième sens pour exprimer un autre concept. Par ailleurs, il dit que la '*descendencia*' est plutôt une '*ascensión*', et qu'il ne conviendrait pas de dire que l'évolution est plutôt une ascension. Le lecteur doit donc entendre que tout ce qui se

rapporte à la *teoría de la descendencia* fait référence à la *teoría de la evolución* (Gaos, 1964: viii).³⁶⁴

Les soucis terminologiques ainsi exprimés font voir que le traducteur est confronté non seulement à des codes linguistiques, mais également à des constructions discursives propres aux traditions intellectuelles mises en rapport par cette traduction, à savoir le darwinisme et l'idéalisme allemand à la base du projet théorique de Hartmann. Ils indiquent aussi la manière dont ces deux « traditions » ont été construites en espagnol. Que l'orientation postérieure des lectures phénoménologiques soit celle de l'ontologie et de l'existentialisme est également confirmé par la recommandation que Gaos transmet à Orfila Reynal à propos du livre *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs Zum Sinn des Seins* d'Edith Stein. Dans une lettre datée du 3 décembre 1947, le traducteur présente l'auteur dans les termes suivants :

L'auteure: disciple de Husserl, juive comme le maître, est l'auteure de travaux remarquables publiés au *Jahrbuch*. Convertie au catholicisme, elle est devenue sœur carmélite et a péri dans un camp de concentration nazi. Son œuvre, une synthèse de phénoménologie et de néothomisme, a été célébrée comme étant originale, profonde et importante dans les quelques ouvrages de la néoscholastique où je l'ai trouvée citée. (AFCE).³⁶⁵

L'ouvrage de Stein n'a été traduit qu'en 1994 par Alberto Pérez Monroy, donc au-delà des limites contextuelles fixées pour ce travail. Il a été cependant recensé en 1952 par Joaquín Sánchez Macgrégor pour la revue *Filosofía y Letras*. Ce discours épitextuel situe le livre recensé dans le sillage du thomisme, de la phénoménologie et de l'existentialisme. La communauté discursive où s'inscrit l'auteure est donc jalonnée de noms de San Juan de la Cruz, de Husserl et de Heidegger. Par la traduction du titre (*El ser infinito y el ser eterno. Ensayo de elevación hacia el sentido del ser*) et celle de plusieurs citations, ainsi que par l'insertion de concepts extraits du texte allemand (*Dasein, Wesensschau*) et de formules en

³⁶⁴ “Lo que en español se llama ‘teoría de la evolución’ se llama en alemán ‘teoría de la descendencia’, pero no pudo traducirse esta denominación por aquella porque Hartmann rechaza como impropio el término *Entwicklung*, que se traduce por ‘evolución’ y ‘desarrollo’, y en este segundo sentido lo reserva para otro concepto, y porque dice que la ‘descendencia’ es más bien una *ascensión*, que no quedaría bien reproducido diciendo que la evolución es más bien una ascensión. El lector debe entender, por tanto, que todo lo referente a la teoría de la descendencia se refiere a la teoría de la evolución” (Gaos, 1964 : viii)

³⁶⁵ “La autora: discípula de Husserl, judía como el maestro, autora de trabajos notables en el *Jahrbuch* de aquél, convertida al catolicismo, monja carmelita descalza, murió en un campo de concentración bajo el nazismo. La obra: una síntesis de fenomenología y neotomismo, elogiada como profunda, original e importante por el par de obras neoescolásticas donde la encontré citada” (AFCE).

latin (*Summa, contingentia homine*), l'énonciateur vise non seulement à rendre compte des traditions auxquelles on a affaire, mais à les rendre présentes linguistiquement.

Cela étant, la place du livre de Stein au sein des traditions intellectuelles mentionnées précédemment ne va pas de soi. Ayant présenté les données biographiques relatives à « Teresa Benedicta de la Cruz », nom adopté par Stein lors de sa conversion au catholicisme, l'*ici-maintenant* de cette recension devient le centre de conflits par lesquels s'exprime également un *éthos* polémique. En d'autres termes, le ton de cette recension permet de construire un énonciateur très critique, tant du livre recensé que du sillon théorique où il s'insère. L'extrait suivant illustre une première partie de cette critique :

La mystique espagnole, par l'intermédiaire de San Juan de la Cruz, détermine aussi le caractère du livre. La polémique de la phénoménologie avec le thomisme – dont les éditeurs parlent – se limite, à notre avis, à des références plus ou moins fréquentes à l'œuvre de Husserl. Il y a également d'abondantes citations de Heidegger, ce qui ne veut pas dire que la pensée catholique se voit obligée d'établir un dialogue nécessaire avec la philosophie phénoménologique et existentialiste qui lui fait concurrence et qui gagne des adeptes en se servant des armes, ou des outils 'ontologiques' plus effectifs que les outils rouillés de la scolastique (1952 : 340).³⁶⁶

Ce qui, pour les éditeurs – et pour Gaos dans sa recommandation à Orfila – représenterait une synthèse entre scolastique et phénoménologie, ne serait, pour l'énonciateur construit par Macgrégor, qu'une dispute pour le territoire philosophique, dans laquelle aucune des deux positions ne peut l'emporter sur l'autre. En d'autres termes, si « la sœur carmélite » oppose à l'angoisse du *Dasein* heideggérien un *Dasein* « apaisé et sûr » [*seguro y sosegado*], cela ne veut pas dire pour autant que Stein réfute Heidegger : « car jamais une philosophie idéaliste – même si celle de Stein s'affiche comme réaliste – ne peut réfuter avec autorité une autre philosophie idéaliste – comme celle de Heidegger, même si elle se veut une *Existenz-philosophie* » (*Ibid.* : 341). En affirmant que cette réfutation ne peut être faite que sur la base de la « praxis », et surtout de la « *umwälzende Praxis*, comme celle dont parle Marx » (*Ibid.* : 341), l'énonciateur dévoile la position philosophique qui sous-tend

³⁶⁶ “La mística española, a través de San Juan de la Cruz, determina también el carácter del libro. La polémica de la fenomenología con el tomismo – de que hablan los editores– se reduce, según nuestro parecer, a referencias más o menos frecuentes a la obra de Husserl. También abundan las citas a Heidegger, lo cual no significa sino que el pensamiento católico se ve obligado a establecer un diálogo forzoso con la filosofía fenomenológico-existencialista que le disputa terreno, es decir, gana adeptos, esgrimiendo armas o instrumentos “ontológicos” más efectivos que los ya enmohecidos por la escolástica” (1952 : 340).

la critique, une critique qui fait ressortir les racines scolastiques de la phénoménologie et de l'existentialisme, comme on le constate dans l'extrait suivant :

Au fond, c'est une conception mystique ou mythique de l'homme qui fait le lien avec la pensée médiévale et païenne religieuse. Il est certain que Sartre et Merleau – qui disent professer la foi athée – ne sont pas complètement étrangers à ces théologies de clocher. C'est seulement qu'ils les relèvent avec un sel et poivre psychanalytique, hégélien et même marxiste. Le résultat est qu'aux yeux du profane et en comparaison avec le thomisme et le néo kantisme, leur philosophie peut sembler « révolutionnaire » (1952 : 341).³⁶⁷

De plus, l'héritage chrétien est mis en cause et, avec celui-ci, l'auteur du livre recensé à qui l'on se réfère souvent par son nom religieux ou par des formulations telles que « la sœur carmélite », « mère Teresa Benedicta de la Cruz ». La critique devient enfin très ironique en considérant ce livre non comme une « ontologie », mais bien plutôt comme une « *Summa* » – ce qui renvoie à la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin – et donc comme un « livre peu scientifique ou vrai, mais en revanche pieux » (*Ibid.* : 342). En conséquence, la construction de cet énonciateur fait en sorte que le coénonciateur doive adhérer au propos soutenu dans ce discours, sous peine d'être assimilé aux profanes qui considéreraient la philosophie existentialiste comme « révolutionnaire ».

Quoi qu'il en soit, le fait que dans ce débat aucune des philosophies idéalistes ne puisse s'imposer, n'empêchera pas que l'existentialisme devienne l'un des courants de pensée le plus étudié et traduit dans le contexte qui nous occupe, comme nous le verrons maintenant.

2.4.2 Les traductions de l'existentialisme

Avant d'analyser l'importation de l'existentialisme au Mexique depuis la perspective de ses discours paratextuels, il est nécessaire d'apporter quelques précisions sur les rapports entre la phénoménologie et l'existentialisme. On a vu que les rapports entre ces deux courants de pensée sont complexes. D'une part, cette complexité tient à l'organisation du réseau intellectuel allemand et à ses conflits, notamment à la rupture entre Husserl et Heidegger.

³⁶⁷ “En el fondo subyace una concepción mística o mítica del hombre que enlaza con el pensamiento medieval y pagano religioso. Seguramente Sartre y Merleau –que hacen ‘profesión de fe ateísta’– no son tan ajenos como parece a tales campanudas teologías. Simplemente las condimentan con las sales y pimientas psicoanalíticas, hegelianas y hasta marxistas. El resultado es que su filosofía puede antojársele al lego ‘revolucionaria’, en comparación con las tomistas o neokantianas” (1952 : 341).

D'autre part, il faut prendre en compte la réception de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand en France et la façon dont les philosophes de ce pays s'en sont servis. D'après Spiegelberg, en France, la réflexion sur les sujets rapportés à « l'existence » est motivée en partie par les premières traductions de Heidegger faites par Henri Corbin en 1938. Quant au label « existentialisme », il n'apparaîtra qu'une année après la publication, en 1944, de *L'Être et le néant* (Spiegelberg, 1965 : 408). Le sous-titre de cet ouvrage, *Essai d'ontologie phénoménologique*, ne laisse aucun doute sur la position de son auteur vis-à-vis de la phénoménologie. Qui plus est, l'importation de la phénoménologie en France comme un mouvement plus unifié qu'il ne l'était a fait en sorte que, pour certains philosophes français, la réflexion existentialiste a été considérée comme le développement logique de la phénoménologie. Cette conception a été soutenue par la traduction du terme *Dasein* par « réalité humaine », traduction qui a renforcé le « caractère anthropologique » de la réflexion « existentialiste » (*Ibid.* : 410). En d'autres termes, c'est du fait qu'en France les différences entre la phénoménologie husserlienne et « l'existentialisme » heideggérien ont été sous-estimées que ces deux courants de pensée ont été considérés comme « complémentaires » alors qu'en Allemagne ils s'opposaient l'un à l'autre.

L'importation de l'existentialisme au Mexique n'est pas restée indifférente à ces conflits. On pourrait même considérer que les différences entre la phénoménologie et l'existentialisme ont donné lieu à des conflits intergénérationnels, notamment entre le groupe *Hiperión*, réputé pour avoir importé l'existentialisme au Mexique, et José Gaos, son mentor, spécialiste de la phénoménologie husserlienne. Emilio Uranga, notamment, avait affirmé que, puisque Gaos se consacrait à l'existentialisme allemand – Heidegger – et non à l'existentialisme français, « il n'était plus à la mode » (Díaz Ruanova, 1982 : 213).³⁶⁸ À son tour, Eduardo Nicol, défenseur de la conception husserlienne de la philosophie comme « une science stricte », se montrera très critique envers les développements existentialistes des *hiperiones* qui, d'après lui, pratiqueraient une philosophie plus proche de la sagesse que de

³⁶⁸ La difficulté s'est résolue pendant la soutenance de thèse de Sánchez Macgregor qui critiquait Heidegger depuis la perspective du marxisme. Apparemment, les professeurs ont profité de l'occasion pour rappeler à l'ordre les disciples qui se révoltaient contre la philosophie allemande. Romano Muñoz, Samuel Ramos, Wenceslao Roces et García Máynez formaient le jury. La soutenance, d'après la chronique de Díaz Ruanova (1982 : 212), n'a pas été facile. C'est un bon exemple des rapports de pouvoir établis à l'intérieur du réseau et des rites de passage qui servent à établir les appartenances et les exclusions du monde philosophique.

la science et seraient, par ailleurs, étrangers au caractère hispano-américain. L'existentialisme, poursuit-il, est issu du désespoir produit par les guerres en Europe ; il a donc peu à voir avec les problèmes de la philosophie hispano-américaine (Nicol, 1961 : 72).

En ce qui concerne les rapports entre la phénoménologie et l'existentialisme tels qu'ils ont été conçus par les philosophes mexicains engagés dans l'importation de ces deux courants de pensée, il convient de rappeler que même si l'on constate l'importation des idées phénoménologiques a souvent été faite à partir des sources « directes » (Ziri6n, 2004), la perspective française n'a pas 6t6 compl6t6ment absente. Souvenons-nous de la traduction de Caso des *Meditaciones cartesianas*, faite 6 partir de la version française de Levinas et de Pfeiffer. De m6me, il ne faudrait pas oublier que lors de son s6jour 6 Paris (1927), Samuel Ramos a assist6 aux conf6rences de Georges Gurvitch sur la philosophie allemande contemporaine, conf6rences qui ont donn6 lieu 6 la publication des *Tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930), ouvrage tr6s important pour la diffusion de la philosophie allemande en Am6rique hispanique.³⁶⁹ Finalement, le fait que les deux courants de pens6e n'aient pas 6t6 clairement distingu6s l'un de l'autre se confirme dans la recension du deuxi6me volume des *Ideen* de Husserl par Villoro, o6 il se r6f6re 6 cet ouvrage comme la source de « l'existentialisme ph6nom6nologique allemand et français » et il trace de nombreux rapports entre ces courants de pens6e en Allemagne et en France.

La distinction entre ces deux courants de pens6e et la d6finition des philosophes qui en seraient les principaux repr6sentants se complique davantage du fait que ceux qui sont en g6n6ral consid6r6s comme appartenant 6 l'un ou 6 l'autre ne s'identifient pas souvent avec ces labels. Ainsi, Marcel n'acceptera d'6tre « existentialiste » que temporairement pour s'en d6dire apr6s (Spiegelberg, 1965 : 434), et Heidegger fera de m6me dans sa *Lettre sur l'humanisme*. Il n'emp6che que pendant la p6riode qui nous occupe, ces deux auteurs ont 6t6 traduits sous le label « existentialiste ».

³⁶⁹ L'ouvrage a 6t6 traduit et publi6 6 Buenos Aires en 1939 par Pedro Almela y Vives. 6 cet 6gard, Francisco Gil Villegas affirme que « le livre est fondamental pour distinguer la mani6re dont les philosophies de Husserl, de Heidegger et de Scheler ont 6t6 comprises au Mexique et en Espagne » (Gil Villegas, 2001 : 275)

L'attention portée en particulier aux écrits de Heidegger est indéniable. Ils ont fait l'objet de traductions et de recensions de la part de certains des membres parmi les plus importants du réseau intellectuel mexicain.³⁷⁰ José Gaos, Joaquín Xirau, Samuel Ramos, Juan David García Bacca et Ricardo Guerra participent à cette entreprise d'importation observable à des moments différents du continuum de traduction. Il ne faut pas oublier que Gaos a été le traducteur « officiel » d'*Être et temps* et que Xirau et García Bacca lisaient et enseignaient Heidegger, comme en témoigne Adolfo Sánchez Vázquez :

Là [à l'Université nationale], j'ai eu comme professeurs Xirau, le père, dont j'ai suivi un cours de philosophie contemporaine. Je me souviens que l'un des cours qu'il a donnés était sur Heidegger et c'est l'un de mes premiers contacts avec cet auteur, mais pas le premier, car celui-là je l'ai eu à Morelia, où je me suis lié d'amitié avec García Bacca qui était là comme professeur invité et y est resté presque deux mois. [...] Le soir, nous nous rencontrions, nous nous promenions, et je me rappelle qu'il avait fait, pour ses propres lectures, une traduction d'*Être et temps* qui n'a pas été publiée. C'est celle de Gaos qui l'a été. Nous nous rencontrions alors pour lire et commenter les textes de Heidegger (Rodríguez de Lecea, p. 4).³⁷¹

On constate donc que la traduction publiée d'*Être et temps* n'est pas le point d'entrée des écrits du philosophe allemand; ce sont plutôt d'autres moments du continuum – exposés en cours, traduction privée – qui constituent les premières tentatives pour introduire les idées heideggériennes dans les débats du milieu philosophique mexicain.³⁷² Cela étant, seront traduits, sous le label existentialiste, Heidegger, Jaspers, Sartre et Marcel.³⁷³ Que la

³⁷⁰ L'intérêt pour les écrits du philosophe allemand ne se limite pourtant pas au Mexique. Les traductions et les lectures commencent dès le début des années 1930, où des traductions fragmentaires et des explications sont publiées notamment à Buenos Aires et à Madrid, mais aussi en Colombie, au Pérou et au Venezuela (Felipe Boburg, 1986 : 351-355).

³⁷¹ “Tuve como profesores allí [en la Universidad Nacional] a Xirau padre, con el que hice un curso de Filosofía Contemporánea. Recuerdo que uno de los cursos que dio fue sobre Heidegger y ése fue uno de mis primeros contactos con ese autor; no el primero, que lo tuve en Morelia, donde hice amistad con García Bacca, que había sido invitado como profesor visitante y estuvo allí como un par de meses. [...] Por la noche nos reuníamos, paseábamos, y recuerdo que él había hecho, para su propio consumo, una traducción de *Ser y tiempo* que no se ha publicado. La que se publicó fue la de Gaos. Pues me reunía con él, leíamos, y comentábamos textos de Heidegger” (Rodríguez de Lecea, p. 4).

³⁷² Ce qui vaut également pour la réception heideggérienne en Amérique latine, car comme Andea Cortes Boussac le constate, l'étude des écrits du philosophe allemand n'a pas attendu la publication de la traduction de Gaos. L'Argentin Carlos Astrada et le Péruvien Alberto Wagner Reyna se consacrent dès le début des années 1930 à l'explication d'*Être et temps* de Heidegger en publiant *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (Imprenta Universidad de Buenos Aires, 1936) et « La ontología fundamental de Heidegger » (*Revista de la Universidad Católica de Perú*, 1937), respectivement.

³⁷³ Les titres publiés de Heidegger sont : *Arte y poesía*, traduit par Samuel Ramos (FCE, 1951) ; *¿Qué es metafísica?*, traduit par Xavier Zubiri (Séneca, 1941); *Kant y el problema de la metafísica*, traduit par Gred Ibscer Roth (FCE, 1954); *Hoelderling [sic] y la esencia de la poesía: seguido de Esencia del fundamento*,

traduction de l'ouvrage emblématique de ce courant de pensée, à savoir *L'Être et le néant*, ait été faite par le professeur argentin M.A. Vitasoro et publiée à Buenos Aires en 1946 (en 3 volumes, par la maison d'édition Iberoamericana) permet de constater que l'intérêt pour ce courant de pensée ne se limite pas au Mexique. Il ne se limitera pas non plus aux auteurs allemands ou français comme on peut le constater par les traductions d'ouvrages des auteurs italiens, parmi lesquels Nicola Abbagnano et Norberto Bobbio.³⁷⁴

Avant d'aborder les discours paratextuels des ouvrages existentialistes allemands et français qui retiennent l'attention des membres du réseau intellectuel mexicain, il n'est pas sans intérêt de signaler la présence d'auteurs italiens associés au courant de pensée existentialiste dont certains ouvrages ont été traduits et ont suscité l'intervention paratextuelle des éditeurs, mais aussi des auteurs traduits. C'est ainsi qu'au-delà des rares interventions paratextuelles repérables dans les écrits existentialistes, une « Nota sobre el libro y el autor », probablement rédigée par Eugenio Imaz, accompagne *El existencialismo* de Norberto Bobbio.

Publié dans la collection « Breviarios », l'ouvrage paraîtra avec une « Advertencia » de Bobbio lui-même : il remercie le *Fondo* pour la publication de cet ouvrage, ainsi que la traductrice dont il vante les mérites eu égard à la difficulté du texte à traduire (Bobbio, 1949 : 11). Signé à Turin en juin de 1949, l'avertissement contribue à fixer la scénographie du discours paratextuel et met au jour l'histoire éditoriale du texte. On y apprend que *El existencialismo* a été traduit de l'anglais du fait que la traduction anglaise présente des modifications « substantielles » par rapport au texte italien « original », parmi lesquelles une annexe sur la personnalité de Jean Paul Sartre. Dès lors, Bobbio suggérera aux éditeurs mexicains de se baser sur la traduction anglaise.

traduit par Juan David García Bacca (Séneca, 1944); *El ser y el tiempo*, traduit par José Gaos, (FCE, 1951). De Jaspers on a publié *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*, dans la traduction de José Gaos (FCE, 1953). De Gabriel Marcel, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, dans la traduction de Luis Villoro (UNAM, 1955); de Jean-Paul Sartre, *Los caminos de la libertad I. La edad de la razón*, dans la traduction de Manuel R. Cardoso (Diana, 1960). Voir Annexe 1 pour les références complètes.

³⁷⁴ Abbagnano (FCE, 1955), Bobbio (FCE, 1949), Collins (FCE, 1958), Corvez (FCE, 1970), Chiodi (UTEHA, 1962). Voir l'Annexe 1 pour les références complètes.

De même, la « Nota sobre el libro y el autor », rédigée très probablement, comme on l'a vu, par Imaz n'est pas moins révélatrice des aspects scénographiques et des questions qui concernent l'importation des idées existentialistes en Italie et en France, mais également au Mexique. Elle n'est pas moins révélatrice à l'égard des agents autorisés à se prononcer sur ces questions. En effet, la « Nota » n'est pas signée et reste donc anonyme. Cependant, la comparaison avec d'autres « Notas sobre el libro y el autor » rédigées par Imaz permet de penser qu'il en est l'auteur. En d'autres termes, on peut avancer que l'intervention de l'éditeur obéit, dans ce cas, non seulement au besoin de contextualisation de l'ouvrage et de l'auteur présentés, mais également à sa position dans le réseau intellectuel.

Cela étant, cette note ébauche un tableau traçant l'origine et les dérives de l'existentialisme en Europe tout en définissant la position de Bobbio vis-à-vis des développements allemands et français. On apprend ainsi que l'auteur, « jeune professeur de philosophie du droit à l'Université de Padoue et directeur de la *Revista di Filosofia*, la revue italienne la plus ancienne dans cette discipline, a vécu, avant la vogue sartrienne, celle que l'existentialisme de souche allemande a connu pendant la guerre » (Imaz, 1949 :8). Autrement dit, l'opposition entre la « vogue sartrienne » – existentialisme français – et l'existentialisme de « souche allemande » sous-tendra l'organisation du panorama intellectuel international proposé par l'éditeur :

Dans l'Italie de cette époque-là, l'existentialisme s'est présenté comme une réaction contre la philosophie universitaire dominée par l'idéalisme de Gentile. C'est pourquoi il est devenu populaire dans les milieux intellectuels les plus avancés et qui cherchaient une occasion d'échapper aux bornes asphyxiantes de la culture officielle fasciste. Mais cela était plutôt une évasion qu'une tentative de restaurer la culture sur ses propres gonds rénovés. Ce qui au début était un goût des intellectuels est très vite devenu le potin des salons et des cafés, anticipant ainsi l'expérience française, dont l'une des grandes vertus, comme on le sait grâce à José de Maistre, est sa capacité de prosélytisme, qui s'est confirmée de façon extraordinaire dans ce cas-ci (*Ibid.* : 9).³⁷⁵

³⁷⁵ “En la Italia de entonces, el existencialismo aparecía como una reacción contra la filosofía académica, dominada por el idealismo de Gentile y por esta razón se puso de moda en los círculos intelectuales más avanzados, que buscaban cualquier oportunidad por la que escapar al cerco asfixiante de la cultura oficial fascista. Pero funcionaba más como evasión que como intento positivo de restaurar la cultura sobre sus propios goznes renovados. Muy pronto, lo que fuera afición de intelectuales se convirtió en la comidilla de los salones y de los cafés, anticipando así, por duplicado, la experiencia de Francia, una de cuyas grandes virtudes, como lo sabemos por José de Maistre, es su capacidad proselitista, tan extraordinariamente corroborada en este caso” (*Ibid.* : 9).

Cette citation est significative non seulement parce qu'elle met au jour la construction d'un existentialisme italien, mais également parce qu'elle construit cette variante italienne comme devançant la « vogue française » qui, à son tour, est définie par sa « capacité de prosélytisme ». En d'autres termes, dans ce discours est construite une hiérarchie où l'existentialisme « de souche allemande » occupe la première position, suivi par un mouvement italien, la variante française n'occupant qu'une troisième position. Qui plus est, on souligne le phénomène de l'importation des idées ainsi que les motivations donnant lieu au mouvement existentialiste italien, à savoir la réaction contre un milieu intellectuel dominé par « la culture officielle fasciste ». Comme il s'agit d'une « réaction » et non d'un vrai renouveau culturel, le sérieux du mouvement italien semble mis en question. D'où, peut-être, la raison pour laquelle il serait vite devenu « le potin » des cafés et des salons.

Cela étant, l'ouvrage de Bobbio est doté d'un statut spécial. Du fait que l'auteur puise aux sources de « souche » allemande (on ne manque pas de signaler que cette publication est précédée d'écrits où l'auteur applique « les doctrines phénoménologiques de Husserl et Scheler aux problèmes juridiques ») son interprétation du mouvement existentialiste contribuerait à comprendre la « situation spirituelle de notre époque » dans toute sa complexité.

C'est justement l'interprétation avancée par Bobbio dans cet ouvrage qui permet de repérer les traces du coénonciateur dans le discours de l'éditeur. En effet, il indique que l'ouvrage présenté n'est ni « un exposé ni une critique polémique » et que, pour trouver de tels développements, « le lecteur » doit consulter les « Breviarios » numéros 16 (*La filosofia actual* de Bochensky) et 10 (*¿Qué es el hombre?* de Martin Buber), respectivement. Le coénonciateur visé est construit comme un lecteur fidèle de cette collection éditoriale.

Par conséquent, l'*ici-maintenant* de cette scène discursive est « ce livre » qui fait partie de « cette collection », à partir de laquelle l'énonciateur et son coénonciateur participent de « l'initiative du *Fondo* ». Ce qui renvoie, par là-même, aux autres volumes publiés qui représentent un répertoire mis à la disposition de ce *lecteur fidèle*.

Mais les aspects scénographiques se dégageant du discours péritextuel de l'éditeur renvoient également à la position de l'énonciateur vis-à-vis du courant existentialiste dont traite l'ouvrage présenté. Autrement dit, en opposant la « souche » allemande à la « vogue » française, l'énonciateur s'écarte de cette dichotomie tout en exprimant un *éthos* construit sur la base de l'opposition entre ce qui est sérieux en philosophie et ce qui relève du potin, et entre ce qui est construit légitimement (« sur les gonds rénovés de la culture ») et ce qui obéit à une « réaction ».

Le fait de montrer ces oppositions donne lieu à la problématisation des associations faciles, en l'occurrence celle qui identifierait l'existentialisme comme une école de pensée française. Cette association se trouve en effet problématisée par l'insistance de l'énonciateur à montrer une souche allemande et une variante italienne qui précèderaient les développements français.

Dans les ouvrages de Nicola Abbagnano, publiés au *Fondo* en 1955 et 1959, respectivement, son *Introducción al existencialismo* (traduite par José Gaos) et sa *Filosofía de lo posible* (traduite par J. Hernández Campos, A. Rossi y P. Duno) on ne trouvera pas d'intervention de la part des traducteurs, ce qui ne laisse pas de nous étonner, l'une des traductions étant celle de Gaos.³⁷⁶ Cependant, tout comme Norberto Bobbio, Abbagnano fera référence dans sa préface à *Filosofía de lo posible* à « l'invitation » du *Fondo* et remerciera l'éditeur qu'il qualifiera de « très distingué » (Abbagnano, 1949 : 7).

Les auteurs des ouvrages mentionnés précédemment se prononcent sur les traductions de leurs écrits en espagnol et reconnaissent de façon explicite les initiatives et les invitations du *Fondo*. Cela indique le rôle actif que cette maison d'édition jouait dans la sélection des auteurs et des ouvrages jugés nécessaires. La rareté des interventions paratextuelles nous étonne. Il en est de même des interventions paratextuelles motivées par l'importation des idées existentialistes allemandes et françaises. En effet, parmi les interventions manifestes il y a *El ser y el tiempo*, *Arte y poesía* et *Hoelderling* [sic] y la

³⁷⁶ Son *Diccionario de filosofía* a également été publié au *Fondo* en 1963, traduit par une équipe de traducteurs dont José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti, Eliane Cazenave Tapie Isoard, Beatriz González Casanova, Juan Carlos Rodríguez.

esencia de la poesía de Heidegger, qui seront publiés avec des péritextes de Gaos, de Ramos et de García Bacca, tout comme *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* de Gabriel Marcel pour lequel Villoro rédige un avant-propos.³⁷⁷

Les sections bibliographiques des revues *Filosofía y Letras* et *Diánoia* permettent aussi d'observer quelques interventions motivées par la publication des livres sur l'existentialisme publiés en langue étrangère Heidegger, Sartre, Jaspers et Werner Marx figurent parmi les auteurs dont les ouvrages sont recensés.³⁷⁸

Il convient maintenant d'aborder l'analyse de ces discours afin de montrer les enjeux partagés par les intellectuels qui interviennent dans l'importation des idées existentialistes. Je m'occuperai tout d'abord des discours sur l'existentialisme allemand, en particulier des écrits de Martin Heidegger et de ceux motivés par son œuvre, ainsi que de l'ouvrage de Jaspers recensé par Adolfo García Díaz. Ensuite, je m'occuperai des discours paratextuels relatifs aux ouvrages de l'existentialisme français, à savoir ceux de Sartre et de Marcel.

2.4.3 L'existentialisme allemand

Commençons par considérer les péritextes que García Bacca et Samuel Ramos ont joints à leur traduction de l'essai « *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* » (« *Hoelderling y la esencia de la poesía* » [sic]) de Heidegger (1936), car il s'agit du premier texte de cet auteur traduit au Mexique.³⁷⁹

Les discours des deux traducteurs sont d'autant plus intéressants qu'ils éclairent les textes traduits depuis des perspectives différentes. Chacun se servira de textes heideggériens

³⁷⁷ Dans sa chronique sur les existentialistes mexicains, Díaz Ruanova (1982) signale que Villoro serait également l'introducteur de Kierkegaard et de Jaspers au Mexique. On n'est pourtant pas parvenu à repérer des traductions ou des recensions d'ouvrages de ces auteurs qui seraient dûs à Villoro.

³⁷⁸ Voici la liste de ces recensions : J. P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* et *Esquisse d'une théorie des émotions* (García Bacca, 1947a et 1947b) ; Jean Paul Sartre, *Visages* (Uranga, 1949) ; K. Jaspers, *Raison et déraison de notre temps* (García Díaz, 1955) ; « Heidegger 1956 y 57 » (Gaos, 1958) ; Werner Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins* (Guerra, 1963). Voir Annexe 2 pour les références complètes.

³⁷⁹ La première traduction de Heidegger publiée en espagnol est celle de l'essai *Was ist Metaphysik ?* faite par Xavier Zubiri et publiée à Madrid dans la revue *Cruz y Raya*, no. 6 (1931). La revue *Sur*, à Buenos Aires, publiera à son tour la traduction de Raimundo Lida du même essai en 1932. La traduction de Zubiri est réimprimée au Mexique, chez Séneca, en 1941.

pour assembler des volumes différents, qui répondent, on le verra, à des positions théoriques précises. C'est ainsi, que parue en 1944, la traduction de García Bacca est publiée avec l'essai « Vom Wesen des Grundes » [« La esencia del fundamento »], tandis que celle de Ramos sera publiée avec « El origen de la obra de arte » [« Der Ursprung des Kuntswerkes »], sous le titre *Arte y poesía* (1958). Observons ces démarches en détail.

La traduction de García Bacca est précédée d'un avant-propos et des « Advertencias » et suivie d'un vocabulaire. Ces péritextes font ressortir la perspective depuis laquelle les textes sont abordés. L'*ici maintenant* du discours est la définition de la philosophie comme « la gardienne de la force des mots les plus élémentaires servant à exprimer notre *Realidad-de-verdad* » (1944 : 7), définition donnée par Heidegger dans *Sein und Zeit*. N'est-il pas paradoxal, poursuit-on, que ce soit Heidegger qui propose cette thèse étant donné qu'il a un « style méandreux, une diction rocailleuse, des ensembles de mots reliés par des traits d'union et des idées qui produisent des spasmes d'angoisse anti-esthétiques »? (*Ibid.* : 8-9). Bien au contraire, l'énonciateur situe les essais traduits à la frontière de la poésie et de la philosophie. C'est ainsi que Heidegger est considéré comme un « poète existentialiste » dont les écrits ont une « certaine beauté de style cubiste » et on se réfère à ces deux essais comme étant une « ouverture » et une « symphonie » exécutées dans un langage singulier :

Lorsqu'à travers de longues, patientes et millimétriques lectures on est parvenu à maîtriser ses œuvres, on peut penser qu'aucun autre philosophe n'est parvenu à un langage « mathématique », de formules algébriques sans échappatoire et presque sans ambiguïtés possibles. C'est pourquoi on ne peut ni comprendre ni traduire une seule de ses œuvres avec justesse, sans présupposer les autres et si on assouplit la signification – raide, inflexible – d'un seul mot ou d'une phrase courante, on en déréglera d'autres et on en enlèvera la reliure (1944 : 10).³⁸⁰

L'énonciateur se construit comme traducteur et comme celui qui est parvenu à « maîtriser » les œuvres de Heidegger à travers « de longues, patientes et millimétriques lectures ». Qui plus est, la traduction ne constituerait pas une vision partielle de l'œuvre :

³⁸⁰ «Tal vez ningún otro filósofo haya logrado un lenguaje de 'fórmula matemática', de notación algebraica sin escape, y casi sin ambigüedad posible, cuando por larga, paciente y milimétrica lectura se ha llegado a dominar sus obras. De ahí que no pueda ni entenderse ni traducirse 'ajustadamente' una sola sin presuponer las otras, y que aflojar la significación –rígida, inflexible, a torno– de una sola palabra o frase típica desatornille y desencuaderne otras en otros libros suyos» (1944 : 10).

produite sur la base d'autres travaux du philosophe, elle viserait à s'insérer dans une lecture intégrale des écrits heideggériens.

Plusieurs indices renvoient au réseau intellectuel hispanophone et donc au coénonciateur du discours du traducteur : le remerciement adressé à Imaz pour ses « très pertinentes suggestions pour traduire *Vom Wesen des Grundes* » (*Ibid.* : 11), la mention du lecteur hispano-américain à qui cette traduction est proposée, ainsi que la signature du avant-propos à Mexico situent la publication du volume dans le contexte précis du Mexique des années 1940. De même, la définition du coénonciateur comme étant le « lecteur hispano-américain » permet à l'énonciateur de préciser les aspects linguistiques et les difficultés de traduction confrontées. Dans les « Advertencias », il indique que la ponctuation du texte de Heidegger a parfois été modifiée pour alléger la lecture et pour se modéliser sur phrase castillane (*Ibid.* : 14) et que les citations grecques et latines du texte ont été rendues en espagnol. Mais la confrontation des difficultés de traduction est surtout manifeste dans le vocabulaire inclus à la fin du volume. Le terme *Dasein*, par exemple, a été rendu de trois manières : *Ser-que-está*, *Realidad óntica* et *Realidad-de-verdad*. Dans chaque cas on essaie de récupérer les deux composantes *Da* et *Sein* du terme allemand de différentes façons et pour différents contextes, tout en réservant le mot *existencia* pour les cas « où Heidegger emploie ce mot latin » (*Ibid.* : 146). Retenons la justification du choix privilégié, à savoir *Realidad-de-verdad* :

DASEIN. Après avoir fait plusieurs essais, j'ai traduit par '*Realidad-de-verdad*' ce mot qui est le thème de base des œuvres de Heidegger. [Il] correspond, non sur le plan strict de la traduction, mais sur celui de l'interprétation, au sens du *Dasein*, car il comprend un élément de Réalité, du plus élémentaire, brut et informe « être-là » et l'élément de l'Être (*Sein*) : et puisque l'Être qui est dans le *Dasein* n'est pas un être externe appartenant à toutes les choses, mais une structure similaire à la structure catégorielle kantienne, c'est-à-dire qu'il est utile pour connaître et découvrir l'orbe des choses, j'ai « interprété » le mot « *Sein* » comme « *de-verdad* », de sorte qu'on pourrait également dire, au lieu de *Dasein*, *Realidad verificativa*. (*Ibid.* : 146 je souligne).³⁸¹

³⁸¹ "DASEIN. Después de múltiples ensayos he traducido por realidad de verdad esta palabra, sujeto básico para todo lo que se dice en las obras de Heidegger.[...] corresponde, no en plan estricto de traducción, sino en el de interpretación, al sentido de Dasein, pues incluye un elemento de Realidad (Da), de simple, bruto y mostrenco "estar ahí", y el de Ser (Sein); y como el Ser, que entra en Dasein no es un ser externo y que pertenezca a todas las cosas sino una estructura, semejante a la categorial kantiana, es decir, algo que sirve para descubrir el orbe de las cosas al sujeto, por eso he "interpretado" la palabra "Sein" por "de-verdad"; de modo que cabría decir también, en vez de Dasein, Realidad verificativa" (*Ibid.* : 146).

Dès lors, la « traduction » doit céder sa place à l'« interprétation » et s'écarter du texte heideggérien du fait que les composantes de *Dasein* doivent être distinguées l'une de l'autre, mais se distinguent aussi, comme on l'a vu précédemment, de la traduction littérale « première » (existence). L'extrait signale aussi que pour comprendre l'explication du traducteur, une certaine familiarité avec « la structure catégorielle kantienne » est présupposée, de sorte que le coénonciateur n'est pas forcément le lecteur néophyte.

De plus, en étant conscient que cette distinction pourrait également renvoyer aux dichotomies aristotéliennes acte/puissance, ou même à la distinction scolastique essence/existence, le traducteur avertira son coénonciateur d'éviter cette lecture (*Ibid.* : 147). Ce faisant, la démarche entreprise dans le vocabulaire s'avère être non seulement celle de gloser les termes importants pour la meilleure compréhension des traductions proposées, mais de situer le programme théorique de l'auteur par rapport à l'histoire de la philosophie, notamment, à la tradition scolastique dont l'importance dans le réseau hispanique ne saurait être ignorée.

L'attention portée au « vocabulaire » et aux formes d'expression heideggériennes permettent de dessiner un *éthos* littéraire. En affirmant que « les œuvres de Heidegger possèdent une valeur dans 'les mots' » et que le philosophe a créé « des phrases de valeur philosophique » qui équivalent à « une formule mathématique », le traducteur centre son propos sur la « précision » et la littérarité des textes de Heidegger. Cette littérarité sert également à justifier le fait que la traduction proposée ne puisse pas présenter « la douceur, la fluidité et le clair-obscur » d'une traduction de Platon, par exemple (*Ibid.* : 10).³⁸²

Publiée presque quinze ans plus tard (1958), la traduction de Ramos de l'essai sur Hölderlin donne voix à un *éthos* privilégiant l'intelligibilité sur la littérarité des textes heideggériens. La scénographie, à savoir les « deux essais dont la version espagnole apparaît dans ce volume », est basée sur un réordonnancement d'ordre proposé par le traducteur pour la publication du volume. Voici sa justification :

Certes, l'essai sur la poésie a été publié avant 1937 et l'essai sur l'art, en 1952. Pourtant, nous n'adoptons pas l'ordre de leur parution éditoriale, mais l'ordre dans lequel ils se sont

³⁸² Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici que García Bacca a également été traducteur de Platon.

présentés dans la pensée de Heidegger, comme étant le plus logique et comme étant celui qui facilitera la compréhension du lecteur, car dans le texte sur la poésie sont appliquées certaines des idées qui sont mieux expliquées dans celui sur l'art (1958 : 7).³⁸³

Autrement dit, la démarche s'avère d'emblée celle du rétablissement d'une certaine logique qui serait plus adéquate pour la « compréhension du lecteur ». Des changements de la même nature seront effectués dans les exposés de l'avant-propos : « dans ces brefs commentaires nous suivrons un ordre d'exposition différent de celui de l'auteur » (*Ibid.* : 23). L'ordre que Ramos donne aux essais traduits, tout comme celui qu'il suivra pour son exposé des idées esthétiques heideggériennes est représentatifs d'un *éthos* de l'intelligibilité visant à « faciliter la compréhension du lecteur », *éthos* qui, par ailleurs, s'oppose à celui exprimé dans les textes traduits :

Ces idées et bien d'autres, qu'il n'était pas possible de préciser dans cet avant-propos, sont à la disposition du lecteur qui se sentira attiré par le style sibyllin de Heidegger et qui sera prêt à faire l'effort de comprendre leur signification intime. Le *background* de l'esthétique de Heidegger est, naturellement, l'ensemble de sa philosophie, mais je crois qu'il est possible de saisir ses idées cruciales sans avoir la connaissance de cet ensemble-là (*Ibid.* : 26).³⁸⁴

Le coénonciateur se définit dans cette recherche d'intelligibilité. Il fait souvent partie du « nous » qui prend la parole dans l'exposé, ce qui renforce le caractère didactique du discours. Bien qu'il soit souvent inclus dans ce « nous », l'énonciateur est également construit à l'aide de formulations impersonnelles, surtout lorsqu'une critique de la position heideggérienne est avancée :

Le développement de son essai, qui est en grande partie très lucide conceptuellement, est interrompu par l'obscurcissement auquel il semble abandonner le discours philosophique pour pénétrer dans des régions ineffables pour lesquelles il ne trouve pas d'expression adéquate, malgré les violences qu'il fait à sa propre langue. Reste ici le doute de savoir si ce sont des intentions très profondes ou des tentatives frustrées pour aller au-delà des limites de ce qui est rationnel (*Ibid.* : 21).³⁸⁵

³⁸³ “Ciertamente que el ensayo sobre la poesía fue publicado antes de 1937 y el ensayo sobre el arte en 1952. Sin embargo, no adoptamos el orden de su aparición editorial sino el orden en que se presentaron al pensamiento de Heidegger, como el más lógico y que facilitará la comprensión del lector, puesto que en el escrito sobre poesía se aplican algunas ideas más ampliamente explicadas en el escrito sobre el arte” (1958 : 7).

³⁸⁴ “Estas y otras ideas, en cuyo detalle no era posible entrar en este prólogo encontrará el lector que se sienta atraído por el estilo sibilino de Heidegger y haga el esfuerzo por comprender su íntimo significado. Su estética tiene, naturalmente, como *background* el conjunto de la filosofía de Heidegger, pero creo que es posible captar sus ideas cruciales sin tener el conocimiento de ese conjunto” (*Ibid.* : 26).

³⁸⁵ “El desarrollo de su ensayo, que en buena parte tiene plena lucidez conceptual, es interrumpido por oscurecimiento en que parece abandonar el discurso filosófico para penetrar en las regiones inefables para las que no puede encontrar una expresión adecuada a pesar de las violencias que hace a su propio idioma. Queda

La critique ne se limite cependant pas au style « oraculaire » de l'auteur, mais tient également au caractère « intellectualiste » de la position qu'il soutient vis-à-vis des problèmes de l'esthétique. Heidegger n'est pas le seul à proposer une perspective « métaphysique et mystique » (*Ibid.* : 22) du phénomène artistique : ce faisant, il se rattache à l'idéalisme allemand : Hegel, Schelling et Schopenhauer font partie de la communauté discursive où Ramos situe la réflexion esthétique heideggérienne. Voici le propos du traducteur :

Bien que l'esthétique de Heidegger ait le caractère particulier que lui donne l'ordre systématique de sa philosophie, il est difficile de ne pas l'associer à un courant intellectualiste en esthétique qui identifie l'art peu ou prou avec la vérité et, ce faisant, lui attribue une certaine portée métaphysique. C'est ce qui arrive, par exemple, chez Schelling dont la *Filosofía del arte* propose des affirmations comme la suivante : "Beauté et vérité sont essentiellement ou selon l'idée la même chose". Mais le sujet de la vérité résonne constamment chez Hegel [...]. L'esthétique de Schopenhauer a également un accent métaphysique [...] (*Ibid.* : 11-12).³⁸⁶

C'est justement cette position « métaphysique et mystique » qui semble être à la base des difficultés de cette traduction. La critique par rapport à « l'intellectualisme » de la position esthétique de l'auteur se comprend mieux si l'on considère que l'intelligibilité recherchée n'est pas seulement une concession faite au lecteur : elle est aussi représentative d'une position philosophique qui jette la démarche heideggérienne forcément obscure. À cet égard, Ramos ne manquera pas de signaler les limites de sa compréhension :

Le dernier chapitre de l'essai, '*La verdad y el arte*', est celui qui est le plus difficile à comprendre – donc à traduire – parce que Heidegger adopte de nouveau un langage obscur et fait de jeux de mots incroyables. Dans cette partie, son style n'est pas celui d'un philosophe et il apparaît plutôt comme un prophète ou un mystique qui se débat pour exprimer l'ineffable [...] Malgré le grand effort pour comprendre ces idées, nous restons dans l'incertitude et il y a toujours la possibilité que notre interprétation soit seulement hypothétique (*Ibid.* : 16-17).³⁸⁷

aquí la duda de que sean intenciones muy profundas o intentos frustrados al querer traspasar los límites de lo racional" (*Ibid.* : 21).

³⁸⁶ "Por más que la estética de Heidegger tenga el matiz que le imprime todo el orden sistemático de su filosofía, no se puede menos que recordar, por asociación, una corriente intelectualista en la estética que en mayor o menor grado identifica el arte con la verdad atribuyéndole así un cierto alcance metafísico. Tal ocurre, por ejemplo en Schelling, en cuya Filosofía del arte se encuentran expresiones como ésta: "Belleza y verdad son en sí o según la idea la misma cosa". Pero este tema de la verdad resuena constantemente en Hegel [...]. La estética de Schopenhauer tiene también un acento metafísico" (*Ibid.* : 11-12).

³⁸⁷ "El último capítulo del ensayo "La verdad y el arte" es el de más difícil comprensión – y, por lo tanto, de traducción – porque vuelve Heidegger a adoptar su lenguaje oscuro y a hacer juegos de palabras que llegan a lo increíble. En esta parte, el estilo no es el de un filósofo y más parece un profeta o un místico que se debate por dar expresión a lo inefable. [...] El esfuerzo de comprensión para estas ideas, por más grande que sea, nos deja

Cet aspect mystique de l'œuvre d'art est mis en question par le traducteur qui, à plusieurs reprises, exprime des réserves sur la position essentialiste de l'esthétique heideggérienne. Retenons une dernière citation pour illustrer ces remarques :

Il y a une ambiguïté dans les expressions de Heidegger, car il n'explique pas si l'étant qui se révèle est l'œuvre d'art en tant qu'étant ou si c'est l'étant qui représente l'œuvre. De plus, il n'explique jamais si l'étant se révèle par lui-même ou si c'est l'artiste ou le philosophe qui le révèle [...] Ces affirmations et d'autres encore restent problématiques car elles ne sont pas évidentes en elles-mêmes et que l'auteur n'avance pas les preuves philosophiques correspondantes (*Ibid.* : 21).³⁸⁸

Dans cet avant-propos, on assiste à la confrontation d'un *éthos* de l'intelligibilité et d'un *éthos* mystique auquel le style « oraculaire » de Heidegger donne voix. La confrontation n'est évidemment pas indépendante du travail de traduction comme l'auteur du même traducteur l'indique ainsi que ses remerciements à Marianne Oeste de Bopp pour son aide à « comprendre certains passages difficiles du texte allemand » ou encore pour la révision que Gaos a faite de la traduction (*Ibid.* : 27). De plus, Ramos affirme s'être servi d'un extrait de l'essai sur l'origine de l'œuvre d'art déjà traduit et publié par Gaos.³⁸⁹

La révision de Gaos sanctionne la traduction de Ramos et le situe dans la chaîne des interprètes de Heidegger. Il est donc étonnant que le nom de García Bacca ne soit pas mentionné, surtout si l'on se souvient que ce dernier a été le premier traducteur d'un des essais traduits par Ramos. Non moins surprenant est le fait que, bien qu'ils comportent au moins un essai en commun, à savoir *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, les deux avant-propos, celui de Ramos et celui de García Bacca, donnent voix à des *éthos* si différents. D'une part, on aurait une scène discursive centrée sur la littérarité d'une expression exigeante et présupposant une culture philosophique importante et, de l'autre, la construction progressive d'une esthétique heideggérienne qui, tout en étant basée sur les écrits précédents

en la incertidumbre y queda siempre la posibilidad de que nuestra interpretación sea solamente hipotética" (*Ibid.* : 16-17)

³⁸⁸ "Hay una ambigüedad en las expresiones de Heidegger, pues no aclara si el ente que se revela es la obra de arte como ente o si es el ente que representa la obra. Además nunca explica si el ente se desoculta por sí mismo o lo desoculta el artista o el filósofo. [...] Estas y otras afirmaciones metafísicas quedan como problemáticas porque no son evidentes de suyo y no aduce el autor las pruebas filosóficas correspondientes" (*Ibid.* : 21).

³⁸⁹ En effet, l'année même de sa publication en allemand (1950), Gaos a fait une recension du volume *Holzwege* qui contient l'essai sur l'œuvre d'art. La recension comporte un extrait traduit de cet essai. Elle a été publiée dans la revue *Cuadernos Americanos* (año 9, vol. 53). J'y reviendrai.

de l'auteur, est dominée par une volonté de clarté et d'accessibilité qui ne semble pas exiger la connaissance des écrits précédents du philosophe.³⁹⁰

Pour García Bacca, il s'agit de proposer une réflexion sur les rapports entre la philosophie et la poésie, d'une part, et entre le « fondement rationnel de l'Être » et la Liberté, de l'autre. Pour Ramos il s'agit de mettre en relief « les réflexions que Heidegger a jusqu'à présent consacrées au problème de l'esthétique » (1958 : 7) et de faire le point sur la contribution du philosophe allemand à une « ontologie de l'art ». D'après lui, la proposition d'une analyse directe de l'œuvre d'art qui se sert de la « méthode phénoménologique et qui s'oppose aux conceptions esthétiques subjectivistes du XIX^e siècle » serait la principale contribution de Heidegger à la réflexion esthétique.

Le fait que la traduction de Ramos paraisse presque quinze ans après celle de García Bacca laisserait supposer différentes étapes de réception du philosophe allemand dans le réseau hispanophone. Pour cela, il aurait fallu que la lecture de Ramos remplace celle de García Bacca, ce qui n'est pas le cas. On sait que ce dernier a republié sa traduction au Venezuela en 1968 avec trois commentaires dans lesquels il met en parallèle la réflexion heideggérienne sur la poésie de Hölderlin avec sa propre réflexion sur la poésie de Machado. Non seulement García Bacca n'a pas abandonné la perspective littéraire de l'essai de Heidegger, mais il l'a renforcée en ajoutant des commentaires mettant en rapport l'expression philosophique et poétique en langue espagnole (voir Annexe 1).

Autrement dit, à la base de ces deux traductions il y aurait d'un côté la lecture philosophique-littéraire proposée par García Bacca et de l'autre la construction d'une esthétique heideggérienne. De plus, la reconnaissance que Ramos exprime vis-à-vis de Gaos aussi bien que le renvoi à *El Ser y el Tiempo* viseraient à faire du volume recueilli et traduit

³⁹⁰ Dans la recension du livre *La filosofía de Martin Heidegger* de A. de Waehlens, publiée dans la revue *Filosofía y Letras* (1946) Gaos signalera quelques absences dans la bibliographie des traductions de Heidegger, dont celle de l'essai sur Hölderlin. À propos de cet essai il indiquera qu'il existe plusieurs traductions, « pour la plupart faites à partir du français » et « mauvaises ». Ignorait-il la traduction de cet essai faite par García Bacca ? Gaos devait connaître cette traduction puisque l'exemplaire que nous avons consulté à la bibliothèque de l'*Instituto de Investigaciones Filosóficas* lui est dédié en 1944. Le silence sur la traduction de García Bacca est déconcertant.

le parallèle esthétique de la réflexion ontologique heideggérienne et permettrait donc de faire le lien avec la publication de cet ouvrage.

La première édition de la traduction de *Sein und Zeit* a été publiée au *Fondo* en 1951, après une série de négociations avec l'Université nationale pour obtenir les droits d'auteur et de traduction. L'initiative de cette traduction revient « aux professeurs de l'Université nationale » qui auraient contacté le *Fondo* car l'université ne pouvait pas prendre en charge la publication à ce moment-là. Le *Fondo* aurait donc fait les démarches pour obtenir les droits d'auteur. Une fois obtenus, il proposera à l'Université nationale de lui céder la traduction qu'elle avait déjà payée à Gaos. En échange, le *Fondo* remettrait à l'Université 100 exemplaires de l'œuvre en espagnol (AFCE, lettre d'Orfila Reynal à García Máynez, du 14 juillet 1949). Par l'intermédiaire de García Máynez, l'Université répondra qu'elle est prête à céder les droits sur la traduction commandée à Gaos en échange de 50 % du paiement versé au traducteur et de 50 exemplaires de l'édition en espagnol. Le *Fondo* acceptera cette proposition et on connaît la suite de l'histoire : la traduction de Gaos sera la première de cette œuvre de Heidegger et restera la seule version espagnole jusqu'à la publication d'une nouvelle version en 1997. De plus, il ne faut pas oublier que la première édition était accompagnée d'un avant-propos, d'un index des traductions et d'une *Introducción a El ser y el tiempo de Heidegger* de Gaos. Le texte de Gaos sera publié séparément dans des éditions postérieures, mais il restera un complément indispensable au livre de Heidegger.

Avant d'aborder l'analyse de ces péritextes, rappelons que, pour cette traduction Gaos, s'est vu accorder le rare privilège de recevoir des redevances sur les exemplaires vendus. Dans une lettre datée du 6 mai 1952, soit une année après la publication de *El ser y el tiempo*, Orfila Reynal écrit à Gaos :

En ce qui concerne vos honoraires pour la traduction *El ser y el tiempo* de Heidegger, étant donné que votre travail est exceptionnel et qu'il ne s'agit pas d'une simple traduction, nous voudrions faire une exception dans les pratiques de la maison d'édition qui a toujours rétribué les traducteurs selon un tarif fixé à la page. C'est pourquoi, nous avons décidé de vous accorder une redevance de 2 % sur le prix de vente de toutes les éditions du livre en sus

des honoraires que l'Université nationale vous a déjà versés et que nous lui avons également remboursés (AFCE, lettre du 6 mai 1952).³⁹¹

L'*Introducción* a circulé avant même la publication de la traduction du livre de Heidegger. Elle a été publiée dans trois numéros de la revue *Filosofía y Letras* (1948-1950), ce qui montre que l'importation de cet ouvrage est passée par différents moments du continuum de traduction. Mais, les différentes versions de l'*Introducción* préparée par Gaos seraient également représentatives du processus « de sélection des termes » qui seront finalement retenus dans la traduction publiée de *Sein und Zeit*. Ce processus se poursuivra bien au-delà de la première édition puisque dans la deuxième (1962) on observera encore des modifications terminologiques (Zirión, 1999 : 40).

Au-delà de ces questions terminologiques – auxquelles je reviendrai –, retenons que ces deux éditions comportent des paratextes montrant l'investissement prolongé du traducteur dans la construction d'un Heidegger en espagnol. Dans la deuxième édition de 1962, Gaos annonce la publication d'un « commentaire » qu'il ne parviendra pourtant pas à publier.³⁹²

Ces paratextes sont importants non seulement parce qu'ils révèlent la position du traducteur dans le réseau hispanophone, mais également parce qu'ils permettent de placer l'histoire de *El Ser y el Tiempo* à la jonction des trajectoires de deux membres du réseau intellectuel hispanophone. De même, comme on le verra, ce discours permet de dégager la

³⁹¹“Con respecto a sus honorarios por la traducción de *El ser y el tiempo* de Heidegger queremos hacer una excepción de la práctica de la Editorial que ha pagado siempre a los traductores una retribución fija de acuerdo a la tarifa fijada de traducción por página de texto, entendiendo que su trabajo es también excepcional ya que no se trata de una simple traducción. Por esta razón hemos resuelto que además del pago ya efectuado por la Universidad Nacional de México a quien nosotros reintegramos los honorarios que pagaron a usted, le reconoceremos una regalía de 2% sobre el precio de venta de todas las ediciones que se efectúen del libro” (AFCE, lettre du 6 mai 1952).

³⁹² L'édition de 1971 de *El ser y el tiempo* comporte une note avec des “Consideraciones del traductor” qu'il convient de citer ici, même si elle reste en dehors des limites du corpus ici à l'étude. Gaos s'explique sur la publication avortée de ce commentaire : « las vicisitudes de mi salud y trabajos no sólo no me permitieron publicar el *Comentario* a continuación de la segunda edición, sino que han acabado por resignarme a renunciar a publicarlo, por no haber tenido, ni prever que tenga en adelante, posibilidades de tiempo y fuerzas [...] ». Le commentaire en question comporterait, entre autres : “un análisis de cada uno de los 83 párrafos de la obra, una explicación literal, fundamentalmente ‘auténtica’ de los pasajes difíciles de la obra, el ‘Índice de Traducciones’ transformado en un vocabulario explicado textualmente [...] un índice de autores citados por Heidegger [...], un ensayo, exposición de mi manera de ver esta obra [...] y la Respuesta a los Críticos de la Traducción” (Zirión, 1999 : 41).

spécificité de la traduction philosophique telle que la conçoit Gaos. Finalement, son analyse s'avère indispensable car elle donne un aperçu des résistances linguistiques qu'il a tenté de vaincre en intervenant activement pour produire un « Heidegger en espagnol ».

Dans cette scène discursive, l'énonciateur est construit comme « traducteur » et son discours est justifié sur la base de la distinction entre l'avant-propos fait pour « l'ouvrage traduit » et celui qui est fait pour une « traduction ». En d'autres termes, l'avant-propos d'un traducteur peut expliquer et critiquer l'œuvre ou justifier la traduction. Le choix ne semble pas s'imposer à Gaos puisqu'il entreprend de faire les deux. Dans son avant-propos, il aborde la question de sa traduction, tandis que dans l'introduction, publiée séparément, il explique l'œuvre traduite.³⁹³

La justification de la traduction est basée sur le statut de « traducteur » de Gaos, aussi bien que sur le récit suivant :

Celui qui écrit ces lignes a pris des notes très détaillées et, par conséquent, très nombreuses et, en somme, très longues – environ deux cents pages – pour une traduction éventuelle de *Sein und Zeit*, pendant l'étude faite de cette œuvre tout au long de l'année 1933, en consultation quasiment hebdomadaire avec son ami, collègue et professeur Xavier Zubiri, récemment rentré de Fribourg où il avait suivi les cours de Heidegger pendant deux ans –si celui qui écrit ceci n'a pas encore oublié tous les détails. Mais, à cause d'autres travaux et des vicissitudes personnelles de l'année 1936 et des suivantes, ces notes se sont perdues et il n'a pu entreprendre la traduction qu'en 1941. Cette année-là, il l'a entreprise avec l'objectif immédiat de la lire et, par l'intermédiaire de la lecture, de l'expliquer phrase par phrase et même mot par mot, dans l'un des cours hebdomadaires qu'il donnait à la *Facultad de Filosofía y Letras* de la *Universidad Nacional Autónoma de México*, comme il a commencé à le faire pendant l'année universitaire de 1942 et comme il a continué à le faire jusqu'à ce qu'il finisse la traduction, la lecture et l'explication de l'œuvre pendant l'année universitaire 1947 (1951 [1996] : 11).³⁹⁴

³⁹³ L'avant-propos n'a paru que dans la première édition de *El Ser y el Tiempo*. Par la suite, il sera publié avec l'introduction dans un volume séparé.

³⁹⁴ “Notas muy detalladas y por ende muy numerosas y, en suma, muy extensas – unas doscientas hojas– para una eventual traducción de *Sein und Zeit* fue tomándolas quien esto escribe ya en el curso del estudio de la obra que hizo a lo largo del año 1933, en consulta casi regularmente hebdomadaria con su amigo, colega y maestro Xavier Zubiri, recién vuelto de seguir en Friburgo durante un par de años los cursos de Heidegger –si no recuerda ya mal alguno de los anteriores detalles quien esto escribe. Pero otros trabajos y vicisitudes personales de los años 1936 y siguientes hicieron que perdiera aquellas notas y no emprendiera la traducción hasta 1941, en que la acometió con el fin inmediato de ir leyéndola y mediante la lectura explicando la obra frase por frase y hasta palabra por palabra en una de las clases semanales de sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, como empezó a hacerlo en el año académico de 1942 y siguió haciéndolo hasta dar fin a la traducción, la lectura de ella y la explicación de la obra con el del año académico de 1947” (1951 [1996] :11).

C'est le fait d'avoir entrepris de traduire la totalité de l'ouvrage qui distingue Gaos de García Bacca et d'autres traducteurs. Ainsi, il affirmera qu'il doit « relativement très peu à d'autres traducteurs de Heidegger en espagnol ou dans d'autres langues » (*Ibid.* :13). Le propos sur les dettes contractées et les remerciements adressés à d'autres membres du réseau intellectuel sont ici importants parce qu'ils permettent de définir l'*ici-maintenant* de l'énonciation du traducteur. Au récit de l'histoire de cette traduction, d'après lequel elle constituerait le dénouement d'un long processus d'étude et d'explication de l'œuvre, s'ajoutera la définition du contexte précis où cet événement a lieu et les agents qui y participent. Ainsi, poursuit-il « les lecteurs doivent se joindre au traducteur pour remercier les institutions et les personnes ayant contribué à cette publication » (*Ibid.* : 15) : Luis Alaminos (responsable de l'impression), Eduardo García Máynez (directeur du *Centro de estudios filosóficos*), Agustín Yañez (coordinateur du département des sciences humaines de l'Université nationale), Arnaldo Orfila et Joaquín Díez-Canedo (directeur et gérant du *Fondo*) font partie de la liste de noms permettant de constater que la publication a lieu au sein d'institutions consacrantes qui renforcent donc la position prédominante du traducteur dans ce réseau intellectuel. Mais ce récit est révélateur à plusieurs autres égards.

D'abord, il rend compte du contact prolongé – de 1933 à 1951 – du traducteur avec l'œuvre traduite. Deuxièmement, il construit un rapport de proximité avec l'auteur traduit, non seulement par l'étude constante de son œuvre, mais par des liens personnels plus ou moins directs (Gaos-Zubiri-Heidegger). Troisièmement, en situant la traduction dans un milieu universitaire, celui des cours enseignés à la faculté de philosophie au Mexique, le récit met en relief l'un des moments du continuum de traduction par lequel le texte de Heidegger est passé avant de paraître en espagnol, à savoir celui de la traduction à vocation didactique. La référence au milieu universitaire signale que le coénonciateur comme appartenant au milieu philosophique spécialisé, appartenance soulignée ailleurs :

Les cours où la traduction a été lue lui ont été très utiles parce qu'ils ont apporté des améliorations proposées par les indications des assistants à qui le traducteur doit principalement l'adoption de plusieurs termes techniques (*Ibid.* : 13).³⁹⁵

³⁹⁵ “Las clases en que se leyó la traducción le resultaron sumamente útiles [al traductor] por las mejoras que aportaron el ponerla a prueba de los asistentes y las indicaciones de éstos, a las cuales debe principalmente la adopción de varios términos técnicos” (*Ibid.*: 13).

Ayant signalé qu'il est superflu de justifier la publication de *Sein und Zeit* du fait qu'il s'agit de « l'une des œuvres capitales de la philosophie de nos jours » (*Ibid.* : 7), le traducteur juge néanmoins nécessaire d'expliquer certaines caractéristiques de la traduction. L'explication a une double fonction. D'une part, elle expose le coénonciateur au jargon forgé par le traducteur et dès lors elle le fait participer au développement du Heidegger proposé par Gaos. De l'autre, elle fournit un aperçu du processus qui a mené à la production de la terminologie employée et des difficultés rencontrées.

C'est dans la description de ces difficultés qu'on peut observer l'interaction des langues mobilisées – l'allemand, l'espagnol et le grec – pour la production de *El Ser y el Tiempo*. D'après le traducteur, ces difficultés tiennent à l'idée reçue selon laquelle « ce qui est exprimable dans une langue quelconque est exprimable dans une autre » (*Ibid.*). À ce présupposé il opposera la thèse de l'indissociabilité de la forme et du contenu :

Le fait que les significations de certaines expressions ne correspondent pas à celles d'autres expressions ne se limite pas au manque de correspondance entre l'univers des *objets* signifiés simplement depuis le point de vue des « contenus matériels », mais comprend également le manque de correspondance entre les *formes* avec lesquelles ces contenus sont signifiés en tant qu'objets pleins et qui ne se limitent pas à être morphologiques, mais qui sont également syntaxiques (*Ibid.* : 8).³⁹⁶

De même, il faut considérer la question terminologique, à savoir celle de la « phraséologie technique » des philosophes. Toute traduction, poursuit-il, est déterminée par le genre auquel elle appartient. Outre qu'il appartient au genre philosophique, *Sein und Zeit* a des caractéristiques particulières qui posent des difficultés de traduction, telles que la nominalisation des prépositions et des conjonctions, la récupération des étymologies et les jeux de mots.

Dès lors et puisque « pour une bonne partie de l'original, il n'y a pas d'équivalents en espagnol [...], tout comme cela n'existait pas non plus dans l'original allemand avant que Heidegger ne l'articulât » (*Ibid.* : 12), il a fallu forger des néologismes et une phraséologie

³⁹⁶ “La falta de coincidencia entre las significaciones de las distintas expresiones no se limita, pues, a la falta de coincidencia entre las constelaciones de *objetos* significados simplemente bajo el punto de vista de los “contenidos materiales”, sino que incluye la falta de coincidencia entre las *formas* en que estos contenidos son significados como objetos plenamente integrados, y que no son sólo formas de la morfología, sino también sintácticas” (*Ibid.*:8).

particulière. L'index des termes traduits est donc censé fournir des explications supplémentaires sur l'emploi de ces termes suivants les différents contextes. Présenté en ordre alphabétique, il regroupe les termes par famille sémantique et indique les pages de la traduction où ils apparaissent. Dans certains cas, des explications relatives aux choix faits pour traduire un terme et aux sens que le traducteur a voulu lui donner sont également fournies. Les explications ne se limitent pourtant pas à l'index, elles sont également présentes dans l'avant-propos et dans l'introduction. Retenons-en deux exemples.

Le premier concerne la traduction des termes dérivés d'*Existenz* (*existieren*[d], *existentia*, *existentiell*, *existenzial*, *existenzialien*, *Existenzialität*), pour lesquels sont proposés *existencia*, *existencial* et *existenciario* et leurs dérivés en espagnol. Voici la justification de Gaos pour la création du néologisme *existenciario* :

[...] l'analytique qu'il faut faire doit être une théorie des concepts fondamentaux de « l'existence » de « l'être-là »; or « l'être-là » est un étant essentiellement différent de tous les autres qui n'ont pas la forme de « l'être-là », la forme d'être que « l'existence » est; par conséquent, il faudra donner une expression terminologique à la différence entre les concepts fondamentaux de « l'existence » de « l'être-là » et ceux des étants dont la forme n'est pas celle de « l'être-là », tout en réservant pour ceux-ci le nom de « catégories » et en donnant aux autres celui de « *existenciaros* », et celui de « *existenciaridad* » à la constitution articulée de « l'existence » considérée dans sa totalité unitaire, parce que comme en général on doit distinguer entre « l'ontique » de « l'être-là » et « l'ontologique » de « l'existence », on doit également distinguer entre « l'ontique » de « l'être-là » et « l'ontologique » de « l'existence », en appelant le premier « *existencial* » et le deuxième « *existenciario* ». C'est pourquoi, [on parle d'] analytique « *existenciaria* ». La compréhension pré-ontologique de l'être est *existencial* ; la compréhension de « l'existence » qui permet de voir à travers celle-ci est *existenciaria* [...] (*Ibid.* : 24).³⁹⁷

Cette explication appelle évidemment celle justifiant la traduction de *Dasein* par *ser ahí* [être-là], explication particulièrement importante parce qu'elle met en relief les efforts critiques et d'interprétation faits par deux traducteurs différents, à savoir Gaos et García

³⁹⁷ “[...] la analítica que hace falta debe ser una teoría de los conceptos fundamentales de la “existencia” del “ser ahí”; ahora bien el “ser ahí” es un ente esencialmente diferente de todos los demás entes que no tienen la forma del “ser ahí”, la forma de ser que es la “existencia”; por consiguiente, habrá que dar ya terminológicamente expresión a la diferencia entre los conceptos fundamentales de la “existencia” del “ser ahí” y los del ser de los entes cuya forma de ser no es la del “ser ahí”, reservando para estos últimos conceptos el nombre de categorías y dando a aquellos otros el de “existenciaros”, y el de “existenciaridad” a la articulada constitución de la “existencia” tomada en su unitaria totalidad, porque debiendo distinguirse en general entre lo “ontico” del “ser ahí” y lo “ontológico” de la “existencia”, debe distinguirse en especial entre lo “ontico” del “ser ahí” y lo “ontológico” de la “existencia”, denominando lo primero “existencial” y lo segundo “existenciario”. Por esto, analítica “existenciaria”. La comprensión *preontológica* del ser es *existencial*; la comprensión de la “existencia” que hace ver a través de esta es *existenciaria* [...]” (*Ibid.*: 24).

Bacca. Ce dernier propose de traduire ce terme par *Realidad-de-verdad* et, comme on le voit dans la citation précédente, Gaos a recours au calque *ser ahí*. Ce choix méritera donc des explications supplémentaires avancées dans les trois paratextes de la traduction. Retenons d'abord la distinction entre *Dasein* et sa première traduction, *existencia*. Cette distinction à la base du choix terminologique est présentée dans les termes suivants :

Cet être de l'homme, cet être qui lui va, mérite qu'on lui réserve exclusivement le nom traditionnel « d'existence », et recommande que l'homme lui-même se donne un nom qui serve à l'appeler justement par celui qui est son être : *Dasein*, verbe allemand à l'infinitif qui signifie « exister », mais qu'ici on ne peut que traduire par « être-là », parce que la composante *da*, qui signifie « là », exprimerait justement le membre central de la constitution articulée de l'être de l'homme, de « l'existence », comme on le verra. « L'être-là » est alors l'étant homme et « l'existence », l'être de cet étant, son essence [...] (*Ibid.* : 25).³⁹⁸

Ayant fait cette distinction, Gaos signalera à propos de la traduction de García Bacca, *Realidad-de-verdad*, que celle-ci ne pouvait pas être retenue du fait qu'elle ne permettait pas de maintenir une cohérence terminologique tout au long de l'ouvrage et qu'elle ne semble adéquate que dans des contextes très limités, à savoir « les opuscules » ou « les exposés de la philosophie heideggérienne » que García Bacca avait jusqu'alors proposés.³⁹⁹ Voici les remarques de Gaos à ce sujet :

En effet, avec les deux composantes de la sienne [sa traduction], *réalité* et *vérité*, García Bacca donne expression aux deux composantes de *Dasein*, le *sein* et le *da*; mais mettons-les en rapport les unes avec les autres ; dans la traduction intégrale de *El Ser y el Tiempo*, elles donneront lieu à des confusions absolument inadmissibles. La *réalité*, exprimerait-elle le *da* et la *vérité*, exprimerait-elle le *sein* ? Mais la « constitution *existenciaria* » du « là » consiste expressément à « ouvrir » et « l'état d'ouverture » est la « vérité originale » ... La *réalité* exprimerait-elle le *sein* et la *vérité*, exprimerait-elle le *da* ? Mais Heidegger distingue expressément entre l'être du *Dasein* et la réalité, qui est pour lui la forme d'être des étants

³⁹⁸ “Este ser del hombre, irle el ser, merece que se le reserve exclusivamente el tradicional nombre ‘existencia’, y recomienda que al hombre mismo se le dé un nombre que lo denomine justo por este su ser: *Dasein*, infinitivo alemán que significa ‘existir’, pero que es ineludible traducir literalmente por ‘ser ahí’, porque el componente *da*, que significa ‘ahí’, expresaría justamente el miembro central de la articulada constitución del ser del hombre, de la ‘existencia’, según se verá. El ‘ser ahí’ es, pues, el ente hombre; y la ‘existencia’, el *ser* de este ente, su esencia [...]” (*Ibid.*:25).

³⁹⁹ À ce sujet, il convient de rappeler que García Bacca ne modifiera pas sa traduction du terme. En effet, dans la publication vénézuélienne où il reverra et corrigera sa traduction de l'essai de Heidegger sur Hölderlin, il signale : « Y así nos hemos permitido – ¡oh sacrilegio !– traducir la palabra sacramental, ídolo de ídolos, *Dasein*, por la frase castellana, unitaria como frase, de ‘realidad de verdad’, evitando otras que nada dicen y mal suenan como ‘ser ahí’, o las de realidad, existencia, existir... que dicen poco y suenan a vagas, desgastadas por el manoseo de siglos y tareas.” (1962 : 9).

qui justement n'ont pas la forme du *Dasein*, comme étant deux formes essentiellement différentes de l'être (*Ibid.* : 14).⁴⁰⁰

Dans cette scène discursive, la deixis (*je-tu, ici-maintenant*) repose sur le travail de traduction et dès lors on peut définir son *éthos* comme un *éthos* traducteur. À l'instar de l'*éthos* des discours paratextuels de l'Antiquité gréco-latine, cet *éthos* se constitue avec des outils philologiques et linguistiques, comme dans la caractérisation faite par Gaos de la philosophie de Heidegger qu'il juge comme étant « philologique ou linguistique » (*Ibid.* : 10). Cette caractérisation qui fonde la démarche entreprise aussi bien dans ses discours paratextuels que dans sa traduction. L'*éthos* traducteur est aussi renforcé par les limites génériques que Gaos tient tellement à respecter. Autrement dit, il se montre soucieux de ne pas effacer les limites entre « l'œuvre originale » et sa « traduction ». Les traductions, « même les plus réussies », ne peuvent aspirer qu'à être des « approximations » ou des « outils de rapprochement » par rapport aux œuvres originales (*Ibid.* : 11). Gardons-nous de conclure qu'il reconduit le cliché selon lequel la traduction est toujours inférieure à l'œuvre originale. Bien au contraire, Gaos cherche à préserver les limites entre les deux pour mieux justifier la présence et l'utilité de sa traduction, qui viserait à établir un rapport de continuité entre l'allemand heideggérien et l'espagnol.

Cette lecture parallèle n'est pas loin des objectifs du traducteur comme le montrent non seulement les paratextes cherchant à justifier les difficultés auxquelles le coénonciateur se trouvera confronté dans sa lecture, mais également le renoncement du traducteur à la paraphrase ou à l'adaptation. Tout en étant conscient qu'une traduction vise l'intelligibilité, il rejette la possibilité de faire une adaptation « espagnole » de *Sein und Zeit*. Il s'explique dans les termes suivants :

[...] étant donné les caractéristiques du langage de l'œuvre et sa nature philologique ou linguistique, cette démarche aurait conduit à des substitutions telles que le résultat ne serait

⁴⁰⁰ “En efecto García Bacca da expresión con los dos componentes de la suya, *realidad* y *verdad*, a los dos componentes de *Dasein*, el *sein* y el *da*; pero relaciónense como se quiera unos componentes con otros, en la traducción de *El Ser y el Tiempo* en su integridad conducirían a confusiones absolutamente inadmisibles. ¿Expresaría *realidad* el *da* y *verdad* el *sein*? Pero la ‘constitución existencial’ del ‘ahí’ consiste expresamente en el ‘abrir’ y el ‘estado de abierto’ es ‘la verdad original’... ¿Expresaría *realidad* el *sein* y *verdad* el *da*? Pero Heidegger distingue expresamente entre el ser del *Dasein* y la realidad que para él es la forma de ser de los entes precisamente que no tienen la del *Dasein*, como tales dos formas esencialmente distintas del ser...” (*Ibid.* : 14).

plus une traduction de l'œuvre, même pas une traduction libre, mais une paraphrase, voire une refonte espagnole. [...] Or bien qu'on puisse tenter de produire un « Heidegger espagnol », et c'est tentant, cela correspondrait à des intentions très différentes de toute traduction et n'annulerait aucunement la nécessité d'une traduction [...] (*Ibid.* : 12).⁴⁰¹

En d'autres termes, loin de remplacer *Sein und Zeit*, *El ser y el tiempo* est censé y donner accès. Certes, l'une des fonctions des paratextes est de familiariser le lecteur avec la démarche entreprise par le traducteur, mais ils lui permettent également de prendre position par rapport à d'autres membres du réseau intellectuel qui proposent des traductions concurrentes. C'est ainsi que tout en ayant commencé par définir l'*ici-maintenant* de ce discours comme « cette traduction », il indiquera de même que *Sein und Zeit* n'est que la « première partie » d'une ontologie générale. Autrement dit, d'après le traducteur, *Sein und Zeit* est centré sur la définition de *l'être de l'être-là* et il laisse la définition de *l'être de l'être en général* pour une deuxième partie qui « n'a pas été publiée et ne sera pas publiée conformément à la décision de Heidegger lui-même » (*Ibid.* : 114). C'est à partir de cet *ici-maintenant* défini comme la première partie d'un projet inachevé qu'une prise de position très critique vis-à-vis d'un deuxième Heidegger sera avancée.

Cela aura lieu dans les recensions faites par Gaos des ouvrages de Heidegger postérieurs aux années 1950. La première, « Caminos del bosque », a pour objet *Holzwege* et sera publiée dans la revue *Cuadernos Americanos* en 1950, l'année de la parution du livre en allemand. « *Caminos del bosque* est la traduction littérale du titre du volume, mais c'est une traduction infidèle », du fait que l'expression *Holzwege* signifie littéralement être égaré. (Gaos, (1950 [1999] : 210). Jouant avec ce titre, vers la fin de la recension, Gaos exprime son désenchantement vis-à-vis du philosophe allemand : ses écrits semblent « ne mener nulle part ». L'*ici-maintenant* du discours construit dans les recensions écrites par Gaos est donc le projet inachevé de *Sein und Zeit*. Autrement dit, les publications retenues pour les recensions seront considérées à la lumière de cet ouvrage-là et non depuis la perspective du contexte où

⁴⁰¹ “[...] semejante proceder, dadas las características del lenguaje de la obra y la índole filológica o lingüística de la filosofía de ésta, llevaría de reemplazo en reemplazo, hasta acabar en lo que ya no sería una traducción de la obra, ni siquiera libre, por mucho que lo fuese, sino una paráfrasis de la misma o incluso una refundición española [...] Ahora bien si un ‘Heidegger español’ puede intentarse y es tentador, respondería a intenciones muy divergentes de las propias de cualquier clase de traducción [...]” (*Ibid.* :12).

elles sont produites, à savoir des conférences et des cours. L'*éthos* qui s'exprime dans cette scène discursive sera donc très critique de ces développements :

Le nouveau livre (*Holzwege*) est enfin sous les yeux des lecteurs avides et curieux de le lire ou de le contempler, et on ne sera pas trop malveillant de supposer que cette simple contemplation a procuré une nouvelle déception à ceux qui attendaient non une brochure, mais un livre ; certes il s'agit bien d'un livre, mais seulement par son volume, et non par son contenu (1950 [1999] : 196).⁴⁰²

L'ouvrage recensé est situé dans le contexte des attentes formées par un lectorat familiarisé avec le projet théorique du premier Heidegger, des attentes qui sont de toute évidence frustrées par l'abandon d'une réflexion qui permettait d'associer la pensée heideggérienne à une refondation de la philosophie, pour s'orienter vers des développements que les membres du réseau hispanique essayaient de dépasser. Ces développements rapprochent la recherche philosophique de l'expression littéraire et s'éloignent de la conception husserlienne d'une philosophie « comme science stricte ». La critique adressée au philosophe allemand est donc inséparable d'une critique relative au style et aux ressources linguistiques dont il se sert dans son livre. Gaos s'exprimera à ce sujet dans les termes suivants :

[...] certaines caractéristiques du style de Heidegger, par leur réitération et l'excès qu'elles représentent, finissent par donner l'impression d'un homme qui tout en voulant avoir du style, n'a ni le talent ni le goût ni la maîtrise de ses ressources ; tout cela requiert la continence réglée que tout écrivain authentique possède. Par exemple, les jeux de mots faits avec les mêmes radicaux et différents préfixes correspondront en fin de compte, à la difficulté de « dire » de l'être, dont l'essence semble être l'occultation, comme on le verra. Mais, parfois, cela produit un effet – comique ou ridicule malgré tout le respect dû à Heidegger, mais aussi à l'être (*Ibid.* : 197).⁴⁰³

La critique ne vise pas seulement les violences faites à la langue allemande, elle cible également un emploi abusif de la philologie, jugé « anachronique » et « inauthentique ». En

⁴⁰² “El nuevo libro (*Holzwege*) ha llegado ante los ojos de los ávidos curiosos de leerlo o contemplarlo, y no es demasiado malicioso suponer que la simple contemplación haya deparado una nueva decepción a los que lo esperaron, no un folleto, sino un libro, porque un libro sí lo es, pero sólo por el volumen, mas no por el contenido” (1950 [1999] : 196).

⁴⁰³ “Sin embargo, algunos de los recursos característicos del estilo de Heidegger, por su reiteración y su exceso, acaban por hacer la impresión de un hombre que queriendo tener estilo, no tiene el talento, el gusto, el cabal dominio de sus recursos, que implica la continencia a tiempo del auténtico gran escritor. Los juegos, por ejemplo, de palabras de la misma raíz con diversos prefijos responderán en último término a la dificultad de “decir” del ser, cuya esencia parece ser la ocultación, según se verá; pero en algún momento llegan a hacer un efecto –cómico o ridículo, dicho sea con todo respeto– incluso para el ser, no sólo para Heidegger” (*Ibid.* : 197).

lisant certains auteurs depuis une perspective étymologique, poursuit Gaos, Heidegger non seulement n'est pas original, puisque Unamuno a fait la même chose, mais il avance des thèses profondément problématiques, car il attribue à d'autres des affirmations auxquelles ils n'ont pas forcément pensé (*Ibid.* : 205-206). Pour essayer d'expliquer le virage de la réflexion heideggérienne, Gaos avancera le propos suivant :

[...] il n'est certainement pas étonnant que l'être se soit sauvé de Heidegger lui-même. *El ser y el tiempo* est motivé par l'idée de la compréhension de l'être. La pensée actuelle de Heidegger semble découragée par le fait de l'occultation de l'être. Sans doute, le philosophe ne s'est pas rendu inconditionnellement. Dernièrement il parle d'un *Denken*, ou d'un 'penser' qui *gedenkt*, se rappelle de l'être oublié et se rapproche du *Dichten*, en 'poétisant', jusqu'à l'intimité, voire jusqu'à l'identité. C'est pourquoi il s'intéresse tellement à Hölderlin, c'est pourquoi il s'intéresse tellement à Rilke (*Ibid.* : 209).⁴⁰⁴

Le livre recensé est donc représentatif du caractère esthétisant adopté par le deuxième Heidegger qui, bien que vu d'un œil critique par Gaos, proposerait certaines contributions, parmi lesquelles « la revendication de Nietzsche comme philosophe authentique » (*Ibid.* : 204) et « un système d'esthétique *in nuce* » (*Ibid.* : 199). Cette dernière contribution se trouve justement dans l'essai sur l'origine de l'œuvre d'art, qui fera l'objet d'une traduction partielle. C'est ici que Gaos en proposera un extrait traduit qui sera plus tard repris par Ramos dans *Arte y poesía*.

L'objectif de cette traduction est de montrer un échantillon de l'exposé heideggérien afin d'inciter à lire le volume au complet, pour lequel « on peut s'attendre qu'il soit bientôt traduit, même si d'un côté on publie les productions qui peuvent intéresser le grand public, et de l'autre, celles qui ne semblent adéquates que pour les lecteurs qui s'intéressent à la philosophie » (*Ibid.*). Cette affirmation est d'autant plus intéressante qu'elle permet de définir les coénonciateurs non seulement du livre de Heidegger, mais du discours critique qui distingue de plus en plus entre un lectorat « initié » et un lectorat « grand public ».

⁴⁰⁴ “En semejantes circunstancias no es ciertamente, para extrañar que el ser se le haya escapado al propio Heidegger. *El ser y el tiempo* está animado por la idea de comprensión del ser. El pensamiento actual de Heidegger parece desanimado por el hecho de la ocultación del ser. Sin duda el filósofo aún no se ha rendido incondicionalmente. Últimamente viene hablando de un *Denken*, o 'pensar' que *gedenkt*, se acuerda del olvidado ser y se acerca al *Dichten*, al 'poetizar', hasta la intimidad, si no la identidad. Por eso tanto interés por Hölderlin, por eso el interés por Rilke” (*Ibid.*:209).

Cette distinction est également avancée dans la recension publiée sous le titre « Heidegger 1956-57 » dans les pages de *Diánoia* en 1958. Il s'agit de faire le point sur quatre ouvrages de Heidegger : *Was ist da – die Philosophie ?* (1956), *Zur Seinsfrage* (1956), *Der Satz vom Grund* (1957) et *Identität und Differenz* (1957) qui ne sont pas les seuls publiés « dernièrement » par leur auteur, mais qui sont retenus parce qu'ils sont « les plus proprement philosophiques ». La scénographie de ce discours situe les ouvrages mentionnés dans le contexte des conférences et des cours donnés par l'auteur. Cette fois-ci l'énonciateur est « le lecteur », de sorte que sa fonction d'énonciateur se confond avec celle du coénonciateur de Heidegger, mais aussi avec celle du coénonciateur de la recension. La construction de cet énonciateur en tant que « lecteur » cache une autre fonction qui reste sous-entendue, à savoir celle de la traduction. Cette fonction se manifeste, en particulier, dans le passage consacré au cours *El principio de razón* [*Der Satz vom Grund*], où figure une table des matières énonçant les principaux sujets traités dans le volume. Voici la justification du critique :

[...] une table des matières de chaque leçon sera utile pour démontrer ce qu'on vient de dire; pour remplacer l'analyse qu'on ne pourrait pas faire ici, afin de donner l'idée la plus exacte possible de son contenu, qui est si riche par ses va-et-vient et ses répétitions et en grande partie grâce à ses régularités majeures ou mineures, mais aussi afin de justifier le choix qu'on fera de sa contribution essentielle pour la présenter et l'apprécier sans devoir revenir sur d'autres aspects ; et finalement afin que le lecteur du cours s'en serve de guide et de table des matières, inexistants dans le volume (Gaos, 1958 : 360).⁴⁰⁵

Pour établir cette table des matières, poursuit Gaos, des phrases et des termes du texte ont été choisis et traduits, « lorsque cela était possible sans commettre des « équivoques déroutantes » (*Ibid.* : 360). Cette fonction de traduction s'observe également dans les explications des jeux de mots de l'auteur. Retenons l'exemple de *geschichtlich/geschicklich* formé sur « histoire » [*Geschichte*] et « destin » [*Geschick*] et repris deux fois dans la recension des textes retenus. D'abord, il est question de la conférence *¿Qué es esto – la filosofía ?*, où Heidegger situe la possibilité de poser cette

⁴⁰⁵ “[...] un índice de los temas de cada lección será útil para probar lo que se acaba de decir; como sustitutivo del análisis que no cabría a fin de dar la idea más completa posible del contenido del curso tan rico en medio de sus vaivenes y repeticiones y en buena parte gracias justamente a las incidencias mayores y menores, a fin de justificar hasta cierto punto la elección que se hará de la aportación esencial para exponerla y apreciarla sin volver sobre nada de lo demás; por último, a título de guía para algún lector del curso y de índice de materias, que no ofrece el volumen” (Gaos, 1958 : 360).

question et d'y répondre dans un dialogue avec le monde grec. La réponse à cette question doit donc repenser l'héritage grec. Il s'agit en même temps d'une question d'histoire [*Geschichte*] et de destin [*Geschick*]. Le retour aux Grecs se pose dès lors comme une question de « destin historique ».

Le même jeu de mots réapparaît dans les lignes consacrées à *Identidad y Diferencia*. Ici, il est question d'expliquer la façon dont l'être « advient » à l'étant : « L'être advient à l'étant, pour qu'il advienne tel qu'il est, pour qu'il se découvre en tant qu'étant » (*Ibid.* : 365). Autrement dit, l'être doit « advenir » et cet avènement est historiquement déterminé. Dès lors, poursuit Gaos, « il n'y aurait que la pluralité des conceptions historiques de l'être, celle de Heidegger comprise [...] » (*Ibid.* : 366).

Cependant, ces jeux de mots et le style obscur de l'auteur ne bénéficieront pas toujours de la même volonté explicative. C'est justement ce style qui sera à la base des critiques adressées surtout à *¿Qué es esto – la filosofía ?* et à *Sobre la cuestión del ser*. Ainsi, le traitement des rapports entre la philosophie et son histoire, et notamment la préférence de Heidegger pour le monde grec seront jugés comme infondés [« *la preferencia por lo griego pudiera no estar del todo fundada* » (*Ibid.* : 357)] et « insuffisants ».

On a donc affaire à un *éthos* critique qui vient renforcer les critiques déjà exprimées par rapport à la publication de *Holzwege*. Au fond de ces critiques il y a sans doute l'inachèvement du projet de *Sein und Zeit* et l'orientation mystique et littéraire adoptée par l'auteur. L'*ici-maintenant* des publications postérieures ne peut pas être défini à partir des publications elles-mêmes : elles seront constamment jugées à la lumière de la contribution de *Sein und Zeit* et des attentes auxquelles les développements postérieurs n'ont pas répondu :

Il semble alors que Heidegger ne soit pas encore parvenu à préciser y compris pour lui-même et de façon satisfaisante, le rapport entre l'homme et l'être autour duquel sa conception de l'être et de l'homme va et vient depuis *Ser y Tiempo*. [...] Dans cette oscillation, il est arrivé à une conception historiciste de l'être qui, au-delà des difficultés posées par les fondements philologiques de ses développements, reconnaît parmi les variations ou ses variantes historiques, une récurrence et une unité sans que soit spécifié en quoi consiste cette

réurrence et cette unité et comment elle se combine avec les variantes ou les variations (*Ibid.* : 368).⁴⁰⁶

Malgré ses critiques, Gaos s'efforce de systématiser les écrits heideggériens depuis la perspective de l'être ou de l'ontologie générale : la principale contribution du philosophe allemand serait d'avoir montré le besoin de dépasser la métaphysique pour penser l'être, même si ce projet s'avère impossible du fait que « il ne pourrait faire l'objet que d'une intuition indicible avec les langues occidentales modernes » (*Ibid.* : 368).

L'importation des idées heideggériennes ne passera pas seulement par la recension et la traduction de ses écrits. Il y a également un certain intérêt pour ses commentateurs. Un exemple est la recension faite par Ricardo Guerra de l'ouvrage *Heidegger und die Tradition* de Werner Marx (1961). Publiée en 1963 dans les pages de *Diánoia*, la recension situe le livre de Werner Marx dans le contexte des cours enseignés par l'auteur à la *Graduate Faculty (University in Exile)* de la *New School for Social Research* de New York. Ces cours sont à l'origine du travail de Marx et qui constituent l'*ici-maintenant* du discours de Guerra. Sa recension reste très proche de la structure de l'ouvrage qui est abordé suivant l'ordre de l'auteur. Les différentes sections de la table des matières sont transcrites en allemand et alternées avec de résumés de chacun des chapitres, d'où l'effet de traduction abrégée montrant l'interaction des codes linguistiques dans ce discours épitextuel.

Cela étant, la démarche de Marx est considérée comme un travail comparatif où les écrits de Heidegger sont confrontés à certains aspects de la tradition philosophique occidentale afin de déterminer leur contribution et leur place dans cette tradition. Cette démarche inspire les réticences du critique et aboutit à construire un énonciateur très réservé vis-à-vis de l'ouvrage en question : l'exposé de la tradition présente des omissions importantes et les tentatives de systématisation de l'œuvre heideggérienne sont également insuffisantes :

⁴⁰⁶ “Parece, pues, que Heidegger no ha arribado aún a precisarse ni siquiera a sí mismo en forma satisfactoria la relación entre el hombre y el ser en torno a la cual va y viene desde *Ser y Tiempo* su filosofía, su concepción del ser y su concepción del hombre. [...] En tal oscilación ha llegado a una concepción historicista del ser que, aparte de lo escabroso de los fundamentos filológicos de sus desarrollos, reconoce entre las variaciones o variantes históricas del ser, una recurrencia y unidad sin haber llegado aún a puntualizar en qué consiste esta recurrencia y unidad y cómo se concilia con las variantes o variaciones” (*Ibid.* : 368).

La perspective critique dans laquelle Werner Marx se situe nous semble très contestable. L'œuvre de Heidegger n'est pas encore conclue et les tentatives de trouver un nouveau chemin qui est extrêmement difficile ne sont que cela. Ce sont les problèmes posés qui continuent à être vraiment décisifs. Il n'est pas possible, à notre avis, de systématiser ou d'interpréter ces tentatives comme s'il s'agissait de catégories. Ce genre de critique oublie forcément ce qui est essentiel. En philosophie, tout comme dans les arts, le chemin est long et seuls l'ouverture et le dévouement à la 'chose elle-même' nous permettent de le suivre. L'œuvre de Heidegger est avant tout un appel au chemin, au dialogue authentique (Guerra, 1963 : 354-355).⁴⁰⁷

Pourtant, les réserves exprimées, poursuit-il, n'entament pas « le crédit que ce travail mérite pour la clarté et la fidélité de l'exposé », pas plus qu'elles n'en nient « l'importance et l'utilité pour tous ceux qui s'intéressent à cette pensée » (*Ibid.* : 351). Ce témoignage de reconnaissance exprimée malgré les critiques permet d'identifier le coénonciateur de Werner Marx et celui de Guerra. Il s'agit en effet du lecteur intéressé par la production heideggérienne auquel on propose aussi bien une description très détaillée de l'ouvrage de Marx qu'une perspective critique centrée non seulement sur les écrits de Heidegger mais sur une conception précise de la recherche philosophique. Autrement dit, la critique exprimée a son origine dans un éthos particulier, un éthos philosophique pour lequel le travail philosophique consiste à poser des questions et des problèmes plutôt qu'à partir de « résultats », comme le fait Werner Marx dans son livre. D'où l'injonction du critique à reprendre le « chemin » et le dialogue « authentique » auxquels invitent les écrits heideggériens renvoient. En rapprochant la philosophie des arts (« En philosophie, tout comme dans les arts », *Ibid.*), le discours construit par Guerra fait de la philosophie un processus à jamais inachevé.

Bien que la présence prédominante de Heidegger soit indéniable, d'autres figures de l'existentialisme d'expression allemande mériteront une attention limitée des intellectuels mexicains. C'est le cas de Martin Buber, dont *¿Qué es el hombre ?* (1949) et *Caminos de*

⁴⁰⁷ “La perspectiva crítica en la que se sitúa Werner Marx nos parece muy discutible. La obra de Heidegger no está concluida y los intentos realizados por un camino nuevo y extremadamente difícil no son más que eso. Lo verdaderamente decisivo sigue siendo el planteamiento de los problemas. No es posible en nuestra opinión sistematizar o interpretar esto como si se tratara de categorías. Este tipo de crítica olvida necesariamente lo esencial. En filosofía como en arte, el camino es largo y sólo la apertura y la entrega a la 'cosa misma' nos permite seguirlo. La obra entera de Heidegger es ante todo un llamado al camino, al diálogo auténtico” (Guerra, 1963 : 354-355)

utopía (1955) seront publiés au *Fondo*, dans la collection « Breviarios », ou encore de Karl Jaspers dont *Einführung in die Philosophie* est traduit par Gaos pour la même maison d'édition.

Eugenio Imaz rédige une « Nota sobre el libro y el autor » pour sa traduction de *Das Problem des Menschen* de Buber, qu'il situe ce travail dans le sillage de Heidegger et de Scheler et en réaction contre « l'individualisme *in extremis* et au collectivisme *in excelsis* » (Imaz, 1949 : 9). Retenons cette brève scène discursive :

Ce n'est pas un auteur animé d'un désir d'originalité, mais un homme profondément préoccupé par un sujet dont l'examen serein exigeait un dialogue épuré, d'une clarté incandescente, avec les réponses contemporaines les plus importantes. Dans ce sens-là, l'échange avec Heidegger et Max Scheler parviendra à faire que le lecteur connaisse de vive voix l'accent humain de ce à quoi jusqu'à présent il n'a eu accès que par des versions aseptisées ou des représentations littéraires surfaîtes (*Ibid.* : 7).⁴⁰⁸

Bien qu'il n'ait pas recours au label existentialiste pour situer la production de Buber, Ímaz renverra à sa traduction de cet ouvrage dans une autre de ses notes éditoriales, à savoir celle rédigée pour *El existencialismo* de Norberto Bobbio, où il conseille au lecteur de lire Buber pour se renseigner sur les polémiques entourant « certaines thèses heideggériennes » (Imaz, 1949 : 7). Qui plus est, Buber est considéré comme « une voix discordante » [*discrepante*] qui s'avère néanmoins très « éclairante » [*ilustrativa*]. Par ailleurs, pour justifier la publication de Buber en espagnol, Ímaz fait également appel aux autres traductions : « Toutes ses œuvres se traduisent en ce moment vers l'anglais et, peu après la publication du premier volume (*Yo y tú*), ses idées ont commencé à exercer une profonde influence » (*Ibid.* : 8). Gaos, quant à lui, ne composera aucun paratexte pour sa traduction de Jaspers, mais le choix du titre en espagnol en dit long sur la place qu'on attribue à cet auteur dans le paysage philosophique de l'époque : *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (1953) [*Einführung in die Philosophie*]. Il faut reconnaître que l'intérêt pour ces auteurs, et leurs écrits demeure très modérée, ce qui peut expliquer que ces œuvres de Buber

⁴⁰⁸ “No se trata de un autor con afán de originalidad sino de un hombre largamente preocupado con el tema y para cuyo examen sereno se allegaba a entablar un diálogo acendrado, pero de incandescente claridad, con las respuestas contemporáneas que más importan. En este sentido, la discusión con Heidegger y Max Scheler cumplirá, creemos, el cometido importante de que el lector pueda conocer de viva voz el acento humano de lo que hasta ahora no cató, por lo general más que en las versiones asépticas o en representaciones literarias truculentas” (*Ibid.* : 7).

et Jaspers seront publiés dans la collection « Breviarios », essentiellement destinée au grand public.

La très brève recension qu'Adolfo García Díaz publie dans les pages de *Diánoia*, en 1955, à partir de la traduction française de *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* [*Raison et déraison de notre temps*] de Karl Jaspers (1953), renforce ce constat. Appartenant au groupe des philosophes s'intéressant à la philosophie analytique (rappelons qu'il en a été un des traducteurs) García Díaz se montrera très réservé à l'égard de cette publication de Jaspers. L'*ici-maintenant* de son discours est « ce petit livre du professeur Jaspers » qui traduit trois conférences données à l'Université de Heidelberg : « La exigencia científica », « La razón », « El combate de la razón ». C'est sur cet arrière-plan « universitaire » que porte la première critique : « Même si elles ont été universitaires, ces conférences s'adressaient sûrement au grand public, ce qu'on déduit de la simplicité du ton parfois banal que l'auteur adopte pour traiter les sujets choisis » (García Díaz, 1955 : 396). En d'autres termes, l'énonciateur construit par García Díaz signale un décalage entre un cadre « universitaire » approprié au traitement sérieux des problèmes philosophiques et « le grand public » auquel les conférences de Jaspers sont, d'après lui, destinées. L'énonciateur semble donc reprocher à l'auteur recensé de ne pas se servir d'un style adapté à la communication spécialisée et donc de ne pas renforcer les frontières qui délimitent le monde philosophique. La remarque sera réitérée :

Ayant une philosophie si rigoureuse et même difficile, les écrits que Jaspers a publiés après la guerre sur des sujets d'actualité ne sont pas moins pénétrants, mais révèlent l'authenticité de ses préoccupations plutôt qu'une véritable profondeur de pensée (*Ibid. MT*).⁴⁰⁹

On constate que l'importation de l'existentialisme produit en allemand est surtout centrée sur les écrits de Martin Heidegger autour desquels des moments différents du continuum des traductions s'organisent tout en permettant d'observer l'intervention des intellectuels appartenant au réseau intellectuel mexicain. Cette importation donne lieu, de plus en plus, à la construction de coénonciateurs qui interviennent à différents degrés dans le milieu intellectuel. Autrement dit, les discours construits autour de ces importations

⁴⁰⁹ “Siendo su filosofía tan rigurosa y hasta difícil, los trabajos que Jaspers ha publicado después de la guerra sobre temas de actualidad no dejan de ser también penetrantes, pero revelan más una preocupación auténtica que una verdadera densidad de pensamiento” (*Ibid.*).

permettent de dessiner un milieu philosophique spécialisé qui cherche à se distinguer du lecteur néophyte et délimite, par conséquent, l'espace discursif où ces énonciateurs se situent.

Je me suis occupée ici de « l'existentialisme en allemand », en réservant le traitement de « l'existentialisme en français » pour la section suivante, mais les membres du réseau intellectuel qui interviennent dans l'importation du premier ne sont pas totalement absents de l'importation du deuxième, comme on le verra maintenant.

2.4.4 L'existentialisme français

Une des facettes de l'importation de l'existentialisme français au Mexique apparaît dans les recensions de certains ouvrages de Jean-Paul Sartre et dans la traduction publiée de Gabriel Marcel. Ainsi, García Bacca recensera *L'Être et le néant* et *l'Esquisse d'une théorie des émotions* de Sartre pour la revue *Filosofía y Letras* en 1947. La même année, cette revue publiera la recension proposée par Gaos à l'occasion de la publication du premier numéro des *Cahiers de philosophie*. De même, la recension de *Visages* de Sartre, faite par Emilio Uranga, sera publiée en 1949. En ce qui concerne Gabriel Marcel, Luis Villoro publiera en 1955 la traduction *Posición y aproximaciones al misterio ontológico*, assortie d'un avant-propos. Malgré la rareté des paratextes relatifs à l'existentialisme français, rareté qui contraste surtout avec l'abondance du matériau propre à l'existentialisme allemand, il importe d'analyser les discours à l'œuvre dans les quelques textes repérés.

Commençons par considérer les discours épitextuels construits par García Bacca et par Emilio Uranga à propos des ouvrages de Sartre mentionnés précédemment. *L'ici-maintenant* des recensions de García Bacca est d'emblée défini par la distance temporelle qui les sépare des publications en français, ce qui permet de situer ce discours dans le contexte de l'après-guerre. Le critique signale que *L'Être et le néant* « nous parvient un peu en retard en raison de la guerre et d'autres facteurs de retardement [*tardanzas*] » (1947a : 295). Quant à *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, on répétera que « cette étude de Sartre nous est parvenue, comme tant d'autres choses, un peu en retard pour des raisons compréhensibles » (1947b : 171). Bien que ce décalage soit moins important dans le cas de la recension d'Uranga (publiée à peine une année après le livre en français), les deux

discours ont en commun le fait d'être construits sur la le développement argumentatif des ouvrages recensés. Tandis que dans d'autres discours paratextuels figurent des renvois qui situent le coénonciateur dans une aire géographique spécifique – Mexique ou Espagne – dans ce cas l'*ici* du discours est circonscrit par des repères internes – « la première partie », « le deuxième chapitre » – situant le coénonciateur à l'intérieur des volumes dont il est question.

Le lieu de l'énonciation ainsi construit pourrait donner l'impression d'un énonciateur qui se contente de décrire les ouvrages commentés. Cependant, García Bacca et Uranga interviennent des façons différentes dans leurs « descriptions ». On l'observe dans la construction des énonciateurs prenant la parole à la première personne du singulier ou pluriel, mais se servant également du discours rapporté pour se référer aux propos de Sartre. Tiré de la recension de *L'Être et le néant* l'extrait suivant illustre cette démarche :

La troisième partie est consacrée à l'être '*para otro*' par rapport à l'être '*para-sí*'. Il s'agit du problème de l'existence, de la connaissance et des rapports avec les autres êtres conscients. Parmi d'autres contributions originales sur lesquelles nous ne pouvons pas nous arrêter ici, Sartre essaiera d'approcher le problème des 'autres' en cherchant, pour le résoudre, un fondement dans le *cogito*, et en se servant subtilement de la bonne école française de l'examen psychologique de certains sentiments privilégiés tels que la honte, l'indifférence, le courage.... Ce faisant, il imite les lignes générales de la démarche qui consiste à signaler des sentiments privilégiés ; un héritage qui est partagé depuis Heidegger. Il commencera par désencombrer la voie avec une critique longue et fine, du solipsisme (pp. 277-288), en étudiant les solutions proposées par Hegel et par Husserl et en approuvant à grands traits celle faite par Heidegger (pp. 288-310) (1947a : 298).⁴¹⁰

Cette longue citation montre que le lieu de l'énonciation est l'œuvre elle-même dont l'auteur est décrit comme l'un des représentants de « l'école française de psychologie ». Elle montre un énonciateur mettant en valeur les éléments « originaux » de l'œuvre de Sartre. Mais cette originalité sera surtout signalée par rapport à la contribution des philosophes allemands énumérés. On ne manque pas de signaler que l'auteur recensé prend comme point

⁴¹⁰ “La tercera parte está dedicada al ser ‘para otro’, en relación con el ser ‘para sí’. Se trata del problema de la existencia, conocimiento y relaciones con otros que tengan conciencia. Sartre, entre otros puntos originales que no podemos detenernos a enumerar, intentará enfocar el problema de los ‘otros’ buscando para su solución un fundamento en el *cogito* mismo, utilizando sutilmente y con la buena escuela de examen psicológico francesa ciertos sentimientos privilegiados; estudio de la vergüenza, de la altanería, de la valentía...; imitando en sus líneas generales, el procedimiento de señalar sentimientos privilegiados, herencia ya común desde Heidegger; comenzará desembarazando el camino por una crítica larga, fina, del solipsismo (pp. 277-288), estudiando las soluciones de Hegel, Husserl y aprobando en líneas generales la de Heidegger (pp. 288-310).” (1947a : 298)

de départ un certain héritage heideggérien ainsi que certains travaux de Hegel et de Husserl. En d'autres termes, l'énonciateur ne se limite pas à décrire l'ouvrage : il avance des affirmations qui relèvent de compétences critiques sur la base desquelles il se prononce sur l'originalité et la dette du projet sartrien envers les philosophies française et allemande.

C'est justement à partir du rapport établi entre l'essai de Sartre et certains philosophes précédemment que l'*éthos* de ce discours peut être défini. Si l'on peut avancer que l'intervention des critiques n'est pas limitée à leur description des volumes retenus, c'est bien en raison des affirmations par lesquelles ils se construisent comme énonciateurs ayant eu un contact prolongé avec l'œuvre de Sartre et avec celle des philosophes dont il s'inspire. En d'autres termes, on a affaire à un *éthos* critique visant à mettre en relief la contribution de Sartre sur l'arrière-plan des philosophies développées en Allemagne. Ainsi, dans la recension de *L'Être et le néant*, on compare la contribution de Sartre à celle de Heidegger :

De plus, les rapports entre temps et négation ou rien, et, donc, entre *rien* et *être* – d'après Heidegger, la révélation d'être et de rien rend la métaphysique possible –, permettent à Sartre de compléter le projet heideggérien présenté dans *Qué es metafísica*. Heidegger n'étudie pas suffisamment le rapport entre *être* et *rien*, mais plutôt celui entre *être* et *temps*, et il n'utilise pas beaucoup le rapport que l'angoisse représente entre être et rien. C'est pourquoi le titre de cet ouvrage, *Être et néant*, est très significatif face à celui de Heidegger : *Être et temps* (*Ibid.* : 297).⁴¹¹

De même, l'extrait suivant tiré de la recension de *Visages* met au jour un énonciateur qui compare le marxisme à l'existentialisme en puisant dans les écrits littéraires de l'auteur recensé :

Ce qui permet de distinguer l'existentialisme du marxisme c'est justement l'émotivité qui est à la base des rapports sociaux ou de communauté. Pour Sartre, les classes sociales et les races sont des phénomènes du monde magique. Dans son roman *L'Enfance d'un chef*, il fait le récit de la formation magique d'un dirigeant social. Dans son essai *Réflexions sur la question juive*, il nous donne l'exemple extraordinaire de ce que signifie le fait de chosifier une race, et finalement, dans sa préface récente à *Orphée noir* il étudie la façon dont les classes sociales opprimées subissent le regard blanc et la façon dont, à leur tour, elles s'insurgent contre cette chosification (Uranga, 1949 : 138).⁴¹²

⁴¹¹ “[...] las relaciones entre tiempo y negación o nada, y por tanto, con *ser* – la revelación de ser y nada hace posible, según Heidegger, la metafísica–, permiten a Sartre completar el plan heideggeriano de *Qué es metafísica*. Heidegger no estudia detenidamente la relación *ser* y *nada*, sino la de *ser* y *tiempo*, y no utiliza largamente la relación que la angustia pone entre ser y nada. De ahí que el título de la obra presente: *Ser y Nada* resulte bien significativo frente al de Heidegger: *Ser y Tiempo*” (*Ibid.* : 297)

⁴¹² “Lo que distingue más al existencialismo del marxismo es justamente la emotividad que pone a la base de las relaciones sociales o de comunidad. Las clases, las razas, son para Sartre fenómenos del mundo mágico. En

Dans ces épitextes les énonciateurs prennent la parole à titre de lecteurs autorisés de l'œuvre sartrienne et de sa place dans le panorama philosophique de son époque ; en conséquence, ils sont autorisés à se prononcer sur l'originalité des ouvrages recensés. Cette intervention est encore perceptible à un autre niveau : celui de l'organisation du paysage philosophique qu'ils s'affairent à reconstruire en espagnol.

Cela se manifeste particulièrement dans la recension par García Bacca de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, dans laquelle Sartre est situé à la charnière de la phénoménologie et de l'existentialisme. Le critique commence par dire que dans cet ouvrage « le projet de Sartre était d'aborder l'émotion depuis la perspective de la phénoménologie », plus « heideggérienne » que « husserlienne » (1947 b : 170). Son étude des émotions comme étant constitutives de la « réalité humaine » suit, d'après le critique, une « évidente direction heideggérienne » (*Ibid.* : 171).

C'est justement en raison de cette « direction » que les ouvrages retenus sont considérés et qu'on observe l'intervention du critique sur la traduction proprement dite. Il s'agit en particulier de la distinction entre les notions heideggériennes *existenziell* et *existenzial* ; distinction à partir de laquelle le critique se prononce sur l'œuvre de Sartre. En d'autres termes, c'est depuis la perspective de l'œuvre de Heidegger que García Bacca juge l'ouvrage recensé :

Si, depuis son point de vue, Heidegger devait juger l'œuvre de Sartre, il dirait qu'elle est complètement construite sur le plan *existenziell*, qui pour Heidegger, comme pour tout bon kantien, est toujours secondaire, car l'*existenziell* n'est que le mode ou l'état de concrétion que prend de fait l'*existenzial* (1947a : 299).⁴¹³

García Bacca admet que la distinction est rejetée par Sartre et qu'il ne s'en sert que dans l'*Esquisse*. Elle n'apparaît plus dans *L'Être et le néant* où, d'après le critique, Sartre

su novela *La infancia de un jefe* ha contado la historia de una formación mágica del dirigente social. En su ensayo *Reflexiones sobre la cuestión judía* nos ha dado el ejemplo extraordinario de lo que significa la cosificación de una raza, y finalmente, en su reciente prólogo a *Orfeo Negro*, ha estudiado la manera cómo los estamentos oprimidos sufren la influencia de la mirada blanca y cómo a su vez se levantan en contra de esta cosificación" (Uranga, 1949 : 138).

⁴¹³ "Si Heidegger hubiera de juzgar desde este punto de vista suyo la obra de Sartre diría, probablemente, que está toda ella construida en plan *existenziell*, que para Heidegger es siempre secundario, como buen kantiano de origen, ya que lo *existenziell* no es sino el modo o estado de concreción, de hecho que toma lo *existenzial*" ((1947a : 299).

propose le programme d'une « psychanalyse existentielle » pour se démarquer de la position de Heidegger.

Cela ne l'empêche pourtant pas de reprendre la distinction entre ces deux notions pour situer la contribution de Sartre. Toutefois, reprendre cette distinction pose le problème de la traduction et de l'explication de ces deux termes qui n'auraient qu'une traduction en espagnol : *existencial*. Cette difficulté de traduction permet de comprendre la démarche entreprise dans cette recension, comme on l'observe dans l'extrait suivant :

Et, en se servant encore – parce que dans son œuvre la plus importante, *L'Être et le néant*, il ne le fait plus –, du mot heideggérien « *existenziell* », face à existencial, il dira que l'affectivité est un mode « *existentiel* » de la réalité humaine et que c'est sous cet aspect qu'il va l'étudier (1947b : 171).⁴¹⁴

La citation montre l'hésitation du critique face à l'intraduisibilité d'un des termes en question. Celui qui est jugé intraduisible reste en allemand (*existenziell*) ou en français (*existentiel*); il est marqué par des italiques et mis entre guillemets, tandis que l'autre passe en espagnol sans même indiquer le terme étranger qui en est à l'origine. C'est justement à propos de cette difficulté de traduction que Gaos proposera, quelques années plus tard, le doublet *existencial/existenciario*, comme on l'a vu dans la section précédente.

L'intervention des critiques sur la traduction vaut également pour les citations. Ainsi, dans la recension de *L'Être et le néant*, les citations traduites alternent avec celles qui sont gardées en français. En voici une illustration :

Sartre étudiera depuis un point de vue ontologique ce que Scheler a appelé « l'homme rancunier », les types d'hommes, comme les gardiens de prison, les surveillants... dont la réalité sociale est uniquement celle de dire 'non' constamment, '*qui vivront et mourront en n'ayant jamais été qu'un Non sur la terre*' (p. 85). Et il pose le problème dans les termes les plus généraux possibles : ce que l'être de l'homme doit être pour qu'il lui soit possible de se nier (1947a : 296, les italiques sont en français dans le texte).⁴¹⁵

⁴¹⁴ “Y sirviéndose aún – porque en su obra básica *L'Être et le néant* ya no la emplea–, de la palabra heideggeriana '*existenziell*', frente a existencial, dirá que la afectividad es un modo '*existentiel*' de la realidad humana y que bajo este aspecto la va a estudiar” (1947b: 171).

⁴¹⁵ “Sartre estudiará desde un punto de vista ontológico lo que Scheler llamó “hombre resentido”, los tipos de hombres, como carceleros, guardianes, vigilantes..., cuya realidad social es únicamente la de decir constantemente 'no', '*qui vivront et mourront en n'ayant jamais été qu'un Non sur la terre*' (p. 85). Y se plantea la cuestión en toda su generalidad: 'que tiene que ser el ser del hombre para que le sea posible negarse'” (1947a : 296).

Cette démarche contraste avec celle d'Uranga dans sa recension de *Visages* où deux longues citations sont traduites et intégrées comme des paragraphes du texte. Elle se distingue également du traitement des citations dans la recension de l'*Esquisse*, où des extraits en français complètent souvent des formulations en espagnol :

Así que, por principio, la emoción '*n'est pas un accident, parce que la réalité-humaine n'est pas une somme de faits; elle exprime sous un aspect défini la totalité synthétique humaine dans son intégrité*' (García Bacca, 1947b : 170).

Observer la façon dont les énonciateurs se servent des extraits tirés des œuvres recensées est important du fait que le choix de les traduire ou de les garder en français permet, d'une part, de repérer l'intervention traductive des énonciateurs et, de l'autre, d'identifier le coénonciateur de leur discours : le choix de garder des extraits « clés » en français suppose une certaine compétence linguistique chez le coénonciateur.

De même, lorsque des extraits servant à appuyer les affirmations des énonciateurs sont traduits en espagnol, ou lorsque des termes en français sont insérés entre parenthèses, on a à faire à une tentative d'établir une terminologie spécialisée en espagnol et en l'occurrence extraite des œuvres recensées. C'est le cas, par exemple, des termes *para otro* et *para sí* proposés par García Bacca pour traduire « l'être pour-soi » et « l'être en-soi » dans sa recension de *L'Être et le néant*.

Qui plus est, dans le cas précis des ouvrages de Sartre auxquels on a affaire dans ces recensions, l'emploi du français et de l'allemand met au jour les couches linguistiques et discursives constitutives de ce discours. Le critique, de déterminer certains éléments repris par Sartre du projet phénoménologique heideggérien, comme l'extrait suivant le montre :

La façon éclairée de traiter ce problème de l'homme et d'autres problèmes est, selon Sartre, la phénoménologie heideggérienne qui consiste à étudier comment l'homme, ou la réalité humaine (*Dasein*) réalise chaque type d'affection, ses actions dans le *monde*, vers le *monde*, car son être est *être-dans-le-monde* (García Bacca, 1947b : 170).⁴¹⁶

Observons, en particulier, qu'en se référant à l'homme comme « réalité humaine » ou *Dasein*, l'énonciateur reprend la traduction française du terme allemand – souvenons-nous

⁴¹⁶ “El plan acertado, según Sartre, para tratar de este y otros problemas del hombre consiste en la fenomenología heideggeriana: en estudiar cómo el hombre, o la realidad humana (*Dasein*) realiza cada tipo de afectaciones, acciones en el *mundo*, con vistas al *mundo*, puesto que su ser es *estar-en-el-mundo*” (García Bacca, 1947b : 170).

que la traduction proposée par García Bacca, *Realidad-de-verdad* suit de très près la française – et ce faisant il l’intègre au discours adressé au coénonciateur hispanophone.

L’intervention sur la traduction et les citations est également importante parce qu’elle contribue à familiariser le coénonciateur avec le jargon des auteurs recensés et à le préparer à la lecture « directe » de leurs ouvrages. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que ces recensions publiées dans une revue ayant un lectorat restreint visent à établir un rapport critique aux ouvrages retenus et que ce rapport est fondé sur la lecture en langue étrangère comme en témoignent les citations et les reprises terminologiques.

Les efforts critiques esquisant les rapports entre la production sartrienne et la tradition allemande, notamment la position heideggérienne ne s’étendent pas à d’autres positions existentialistes présentes dans le milieu français. En d’autres termes, il semble plus important de déterminer la manière dont Sartre donne suite à l’existentialisme allemand, que de le situer par rapport à la réflexion existentialiste telle qu’elle est développée en France, par exemple chez Gabriel Marcel. Que ces rapports ne soient pas signalés par les philosophes engagés dans l’importation de ces textes au Mexique est d’autant plus étonnant qu’Étienne Gilson compare l’importance de l’essai *Position et approches concrètes au mystère ontologique* de Marcel à l’*Introduction à la métaphysique* de Bergson (Spiegelberg, 1965 : 432). Il n’en reste pas moins que dans le très bref avant-propos qui accompagne sa traduction de cet essai, Luis Villoro considère que la principale contribution de cet auteur est de proposer une réflexion sur l’être qui dépasse « la sphère de l’objectivation », ou qui permet, autrement dit, de contrer les positions scientistes et positivistes.

Les aspects scénographiques du discours de Villoro sont repérables dans son récit du parcours éditorial du volume en français, ainsi que dans les commentaires situant cette réflexion par rapport aux écrits publiés avant et après *Positions*. On apprend que le texte fut d’abord une conférence donnée en 1933 à la Société de philosophie de Marseille, qu’il a ensuite paru en annexe à la pièce de théâtre *Le Monde cassé* et qu’il a enfin été publié comme un opuscule indépendant, très probablement celui dont Villoro s’est servi pour sa traduction.

L'ouvrage traduit est donc situé « à mi-chemin » entre une première étape de l'œuvre de Marcel, représentée par son *Journal métaphysique*, et une deuxième étape représentée par *Du refus à l'invocation*, *Métaphysique de l'espérance* et *Le Mystère de l'être*. Les informations sur le parcours éditorial du texte et sur sa place dans l'œuvre de Marcel ne contribuent pas seulement à définir *l'ici-maintenant* du discours, en l'occurrence l'ouvrage présenté; elles sont également utiles pour identifier son énonciateur, ou la position à partir de laquelle celui-ci prend la parole, à savoir une position surplombant l'œuvre entière :

Ainsi, cet essai réunit clairement pour la première fois, les deux courants qui auraient pu sembler diviser la philosophie marcellienne : la préoccupation ontologique et la description existentielle (Villoro, 1955 : 6).⁴¹⁷

La citation montre que la perspective totalisante depuis laquelle le texte de Marcel est considéré contribue à construire une unité cohérente comprenant les différentes parties identifiées dans la production du philosophe français. Qui plus est, en qualifiant cette production de « marcellienne », l'énonciateur lui attribue des caractéristiques exclusives la distinguant des écrits d'autres philosophes. Plus important encore, par le terme « marcellien » l'énonciateur se pose comme étant compétent pour se prononcer sur les traits caractéristiques de l'œuvre en question, donc sur son originalité par rapport à celle d'autres philosophes. En d'autres termes, les stratégies discursives employées pour fixer la scénographie de ce discours révèlent un énonciateur qui maîtrise les références philosophiques lui permettant de juger l'œuvre de l'auteur comme un « événement marquant [*hito*] de l'existentialisme contemporain » :

Témoignage d'une rencontre spirituelle décisive, premier balbutiement d'une nouvelle intuition, point de départ et fondement d'une féconde aventure de la pensée, l'essai que nous présentons aux lecteurs de *Filosofía y Letras*, dans ce volume représente un événement marquant dans la trajectoire de l'existentialisme contemporain (*Ibid.* : 7).⁴¹⁸

Outre qu'elle confère à l'ouvrage traduit un statut déterminant dans le paysage de « l'existentialisme contemporain », la citation précédente contient la seule mention du coénonciateur du discours du traducteur, à savoir les « lecteurs de *Filosofía y Letras* ». Elle

⁴¹⁷ «Así, este ensayo reúne claramente por primera vez, las dos vertientes en que podría haber parecido dividida la filosofía marceliana: la preocupación ontológica y la descripción existencial» (Villoro, 1955 : 6).

⁴¹⁸ «Testimonio de un encuentro espiritual decisivo, expresión aún balbuciente de una nueva intuición, punto de partida y fundamento de una fecunda aventura del pensamiento, el ensayo que presentamos a los lectores de "Filosofía y Letras" en este volumen, señala un hito decisivo en la trayectoria del existencialismo contemporáneo» (*Ibid.* : 7).

confirme que le discours du traducteur au même titre que l'ouvrage traduit s'adresse à un lectorat précis. Dans ce cas, la formule « les lecteurs de *Filosofía y Letras* » renvoie aussi bien aux lecteurs des volumes publiés par le département éditorial de l'Université nationale qu'à ceux de la revue de la faculté de philosophie, *Filosofía y Letras*. Or, les numéros de la revue publiés cette traduction ne montrent aucune trace des travaux de Gabriel Marcel. Toutefois, Villoro a publié deux articles sur l'œuvre de Marcel dans cette revue, en 1948 et 1949.⁴¹⁹ Dans son discours péritextuel, le traducteur tient donc pour acquis un coénonciateur construit de façon préalable, au moment de la publication de ses articles analysant la pensée de Marcel.

Quant aux aspects linguistiques permettant d'observer l'intervention traductive de Villoro dans son avant-propos, il convient de signaler surtout que les titres des autres livres de Marcel sont maintenus en français. Signalons aussi les premières lignes du avant-propos dans lesquelles le traducteur indique que l'ouvrage présenté « apparaît en castillan pour la première fois » (*Ibid.* : 5).

La rareté relative des discours paratextuels retenus jusqu'à présent pour analyser une partie du processus d'importation de l'existentialisme français au Mexique – trois recensions des ouvrages de Sartre et l'avant-propos de Villoro à sa traduction de Marcel – ne doit pas être interprétée comme la marque d'un intérêt limité. Il faut en effet considérer que ces recensions ont été publiées dans la revue *Filosofía y Letras* dont le numéro 30, publié en 1948, témoigne d'un intérêt accru pour ce courant de pensée. Pour ne mentionner que quelques exemples, retenons l'article d'Uranga, « *Maurice Merleau Ponty : fenomenología y existencialismo* », ou celui de García Bacca, « *La ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre* », et enfin celui de Ricardo Guerra, « *Jean-Paul Sartre : filósofo de la libertad* ». De ce point de vue, les recensions publiées confirmeraient l'attention que certains membres du réseau intellectuel mexicain portent aux développements proposés en France.

⁴¹⁹ Il s'agit de «La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel», *Filosofía y Letras*, no. 30, 1948 et de «Soledad y comunión», *Filosofía y Letras*, no. 33, 1949.

Il ne s'agit pourtant pas d'une acceptation généralisée, comme le confirment par ailleurs d'autres réactions, notamment celle de Gaos dans sa recension du premier numéro des *Cahiers de philosophie*. Publiée en 1947 dans les pages de la revue *Filosofía y Letras*, sous le titre « Nuevas de la filosofía en Francia », Gaos exprime d'importantes réserves par rapport à « l'existentialisme français », en particulier par rapport à Sartre, son principal représentant, « dont l'originalité radicale par rapport à Heidegger s'avère très relative » (Gaos, 1947 : 153). Retenons de cette recension l'extrait suivant :

Que penser du succès d'une philosophie allemande en France pendant l'Occupation ? Et d'une telle critique ? Objectivité héroïque de la pensée française ? *Fléchissement* de la 'résistance' – inflexible face aux troupes – face à la philosophie jusqu'au point de faire en sorte que, de nos jours, la pensée philosophique française semble une glose de la pensée allemande et oublie la glorieuse tradition classique immédiate –Bergson [...] ? (*Ibid.* : 153, les italiques signalent les mots en français dans le texte).⁴²⁰

L'extrait est révélateur de la scénographie dressée par Gaos : à partir du survol des articles de la revue, c'est l'importation de la philosophie allemande en France dans l'après-guerre qui permet de définir l'*ici-maintenant* du discours. En effet, les titres des articles mettent en parallèle la contribution de Heidegger et celle de Sartre, mais aussi celles de Husserl et de Merleau Ponty. Signé Alphonse de Waehlens, le premier article de la revue, « Heidegger et Sartre », est particulièrement important parce qu'il déplace le lieu de l'énonciation précédemment défini, à savoir l'importation de la philosophie allemande en France, vers un deuxième processus d'importation, celle de la philosophie française au Mexique :

Le contenu du cahier oblige à conclure que la philosophie qui fait l'objet de ladite mode, peu importe que celle-ci dure ou non, est le thème de la philosophie française actuelle. Le 1^{er} article : « Heidegger et Sartre », est dû à Alphonse de Waehlens (auteur du livre *La Philosophie de Martin Heidegger* dont la traduction espagnole s'est vendue comme des petits pains – aura-t-on affaire à la même mode chez nous ? Il n'y a aucun doute que le français – verbal et mental – de Sartre aura tout de suite chez nous l'accessibilité que l'allemand – verbal et mental, aussi – de Heidegger et de Jaspers n'a pas eu jusqu'à présent et n'aura sans doute jamais) (*Ibid.* : 152).⁴²¹

⁴²⁰ “¿Qué pensar de semejante éxito de una filosofía alemana en Francia durante y toda, la ocupación alemana? ¿y de semejante crítica? ¿objetividad heroica del pensamiento francés? ¿*fléchissement* de la 'resistencia' – indoblegable ante la soldadesca – ante la filosofía, hasta el punto de parecer el pensamiento filosófico francés una glosa del alemán, olvidada la gloriosa tradición clásica inmediata –Bergson [...]?” (*Ibid.* : 153)

⁴²¹ “Del contenido del cuaderno no sólo cabe concluir que la filosofía objeto de la mentada moda, continúe ésta o no, constituye *el* tema de la filosofía francesa en el momento presente. 1er artículo: “Heidegger y Sartre” por Alphonse de Waehlens (el autor del libro *La filosofía de Martin Heidegger* cuya traducción española se ha

Cette réflexion déplace l'*ici-maintenant* de l'énonciation en même temps qui attribue le succès de l'existentialisme français « chez nous » à l'accessibilité du « français – verbal et mental – de Sartre » (*Ibid.*). Gaos met en relief le phénomène de « la migration des philosophies » et l'importance du facteur linguistique – de leur traduction – pour le succès ou l'échec de leur importation. Tout comme dans les recensions analysées précédemment, on fait ressortir ici les couches linguistiques et discursives constituant le discours critique sur l'existentialisme français au Mexique. Gaos insistera sur le fait que malgré tout, « l'existentialisme est une philosophie allemande » (*Ibid.* : 153).

Les discours paratextuels à l'aide desquels on peut suivre les traces d'une partie de l'importation de l'existentialisme allemand et français permettent aussi de déterminer la position des membres du réseau intellectuel mexicain par rapport aux philosophies importées par rapport à leurs coénonciateurs. Comme on l'a vu dans les discours paratextuels sur l'existentialisme allemand, on distingue de plus en plus entre le lectorat spécialisé, universitaire, et le public en général. Ce partage permet d'interpréter le reproche de Gaos contre « la mode » de l'existentialisme français. Il est significatif que de l'article d'Aimé Patri sur l'existentialisme, Gaos retienne la description le présentant comme une « tarte de crème pour toute sorte des gens » (*Ibid.* : 151), ce qui renforce le caractère superficiel attribué par moments à ce courant de pensée. De même, le fait de définir ainsi le coénonciateur des discours paratextuels et des ouvrages traduits contribue à délimiter le réseau.

Ces discours paratextuels sont encore intéressants du point de vue de l'intervention des membres du réseau intellectuel dans les opérations de traduction. Cette intervention est surtout repérable dans le traitement des termes et des citations en langue étrangère qui sont retenus tels quels ou traduits. J'ai montré comment la traduction s'est imposée, notamment dans les recensions portant sur l'existentialisme allemand, donnant lieu à des conflits et à des terminologies fluctuantes, comme le montre l'exemple de la traduction du *Dasein*.

vendido aquí en los últimos meses como pan bendito – ¿irá a empezar entre nosotros la misma moda? No puede caber duda de que el francés –verbal y mental– de Sartre tendrá enseguida entre nosotros la asequibilidad que no ha tenido hasta ahora, y es lo más probable que no tenga nunca, el alemán –verbal y mental, también– de Heidegger y Jaspers)” (*Ibid.* : 152).

Finalement, l'intérêt de ces discours paratextuels est qu'en mettant en parallèle l'existentialisme français et l'existentialisme allemand, ils jettent un éclairage sur « la migration des philosophies ». Les énonciateurs qui articulent ces discours se montrent sensibles au fait qu'ils sont, eux aussi, des agents de cette « migration » vis-à-vis de laquelle ils voudraient néanmoins rester critiques.

CONCLUSIONS

Dans ce travail, j'ai cherché à étudier la traduction de la philosophie en espagnol dans le contexte du développement du marché éditorial et de l'institutionnalisation de cette discipline au Mexique entre 1940 et 1970. Dans la première partie, ont été relevés les enjeux entourant l'importation de la philosophie dans ce pays. Ont été analysées les préoccupations relatives au statut de la philosophie au Mexique, mais aussi les débats sur la place qu'une production intellectuelle « mexicaine » peut occuper dans le panorama philosophique « universel ».

Il était important de présenter les réflexions sur les importations philosophiques et les interrogations sur l'« originalité » ou l'« authenticité » de la philosophie « locale » par rapport aux contributions produites ailleurs. Leitmotiv dans les débats des années 1940 et 1950, l'« originalité » est posée tant par rapport au passé que par rapport aux philosophies importées.

Pour définir ce qui est « original » ou « authentique » en philosophie, les philosophes mexicains ont eu recours à l'argument de la particularité de la philosophie produite en « espagnol », une philosophie qui était jugée comme ayant du retard par rapport aux philosophies qui s'expriment dans d'autres langues telles que l'allemand, l'anglais et le français. L'espagnol était alors censé servir de véhicule à un hispanisme philosophique basé sur la triade langue-pensée-nation. Depuis cette perspective, défendue en particulier par José Gaos, la traduction d'ouvrages philosophiques visait à faire entre la philosophie espagnole dans le paysage intellectuel international.

Dans le contexte mexicain, la défense de la triade langue-pensée-nation s'est cependant avérée difficile et a souvent conduit les tenants des réflexions identitaires, notamment Zea, à élargir la proposition d'une philosophie « mexicaine » à un horizon hispano-américain. À l'encontre de cette conception militante de l'originalité philosophique, les défenseurs d'une position universaliste ont soutenu que l'« authenticité » philosophique devait plutôt se baser sur la rigueur et la scientificité, et non sur la « couleur locale » (Nicol,

1961 [1998] : 79). Cependant, le fait de soutenir des conceptions différentes n'a pas empêché les tenants des thèses universalistes de se montrer très critiques vis-à-vis de la manière dont la philosophie est pratiquée au Mexique. Ils ont critiqué, en particulier, son caractère imitatif des modèles philosophiques étrangers.

Le débat sur l'originalité de la philosophie produite dans le contexte mexicain a fait ressortir une relation problématique aux traditions philosophiques étrangères par rapport auxquelles cette philosophie cherchait à se définir, sans que pour autant les entreprises d'édition et de traduction d'ouvrages provenant de ces *autres* traditions ne soient interrompues. En d'autres termes, dans ce contexte, ce ne sont pas les traductions qui sont remises en question, mais bien leur emploi.

Dès lors, le regard sociologique s'imposait. J'ai donc considéré la fonction des traductions dans le contexte étudié, les rapports sociaux auxquels ces traductions ont donné lieu et les agents qui se sont engagés à les produire et à les diffuser. Pour ce faire, il m'a semblé utile de conceptualiser les interventions des agents du réseau eu égard aux philosophies étrangères à l'aide d'un continuum de traduction. J'ai ainsi fait une distinction entre les différentes formes sous lesquelles les importations circulaient : les traductions pédagogiques, les manuels ou les commentaires monographiques, les recensions en espagnol des ouvrages en langue étrangère, les productions paratextuelles des traductions publiées et, finalement, les traductions proprement dites.

C'est ainsi que, dans la deuxième partie de ce travail, un sociogramme est présenté, construit sur la base de deux moments de ce continuum, à savoir les recensions et les péri-textes des traductions publiées. J'ai surtout cherché à représenter les traces des prises de parole des traducteurs, leur rapport aux différents courants de pensée importés ainsi que leur position et leurs déplacements à l'intérieur du réseau philosophique mexicain.

Ce sociogramme a d'abord permis de constater que malgré les efforts des agents du réseau pour déterminer clairement les limites de la discipline philosophique, celle-ci se présente comme un espace essentiellement interdisciplinaire. En effet, les différents courants de pensée y figurant recoupent souvent des disciplines voisines telles que la philologie

(philosophie gréco-latine), les sciences politiques et juridiques (philosophie politique/du droit) et l'histoire (philosophie de l'histoire). En d'autres termes, tout en étant considérées comme appartenant au domaine philosophique, certaines des traductions publiées pourraient également appartenir aux répertoires d'autres disciplines. De la même manière, certains des agents associés à la traduction de ces courants de pensée peuvent être considérés comme ayant une « double affectation », leur activité ne se limitant pas au domaine philosophique. Ce sera le cas, par exemple, d'Agustín Millares Carlo, fondateur du *Centro de Estudios Clásicos* qui deviendra *Instituto de Investigaciones Filológicas*, ou d'Edmundo O'Gorman qui, associé à la philosophie de l'histoire dans le sociogramme, est aussi considéré comme un historien. Un troisième exemple serait celui de Fernández Clérigo et de Ruíz Funes dont les contributions sont plutôt situées dans le domaine juridique. L'image du traducteur de philosophie qui en résulte n'est plus celle du philosophe limité à un domaine philosophique « pur ». Bien au contraire, il s'agira souvent d'agents ayant des intérêts théoriques dans plusieurs domaines du savoir.

Deuxièmement, le sociogramme montre qu'un traducteur peut être associé à plusieurs courants de pensée. Cela tient parfois aux changements d'intérêts théoriques et aux déplacements à l'intérieur du réseau. Emilio Uranga, par exemple, a été associé dans les années 1950 à l'existentialisme pour transiter ensuite vers le marxisme. Les filiations multiples s'expliquent également par des intérêts partagés entre plusieurs courants de pensée. Je retiendrai le cas de Gallegos Rocafull qui participe au néothomisme, à la philosophie gréco-latine et à la philosophie du droit à peu près en même temps. Je pense aussi à Eli de Gortari qui a traduit des ouvrages appartenant au marxisme et à la philosophie des sciences.

La participation d'un même traducteur à la construction de plusieurs courants de pensée en espagnol tient également à ses compétences linguistiques : c'est aussi la connaissance des langues dans lesquelles ont été rédigés les ouvrages à traduire qui déterminer sa participation à une entreprise de traduction. Les langues de travail de Rocés, par exemple, étaient le russe et l'allemand. Il a donc traduit de nombreux ouvrages marxistes, mais, en collaboration avec Joaquín Xirau, il a aussi traduit la *Paideia* de Jaeger, ainsi que des textes du néokantisme (Cassirer [FCE, 1951, 1948a, 1948b, 1953,

1956, 1957]), de Hegel (FCE, 1955a, 1955b, 1955c, 1966), 1957), de Dilthey (FCE, 1945a, 1945d) et de Radbruch (FCE, 1951) (voir l'Annexe 1).

Dans d'autres cas, cependant, la compétence linguistique s'est avérée insuffisante pour que le traducteur se voie offrir un contrat de traduction. Ce qui montre qu'un certain capital culturel est requis pour traduire certains ouvrages. Souvenons-nous que, malgré la recommandation de Gaos, Orfila Reynal, directeur du *Fondo*, aura des réserves quant à l'éventualité de confier la traduction de *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel à Rossi parce qu'il s'agissant « d'une entreprise de très grande envergure » (AFCE, correspondance de José Gaos, lettre du 10 avril 1957). Souvenons-nous encore que, dans sa présentation de la collection *Filosofía*, du *Fondo*, pour assurer la qualité des ouvrages qui y seront publiés, Gaos fera appel aux trajectoires intellectuelles des traducteurs Wenceslao Roces, Edmundo O'Gorman et Oscar Cohan, présentés comme des spécialistes réputés au niveau international (Gaos, 1955 : vii).

Outre qu'elle montre une image moins militante du travail de traduction, la participation à la construction de plusieurs courants de pensée en espagnol conduit à s'interroger sur la place que la traduction a occupée dans les projets théoriques personnels des membres du réseau. On remarque par exemple que le rapport entre la production intellectuelle personnelle et le travail de traduction ne se vérifie pas de la même façon dans tous les cas. Cela tient, en partie, à la position des agents dans le réseau et à leurs trajectoires intellectuelles. D'une part, il arrive que les traductions faites par un agent ne correspondent pas à un programme de recherche personnel. Retenons l'exemple du *Demóstenes : la agonía de Grecia* de Jaeger, traduit par Eduardo Nicol (FCE, 1945) dont les intérêts théoriques permettent de l'associer au courant phénoménologique, à la philosophie des sciences, à l'anthropologie philosophique et à la métaphysique, mais aussi à l'interprétation des philosophies de l'Antiquité. Dans d'autres cas, les traductions correspondent à des intérêts de recherche précis, comme on a pu le constater pour les traductions des *Œuvres complètes* de Dilthey par Eugenio Ímaz, pour celles de Husserl et de Heidegger par José Gaos ou pour celles de Marx par Wenceslao Roces.

De même, il est intéressant d'observer que lorsque les intérêts théoriques personnels correspondent aux ouvrages traduits, traduire revient à augmenter le capital culturel et à renforcer la position des agents dans le réseau. De nouveau, l'exemple de Gaos, devenu *le* traducteur de Heidegger et de Husserl s'impose : cette étude confirme qu'il n'était pas le seul à proposer des lectures du philosophe allemand. Dans le contexte étudié, il arrive également que le travail de traduction « remplace » l'œuvre personnelle, comme Wenceslao Roces l'a signalé à propos de sa propre production intellectuelle. Pourtant, il convient de prendre les aveux de ce traducteur avec quelques réserves. Si Roces affirme avoir sacrifié son œuvre personnelle à la diffusion militante du marxisme, ses traductions ne sont pas limitées au domaine marxiste. Le cas de Sánchez Vázquez est quant à lui représentatif d'une autre manière d'entreprendre le travail de traduction. À l'instar de Roces, il est réputé être l'un des traducteurs du marxisme. Cependant, il s'agit moins de militer que de survivre par ce travail. Il était arrivé au Mexique sans avoir terminé ses études universitaires et sa formation était littéraire plutôt que philosophique; au départ, il était impossible que son travail de traducteur corresponde à ses intérêts théoriques. Il considérait les traductions faites avant d'obtenir un poste à l'université comme un travail pénible. Pourtant, après avoir obtenu un poste à l'université, mais il ne l'a pourtant pas interrompu, bien au contraire. Ses traductions, cependant, correspondaient davantage à ses intérêts de recherche et au regard critique qu'il avait adopté vis-à-vis du marxisme soviétique. C'est ainsi que l'ouvrage de Kosík (Grijalbo, 1967), mais aussi les anthologies *Estética y marxismo* (ERA, 1970) et *Marcuse ante sus críticos* (Grijalbo, 1970), qu'il a dirigées en rassemblant des textes sélectionnés par lui dans des revues en russe, en français et en italien, correspondent à la rénovation du marxisme dont il est devenu l'un des représentants. Je retiendrai encore l'exemple d'Alejandro Rossi qui est réputé être l'un des introducteurs de la philosophie analytique au Mexique. Les historiens le situent à côté de Villoro et de Salmerón lors de la fondation de la revue *Crítica* en 1967. Pourtant, les traductions qu'il a signées ne se situent pas dans ce domaine, mais bien plutôt dans celui de l'existentialisme (Abbagnano [FCE, 1959]) et de la philosophie du droit (Bobbio [UNAM-Instituto, 1965], Kurt [UNAM-Instituto, 1969]).

Les anthologies traduites et dirigées par Sánchez Vázquez montrent que le rôle des traducteurs s'exerce à un autre niveau, à savoir celui du travail éditorial qu'ils combinent

souvent avec celui de la traduction et de l'enseignement universitaire. La traduction proposée par Samuel Ramos des essais de Heidegger publiés dans *Arte y poesía* (FCE, 1958) en témoigne clairement. Soucieux de proposer une lecture de ces deux textes permettant de poser le « système » esthétique du philosophe allemand, Ramos n'a pas hésité à retraduire un des essais inclus dans le livre (souvenons-nous en effet que l'essai sur Hölderlin avait déjà été traduit par García Bacca). Il a également changé l'ordre dans lequel ces textes avaient été publiés en allemand afin de faire ressortir l'esthétique heideggérienne telle qu'il la concevait. Comment, enfin, oublier, le témoignage de Sánchez Vázquez qui s'est intéressé également à l'esthétique, déclarant que « la chaire d'esthétique [à l'université] était monopolisée par Ramos » (Interview avec Rodríguez de Lecea) ?

Cette recherche montre également que le travail d'édition a fréquemment été réalisé depuis la direction de collections particulières (Gaos, Ímaz, Zea, Ramos, Sánchez Vázquez) et que certains membres du réseau, notamment Gaos, étaient souvent consultés par les directeurs des maisons d'édition sur la traduction et la publication d'ouvrages déterminés. Par ailleurs, le rôle des traducteurs n'était pas limité à la traduction *stricto sensu* ni au conseil que les responsables des collections cherchaient souvent auprès des philosophes. Souvenons-nous du rôle de médiateur joué par Roces entre Lukacs et le *Fondo* lors de la traduction et de la publication de *Asalto a la razón*.

Conjugué à l'enseignement et à la recherche personnelle, le travail de traduction ne s'effectue pas forcément depuis une position subordonnée. Bien au contraire, il est souvent entrepris par des agents dotés d'un capital culturel important. Il faut toutefois se garder de généraliser, puisqu'on a également constaté que dans certains cas, la traduction est considéré comme une tâche pénible ou comme un sacrifice empêchant de développer une *œuvre personnelle*. À partir de ces deux constats, on peut avancer que si le travail de traduction correspond aux intérêts de recherche personnels, il est source de capital culturel et contribue à renforcer la position du traducteur dans le réseau auquel il appartient. En revanche, lorsque les intérêts théoriques n'ont pas de liens avec les traductions réalisées, on a tendance à considérer celles-ci comme des productions peu sérieuses et des obstacles au développement d'une œuvre « originale ».

Quant au statut des traducteurs de philosophie et aux droits d'auteur qui leur reviennent, l'analyse des documents conservés dans les Archives du *Fondo de Cultura Económica* a permis de constater que certains traducteurs (Roces, Gaos) reçoivent des redevances supplémentaires pour leurs traductions et que celles-ci sont considérées comme faisant l'objet de « propriété intellectuelle ». Le procès que le *Fondo* a entamé contre la maison d'édition argentine *Cártago* pour avoir plagié la traduction du *Capital* de Marx faite par Wenceslao Roces ainsi que la lettre des éditeurs argentins au traducteur confirment que le statut du traducteur est parfois comparable à celui de l'auteur.

En ce qui concerne les différentes origines des traducteurs figurant dans le sociogramme, rappelons que même si l'un des critères méthodologiques consistait à limiter cette recherche à l'espace géographique mexicain, l'étude a confirmé qu'en raison du caractère international du marché éditorial de cette époque, mais aussi en raison de l'exil républicain espagnol au Mexique, dans ce réseau « mexicain » interagissent des agents qui ne sont pas forcément « mexicains ». De même, on a trouvé que certaines traductions, publiées au Mexique avaient été produites ailleurs dans le monde hispanique. Je pense à celles de Manuel Sacristán, d'Ángel Rodríguez Bachiller, de García Bacca ou d'Oberdan Caletti, entre autres. Dès lors, bien qu'il soit construit sur des sources documentaires mexicaines, le réseau philosophique étudié ouvre un panorama international où les traductions circulent permettant parfois que leurs auteurs participent, par leurs traductions, à d'autres réseaux intellectuels.

La deuxième partie de cette étude est donc centrée sur l'analyse des interventions des agents qu'on peut observer à deux moments du continuum de traduction auquel je me suis référée précédemment. Sur la base d'un corpus d'épitextes et de péri-textes et à l'aide des outils de l'analyse du discours philosophique, je me suis intéressée à la production discursive des traducteurs, des éditeurs et des préfaciers ayant participé à l'importation des ouvrages associés à la philosophie gréco-latine, au marxisme, à la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, ainsi qu'à la phénoménologie et à l'existentialisme. Bien que souvent considérées comme un genre « moins noble » de par leur nature « pédagogique » et vulgarisatrice, ces productions discursives sont révélatrices des manières dont les agents

importateurs cherchent à gérer non seulement les importations, mais aussi les ouvrages qui circulent à l'étranger et qui retiennent leur attention.

À l'aide de critères empruntés à l'analyse du discours, à savoir la scénographie, le genre, le code linguistique et l'*éthos* de ces prises de parole, j'ai reconstruit des scènes de traduction où les interventions ont donné lieu à la construction d'une communauté philosophique « locale » qui distingue de plus en plus le public spécialisé du grand public. En d'autres termes, ces prises de parole opèrent une double construction. D'une part, on construit des coénonciateurs partageant un espace intellectuel précis. Dans le cas des traductions de la philosophie gréco-latine, cet espace est défini par « notre » appartenance à une communauté savante (Xirau, 1942 : 162), ici définie par l'accès au corpus des textes philosophiques de l'Antiquité que les traductions sont censées donner. Les éditions bilingues de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* contribuent clairement à renforcer la construction de cet univers restreint du fait qu'elles ne se limitent pas à fournir le texte grec ou latin en parallèle avec la traduction en espagnol, mais comportent, sans exception, des études critiques sur les œuvres présentées. Pensons, par exemple, aux « introductions philosophiques » de García Bacca. D'autre part, les traductions de la philosophie gréco-latine ont donné lieu à des éditions abrégées et de poche dont le but est justement de constituer un répertoire philosophique servant de base à la vulgarisation de textes considérés comme « classiques ». Le coénonciateur construit dans ces productions discursives n'est dès lors plus seulement le membre de la communauté savante, mais l'héritier de la culture universelle.

N'étant pas limitée aux traductions d'ouvrages philosophiques de l'Antiquité, cette double construction établit l'« autonomie » du réseau philosophique par rapport à l'espace social, sans pour autant renoncer à trouver dans un lectorat plus vaste une source de légitimation. Qui plus est, c'est justement à partir du clivage entre lectorat spécialisé et lectorat général que l'entreprise de professionnalisation de la philosophie est justifiée. Il s'agit en effet de différencier les deux afin de faire ressortir le besoin d'un corps spécialisé

dont la mission est justement d'instruire celui qui ne l'est pas. Il s'agit en somme de la distinction entre le maître et l'apprenti (Heilbron, 1986 : 64).

De ce fait, il est intéressant d'observer que le « nous » construit dans ces interventions renvoie à une « communauté » très changeante : ce « nous » est aussi bien restreint aux milieux savants aussi bien qu'élargi aux héritiers de la culture universelle ou aux membres du prolétariat international. C'est pourquoi j'ai analysé la façon dont les traducteurs ou les éditeurs prenant la parole dans ces péritextes se construisaient eux-mêmes et construisaient leur coénonciateur. Très fréquemment, ils prenaient la parole en tant qu'énonciateurs autorisés à se prononcer sur l'auteur et sur l'œuvre traduite, souvent en faisant ressortir la proximité des auteurs traduits aussi bien par rapport au traducteur qu'au contexte mexicain. Souvenons-nous du récit entourant le manuscrit égaré des *Meditaciones cartesianas* que Husserl aurait donné lui-même à Ortega en vue de sa traduction, ou de la rencontre entre Sánchez Vázquez et Kosík lors du *Congreso Internacional de Filosofía* (Mexique, 1963), et de la participation de Gortari aux débats sur la logique dialectique lors des rencontres organisées à Moscou en 1954 ou encore de la correspondance échangée entre Toynbee et Zea avant la visite de l'historien anglais au Mexique. Signaler la proximité des auteurs par rapport aux traducteurs ou au contexte mexicain contribue à établir la crédibilité requise pour toute traduction, en particulier pour la traduction de textes philosophiques. Si l'exigence d'un « rapport » direct aux textes qu'on retrouve souvent dans les interventions des philosophes mexicains dans la période étudiée est en partie satisfaite par la traduction *stricto sensu*, la crédibilité de celle-ci se trouve renforcée dans certaines interventions péritextuelles des traducteurs et des éditeurs.

Lorsque le rapport de proximité s'avère impossible (l'auteur de l'œuvre en question étant décédé, par exemple) pour garantir la crédibilité de la traduction, les énonciateurs des péritextes ont recours aux préfaces des éditeurs étrangers, aux rapports établis avec les auteurs présentés, ou à une communauté savante internationale dont les contributions actualisent les connaissances de l'œuvre et de l'auteur traduits. La note de traducteur de Wenceslao Roces qui accompagne sa traduction du *Capital* de Marx en est un exemple. En

l'occurrence, puisque le rapport de proximité entre le traducteur et l'auteur n'est plus possible, l'énonciateur invoque la proximité de Marx avec Engels, responsable de la publication ainsi que les « critères scientifiques » appliqués pour diffuser le texte.

La construction de cette crédibilité analysable dans les péri textes s'appuie également sur « l'établissement des textes » sources à partir desquels les traductions ont été réalisées. Dans le contexte étudié et pour les courants de pensée analysés, la dichotomie texte source-texte cible révèle une forte hétéroglossie. En d'autres termes, les traductions publiées sont souvent le résultat de pratiques traductives basées sur plusieurs textes et langues « sources ». Je pense, par exemple, à *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosík (Grijalbo, 1967) dont la traduction se fonde sur les textes allemand et italien. Je pense également à *La aurora del pensamiento griego* de Burnet (Argos, 1944), dont le traducteur, Orenicio Muñoz, affirme avoir consulté le texte en anglais ainsi que les traductions française et allemande des fragments des Présocratiques repris par l'auteur dans son livre.

L'attention portée à cette production discursive déclenchée par la circulation des philosophies étrangères s'est également avérée féconde du fait qu'elle met au jour la construction de plusieurs *éthos* : ces productions discursives, en effet, constituent aussi la corporalité, soit la « voix » des énonciateurs construits par les agents du réseau étudié. Des *éthos* différents par lesquels les énonciateurs prennent position, non seulement dans le réseau auquel ils appartiennent, mais aussi dans une communauté intellectuelle plus large où ils visent à se faire une place aussi bien en tant que « critiques » de certaines positions théoriques qu'en tant que membres d'une communauté plus restreinte.

Les philosophes qui participent au travail de traduction et d'édition dans la période à l'étude sont conscients de l'importance de cette production paratextuelle, comme le démontre le fait que Gaos ait proposé un manuel de règles pour la rédaction des commentaires paratextuels. De même, de l'analyse de cette production discursive, montre les stratégies mises en œuvre pour gérer l'importation d'ouvrages philosophiques et pour déterminer la place qu'ils occuperaient une fois intégrés au répertoire « local ». Dès lors,

l'absence de peritextes dans une partie importante du corpus pourrait s'expliquer en partie par le fait que les traducteurs considérés ne sont pas forcément des philosophes et ont donc peu d'intérêt à prendre position dans le réseau philosophique. De plus, même lorsqu'il s'agit de traducteurs qui participent pleinement au réseau philosophique, il arrive que leurs intérêts de recherche ne correspondent pas à leurs travaux de traduction et que, par conséquent, la rédaction d'un péritexte ne les intéresse pas. Dans ce cas-là, la traduction est parfois publiée avec un péritexte composé par un autre membre du réseau, comme en témoignent les *Diálogos sobre religión natural* de Hume, traduits par Edmundo O'Gorman et publiés avec un avant-propos de Nicol (UNAM-Instituto, 1942). Toutefois, ces deux explications s'avèrent insuffisantes dans le cas des traductions d'un Gaos, par exemple, pour qui ces productions discursives comptaient beaucoup. Faute de pouvoir expliquer ces absences, il convient de les garder à l'esprit, ne fût-ce que pour éviter toute généralisation fondée sur une partie du corpus seulement.

Pour ce qui est des fonctions de la traduction, considérée comme une des activités requises pour la pratique philosophique « professionnelle », on peut dire que dans le contexte étudié, traduire c'est renforcer sa position dans le réseau et c'est aussi une manière de gagner sa vie ainsi que l'occasion de critiquer l'œuvre traduite. La traduction fait également l'objet d'une instrumentalisation lorsque, par la publication d'anthologies, le traducteur-« éditeur » vise à faire ressortir une facette ou à proposer une lecture déterminée des textes recueillis. On la retrouve enfin à la base d'un répertoire très diversifié qui donne lieu, à son tour, au partage de l'espace d'attention du réseau intellectuel mexicain.

Cette étude a également mis au jour le phénomène de la migration des philosophies, non seulement parce que l'objet analysé peut être considéré comme le résultat de migrations philosophiques, mais parce que les débats auxquels les membres du réseau philosophique étudié se sont livrés et les stratégies discursives qu'ils ont employées ont, presque sans exception, révélé un ensemble de filtres, de lectures et d'enjeux qui dépassent pour la plupart les espaces nationaux. En d'autres termes, le réseau philosophique étudié s'avère un espace interculturel, une zone de recoupements dans laquelle un ensemble d'agents s'affairent à

réaliser des combinaisons qui répondent aussi bien à des intérêts théoriques qu'à des prises de positions disciplinaires et identitaires.

Cette recherche ne constitue qu'un premier pas ; il serait intéressant de la prolonger en étudiant l'importation des courants de pensée qui, repérés dans le corpus et représentés dans le sociogramme dans la deuxième partie, n'ont pu être traités faute d'espace et de temps. Cette étude viendrait compléter, voire modifier la fonction des traductions, le rôle des traducteurs et la place que le travail traducteur occupe dans leur production intellectuelle. Par ailleurs, élargir l'analyse des interventions paratextuelles pour inclure les traductions entreprises dans le cadre du néothomisme, du néokantisme, de la philosophie des sciences et de la philosophie politique pourrait contribuer à mieux situer la position des agents dans le réseau, puisque, comme on l'a vu, certains d'entre eux contribuent à la reconstruction de plusieurs courants. Qui plus est, l'analyse des interventions paratextuelles observables dans les traductions d'autres nœuds du réseau pourraient donner lieu à un regard comparatif entre les interventions des traducteurs.

Le sociogramme du réseau des traducteurs de philosophie dont j'ai suivi les traces paratextuelles montre les rapports entre les agents et les courants de pensée qu'ils importent, les rapports entre eux restant sous-entendus ou brièvement décrits. Les outils de l'analyse des réseaux permettent pourtant de représenter les rapports entre les agents. Il serait donc utile d'employer ces outils pour dessiner les rapports entre les philosophes-traducteurs depuis une perspective sociologique. On sait, par exemple, que Sánchez Vázquez a suivi les cours de Roces à l'Université nationale et qu'ils ont parfois traduit ensemble certains ouvrages (Konstantinov [1960] publié chez *Grijalbo*, par exemple). On sait également que Manuel Sacristán aurait été engagé dans un projet de publication des *Œuvres complètes* de Marx en Espagne. Quels étaient exactement les rapports entre ces traducteurs qui partageaient des intérêts théoriques et qui ont contribué à la construction d'un corpus marxiste en espagnol ?

De même, la notion de continuum de traduction que j'ai proposée pour conceptualiser les différentes manières dont les importations sont gérées et intégrées au

répertoire philosophique « local » a permis d'ouvrir un panorama très prometteur pour les analyses traductologiques. L'idée d'un continuum de traduction est présente dans les écrits de plusieurs théoriciens de la traduction. Ainsi, Maria Tymoczko a proposé d'élargir la notion de traduction et suggère celle de *cluster concept* (grappe conceptuelle) (1998 : 3). Berman, quant à lui, s'est servi de la notion de « translation » (1995 : 57) pour conceptualiser les différentes étapes par lesquelles une œuvre passe pour s'intégrer aux « langues-cultures réceptrices ». Il a été question, dans cette étude, d'analyser les productions discursives qui coexistent avec les traductions, les précèdent et sont déclenchées par celles-ci. En d'autres termes, j'ai cherché à me démarquer de la téléologie dont est chargée la perspective bermanienne et ce en observant les différentes formes, parfois simultanées, du rapport aux importations. L'étude des retraductions montre, par ailleurs, qu'une œuvre peut être retraduite plusieurs fois sans que pour autant on en ait une meilleure compréhension (Brisset 2004). Ce continuum me semble donc productif pour la recherche traductologique. Il serait souhaitable de le mettre à l'épreuve de corpus construits différemment, avec des textes littéraires ou scientifiques, par exemple, afin de le « tester » en tant qu'hypothèse sur la nature des processus d'importation et d'exportation des biens culturels.

Finalement, tout en s'inscrivant dans le sillage de la traductologie contemporaine, la présente étude poursuit des voies de recherche qui relient cette discipline à d'autres domaines du savoir illustrant la complexité des rapports interculturels et dévoilant sous un jour différent les dynamiques sociales auxquelles les traductions donnent lieu. En prenant les traductions philosophiques comme objet d'étude, il se pourrait que la représentation des rapports entre la philosophie et la traductologie soit inversée. La philosophie devient ici objet d'étude pour la traductologie et en ce sens, un regard métaphilosophique est porté par la traduction sur la construction d'une certaine philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

- ABELLA, María Isabel (1982). "Estado e intelectuales en México. Los escritores como servidores políticos o burócratas, 1876-1967", *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 3/2, pp. 65-88.
- ABELLÁN, José Luis (1995). *El exilio filosófico en América*, México: FCE.
- (ed.) (1989). *El pensamiento Español Contemporáneo*, volumen 2, Barcelona: Anthropos.
- ANGENOT, Marc (1989). *1889. Un État du discours social*, Québec: Éditions du Préambule.
- ANUARIO BIBLIOGRÁFICO MEXICANO (1930-1932, 1940-1942). Recueilli par Felipe Teixidor, México: Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores.
- ARON, Paul et Alain VIALA (2006). *Sociologie de la littérature*. Paris : Presses Universitaires de France.
- BANDIA, Paul F., John MILTON (éds.) (2009). *Agents of Translation*. Amsterdam-Philadelphie: John Benjamins.
- BARCÁCEL ORDÓÑEZ, José Luis (2002) "Qué se entiende por filosofía mexicana", en DURÁN AMAVIZCA, Norma, Mario MIRANDA PACHECO (2002). *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México: UNAM, pp. 29-38.
- BASALAMAH, Salah (2009). *Le Droit de traduire: une politique culturelle pour la mondialisation*, préface de Nicholas Kasirer, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa-Artois Presses Université.
- BASSNETT, Susan et André Lefevere (eds.) (1998). "The translation turn in cultural studies", *Constructing Cultures. Essays in Literary Translation*, Clevedon/Philadelphia: Multilingual Matters, pp. 123-140.
- BAULO, Sylvie et Yvan LISSOURGUES (1998). *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: Idealismo, positivismo, espiritualismo*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- BELLO, Andrés, (1848). "Modo de estudiar la historia", *El Araucano*, no. 913, disponible en ligne: <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/bello/index.htm>, consulté 2/02/2011
- BENESSAIEH, Afef (2010). *Transcultural Americas. Amériques transculturelles*, Ottawa: Presse de l'Université d'Ottawa.
- BENITEZ, Laura (2004). "Bernabé Navarro, humanista", Alberto Saladino García (ed.), *Humanismo mexicano del siglo XX*, tomo I, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 339-346.
- BERMAN, Antoine (1995). *Pour une critique des traductions: John Donne*, Paris: Gallimard.
- (1986) « Critique, commentaire et traduction. (Quelques réflexions à partir de Benjamin et de Blanchot ». *Po&sie* 37, pp. 88-106.
- (1984). *L'Épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris: Gallimard.
- BERROA Josefina (1961). *México bibliográfico: 1957-1960 Catálogo de libros impresos en México*. México: J. Berroa.
- BEUCHOT, Mauricio (2006). *Ciencia y filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM.
- BOBURG, Felipe (1986). "Obras de Heidegger traducidas al español", *Revista de filosofía*, Universidad Iberoamericana, año XIX, núm. 56, mayo-agosto, pp. 351-355.

- Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras*, (1940). Año 1, México, octubre-diciembre.
- Boletín bibliográfico mexicano* (1939-). México: Porrúa.
- BONDY SALAZAR, Augusto (1954). *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington: Unión Panamericana.
- BORGATTI, S.P. (2002). *Netdraw Network Visualization*, Analytic Technologies: Harvard, MA
Disponible sur le site du *International Network for Social Network Analysis* :
<http://www.analytictech.com/netdraw/netdraw.htm>
- BOURDIEU, Pierre (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Éditions du Seuil.
- (1992). *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris : Seuil.
- (1980). *Le sens pratique*, Paris : Les éditions de Minuit.
- BRISSET, Annie (2004) « Retraduire ou le corps changeant de la connaissance: sur l'historicité de la traduction », *Palimpsestes. L'ordre de mots*, no. 15, p. 39-68
- (1993). "Les mots qui s'imposent: l'autorité du discours social dans la traduction". *Palimpsestes. L'ordre des mots*, No. 17, pp.112-132.
- BRUGGEMAN, Jeroen (2008). *Social Networks. An Introduction*, London-New York: Routledge.
- CARNAP, Rudolf (1970). "Notes and News", *The Journal of Philosophy*, vol. 67, núm 24, December, pp. 1026-1029.
- (1961). "Prefacio", *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, tr. César Nicolás Molina Flores, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- CASO, Antonio, Guillermo Héctor RODRÍGUEZ (1945). *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, México: [Sin editor] Publicaciones de la Gaceta Filosófica de los Neokantianos en México.
- CASSIN, Barbara (2010). "Relativité de la traduction et relativisme", in Alain Berthoz, Carlo Ossola et Brian Stock (dir.). *La pluralité interprétative* (« Conférences »), [En ligne], <http://conférences-cdf.revues.org/208>, consulté le 24 février 2011.
- CATÁLOGO HISTÓRICO DE LIBROS EDITADOS POR LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (1997), Catalogación y estudio preliminar por Gabriela Eguía-Lis Ponce, México: UNAM.
- CATÁLOGO HISTÓRICO DEL F.C.E. Disponible en ligne :
www.fondodeculturaeconomica.com
- CELORIO, C. (2008), "Presentación", dans *CATALOGO HISTÓRICO DE PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS 1940-2007*, México: UNAM-IFFIS. URL: <http://www.filosoficas.unam.mx/~catalogo/>
- COLOTLA, Victor, Xochitl GALLEGOS (1991). "Oswaldo Robles: psicólogo y filósofo mexicano", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 12, núm. 1, pp. 11-16.
- COLLINS, R. (2000a). "The Sociology of Philosophies. A Precis", in *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30. No. 2, June, 157-201, Sage Publications.
- (2000b). "Reply to Reviewers and Symposium Commentators", in *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30. No. 2, June, 299-325, Sage Publications.

- (1998). *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Massachussets and London (England): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Convention universelle sur le droit d'auteur*, disponible en ligne sur le site de l'UNESCO : http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=15241&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- CORDONNIER, Jean-Louis (2002). « Aspects culturels de la traduction : quelques notions clé », *Meta* 47/1, pp. 38-50.
- CORTÉS-BOUSSAC, Andrea (2006). "Heidegger-Latinoamérica", *Civilizar*, n° 10, junio, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. pp. 1-25.
- COSÍO VILLEGAS, D. (1976). *Memorias*, México, D.F.: Ed. Joaquín Mortíz.
- COSSUTA, Frédéric, Dominique Maingueneau (1995a). « L'analyse des discours constitutants », *Langages*, 29, no. 17, pp. 112-125.
- COSSUTA, Frédéric (1995b). « Catégories discursives et analyse du discours philosophique », *Parcours linguistiques de discours spécialisés. Actes du colloque en Sorbonne (Paris, septembre 1992)*, Berne : Peter Lang.
- (1995c). « Pour une analyse du discours philosophique », *Langages*, no. 119, pp. 12-39.
- CROS, Edmond (2003). *La Sociocritique*, Paris : L'Harmattan.
- CRUZ PARCERO, Juan Antonio, (1995). "La filosofía del derecho en México", *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, Núm. 2, abril, pp. 207-215.
- CRUZ REVUELTA, Juan Cristobal (comp.) (2003). *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, México: Publicaciones Cruz O.S.A. ISBN 968-20-0427-6.
- DAVID, Pascal (2004). "Weltanschauung", *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. Barbara Cassin, Tours : Éditions du Seuil, Le Robert, pp. 1396-1397.
- DAVIS, Kathleen (2001). *Deconstruction and translation*, Manchester,UK-Northampton-MA : St. Jerome.
- DELISLE, Jean (2001). « Préface du traducteur », *Histoire de la traduction*, École de traduction et d'interprétation, Ottawa : Université D'Ottawa.
- DERRIDA, Jacques (1988). « Y a-t-il une langue philosophique? », *Autrement Revue*, n° 102 : « À quoi pensent les philosophes? », dirigé par J. Message, J. Roman et E. Tassin, Paris, novembre.
- (1972). *La Dissémination*, Paris : Seuil.
- DÍAZ ARCINIEGA, Victor (1996). *Historia de la casa. Fondo de Cultura Económica (1934-1996)*, México: F.C.E.
- DÍAZ Y DÍAZ, Gonzálo, Ceferino SANTOS ESCUDERO (1982). *Bibliografía filosófica Hispánica*, Madrid: Departamento de filosofía española-Instituto Luis Vives-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DÍAZ RUANOVA, O. (1982). *Los existencialistas mexicanos*, México: Ed. Rafael Rodríguez Siles.
- Diccionario de la lengua española* (1992), 22^e éd., disponible en ligne: <http://buscon.rae.es/draeI/>
- DOMÉNECH, Jordi (1988). "Antonio Machado vs. Espasa-Calpe", *Ínsula*, 622, octubre, pp. 26-27.

- DURÁN AMAVIZCA, Norma, Mario MIRANDA PACHECO (2002). *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México: UNAM.
- DUSSEL, Enrique, Eduardo MENDIETA, Carmen BOHÓRQUEZ (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México: CREFAL-Siglo XXI.
- EMERY Stephen A., William T. EMERY (1969). "Translator's Preface", W. Diltthey, *The Essence of Philosophy*, New York: AMS Press, pp. ix-xi.
- ENRÍQUEZ PEREA, Alberto (1999). *Itinerarios filosóficos, Correspondencia José Gaos-Alfonso Reyes*, presentación de Andrés Lira, México: COLMEX.
- ESPINOSA, Enrique (1944). "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.- Textos bilingües editados por la Universidad Nacional de México", *Boletín Bibliográfico*, IV/16-17, pp. 97-98.
- ESTRELLA GONZÁLEZ, Alejandro (2010). "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual", *Revista Mexicana de Sociología*, 72, núm. 2 (abril-junio), pp. 311-342. ISSN: 0188-2503/10/0702-05
- EVEN-ZOHAR, Itamar (2005). "Idea Makers, Culture Entrepreneurs, Makers of Life Images, and the Prospects of Success", *Papers in Culture Research*, [Electronic Book, available from <http://www.even-zohar.com>], consulté le 14 août 2010.
- (2003). "Culture Repertoire and Transfer", in Susan Petrilli, (ed.). *Translation, Translation*, Amsterdam-New York: Rodopi.
- (2002). "Culture Planning and Cultural Resistance in the Making and Maintaining of Entities", *Sun Yat-sen Journal of Humanities*, 14 (April), pp. 45-52.
- (1978 [2002]). "The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem", Lawrence Venuti, *Translation Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 199-218.
- FARELL CUBILLAS, Arsenio (1966). *El sistema mexicano de derechos de autor. Apuntes monográficos*, México: Ignacio Vado Editor.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro y Claudio Maíz (eds.) (2009). *Episodios en la formación de redes culturales en América Latina*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- FERRATER MORA, José (1969 [1941]), *Diccionario de Filosofía*, v. 1 et 2, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- FERRÍZ ROURE, Teresa (1998). *La edición catalana en México*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco. Edición digital, Biblioteca Virtual Cervantes 200. Disponible en ligne: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01327208688571164422802/index.htm>
- FOZ, Clara (2006). "Translation, History and the Translation Scholar", Bandia P. et Bastin, G. (eds.), (2006) *Charting the future of translation history*, Ottawa: UOP, pp. 131-143.
- FROST, Elsa Cecilia (1993). "De la humildad y el esplendor de la traducción: don Agustín Millares Carlo (1893-1978)", *Relaciones* no. 56, El Colegio de Michoacán, pp. 9-25.
- (1989a). "Los filósofos de la UNAM", en José Luis Abellan (ed.), *El pensamiento Español Contemporáneo*, volumen 2, Barcelona: Anthropos, pp. 215-224.
- (1989b). "Ser o estar o las dificultades de la traducción filosófica", dans H. Pérez Martínez (ed.), *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 453-460.

- GADAMER, Hans Georg (1976). *Vérité et Méthode. Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. Jean Grondin, Pierre Fruchon, Gilbert Merlio, Paris : Seuil
- GANDLER, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría*, prólogo de Michael Löwy, México: FCE.
- GAOS, José (2008). "Respuesta a una encuesta", *De antropología e historiografía. Obras Completas*, tomo XV, avant-propos d'Álvaro Matute, coord. éd. Antonio Ziri6n, UNAM: México.
- (2000) "Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colecci6n de textos filos6ficos", dans *La filosofía en la Universidad. Obras Completas*, tomo XVI, prólogo de Juliana González, nota del coordinador de la edici6n, Antonio Ziri6n, México: UNAM.
- (1988) "Prólogo", dans Eugenio Imaz, *Una luz en la caverna*, José Ángel Ascunce Arrieta (ed.), San Sebastián: Cuadernos Universitarios.
- (1956). *La filosofía en la universidad*, México: UNAM.
- (1955) "Presentaci6n", en *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, traducci6n de W. Rocés, México, F.C.E., pp. vii-viii.
- (1952 [1980]). *En torno a la filosofía mexicana*, México: Porrúa.
- (1945). "Cinco a6os de filosofía en México", *Filosofía y Letras*, 20, t. X, pp. 145-165.
- GARCÍA MORENTE, Manuel (1917) *La filosofía de Kant. Una introducci6n a la filosofía*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- GARCÍA SOLÍS, Filiberto (2007). *Filosofía y letras: revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 1941-1958, y la profesionalizaci6n de las humanidades en la Universidad Nacional Aut6noma de México: edici6n facsimilar en texto completo digital, 1941-1958*, Thèse de licence, non publiée, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- GENETTE, Gérard (1987). *Seuils*, Paris: Seuil.
- GENTILE, Giovanni (1920 [1988]). « Du tort et du droit des traductions », traduit et présenté par Charles Alunni, *Le cahier su Collège international de philosophie*, no. 6, octobre, pp. 13-20.
- GENTZLER, Edwin, Maria TYMOCZKO (Eds.). (2002). *Translation and Power*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- (1993 [2000]). *Contemporary Translation Theories*, London-New York: Routledge.
- GIL VILLEGAS, Francisco (2001). "Relaciones culturales germano-mexicanas: la dimensi6n filos6fica", León E. Biber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, México: El Colegio de México-Servicio Alemán de Intercambio Académico-UNAM, pp. 273-292.
- GLASGOW, Eric (2001). "The Origins of the Home University Library", *Library Review*, vol. 50, no. 2, pp. 95-98.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2007). "La censura en la traducci6n de los clásicos griegos. El ejemplo de Plat6n y Arist6fanes", *Faventia* 29/1, pp. 77-88.
- GORTARI, Eli de (1964). *Dialéctica de la física*, México: UNAM.
- (1959) *Introducci6n a la lógica dialéctica*, México: FCE.
- (1950) *La ciencia de la lógica*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

- GOUANVIC, Jean-Marc. (2007a). *Pratique sociale de la traduction: Le roman réaliste américain dans le champ littéraire français (1920-1960)*. Arras: Artois Presses Université.
- (2007b), « Objectivation, réflexivité et traduction. Pour une relecture bourdieusienne de la traduction », dans WOLF, Michaela and Alexandra Fukari (eds.), *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 79-93.
- (1999). *Sociologie de la traduction: La science-fiction américaine dans l'espace culturel français des années 1950*. Arras: Artois Presses Université.
- GRACIA, Jorge J.E. (2005). "The History of Philosophy and Latinamerican Philosophy", dans Jorge J. E. Gracia et Rosemary Geisdorfer Feal (eds.), *The Role of History in Latinamerican Philosophy*, New York: State University of New York Press, pp. 21-42.
- GRANJA, Dulce María (2001). *El neokantismo en México. Historia de la filosofía*, México:UNAM.
- HANNEMAN, Robert A., Mark Riddle (2005). *Introduction to Social Network Methods*, Riverside CA: University of California, Riverside. Publié en format électronique: <http://faculty.ucr.edu/~hanneman/>
- HEGEL, G.W.F. (1993[1807]: 67). *La Phénoménologie de l'esprit*, présentation, traduction et notes de Gwendoline Jarczyk et de Jean-Pierre Labarrière, Paris : Gallimard.
- (1954 [1944]). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, tr. Robert Metcalf, Mark Tanzer, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- HEILBRON, Johan (1986). « La 'professionnalisation' comme concept sociologique et comme stratégie des sociologues », dans *Historiens et sociologues aujourd'hui. Journées d'études de la société française de Sociologie. Université de Lille 1-14 juin 1984*, Éditions du CNRS : Paris, pp. 61-73.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan (1949). "Instituciones filosóficas del México actual", *Filosofía y Letras*, 18 (36), octobre-décembre, pp. 281-310.
- (1947). "La filosofía contemporánea en México", *Filosofía y Letras*, 14 (27) julio-septiembre, pp. 89-113.
- HORNEFFER, Ricardo (2009). "Eduardo Nicol", dans Enrique DUSSEL, Eduardo MENDIETA et Carmen BOHÓRQUEZ (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, México: CREFAL-Siglo XXI.
- HURTADO Guillermo (2007). "Retratos de Luis Villoro", *Revista de la Universidad de México*, Nva. Época, Núm. 49, pp. 17-21, ISBN 0185-1330.
- (2007). *El búho y la serpiente*, México: UNAM.
- IBARGÜENGOITIA, A. (2000). *Suma filosófica Mexicana. (Resumen de historia de la filosofía en México)*, México: Porrúa.
- (1993). "Cincuenta años de hacer filosofía en la Universidad Iberoamericana", *Revista de Filosofía*, 26 (77), mayo-agosto, pp. 135-150.
- IMAZ, Eugenio (1988[1951]). *Una luz en la caverna*, José Angel Ascunce Arrieta (ed.), San Sebastián: Cuadernos Universitarios.
- JAEGER, Werner (1957). "Prólogo a la edición española", *Paideia : los ideales de la cultura griega*, tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: FCE.

- (1946). “Nota del editor”, en *Aristóteles*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1945). “Prefacio”, *Demóstenes: la agonía de Grecia aristóteles*, tr. Eduardo Nicol, México: FCE.
- (1942). “Una carta de Werner Jaeger”, *Cuadernos Americanos*, Nos. 3-4, pp. 156-159.
- JIMENEZ GARCÍA, A. (2001) “La labor traductora de Gaos”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 18: 219-235.
- JIMENEZ VALDEZ, Luis Francisco (1975). *La industria del libro en México. Situación actual y perspectivas*. México: UNAM [Tesis de Licenciatura]
- KALINOWSKI, Isabelle (2002). « La vocation au travail de traduction ». *Actes de la Recherche en sciences sociales*, No: 144, p.47-53.
- KREMER MARIETTI, Angèle (2002). “Dilthey”, *Le Vocabulaire des philosophes. Philosophie moderne XIX^e siècle*, Paris: Ellipses, pp. 571-592.
- LADMIRAL, Jean-René (2005). « Formation des traducteurs et traduction philosophique », *Meta* 50/1, 97-106.
- LARRAZ ELORRIAGA, Fernando (2011). “Los exiliados y las colecciones editoriales en Argentina”, en Andrea Pagni (ed.), *El exilio republicano español en México y Argentina. Historia cultural, instituciones literarias, medios.*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert pp. 129-144.
- LECLERC, Gérard (2003). *Sociologie des intellectuels*, Paris : Presses Universitaires de France.
- LECUONA, Laura (2005). “¿Para qué sirve una colección editorial?”, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* (“Colecciones editoriales”), No. 413, Mayo, pp.2-4.
- LEFEVERE, André, Susan BASSNETT (1990). *Translation, History, Culture*, London: Pinter, pp. 14-28.
- (1982 [2000]). “Mother Courage’s Cucumbers : Text, System and Refraction in a Theory of Literature”, in Lawrence Venuti, *Translation Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 233-249.
- LEMA AÑÓN, Carlos (2008). “Manuel Sacristán y la recepción española de György Lukács”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, no. 7, pp. 87-108.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1959). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: UNAM.
- LEYVA, Gustavo et Carlos PEREDA (2001). « La recepción de la filosofía alemana en México », en León E. Biber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, México: El Colegio de México-Servicio Alemán de Intercambio Académico-UNAM, pp. 215-264.
- LIDA, Clara E. (1992). *La casa de España en México*, (con la colaboración de José Antonio Matesanz), México: El Colegio de México.
- LOMBARDO TOLEDANO, Vicente (1963). *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, México, Universidad Obrera de México.
- LOYO, Engracia (1998 [2005]). “La lectura en México: 1920-1940”, VV.AA, *Historia de la lectura en México. Seminario de historia de la educación en México*, México: El Colegio de México, pp. 243-294.
- LUKÁCS, Georg (1959). “Prefacio del autor”, *El asalto a la razón*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.

- MAINGUENEAU, Dominique (1995). « L'énonciation philosophique comme institution discursive », *Langages*, 119/29, pp. 40-62.
- MERCKLÉ, Pierre (2011). *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris : Éditions de la Découverte.
- MILLER, J. MILLER, M. (1950). "Voprosy Filosofii", *Soviet Studies*, Vol. 1, no. 3, January, pp. 210-230.
- M.F.G (1979). "José Manuel Pabón", *Estudios Clásicos*, 23/83, pp. 191-198.
- MONSIVÁIS, Carlos (2000 [2008]) "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", Centro de Estudios Históricos. *Historia general de México*. México: El Colegio de México, pp 957-1075.
- MUES DE SCHRENCK, Laura (1999). "Introducción", *De Husserl, Heidegger y Ortega, Obras Completas X*, Nueva Biblioteca Mexicana, México: UNAM.
- NICOL, Eduardo (1961 [1998]). *El problema de la filosofía hispánica*, México: FCE.
- (1955). "Presentación", *Diánoia*, vol I, no. 1, pp. vii-ix.
- NIDA, Eugene Albert, and Charles TABER (1969). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E.J. Brill.
- NORD, Christiane (1995). "Text-Functions in Translation: Titles and Headings as a Case in Point". *Target*, 7:2, pp. 261-284.
- OCAMPO, Aurora (2007). *Diccionario de escritores mexicanos: desde las generaciones del Ateneo y novelistas de la revolución hasta nuestros días*, México: UNAM, Centro de Investigaciones Filológicas.
- ORTEGA Y GASSET, José (1934 [2004]). "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *Obras Completas*, v. 6, Madrid: Taurus, pp. 222-269.
- PAYÀS PUIGARNAU, Gertrudis (2005). *The Role of Translation in the Building of National Identities: The case of Colonial Mexico (1521-1821)*, Ph.D. Thesis, Université d'Ottawa
- PORRÚA ESTRADA (1950). "Nota preliminar al Catálogo de Libros Mexicanos o que tratan de América y de algunos otros impresos en España", *Boletín Bibliográfico Mexicano*, enero-febrero, México: Librería de Porrúa Hnos. y Cía, pp.4-11.
- Proyecto Filosofía en Español*, "Patricio de Azcárate Corral", <http://www.filosofia.org/pcero.htm>, consulté le 20 novembre 2011.
- PRUNC, Erich (2007). "Priests, princes and pariahs. Constructing the professional field of translation", WOLF, Michaela, Alexandra FUKARI (eds.), *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 39-56.
- PYM, Anthony (2007). « Philosophy and translation » in Piotr Kuhiwczak et Karin Littau (eds.), *The Companion to Translation Studies*, Clevedon-Buffalo : Multilingual Matters.
- (1998). *Method in Translation History*, Manchester: St Jerome.
- RABOSSI, Eduardo (2003). "Filosofar; profesionalismo, profesionalidad, tics y modales", Cruz Revueltas Juan Cristobal (comp.) (2003). *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, México: Publicaciones Cruz O.S.A, pp. 34-44.
- RAMOS, Samuel (1943). *Historia de la filosofía en México*, México: UNAM.
- ROCES, Wenceslao (1932). "Una edición completa de *El Capital*", *Bolchevismo*, no. 3, julio. Ed. digital de Cristina Díez Fernández, <http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/art/bch.htm>, consulté le 26 janvier 2011
- RODRIGUEZ, Guillermo Héctor (1949). *La filosofía en México*, México: SEP, Talleres Gráficos, Núm. 2.

- RODRIGUEZ DE LECEA, Teresa. "Entrevista a Adolfo Sánchez Vázquez", *Theoria. Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanas*, disponible en ligne: http://www.ucm.es/info/eurotheo/filosofia/a_sanchezvazquez/trdlecea.htm, consulté le 31 octobre 2010.
- ROIG, Arturo Andrés (1986). "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico", en Leopoldo Zea (ed.) *América Latina en sus ideas*, México: Siglo XXI-UNESCO, pp. 46-71.
- ROMERO, Francisco (1943). *Sobre la historia de la filosofía*. San Miguel de Tucumán: Universidad de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.
- ROVIRA, María del Carmen (2006). "Samuel Ramos ante la condición humana" en Alberto Saladino García (ed.), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, disponible en ligne: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/>
- *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México: El Colegio de México.
- SACRISTÁN LUZÓN, Manuel (1983). "Manuel Sacristán habla con dialéctica: El marxismo ha sido derrotado", entrevista realizada por Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio y Jorge Rendón Alarcón, *Dialéctica*, VIII/13, junio, pp. 97-119.
- SALMERON, Fernando (1997). "Nota del coordinador de la edición", dans José Gaos, *Obras completas. De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*, tomo IV, Nueva Biblioteca Mexicana, México: UNAM.
- (1992). "Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", VV.AA. *América Latina. Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. II, México: UNAM.
- (1963). "Los filósofos del siglo XX", en V.V.A.A *Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, pp. 269-322.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1987). "Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México", *Cuadernos Americanos*, 4 (4), julio-agosto, pp. 208-221.
- SAPIRO, Gisèle (ed.) (2009). *Les contradictions de la mondialisation éditoriale*, Paris : Nouveau Monde.
- (ed.) (2008). *Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris : CNRS Éditions.
- (2007). "Outline for a sociology of translation. Current issues and future prospects", Michaela WOLF et Alexandra FUKARI (eds.), *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- , Johan Heilbron (2002). « La traduction littéraire, un objet sociologique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 144, vol. 4, pp. 3-5.
- SASSO, Javier (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (1987). « Note sur la préface philosophique », *Poétique* no. 69, pp. 34-44.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, (1813 [1999]) *Des différentes méthodes du traduire*, tr. Antoine Berman, Paris : Seuil.
- SCHELER, Max (1993 [1926]). *Problèmes de sociologie de la connaissance*, tr. Sylvie Mesure, Paris : PUF.

- SHUSTERMAN, Richard (1993). « Comment l'Amérique a volé l'identité philosophique européenne ». Jacques Poulain et Patrice Vermeren (eds.), *L'identité philosophique européenne*, Paris : L'Harmattan.
- SIMEONI, Daniel (1998). "The Pivotal Status of Translator's Habitus", *Target*, vol. 10, n° 1, pp. 1-39.
- SORÁ, Gustavo (2009). « Des éclats du siècle : unité et désintégration dans l'éditions hispano-américaine en sciences sociales », dans Gisèle Sapiro ed. (2009), *Les contradictions de la mondialisation éditoriale*, Paris : Nouveau Monde, pp. 93-116.
- SPIEGELBERG, Herbert (1978). *The Phenomenological Movement*, Vols. 1-2, The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff.
- TABATCHNIKOVA, Svetlana (2007). *Le cercle de méthodologie de Moscou (1954-1989)*, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- TAHIR GÜRÇAGLAR, Sehnaz (2008). *The Politics and Poetics of Translation in Turkey, 1923-1960*, Amsterdam: Rodopi.
- (2002). "What Texts Don't Tell. The Use of Paratexts in Translation Research", in Theo Hermans (ed.) *Crosscultural Transgressions. Models in Translation Studies II. Historical and Ideological Issues*. Manchester: St Jerome Publishing.
- THEVENAZ, P. (1952). « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », in *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, pp. 9-30.
- TOPOLSKY, Jerzy (2000). "Periodization and the creation of the narrative wholes", *Storia della Storiografia*, 37 (2000), pp. 11-16.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos (2009). *Filosofía y colonización en Hispanoamérica*, México: UNAM-IIFS-CIAC.
- TOURY, Gideon (2003). "Culture Planning and Translation", Susan Petrilli, (ed.). *Translation, Translation*, Amsterdam-New York: Rodopi.
- (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam: John Benjamins.
- TYMOZCKO, Maria (2005). "Trajectories of Research in Translation Studies". *Meta: Translators' Journal*, 50/4, pp. 1082-1097
- (1998). "Computerized Corpora and the Future of Translation Studies", *Meta: Translators' Journal*, vol. 43/ 4, pp. 652-660.
- URANGA, Emilio (1977). *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, México: Federación Editorial Mexicana.
- (1952). *Análisis del ser del mexicano*, México: Porrúa y Obregón.
- VALVERDE TELLEZ, Emeterio (1904). *Crítica filosófica o Estudio Bibliográfico Crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, México: Tipografía de los sucesores de Francisco Díaz León.
- VARGAS LOZANO, Gabriel. (1997). "Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX", dans *Filosofía de la cultura en México*, Mario Teodoro Ramírez (ed.), México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Plaza y Valdes.
- (1984). "Filosofía y exilio. Entrevista con Wenceslao Roces", *Dialéctica*, no. 14-15, disponible en ligne: <http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/trab/ent.htm>, consulté le 27 janvier 2011.
- VASCONCELOS, José (1937). *Historia del pensamiento filosófico*, México: UNAM.

- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2009). *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica 1963-1990*, Madrid : Adaba Editores.
- VILLEGAS, Abelardo (1985). *Autognosis: el pensamiento mexicano en el siglo XX*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- VILLORO, Luis (1995). “La posibilidad de una filosofía latinoamericana”, *En México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México: FCE, pp. 90-118.
- (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: El Colegio de México.
- VV.AA. (1954). *Antología del pensamiento filosófico venezolano. Siglos XVII y XVIII*, tr. y edición de Juan David García Bacca, Caracas: Ed. del Ministerio de Educación.
- VV.AA (1952). *Ensayistas del Brasil. Escuela de Recife*, tr., edición y prefacio Armando Correia Pacheco, Washington: Unión Panamericana.
- WOLF, Michaela, Alexandra FUKARI (eds.) (2007). “Introduction”, dans *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- XIRAU, Joaquín (1942). “Recensión”, *Paideia, Cuadernos Americanos*, sept-oct., pp. 160-164.
- ZEA, Leopoldo (1952). *Conciencia posibilidad del mexicano*, México: Porrúa.
- (1949). *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, México: El Colegio de México.
- (1944). *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México: El Colegio de México.
- (1943a) *El positivismo en México*, México: COLMEX.
- (1943b [1984]). “La filosofía en México”, *Cuadernos Americanos. Filosofía de lo Americano*, prólogo de Hernando Restrepo Toro, México: CEESTEM-Editorial nueva imagen, pp. 59-63.
- ZIRIÓN, Antonio (2004). *Historia de la fenomenología en México*, Morelia: Jitanjáfora.
- (1999). “Nota del coordinador de la edición”, *Obras Completas. De Husserl, Heidegger y Ortega*, tomo X, México: UNAM.

ANNEXES

ANNEXE 1

*Indique qu'il y a une retraduction ou une réédition de l'ouvrage.

ABSIDE

Maritain, Jacques (1944). *El final del maquiavelismo*, versión Gabriel Méndez Plancarte, México: Ábside.

AGUILAR

[La editorial Aguilar abrió en México una sucursal en 1947. Entre esta fecha y 1958, se limitó a la importación y distribución de libros traducidos e impresos en España. A partir de 1958, algunas de estas traducciones eran hechas e impresas en México]

Anaxágoras (1962). *Fragmentos*; tr. del griego, estudio preliminar y notas, Juan Martín, Madrid; México: Aguilar.

Bergson, Henri Louis (1959). *Obras escogidas*, tr. y prólogo, José Antonio Miguez, México: Aguilar.

Erasmus, Desidério (1967). *Elogio de la locura*, tr. del latín y prólogo, A. Rodríguez Bachiller, México: Aguilar.

Fischer, Ernst (1970). *Lo que verdaderamente dijo Marx*, tr. del alemán, José Díaz García y Wenceslao Roces, México: Aguilar.

Paine, Thomas (1962). *Los derechos del hombre*, prólogo, Eloy Terron; tr. J. A. Fontanilla, Madrid-México: Aguilar.

Pascal, Blaise (1960). *Opúsculos*; tr. del francés y prólogo, Félix García, 2 ed. Madrid; México: Aguilar.

Russell, Bertrand (1961). *Escritos básicos, 1903-1959*, recopil. por Robert E. Egner y Lester E. Denonn, [s.tr.], México : Aguilar.

*Spinoza, Benedictus de (1963). *Ética*; tr. del latín y prólogo, Ángel Rodríguez Bachiller, Madrid; México: Aguilar. Existen dos traducciones más, una en el FCE, de Oscar Cohan y otra en la UNAM, de Gaos.

*Vico, Giovanni Battista (1960), *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, tr. del italiano, prólogo y notas, Manuel Fuentes Benot, México: Aguilar. [Otra traducción en el COLMEX].

Wagner, Josef (1970). *Lo que verdaderamente dijo Einstein*, tr. F. Morán Samaniego, México: Aguilar.

ALBA

Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich (1948). *Cinco meditaciones sobre la existencia: soledad, sociedad y comunidad*, versión Pedro Gringoire, México: Alba, 1948.

ARGOS

Burnet, John (1944). *La aurora del pensamiento griego*, versión española de Orencio Muñoz, México: Argos.

BOTAS

Denis, Leon (1949). *Después de la muerte: Exposición de la doctrina de los espíritus, solución científica y racional*, [s.tr.], México: Botas.

Stammler, Rudolf (1955) *Modernas teorías del derecho y del estado: Guión para cátedra*, tr. de la 2ª ed. alemana, Faustino Ballve Pallise, México: Botas.

CAJICA

Abelardo, Pedro (1967). *Ética o conócete a ti mismo*, tr. Angel J. Capelleti, Puebla: M. Cajica.

Bonnot de Condillac, Esteban (1970). *Lógica*, [s. tr.], Puebla: M. Cajica.

Gurvitch, Georges (1970), *Elementos de sociología jurídica*, tr. José M. Cajica, Puebla: M. Cajica.

Hume, David (1961) *Historia natural de la religión*, tr. Angel Capelleti, Puebla: M. Cajica.

Josserand, Louis (1946). *El espíritu de los derechos y su relatividad. Teología jurídica*, tr. José M. Cajica y Eligio Sánchez Larios, Puebla: M. Cajica.

Kant, Emmanuel (1962). *Principios metafísicos del derecho*, [s. tr.], Puebla: M. Cajica.

Kapp, Ernst, (1945). *La lógica en la Grecia Antigua*, [s. tr.], Puebla: M. Cajica.

Koyré, Alexandre (1947). *Introducción a la lectura de Platón*, tr. José M. Cajica, Puebla: M. Cajica.

Levy-Bruhl, Henry (1957). *Aspectos sociológicos del derecho*, tr. Carlos Echanove, Puebla: M. Cajica.

Rousseau, Juan Jacobo (1965). *Del contrato social o principios del derecho político*, tr. Constancio Bernaldo de Quiros, Puebla: M. Cajica.

Saxe Eby, Luise (1953). *Ética. En busca de la ley moral*, tr. Gabriel Aguirre Carrasco, Puebla: M. Cajica.

Von Ihering, Rudolf (1957). *La lucha por el derecho*, tr. Diego Abad de Santillán, Puebla: M. Cajica.

Von Ihering, Rudolf (1961). *El fin en el derecho*, t. 1, [s. tr.], Puebla: M. Cajica.

Von Ihering, Rudolf (1962). *El fin en el derecho*, t. 2, [s. tr.], Puebla: M. Cajica.

Maritain, Jacques (1945). *Principios de una política humanista*, tr. José M. Cajica, Puebla: M. Cajica.

Nicolai, Georg F. (1958). *La miseria de la dialéctica*, [s. tr.], Puebla: M. Cajica.

CASA DE ESPAÑA/COLMEX

- Becker, Howard y Philip Frohlich (1945). *Toynbee y la sociología sistemática*, tr. Tomas Muñoz Molina, México: El Colegio de México.
- Cicero, Marcus Tullius (1944). *Cuestiones académicas*, prólogo Juan David García Bacca, versión directa, notas e introducción, Agustín Millares Carlo, México: El Colegio de México.
- (1945) *De los deberes*, versión directa y notas Agustín Millares Carlo, México: El Colegio de México.
- Caillois, Roger (1945). *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, tr. del original inédito por Julián Calvo, Centro de Estudios Sociales, México: El Colegio de México.
- Carneiro Leao, Antonio (1945). *Pensamiento y acción*, tr. del original inédito Tomas Muñoz Molina, México: El Colegio de México.
- Kant, Immanuel (1941). *Filosofía de la historia*, prol. y tr. Eugenio Imaz, México: El Colegio de México.
- Reichenbach, Hans (1945). *Objetivos y métodos del conocimiento físico*, tr. Eugenio Imaz, México: El Colegio de México.
- Romanell, Patrick (1954). *La formación de la mentalidad mexicana: Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, presentación José Gaos, tr. Edmundo O'Gorman, México: El Colegio de México.
- (1946). *La polémica entre Croce y Gentile: un dialogo filosófico*, tr. Edmundo O'Gorman, Centro de Estudios Sociales, México: El Colegio de México.
- *Vico, Giovanni Battista (1941). *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, prólogo y tr., José Carner, México: El Colegio de México. Hay otra traducción de Manuel Fuentes Benot en AGUILAR.
- VV.AA (1940). *Antología filosófica. Los filósofos griegos*, tr. y ed. José Gaos, México: El Colegio de México.
- VV.AA. (1943-1944). *Los Presocraticos*, tr., prólogo y notas, Juan David García Bacca, México: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

EL COLEGIO NACIONAL/ CONACYT

- Butterfield, Herbert (1958, [1981]). *Los orígenes de la ciencia moderna*, versión española: L. Castro, México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

COMPAÑÍA GENERAL DE EDITORES/COMPAÑÍA GENERAL EDITORA

- Giorgio Del Vecchio (1943). *Dos ensayos: El "Homo Juridicus" y la insuficiencia del derecho como norma de vida y Justicia y Derecho*, tr. José Carner, pról. Eduardo García Máñez, Compañía General Editora, México.

CONTINENTAL

*Machiavelli, Niccolò (1958), *El príncipe*, comentado por Cristina de Suecia y por Napoleón Bonaparte; precedido de un estudio biográfico sobre Maquiavelo, por J.F. Nourrisson; versión castellana y compaginación realizada por Guillermo Cabanellas, México: Continental [Otra edición en la SEP].

CUADERNOS AMERICANOS

Young, Frederic Harold (1961). *La filosofía contemporánea en los Estados Unidos de América del Norte (1900-1950)*, tr. Florentino M. Torner, México: Cuadernos Americanos.

DIANA

Barzun, Jacques (1966). *De la libertad humana*, tr. Francisco Navarro, México: Diana.
Ducasse, Pierre (1965). *Las grandes filosofías*, tr. Adolfo A. de Alba, México: Diana.
Dumont, Jean-Paul (1966). *La filosofía antigua*, tr. José López Pérez, México: Diana.
Hunt, Robert Nigel Carew (1965). *Teoría y práctica del comunismo: una introducción*, nuevo pref. de Leonard Schapiro, tr. José Meza Nieto, México: Diana.
Morgan, Douglas N. (1965). *El amor: Platón, la Biblia y Freud*, tr. Leonor de Paiz, México: Diana.
Noüy, Pierre Lecomte du (1952). *El destino humano*, México: Diana.
Rony Jérôme-Antoine (1966). *Las pasiones*, tr. Adolfo A. de Alba, México: Diana.
Sartre, Jean-Paul (1960). *Los caminos de la libertad I. La edad de la razón*, tr. Manuel R. Cardoso, México: Diana.
Stuart Mill, John (1965). *Sobre la libertad*, tr. José Meza Nieto, México: Diana.

EDICIONES FUENTE CULTURAL

Engels, Federico (1945). *El Anti-Dühring*, tr. Wenceslao Roces, México: Ediciones Fuente Cultural.

ERA

Lukács, Georg (1963). *Significación actual del realismo crítico*, tr. Ma. Teresa Toral, revisada por Federico Álvarez, México: Era.
V.V.A.A *Estética y marxismo* (1970). tr., compilación, prólogo e introducción Adolfo Sánchez Vázquez, México: Era.

ESCULAPIO

Periot, Maurice (1944). *Temperamento y personalidad*, tr. directa del francés por Benjamín Jarnés, México: Esculapio.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

- Abbagnano, Nicola (1963). *Diccionario de filosofía*, tr. José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti, Eliane Cazenave Tapie Isoard, Beatriz González Casanova, Juan Carlos Rodríguez, México: FCE, 1963.
- (1955). *Introducción al existencialismo*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1959). *Filosofía de lo posible*, tr. Jorge Hernández Campos, A. Rossi y P. Duno, México: FCE.
- Afnan, Soheil F (1965). *El pensamiento de Avicena*, tr. Vera Yamuni, México: FCE, 1965.
- Ayer, Alfred Jules (comp.) (1965). *El positivismo lógico*, tr. L. Aldama, et al., México: FCE.
- Barlow, Michel (1968). *El pensamiento de Bergson*, tr. María Martínez Peñaloza, México: FCE.
- Barth, Hans (1951). *Verdad e ideología*, tr. J. Bazant, México: FCE.
- Bayer, Raymond (1965). *Historia de la estética*, tr. Jasmin Reuter, México: FCE.
- Bobbio, Norberto (1949). *El existencialismo*, versión Lore Terracini, México: FCE.
- Bochenski, Innocentius Marie (1949). *La filosofía actual*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- Bodenheimer, Edgar (1942). *Teoría del derecho*, tr. Vicente Herrero, México: FCE.
- Buber, Martin (1955). *Caminos de utopía*, tr. J. Rovira Armengol, México: FCE.
- (1949). *¿Qué es el hombre?*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- Carritt, Edgar Frederick, *Introducción a la estética*, tr. Octavio G. Barreda, México: FCE.
- Cassirer, Ernst (1951). *Las ciencias de la cultura*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1948). *Kant, vida y doctrina*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1943). *Filosofía de la Ilustración*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, I: el renacer del problema del conocimiento, el descubrimiento del concepto de la naturaleza, los fundamentos del idealismo*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1956). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, II: desarrollo y culminación del racionalismo. El problema del conocimiento en el sistema del empirismo, de Newton a Kant, La filosofía crítica*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1957). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, III: los sistemas postkantianos*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1948). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, IV: de la muerte de Hegel a nuestros días*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1945). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1947). *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México: FCE.
- Chan, Wing-Tsit et al (1950). *Filosofía del Oriente*, tr. Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México: FCE.
- Cohen, Morris R. (1952). *Introducción a la lógica*, tr. Eli de Gortari, México: FCE.
- Collingwood, Robin George (1953). *Autobiografía*, tr. Jorge Hernández Campos, México: FCE.
- (1950). *Idea de la naturaleza*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1962). *Idea de la historia*, tr. Edmundo O' Gorman y Jorge Hernández Campos, México: FCE.

- (1960). *Los principios del arte*, tr. Horacio Flores Sánchez, México: FCE.
- Collins, James Daniel (1958). *El pensamiento de Kierkegaard*, tr. Elena Landázuri, México: FCE.
- Copleston, Frederick Charles (1960). *El pensamiento de santo Tomás*, tr. Elsa Cecilia Frost, México: FCE.
- Corvez, Maurice (1970). *La filosofía de Heidegger*, tr. Agustín Ezcurdia Híjar, México: FCE
- Dewey, John (1964). *Naturaleza humana y conducta: introducción a la psicología social*, tr. Rafael Castillo Dibildox, México: FCE.
- (1949). *El arte como experiencia*, tr. y pról. Samuel Ramos México: FCE.
- (1952). *La busca de la certeza*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1948). *La experiencia y la naturaleza*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1950). *Lógica: teoría de la investigación*, tr. y pról. Eugenio Imaz, México: FCE.
- Dilthey, Wilhelm (1945). *De Leibniz a Goethe*, tr. José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Imaz México: FCE.
- (1944). *Hegel y el idealismo*, tr. y epílogo Eugenio Imaz, México : FCE.
- (1951). *Historia de la filosofía*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1944). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, tr. y pról. Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1944). *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, tr., pról., epílogo y notas Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1963). *Literatura y fantasía*, tr. Emilio Uranga y Carlos Gerhard, México: FCE.
- (1944). *El mundo histórico*, tr. pról. y notas Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1945). *Psicología y teoría del conocimiento*, tr., pról. y notas Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1945). *Teoría de la concepción del mundo*, tr., pról. y notas Eugenio Imaz, México: FCE.
- (1945). *Vida y poesía*, pról. y notas de Eugenio Imaz; tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- Frankfort, Henriette et al. (1954). *El pensamiento prefilosófico, I Egipto y Mesopotamia*, tr. Eli de Gortari, México: FCE.
- (1954). *El pensamiento prefilosófico, II Los hebreos*, tr. Eli de Gortari México: FCE.
- Friedrich, Carl Joachim (1964). *La filosofía del derecho*, tr. Margarita Álvarez Franco, México: FCE.
- Fromm, Erich (1962). *Marx y su concepto del hombre*, tr. Julieta Campos, México: FCE.
- Gamow, George (1959). *Los hechos de la vida*, tr. Juan Almela, México: FCE.
- Guignebert, Charles (1956). *El cristianismo antiguo*, tr. Nélida Orfila Reynal, México: FCE.
- (1957). *El cristianismo medieval y moderno*, tr. Nélida Orfila Reynal, México: FCE.
- Guthrie, William Keith Chambers (1953). *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, tr. Florentino M. Torner, México: FCE.
- Hartmann, Nicolai (1954). *Ontología I: Fundamentos*, tr. José Gaos, México: FCE.

- (1956). *Ontología, II: posibilidad y efectividad*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1959). *Ontología, III: la fábrica del mundo real*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1960). *Ontología, IV: filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales, Categorías cosmológicas*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1966). *Ontología, V. El pensar teleológico*, tr. José Gaos, México: FCE.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México: FCE.
- (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía, I*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía, II*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- Heidegger, Martin (1958). *Arte y poesía*, tr. y pról. Samuel Ramos, México: FCE.
- (1954). *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscer Roth, México: FCE.
- (1951). *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México: FCE.
- Husserl, Edmund (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. José Gaos, México: FCE.
- Jaeger, Werner Wilhelm (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega*, tr. Elsa Cecilia Frost, México: FCE.
- (1946). *Aristóteles*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1945). *Demóstenes: la agonía de Grecia*, tr. Eduardo Nicol, México: FCE.
- (1957). *Paideia : los ideales de la cultura griega*, tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: FCE.
- Jaspers, Karl (1953). *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*, tr. José Gaos, México: FCE.
- Kristeller, Paul Oskar (1970). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, tr. María Martínez Peñaloza, México: FCE.
- Lavelle, Louis (1953). *Introducción a la ontología*, tr. José Gaos, México: FCE.
- Leeuw, Gerardus van der (1964). *Fenomenología de la religión*, tr. Ernesto de la Peña, México: FCE.
- Lefebvre, Henri (1972). *Nietzsche*, tr. Ángeles H. de Gaos, México: FCE.
- Locke, John (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. Edmundo O'Gorman, México: FCE.
- Lukács, Georg (1959). *El asalto a la razón*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- (1966). *Problemas del realismo*, tr. Carlos Gerhardt, México: FCE.
- Mattuck, Israel Isidor (1962). *El pensamiento de los profetas*, tr. Elsa Cecilia Frost, México: FCE.
- Marx, Carlos (1946). *El capital: crítica de la economía política ,I, II, III*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- May, Eduard (1953). *Filosofía natural*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.

- Merleau-Ponty, Maurice (1957). *Fenomenología de la percepción*, tr. Emilio Uranga, México: FCE.
- Micklem, Nathaniel (1950). *La religión*, tr. Víctor Adib y M. Hernández Barroso, México: FCE.
- Mondolfo, Rodolfo (1964). *El humanismo de Marx*, tr. y pról. de Oberdan Caletti, México: FCE.
- (1960). *Marx y marxismo: estudios histórico-críticos*, tr. M. H. A. Alberti, México: FCE.
- Moro, Tomás, Tomaso Campanella y Francis Bacon (1941). *Utopías del Renacimiento*, tr. Agustín Millares Carlo y Agustín Mateos; estudio preliminar, Eugenio Imaz, México: FCE.
- Nohl, Herman (1952). *Introducción a la ética: las experiencias éticas fundamentales*, tr. Mariana Frenk México: FCE.
- Paci, Enzo (1968). *Función de las ciencias y significado del hombre*, tr. Ernesto de la Peña, México: FCE.
- Pap, Arthur (1970). *Semántica y verdad necesaria*, tr. César Nicolás Molina Flores, México: FCE.
- Pike, Edgar Royston (1960). *Diccionario de religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México: FCE.
- Radbruch, Gustav (1951). *Introducción a la filosofía del derecho*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE.
- Radhakrishnan, S. y P. T. Raju (comps.) (1960). *El concepto del hombre: estudio de filosofía comparada*, tr. Julieta Campos y Juan José Utrilla, México: FCE.
- Reichenbach, Hans (1943). *La filosofía científica*, tr. Horacio Flores Sánchez, México: FCE.
- Robberegts, Ludovic (1968). *El pensamiento de Husserl*, tr. Tomás Martínez, México: FCE.
- Russell, Bertrand (1949). *Autoridad e individuo*, tr. Mágina Villegas, México: FCE.
- (1951). *Religión y ciencia*, tr. Samuel Ramos, México: FCE.
- Ruyer, Raymond (1969). *La filosofía del valor*, tr. Agustín Ezcurdia Híjar, México: FCE.
- Santayana, George (1959). *Los reinos del ser*, tr. Francisco González Aramburo, México: FCE.
- Schaff, Adam (1969). *Introducción a la semántica*, tr. Florentino M. Torner, México: FCE.
- Schneider, Herbert Wallace (1950). *Historia de la filosofía norteamericana*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- Schultz, Walter (1961). *El dios de la metafísica moderna*, tr. Filadelfo Linares, México: FCE.
- Schweitzer, Albert (1952). *El pensamiento de la India*, tr. Antonio Ramos-Oliveira, México: FCE.
- Sinnot, Edmund Ware (1969). *La biología del espíritu*, tr. Josefina Osorio, México: FCE, 1960.
- Spinoza, Baruch de (1958). *Ética demostrada según el orden geométrico*, tr. Oscar Cohan, México: FCE.
- Stebbing, Lizzie Susan (1965). *Introducción a la lógica moderna*, tr. José Luis González, México: FCE.
- Szilasi, Wilhelm (1949). *¿Qué es la ciencia?*, tr. Wenceslao Roces y Eugenio Imaz, México: FCE.

- Taylor, Alfred Edward (1961). *El pensamiento de Sócrates*, tr. Mateo Hernández Barroso México: FCE.
- Wahl, Jean (1950). *Introducción a la filosofía*, tr. José Gaos, México: FCE.
- (1960). *Tratado de metafísica*, tr. Francisco González Aramburo, México: FCE.

FONDO DE CULTURA POPULAR

- Academia de Ciencias de la URSS (1968). *El marxismo y el mundo contemporáneo*, [s. tr.], México: Fondo de Cultura Popular.
- Cherkasin, P.P. (1967). *Raíces y esencia del idealismo filosófico*, [s. tr.], México: Fondo de Cultura Popular.
- Iadov, Vladimir Aleksandrovich (1967). *La ideología como forma de la actividad espiritual de la sociedad*, [s. tr.], México: Fondo de Cultura Popular.
- Lenin, Vladimir Ilich (1958). *Marxismo y revisionismo*, ["Las traducciones de los artículos de los escritores chinos y la resolución del Partido Comunista Chino ... se tomaron ... de las revistas chinas en inglés "Revista de Pekín" y "Literatura China", p. 4], [s. tr.], México: Fondo de Cultura Popular.
- Plejanov, Georgii (1958). *El desarrollo de la concepción monista de la historia*, tr. del inglés, M. Díaz Ramírez, México: Fondo de Cultura Popular.
- Rozhin Vasili, Pavlovich (1967). *Introducción a la sociología marxista*, [s. tr.], México: Fondo de Cultura Popular.

GRIJALBO

- Academia de ciencias de la URSS (1962). *Pensamiento y lenguaje*, tr. Augusto Vidal Roget, México: Grijalbo.
- Aleksandrev, Nikolai Grigorevich (1962 [1966]). *Teoría del Estado y del derecho*, versión española A. Fierre, México: Grijalbo.
- Arjipsev, F.T., *La materia como categoría filosófica* (1962). tr. Adolfo Sánchez Vázquez, México: Grijalbo.
- Bernal, John Desmond et al. (1968). *La ciencia de la ciencia*, tr. Floreal Mazia, México: Grijalbo.
- Engels, Friedrich (1968). *Anti-duhring*, vers. española y prólogo, Manuel Sacristán Luzón. México: Grijalbo.
- , *Dialéctica de la naturaleza* (1961). tr. del alemán, Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- , y Karl Marx (1959). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*; tr. del alemán, Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- Gorski, (1960). *Lógica*, tr. Augusto Vidal Roget, México: Grijalbo.
- Konstantinov, F.V. [redacción general] (1960). *El materialismo histórico*, tr. directa del ruso Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- (1965). *Fundamentos de la filosofía marxista*, tr. directa del ruso por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México : Grijalbo.
- Kedrov, Bonijatii Michalovich (1968). *La ciencia*, tr. José M. Bravo. México: Grijalbo.

- Kosik, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto: estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, tr. y pról. A. Sánchez Vázquez, México: Grijalbo.
- Lenin, Vladimir Ilich (1967). *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, [s. tr.], México: Grijalbo.
- Lewis, John (1969). *Ciencia, fe y escepticismo*, tr. Guillermo Gayá Nicolau, México: Grijalbo.
- Locke, John (1970). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, tr., pról. y notas, Alfredo Juan Álvarez, México: Grijalbo.
- Lukács, György (1966). *Aportaciones a la historia de la estética*, tr. Manuel Sacristán. México: Grijalbo.
- (1964). *Prolegómenos a una estética marxista: sobre la categoría de la particularidad*, tr. Manuel Sacristán, México: Grijalbo.
- (1965). *Estética. Cuestiones previas y de principio*, tr. Manuel Sacristán, México: Grijalbo.
- Marcuse et al. (1970). *Marcuse ante sus críticos*, tr. Adolfo Sánchez Vázquez, México: Grijalbo.
- Marx, Karl (1970). *Tesis sobre Feuerbach : y otros escritos filosóficos*, [s. tr.], México: Grijalbo.
- Meliukhin, Serafim Timofeevich (1969). *Problemas filosóficos de la física contemporánea*, tr. Lydia Kuper de Velasco, México: Grijalbo.
- (1960). *El problema de lo finito y lo infinito*, tr. Lydia Kúper de Velasco, México: Grijalbo.
- Plekhanov, Georgiæi Valentinovich (1969). *El papel del individuo en la historia*, tr. A. Encinares, México : Grijalbo.
- Prenant Marcel et al. (1969). *Ciencias humanas y dialéctica*, tr. José Ferrel, México: Grijalbo.
- Rosental, Mark Moiseevich y G. M. Straks (1960). *Categorías del materialismo dialectico*; tr. Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- Rubinstein, Sergei Leonidovich (1963). *El ser y la conciencia y el pensamiento y los caminos de su investigación*, tr. Augusto Vidal Roget, México: Grijalbo.
- Sade, Marques de (1969). *Escritos filosóficos políticos*, traducción, prólogo y notas de Alfredo Juan Alvarez, México: Grijalbo.
- Schaff, Adam (1965). *Filosofía del hombre. Marx o Sartre*, tr. Mireia Bofill, México: Grijalbo.
- (1967). *Lenguaje y conocimiento*; tr. Mireia Bofill, México: Grijalbo.
- Selsam, Howard (1968). *Ética y progreso: nuevos valores en un mundo revolucionario*, tr. Joaquín Sempere, México: Grijalbo.
- (1968). *¿Qué es la filosofía?*, tr. Raúl M. Viladot, México: Grijalbo.
- Shishkin, Aleksandr Fedorovich (1966). *Ética marxista*, tr. Adolfo Sánchez Vázquez y Andrés Fierro Merui, México: Grijalbo.
- (1970). *Teoría de la moral*, [s. tr.], México: Grijalbo.
- Spirkin, A. G. (1969). *Lenin y la filosofía*, tr. Ma. Luisa Urondo, México: Grijalbo.
- Taine, Hippolyte Adolphe (1969). *La naturaleza de la obra de arte*, tr. G. Catillejos, México: Grijalbo.

- Dynnik, M. A. (ed.) (1965). *Historia de la filosofía*, tr. José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez, México: Grijalbo.
- Walker, Marshall John (1968). *El pensamiento científico*, tr. Madalena Sancho, México: Grijalbo.

HERMES

- Russell, Bertrand (1964). *Nuevas esperanzas para un mundo en transformación*, tr. Ramón Ulía, México: Hermes.

HERRERO [HERMANOS]

- Dewey, John (1965). *Teoría de la vida moral*, tr. Rafael Castillo Dibildox, México: Herrero.
- Frank, Philipp (1965). *Filosofía de la ciencia: el eslabón entre la ciencia y la filosofía*, tr. Francisco González Aramburu, México: Editorial Herrero.
- Hume, David (1965). *Ensayos políticos* comp. e introd. por Charles W. Hendel; tr. Francisco González Aramburu, México: Herrero hnos.
- Fromm, Erich (1964). *Más allá de las cadenas de la ilusión: mi encuentro con Marx y Freud*, tr. Enrique Martínez Cid, México: Herrero hnos.
- Lovejoy, Arthur Oncken (1965). *Reflexiones sobre la naturaleza humana*, tr. Rafael Castillo Dibildox, México: Editorial Herrero.
- Maire, Gilbert (1964). *Los instantes privilegiados*, prólogo de Jean Guitron tr. y notas de Pedro Barcelo Rosello, México : Herrero, hnos.
- Northrop, Filmer Stuart Cuckow (1964). *Hombre, naturaleza y Dios: investigación sobre el sentido de la vida*, tr. Francisco de A. Condomines Pereña, México: Herrero hnos.
- Platón (1960). *Diálogos* (Apología de Sócrates, Eutifrón, Critón, Fedón, Simposio o Banquete), pról. de Ricardo Guerra, tr. Patricio Azcárate, México: Herrero.
- Ramsey, Paul (1965). *Nueve moralistas modernos*, tr. Andrés María Mateo, México: Herrero.

JACKSON INC. EDITORES

- Aristóteles (1963). *Obras filosóficas*, selección y estudio preliminar de Francisco Romero, tr. Lilia Segura, México: Jackson Inc. Editores.
- Caillois, Roger (1963). *Pascal y Bossuet*, tr. rev por Tristán Fernández, México : Jackson Inc. Editores.

JOAQUÍN MORTÍZ

- Brown, Norman Oliver (1967). *Eros y tanatos: el sentido psicoanalítico de la historia*, tr. Francisca Perujo, México: Joaquín Mortíz.
- Marcuse, Herbert (1965). *Eros y civilización*, tr. Juan García Ponce, México: Joaquín Mortiz.

JUS

- Castiello, Jaime (1947). *Una psicología humanista de la educación*; tr. Manuel Acévez, México: Jus.
- Knox, Ronald Arbuthnott (1945). *Los omnisabios*; tr. Pedro Zuloaga, México: Jus.
- Le Fur, Delos, Radbruch Carlyle (1944). *Los Fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, tr. Daniel Kuri Breña, México: Jus.
- et al. (1947). *Libertad, economía y política*, tr. Héctor González Uribe, México: Jus.
- Pires Antonio De Azevedo (1964). *Para un verdadero humanismo*, introd. de Cavaleiro de Ferreria y de Rebelo Concalves ; tr. y edición Francisco Camberos Vizcaino, México : Ed. Jus.
- (1964). *El verdadero cristianismo*, tr. Francisco Camberos Viscaíno, México: Jus.
- Sargent, D. *Tomás Moro* (1945). tr. Pedro Zuloaga, México: Jus.
- Wulf, Maurice Marie Charles Joseph de (1945-1949). *Historia de la filosofía medieval*, tr. Jesús Toral Moreno. México: Jus.

LETRAS

- Frederick J. Crosson (comp.) (1970). *La ciencia y la sociedad contemporánea*, tr. Salvador Sumano, México: Letras.
- Adler, Mortimer Jerome (1969). *Las condiciones de la filosofía: su mudable pasado, su desorden presente y su promesa futura: con base en las conferencias de la Enciclopedia Británica pronunciadas en la Universidad de Chicago, en 1964*, México: Letras.

LEYENDA

- Rougemont, Denis de (1945). *Amor y occidente*, tr. de R. Xirau. rev. por J. Xirau, México: Leyenda.

LIBREROS MEXICANOS

- Berkson, Isaac Baer (1965). *Lo ideal en la educación*, México: Libreros Mexicanos Unidos.
- Frankel, Charles (1964). *En defensa del hombre moderno*, tr. Andrés M. Mateo, México: Libreros Mexicanos Unidos.

EDITORIA NACIONAL

- Archambault, Paul (1957). *Montesquieu*, México: Editora Nacional.
- Barre, André, *Platón* (1957). textos escogidos, con estudio del sistema filosófico y datos biográficos y bibliográficos; pról. Francisco Picavet ; tr. Carlos Docteur, México: Editora Nacional.

- Bruyère de la, Jean (1957). *Los caracteres*, tr. Francisco Lombardía, México: Editora Nacional.
- Cohn, Jonas (1956). *Los Grandes pensadores: introducción histórica a la filosofía*, tr. Domingo Miral, México: Editora Nacional.
- Kant, Immanuel (1960). *Crítica de la razón práctica: Precedida de los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, tr. A. García Moreno, México: Editora Nacional.
- Kelsen, Hans (1965). *Teoría general del Estado*, tr. Luis Legaz Lacambra, México: Editora Nacional.
- Kempis, Thomas (1960). *Imitación De Cristo, seguida de avisos espirituales y dictámenes de espíritu de Juan e. de Nieremberg*, México: Editora Nacional.
- *Marx, Karl (1957). *El capital*, tr. de Wenceslao Roces, México, Editora Nacional. Probable reimpresión de la publicada en el FCE.
- Messer, August (1965). *Fundamentos filosóficos de la pedagogía*, trad. José Rovira y Ermengol, México: Editora Nacional. (Probable reedición de 1927 y 1933, editorial Labor Barcelona y Buenos Aires)
- Moore, George Edward (1951). *Ética*, tr. Manuel Cardenal Iracheta, México: Editora Nacional.
- Platón (1962). *La República o coloquios sobre la justicia*, tr. José Tomás y García, México, Editora Nacional.
- Rousseau, J.J. (1959). *Las Confesiones*, tr. Álvaro G. Gil, México: Editora Nacional.

PALLAS

- Windelband, Wilhelm (1941). *Historia de la filosofía*; tr. e índices analíticos por Francisco Larroyo, México: Pallas.

PAVLOV

- SHCHEGLOW, A.V. [s.f.]. *Historia general de la filosofía. De Sócrates a Scheler*, tr. del ruso, México: Ed. Pavlov

PORRÚA (HERMANOS; MANUEL, ANTIGUA LIBRERÍA ROBREDO)

- *Aristóteles (1967). *Ética nicomáquea. Política*, versión e introducción, Antonio Gómez Robledo, México: Porrúa.
- (1969). *Metafísica*, tr. Patricio de Azcárate, estudio introductorio, análisis de los libros y revisión del texto, F. Larroyo, México: Porrúa.
- Dezza, Paolo (1969). *Introducción a la filosofía: Gnoseología y ontología*, tr. Antonio Ibargüengoitia, México: Porrúa.
- *Platón (1970). *Las leyes. Epinomis. El político*, estudio introductorio y preámbulos a los diálogos Francisco Larroyo, México: Porrúa. [Otra edición con todos los demás diálogos en 1970]
- Taine, Hippolyte (1945). *Filosofía del arte*, México: Porrúa.
- Toynbee, Arnold Joseph, *México y el occidente*, tr. Mariana Frenk, México: Antigua Librería Robredo, 1956.

- VV.AA. (1966). *Sabiduría de Israel. Tres obras de la cultura judía*, tr. directa de Ángel Ma. Garibay, México: Porrúa.
- Windelband, Wilhelm (1943). *La filosofía en los siglos XIX y XX con un repertorio bibliográfico del estado actual de la investigación*, tr. e índices, Francisco Larroyo, México: Antigua Librería Robredo.

PUBLICACIONES INDEPENDIENTES

- Soustelle, Jacques (1959). *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos: Representación del mundo y del espacio*, tr. María Elena Landa A., Puebla: Federación estudiantil poblana.

REVERTE

- Blau, Joseph León (1957). *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*, tr. de la 4ª ed. Tomas Avendaño, México: Reverte.

SÉNECA⁴²²

- Bourcart, Adrian (1942). *Hacia un mañana mejor una filosofía practica de la vida*, pref. por Lin Yutang; tr. Juan Vicens, México: Séneca.
- Heidegger, Martin (1941). *¿Qué es metafísica?*, tr. Xavier Zubiri, México: Séneca.
- , (1944). *Hoelderlin y la esencia de la poesía: seguido de Esencia del fundamento*, tr., pról. y notas, Juan David García Bacca, México: Séneca. Traducción corregida y reeditada por la Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela), en 1968.
- Landsberg, Paul-Louis (1940). *Piedras blancas, seguido de Experiencia de la muerte y La libertad y la gracia en San Agustín*, tr. Jesús Ussia, Eugenio Imaz y José Bergamín, México: Seneca.
- Pascal, Blaise (1942). *Discurso sobre las pasiones del amor*, tr. Julio Torri, México: Séneca, 1942.
- Plotino (1942). *Presencia y experiencia de dios*. Selección de textos, tr. y notas, J.D. García Bacca, México: Séneca.
- Vives, Juan Luis (1940). *Concordia y discordia*; tr. y prol. Laureano Sánchez Gallego, México: Séneca.

SEP

- Boethius (1945). *Consolación por la filosofía*, prólogo y selección, Juan David García Bacca, México: SEP-Biblioteca Enciclopédica Popular.
- Descartes, René (1946). *Reglas para la dirección del espíritu*, prólogo y selección, J.D. García Bacca, México: SEP- Biblioteca Enciclopédica Popular.

⁴²² Circulaba también en Venezuela. Es probable que se publicaran traducciones de venezolanos.

- Erasmus, Desidério (1945). *Elogio de la locura (encomium morine)*, estudio biográfico, prólogo y selección, Luis Fernández Clérigo, México: SEP- Biblioteca Enciclopédica Popular.
- *Machiavelli, Niccolò (1945). *El príncipe*, nota biográfica., pról. y selecc., Luis Fernández Clérigo, México: SEP- Biblioteca Enciclopédica Popular [Otra edición en Continental].
- *Rousseau, Jean Jacques (1945). *Del contrato social*, tr., resumen, prólogo y notas, Mariano Ruíz Funes, México: SEP- Biblioteca Enciclopédica Popular [Otra edición en la UNAM]
- *Séneca, Lucius Annaeus (1946). *Trozos escogidos*, introd., vers. y notas, José M. Gallegos Rocafull, México: SEP-Biblioteca Enciclopédica Popular.

SIGLO XXI

- Barbut, Marc ; Pierre Bourdieu et Maurice Godelier (1967). *Problemas del estructuralismo*, tr. Julieta Campos y Gustavo Esteva, México: Siglo XXI.
- Baudrillard, Jean (1969). *El sistema de los objetos*, tr. Francisco González Aramburu, México: Siglo XXI.
- Körner, Stephan (1969). *Introducción a la filosofía de la matemática*, tr. Carlos Gerhard, México: Siglo XXI.
- Langer, Susanne Katherine (Knauth) (1969). *Introducción a la lógica simbólica*, tr. Francisco González Aramburu, México: Siglo XXI.
- Mondolfo, Rodolfo (1966). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, tr. Oberdan Caletti, México: Siglo XXI.
- Sebag, Lucien (1969). *Marxismo y estructuralismo*, tr. Ignacio Romero de Solís, México: Siglo XXI.
- Walsh, William Henry (1970). *Introducción a la filosofía de la historia*, tr. Florentino M. Torner, México: Siglo XXI.

SOCIEDAD MEXICANA DE DIFUSIÓN CULTURAL

- Cornforth, Maurice (1961). *El materialismo y el método dialéctico*, tr. Rodolfo Stavenhagen, México: Sociedad Mexicana de Difusión Cultural.

TRILLAS

- Cranston, Maurice William (1966). *Filósofos políticos de Occidente*, tr. Odón Durán d'Ocán, México: F. Trillas.

UNAM

- Apuleius, Madaurensis (1968). *Tratados filosóficos*, introducción, versión española y notas, Antonio Camarero, México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- *Aristóteles (1954). *Ética nicomáquea*, tr. y notas, Antonio Gómez Robledo, México: UNAM- Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.

- (1963). *Política*, ed. bilingüe, versión española, notas e introducción, Antonio Gómez Robledo, México, UNAM-Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
- Bernal, John Desmond (1958). *La libertad de la necesidad*, tr. José Luis González, México: UNAM- Problemas científicos y filosóficos.
- Bohm, David (1959). *Causalidad y azar en la física moderna*, prólogo Luis de Broglie ; tr. directa de Daisy Learn, México: UNAM-Problemas científicos y filosóficos.
- Cicerón, Marco Tulio (1962). *De los deberes*, vers. española y notas Baldomero Estrada Moran; introd. de Antonio Gómez Robledo, UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- (1958). *Diálogos de la vejez y de la amistad*, tr. directa del latín ; introd. y notas por Agustín Millares Carlo, México : UNAM-Nuestros clásicos.
- Couturat, Louis (1960). *La filosofía de las matemáticas en Kant*, prólogo y tr. de Miguel Bueno, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Crowther, James Gerald (1957). *Las ciencias de la energía*, tr. directa de José Luis González, México: UNAM-Problemas científicos y filosóficos.
- Destouches, Paulette Février (1957). *Determinismo e indeterminismo*, tr. de Raquel Rabiela de Gortari ; pref. de Édouard Le Roy, México, UNAM-Problemas científicos y filosóficos.
- Dilthey, Wilhelm (1944). *La esencia de la filosofía*, tr. y prólogo de Samuel Ramos, México : UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Fichte, Johann Gottlieb (1964). *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, tr. de José Gaos, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Frechet, Maurice (1958). *Las matemáticas y lo concreto*, traducción directa de Gustavo Machado; prefacio de Raymond Bayer, México: UNAM-Problemas científicos y filosóficos.
- Garaudy, Roger (1957). *Del empirismo lógico a la semántica*, tr. Raquel Rabiela de Gortari, México: UNAM-Seminario de problemas científicos y filosóficos.
- Guardini, Romano (1957). *La esencia de la concepción católica del mundo*, prólogo y traducción de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Heisenberg, Werner, Arne Tiselius y Hideki Yukawa (1967). *El humanismo en la filosofía de la ciencia*, tr. Ernesto Mayans E. y Karel Wendl, revisada por José Luis González, México: UNAM-Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos.
- Jenofonte (1946). *Recuerdos de Sócrates; Banquete; Apología*, vers. dir. y notas por Juan David García Bacca, México: UNAM-Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
- Kant, Immanuel (1968). *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, selección, prólogo y notas de Arnaldo Córdova, México: UNAM-Nuestros clásicos.
- Kelsen, Hans (1960). *Introducción a la teoría pura del derecho*, prólogo y traducción Emilio O. Rabasa, México: UNAM.
- (1949). *Teoría general del derecho y del estado*, tr. Eduardo García Máynez, México: UNAM-Imprenta Universitaria
- Lefebvre, Henri (1956). *Lógica formal y lógica dialéctica*, nota preliminar y tr. Eli de Gortari, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

- Lucrecio Caro, Tito (1963). *De la naturaleza de las cosas*; introd., vers., notas y comentarios de René Acuña, México: UNAM- *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*
- Lukács, Jorge (1959). *Mi camino hacia Marx. Introducción a la lectura de Jorge Lukács*, selección, tr. y notas de Emilio Uranga, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Marcel, Gabriel (1955). *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, prólogo y tr. Luis Villoro, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Méndez Plancarte, Gabriel (1946). *Humanismo mexicano del siglo XVI*, introd. selec. y vers. México: UNAM.
- Montaigne, Michel de (1959). *Ensayos escogidos*, [s. tr.], México: UNAM-Nuestros clásicos.
- Natorp, Paul (1956). *Kant y la escuela de Marburgo*, pról. y tr. Miguel Bueno, México: UNAM- Facultad de Filosofía y Letras.
- Omel'ianovskiy, Mijail Erazmovich (1960). *Problemas filosóficos de la mecánica cuántica*, tr. directa de Adolfo Sánchez Vázquez, México: UNAM-Seminario de problemas científicos y filosóficos. [*Filosofskie Volprosi Kvantovoi Mejaniki*, 1956].
- Pavlov, Ivan Petrovich (1958). *El reflejo condicionado*, [s. tr.], México: UNAM-Seminario de problemas científicos y filosóficos.
- Platón (1945). *Hipias mayor, Fedro*, vers. directa, introducciones y notas por Juan David García Bacca, México : UNAM- *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*.
- (1944 [1965]). *Eutifrón, Apología, Critón*, vers. directa, introd. y notas por Juan David García Bacca, ed. 1, México : UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*.
- , (1944). *El Banquete, Ion*, introd. y notas por Juan David García Bacca, ed. 1, México : UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*.
- (1959). *La república*, introd. de Adolfo García Díaz ; tr. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, México: UNAM-Nuestros clásicos.
- Poincaré, Henri (1964a). *Filosofía de la ciencia*, selección e introducción de Eli de Gortari – México: UNAM.
- (1964b). *El espacio y el tiempo*, pról. y tr. Miguel Bueno, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Rochhausen, Rudolf (1960). *El problema de la totalidad en la biología*, tr. Juan Brom, México: UNAM-Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos.
- *Rousseau, Jean-Jacques (1969). *El contrato social*, tr. Everardo Velarde, introd. de Raúl Cardiel Reyes, México: UNAM-Nuestros clásicos.
- *Séneca, Lucio Anneo (1953). *Cartas morales*, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull, México: UNAM [Otra edición en la SEP]
- (1948). *Consolaciones: Consolación a Marcia, Consolación a Polibio, Consolación a Helvia su madre*, introd., versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull, México: UNAM- *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*

- *----- (1944). *Tratados morales*, introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull, México: UNAM- *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*
- Scrive M.... [et al.] (1958). *La edad del universo*, tr. Daisy Learn; prefacio de Eli de Gortari, México: UNAM-Dirección General de Publicaciones.
- Schaff, Adam (1960). *La concepción del individuo en la filosofía*, tr. Manuel Cuesta Rueda, México: UNAM-Suplementos del seminario de problemas científicos y filosóficos.
- Schiller, Federico (1956). *Filosofía de la historia*, tr. Juan A. Ortega y Medina, México: UNAM- Facultad de Filosofía y Letras.
- Schlegel, Friedrich von (1958). *Fragmentos: invitación al romanticismo [alemán]*, semblanza biográfica y tr. de Emilio Uranga, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Sorokin, Pitirim Aleksandrovich (1961). *Estratificación y movilidad social*, tr. de Angela Müller Montiel, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Thomson, George (1959). *Los primeros filósofos*; tr. Margo López Cámara y José Luis González, México: UNAM-Problemas científicos y filosóficos.
- Tresmontant, Claude (1958). *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, pról. y versión de José M. Gallegos Rocafull, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Veracruz, Alonso de la (1942). *Investigación filosófico natural. Los libros del alma, Libros I y II*, tr., introd., y notas de Oswaldo Robles, México: UNAM-Imprenta Universitaria.
- Windelband, Wilhelm (1958). *La filosofía de la historia*, prólogo y tr. del alemán por Francisco Larroyo, México: UNAM.
- Whitrow, G. J. (1958). *El estudio de la filosofía de la ciencia*, tr. de Augusto Monterroso, México: UNAM-Seminario de problemas científicos y filosóficos.
- Young, John Zachary (1960). *Duda y certeza en la ciencia*, tr. directa de Daisy Learn, México: UNAM-Seminario de problemas científicos y filosóficos.

UNAM/INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

- Ambrose Alice y Morris Lazerowitz (1968). *Fundamentos de la lógica simbólica*, tr. Francisco González Aramburu, rev. de la trad. José Antonio Robles, México: UNAM-IIFs.
- Bense, Max (1969). *Hegel y Kierkegaard . Una investigación de principios*, tr. Guillermo Floris Margadant, México: UNAM-IIFs.
- Bergson, Henri (1960). *Introducción a la metafísica*, tr. Rafael Moreno, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Brunner, Heinrich Emil (1961). *La justicia. Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*, tr. Luis Recaséns Siches, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Blanché, Robert (1965). *La axiomática*, tr. Federico Osorio Altúzar y Bernabé Navarro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Blanshard, Brand (1959). *¿Está la ética en un callejón sin salida?*, tr. José Luis González, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.

- Bobbio, Norberto, Amadeo G. Conte (1965). *Derecho y lógica. Bibliografía de lógica jurídica (1936–1960)*, tr. Alejandro Rossi, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Carnap, Rudolf (1963). *Filosofía y sintaxis lógica*, tr. César Nicolás Molina Flores, México: UNAM-IIFs.
- (1961). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, tr. César Nicolás Molina Flores, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 10).
- Carrit, Edgar Fredercik (1967). *Una ambigüedad de la palabra “bueno”*, tr. Luis Octavio Hernández León, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 24).
- Coing, Helmut. (1959). *El sentido del derecho. Historia y significado de la idea del sistema en la jurisprudencia*, tr. Robert S. Hartman y José Luis González, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 1).
- Collingwood, Robin George (1965). *Ensayo sobre el método filosófico*, tr. Emilio Uranga, rev. de la trad. José Luis González, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Díaz de Gamarra y Davalos, Juan Benito (1963). *Elementos de filosofía moderna*, tr. Bernabé Navarro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Driesch, Hans (1960). *El hombre y el mundo*, tr. Eduardo García Máyne, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Fichte, Johann Gottlieb (1963). *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia. Seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, tr. Bernabé Navarro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 11).
- Fink, Eugene (1966). *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*, tr. Elsa Cecilia Frost, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 23).
- Gardiner, Patrick (1961). *La naturaleza de la explicación histórica*, tr. José Luis González, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Glockner Hermann (1965). *El concepto en la filosofía hegeliana. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*, tr. Guillermo Floris Margadant, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 17).
- Hartmann, Nicolaï (1964). *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, tr. Bernabé Navarro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 16).
- (1964). *Autoexposición sistemática*, tr. Bernabé Navarro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 19).
- (1961). *Introducción a la filosofía*, tr. José Gaos, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Hume, David (1942). *Diálogos sobre religión natural*, pról. Eduardo Nicol; tr. Edmundo O’Gorman, México: México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos/El Colegio de México.
- Husserl, Edmund (1942). *Meditaciones cartesianas*, tr. y pról. José Gaos, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos-El Colegio de México.
- (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, tr. Luis Villoro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.

- Kahler, Erich (1965). *Lo verdadero, lo bueno y lo bello*, tr. Luis Octavio Hernández León, rev. de la tr. Bernabé Navarro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 22).
- Langer, Susanne K. (1967). *Sentimiento y forma. Una teoría del arte desarrollada a partir de una nueva clave de la filosofía*, tr. Mario Cárdenas y Luis Octavio Hernández, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Lessing, Theodor (1959). *Estudio acerca de la axiomática del valor*, tr. Luis Villoro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 3).
- Lisser, Kurt (1959). *El concepto del derecho en Kant*, tr. Alejandro Rossi, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 4).
- Menzel, Adolf (1964). *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, tr. Mario de la Cueva, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 15).
- Moore, Georg Edward (1959). *Principia Ethica*, tr. Adolfo García Díaz, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Muralt, André de (1963). *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, tr. Ricardo Guerra, con adiciones del autor, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Müller, Max (1965). *Persona y función*, tr. Bernabé Navarro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 20).
- Nagel, Ernest, James R. Newman (1959). *La prueba de Gödel*, tr. Ramón Xirau, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 6).
- Parménides (1942). *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico vital*, tr. y comentarios, J. D. García Bacca, México: UNAM-Centro de estudios filosóficos.
- Perelman, Chaim (1960). *De la justicia*, tr. Ricardo Guerra; pról. Luis Recaséns Siches, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 14).
- Rickert, Heinrich (1960). *Teoría de la definición*, tr. Luis Villoro, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 9).
- Ryan, Eugene E. (1969). *La noción del bien en Aristóteles. Libros Alfa, Beta, Gamma y Delta de la Metafísica*, tr. Wonfilio Trejo, México: UNAM -IIFs (Cuadernos, 26).
- Serra, Hunter Jaume (1945). *El pensamiento y la vida: estímulos para filosofar*, pról. Juan David García Bacca; tr. Pere Matalonga, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Sheffield Brightman, E. (1945). *Una filosofía de los ideales*, tr. Edmundo O'Gorman, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Smith, Adam (1941). *Teoría de los sentimientos morales*, introd. Eduardo Nicol; tr. Edmundo O'Gorman, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos/El Colegio de México.
- Stebbing, L. Susan (1965). *Introducción moderna a la lógica*, tr. Robert S. Hartman y José Luis González, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos .
- Stern, Alfredo (1944). *La filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, pról. a la ed. en español Eduardo García Máynez; trad. Humberto Piñera Llera, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos/Ediciones Minerva.

- Verdross, Alfred (1962). *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, tr. Mario de la Cueva, con adiciones del autor, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Vleeschauwer, Herman de J. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, tr. Ricardo Guerra, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos .
- Von Aster, Ernst (1964). *La filosofía del presente*, tr. Robert S. Hartman y Elsa Cecilia Frost, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Waismann, Friedrich (1970). *Principios de filosofía lingüística*, tr. José Antonio Robles, México: UNAM-IIFs.
- Weyl, Hermann (1965). *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natural*, tr. Carlos Imaz, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- Whitehead Alfred North (1969). *El simbolismo, su significación y su efecto*, tr. César Nicolás Molina Flores, México: UNAM- IIFs (Cuadernos, 27).
- (1964). *La organización del pensamiento. Anatomía de algunas ideas científicas. El espacio, el tiempo y la relatividad*, tr. Vera Yamuni Tabush, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 13).

UNIVERSIDAD MICHOACANA

- Leguebe, Jacques (1945). *Trayectoria del pensamiento francés: introducción a su estudio*, [s. tr.], Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

- Jankélévitch, Vladimir (1962). *Henri Bergson*, tr. Francisco González Aramburu, México: Universidad Veracruzana.

UTEHA

(Unión tipográfica editorial hispanoamericana)

- Aldrich, Virgil (1966). *Filosofía del arte*, tr. Jorge Gómez de Silva, México: UTEHA (Manuales).
- Apel, Max (1961). *Diccionario de filosofía*, 5 ed. en alemán, rev. por Peter Ludz ; tr. Orenco Muñoz, rev. por Carlos Moreno Cañadas, México : UTEHA (Manuales).
- Barker, Stephen Francis (1965). *Filosofía de las matemáticas*, tr. Carlos Moreno Cañadas, México: UTEHA (Manuales).
- Berr, Henri (1961), *La síntesis en historia, su relación con la síntesis general*, tr. José Almoina, México: UTEHA.
- Bréhier, Emile (1959). *La filosofía en la Edad Media*, tr. J. López Pérez, México: UTEHA.
- Bruner, Jerome Seymour (1969). *Hacia una teoría de la instrucción*, tr. Nuria Parés, México: UTEHA (Manuales).
- Chiodi, Pietro (1962). *El pensamiento existencialista: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, Merleau- Ponty, Abbagnano, Paci*, tr. Héctor Rogel, México: UTEHA.

- Del Vecchio, Giorgio (1953). *Filosofía del derecho. Estudios de filosofía del derecho*, tr. Luis Recasens Siches, México: UTEHA.
- Dewey, John (1965). *Libertad y cultura*, tr. Rafael Castillo Dibildox, México: UTEHA.
- Dray, William H. (1965). *Filosofía de la historia*, tr. Molly K. Brown ; rev. de la tr. Raúl Cordero Amador, México: UTEHA (Manuales).
- Frankena, William K. (1968). *Tres filosofías de la educación en la historia: Aristóteles-Kant-Dewey*, tr. Antonio Garza y Garza, México: UTEHA (Manuales).
- Granet, Marcel (1959). *El pensamiento chino*, tr. Vicente Clavel, México: UTEHA.
- Hartmann, Max (1960). *Introducción a la biología general: sus problemas filosóficos fundamentales*, tr. por Hugo Enríquez Simoni, México: UTEHA.
- Kranz, Walther (1962). *La filosofía griega*, tr. de la 4a. en alemán por Alfonso José Castaño Pinan, México : UTEHA
- Lehmann, Gerhard y Kranz, Walther (1962). *Historia de la filosofía*, tr. Alfonso José Castaño Piñán, Carlos Moreno Cañadas, México: UTEHA.
- (1965). *Historia de la filosofía. La filosofía en el primer tercio del siglo XX*, t. X, tr. Carlos Gerhard, México, UTEHA.
- Leisegang, Hans (1961). *Introducción a la filosofía*, tr. de la 3 ed. en alemán Orencio Muñoz; rev. de la tr. por Carlos Moreno Cañadas, México: UTEHA.
- Millot, Albert (1941). *Las grandes tendencias de la pedagogía contemporánea*, tr. Clara Campoamor, México: UTEHA.
- Moser, Hans Joachim (1966). *Estética de la música*, tr. al español por Carlos Gerhard ; rev. de la tr. por David Negrete, México: UTEHA.
- Raths, Louis Edward (1967). *El sentido de los valores y la enseñanza: cómo emplear los valores en el salón de clases*, tr. Luz María Trejo de Hernández, México: UTEHA.
- Robin, Léon (1956). *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, tr. José Almoina, México: UTEHA, 1956. [Hay una traducción de Joaquín Xirau publicada en Barcelona: Cervantes, 1926].
- Saucier, Weems Aurelius (1941). *Conceptos modernos sobre educación*, versión castellana por el Dr. Ricardo D. Alduvin, México: UTEHA.
- Schilling, Kurt (1965). *Historia de la filosofía. Desde el Renacimiento hasta Kant*, t. V., tr. Carlos Moreno Cañadas, México: UTEHA.
- Simmel, Georg (1961). *Problemas fundamentales de la filosofía*, tr. de la 7 ed. en alemán por Héctor Rogel, México: UTEHA.
- Taylor, Richard (1965). *Metafísica*, tr. Carlos Gerhard, México: UTEHA.
- Wesley, C. Salmon (1965). *Lógica*, tr. Carlos Gerhard, México: UTEHA.

ANNEXE 2

PARATEXTES

Dans cette liste figurent les péritextes et les épitextes correspondant aux divers courants de pensée traités dans ce travail. Les mentions « Introducción », « Prólogo », « Estudio introductorio, análisis de los libros y revisión del texto » sont reprises telles quelles des textes publiés. La mention « Recensión » est un générique que j'emploie ici pour distinguer les épitextes des péritextes.

La scène inaugurale

- ACUÑA, René (1963). "Introducción", Lucrecio Caro, Tito, *De la naturaleza de las cosas*; introd., vers., notas y comentarios de, México: UNAM, Coordinación de Humanidades, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, pp. vii-lxix.
- CAMARERO, Antonio (1968). "Introducción", Apuleius, Madaurensis, *Tratados filosóficos*, versión española y notas, México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, pp. vii-lxxxviii.
- FRONDIZI, Risieri (1966), "Prólogo", en Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, tr. Oberdan Caletti, México: Siglo XXI, pp.xiii-xvi.
- GALLEGOS ROCAFULL, José M (1948). "Introducción", Séneca, *Consolaciones: Consolación a Marcia, Consolación a Polibio, Consolación a Helvia su madre*, introd., versión española y notas, México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, pp. vii-xlv.
- (1944). "Introducción", en *Tratados morales*, versión española y notas por José M Gallegos Rocaful, México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, pp. 7-48.
- GAOS, José (1941). "Recensión", Whitney J. Oates (comp.) (1940). *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, Nueva York: Princeton University-Random House, *Boletín Bibliográfico*, año 1, no. 2, enero-marzo, pp. 63-65.
- (1940). "Introducción", *Antología filosófica. La filosofía griega*, México: La casa de España en México, pp. 9-26.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1965). "Introducción", en *Diálogos*, de Platón, traducción no atribuida, México: UNAM, pp. vii-xii.
- (1949). "Recensión", Martin Heidegger (1947). *Platons Lehre von der Wahrheit* [Doctrina platónica de la verdad, seguida de una Carta sobre el humanismo] Berna: Ed. A. Franck, A.G., *Filosofía y Letras*, t. XVIII, núm, 36, octubre-diciembre, pp. 351-353.
- (1948a). "Recensión", Olof Gigon (1946). *Die Ursprung der griechischen Philosophie*, Basilea: [s.ed.], *Filosofía y Letras*, t. xv, núm. 29, pp. 136-138.
- (1948b). "Recensión", Fritz Wehrli (1945). *Die Schule des Aristóteles*, Basilea: Dicearco, *Filosofía y Letras*, t. xv, núm. 29, pp. 132-133.

- (1946). “Introducción”, Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates; Banquete; Apología*, vers. dir. y notas por Juan David García Bacca, México: UNAM, Departamento de Humanidades, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, pp. iii-xxxiii, iii bis-lxxiv, lxxvii-xcvii.
- (1945). “Introducción Filosófica”, Platón, *Hippias mayor, Fedro*, vers. directa, introducciones y notas por Juan David García Bacca, México : UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, pp. iii-cxlvii.
- (1945). “Introducción”, Cicerón, *De los deberes*, versión directa y notas de Agustín Millares Carlo, México: El Colegio de México, pp. vii-xviii.
- (1945) “Prólogo”, en Boecio, *Consolación por la filosofía*, tr. Agustín López de Reta, México: SEP, pp. vii-ix.
- (1944) “Prólogo”, en Cicero, Marcus Tullius, *Cuestiones académicas*, versión directa, notas e introducción de Agustín Millares Carlo, El Colegio de México: México, pp. 7-26.
- (1944). “Prólogo”, *Los presocráticos*, traducción de J. D. García Bacca, México, F.C.E., pp. 7-18.
- (1942). “Prólogo”, *Parménides. Atentado de hermenéutica histórico vital*, tr. y comentarios García Bacca, México: UNAM-Centro de estudios filosóficos, pp. ix-xv.
- GARCÍA DÍAZ, Adolfo (1959). “Introducción”, en *La república*, de Platón, tr. de J. M. Pubón y M. Fernández Galiano, México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nuestros clásicos; 12, 7-25.
- (1956). “Recensión”, R. Klibansky et C. Labowsky (1953). *Parmenides usque ad finem primae hypothesis, nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima*, Ediderunt, praefationes et adnotationibus instruxerunt, Institutum Warburgianum, Londonii, *Diánoia*, vol. ii, núm. 2, pp. 369-371.
- (1955). “Recensión”, Mario Untersteiner (1954). *The Sophists*, tr. de Kathleen Freeman. Oxford : Blackwell, *Diánoia*, vol. i, núm., 1, pp. 392-394.
- GUERRA, Ricardo (1960). “Prólogo”, *Diálogos* (Apología de Sócrates, Eutifrón, Critón, Fedón, Simposio o Banquete) de Platón, tr. Patricio de Azcárate, México: Herrero, pp. 5-16.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, (1967[1954]). “Vida de Aristóteles”, en *Ética nicomaquea*, vers. y notas por Antonio Gómez Robledo, México: UNAM-*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1954, pp. ix-xxx. [reeditado en Porrúa en 1967].
- (1963). “Prólogo”, en Aristóteles, *Política*, versión y notas Antonio Gómez Robledo, México: UNAM-*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, pp. vii-xxviii.
- LARROYO, Francisco (1969). “Estudio introductorio, análisis de los libros y revisión del texto”, Aristóteles, *Metafísica*, México: Porrúa, pp. ix-lix.
- (1970). “Prólogo”, Platón, *Las leyes. Epinomis. El político*, estudio introductivo y preámbulos a los diálogos Francisco Larroyo, México: Porrúa (Sepan cuántos), pp. ix-xxv.
- MILLARES CARLO, Agustín (1944). “Introducción”, Cicero, Marcus Tullius, *Cuestiones académicas*, versión directa, notas e introducción, México: El Colegio de México, pp 27-34.
- MUÑOZ, Orencio (1944). “Prólogo”, John Burnet, *La aurora del pensamiento griego*, México: Argos, pp. v-xii.

- NAVARRO, Bernabé (1968). “Recensión”, Ingemar Düring (1966). *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, *Diánoia*, vol. xii, n° 12, pp. 272-276.
- (1969). “Recensión”, Pierre Aubenque (1966). *Le problème de l'être*, 2ª ed. Paris: PUF, *Diánoia*, vol. xv, núm. 15, pp. 323-329.
- NICOL, Eduardo (1955a). “Recensión”, Kathleen Freeman (1953). *Companion to the Pre-socratic Philosophers*, Oxford: Blackwell, *Diánoia*, vol. I, núm., 1, p. 394.
- (1955b). “Recensión”, Erwin Schrödinger (1954). *Nature and the Greeks*, Cambridge University Press, *Diánoia*, vol. I, núm. 1, p. 396.

Les traductions marxistes

- CALETTI, Oberdan (1964). « Prólogo », Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, tr. y pról. de Oberdan Caletti, México: FCE, pp. 7-9.
- DE GORTARI, Eli (1961a). “Recensión”, M. M. Rosenthal (1959). *Les problèmes de la dialectique dans Le Capital de Marx*, Paris : Éditions Sociales, *Diánoia*, vol.vii, núm. 7, 334-337.
- (1961b). “Recensión”, Fritz Pappenheim (1959). *The Alienation of Modern Man*, New York: Monthly Review Press, *Diánoia*, vol.vii, núm. 7, pp. 337-340.
- (1960). “Recensión”, Caio Prado Júnior (1959). *Notas Introdutórias à Lógica Dialéctica*, São Paulo: Editôra Brasiliense, *Diánoia*, vol. V, núm. 5, pp. 235-239.
- (1956), “Nota preliminar”, en Henri Lefebvre, *Lógica formal y lógica dialéctica*, tr. de Eli de Gortari, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Imprenta Universitaria, Opúsculos, 11, pp. 5-14.
- EDITORIAL GRIJALBO (1965) “Nota sobre la segunda edición en español”, en Konstantinov, F.V., *Fundamentos de la filosofía marxista*, tr. directa del ruso por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México: Grijalbo, p. 5.
- (1970). “Nota Preliminar” en VV.AA., *Marcuse ante sus críticos*, tr. Adolfo Sánchez Vázquez, México: Grijalbo, pp. 7-8.
- ROCES, Wenceslao (1946). “Nota del traductor”, en Carlos Marx, *El Capital* vol. II, FCE: México.
- SACRISTÁN, Manuel (1962). “La presentación de la dialéctica marxista en el Anti-Dühring”, en Friedrich Engels, *El Anti-Dühring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, tr. Manuel Sacristán, México: Grijalbo, pp. xviii-xxviii.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1970) “Prólogo” en VV.AA, *Estética y marxismo*, tr., compilador prólogo e introducción Adolfo Sánchez Vázquez, México: Era, pp. 11-73.
- (1967). “Prólogo”, *Dialéctica de lo concreto*, México: Grijalbo, pp. 8-19.
- (1956b). “Recensión”, Roger Garaudy (1955). *La liberté*, Paris: Éditions Sociales, *Diánoia*, vol.ii, núm. 2, pp. 406-408.
- URANGA, Emilio, (1959) “Introducción a la lectura de Jorge Lukács” en *Mi camino hacia Marx* de Gyorgy Lucaks, selección, tr. y notas de Emilio Uranga, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Imprenta Universitaria, Opúsculos, 40, pp. 7-17.

Les traductions de la philosophie de l'histoire/ de l'histoire de la philosophie

- FROST, Elsa Cecilia (1955), "Advertencia sobre la presente edición", en *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, traducción de W. Roces, México, F.C.E., pp. ix-xii.
- FUENTES MARES, José (1944). "Recensión", Dagobert D. Runes (ed.) (1943). *Twentieth Century Philosophy*, New York: Philosophical Library, *Boletín Bibliográfico*, año IV, núms. 14-15, enero-junio, pp. 81-85.
- GAOS, José (1955). "Presentación", en *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, traducción de W. Roces, México, F.C.E., pp. vii-viii.
- (1954). "Presentación", *La formación de la mentalidad mexicana : Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, de Romanell, Patrick, tr. Edmundo O'Gorman, México: El Colegio de México, pp. 9-12.
- (1945). "Recensión", William Rex Crawford (1944). *Un siglo de pensamiento latinoamericano*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, *Cuadernos Americanos*, mayo-junio pp. 118-130.
- (1943). "Prólogo", en Bernard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, FCE, 1943, en José Gaos (1947 [1987]), *Obras Completas t. VII, Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México: UNAM, pp. 341-348.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio (1943). "Recensión", João Camilo (1943). *O Positivismo no Brasil*, Río de Janeiro: Vozes, *Boletín Bibliográfico*, año iv, no. 13, octubre-diciembre, pp. 1-6.
- IMAZ, Eugenio (1951). "Nota sobre el libro", en Wilhelm Dilthey, *Historia de la filosofía*, tr. de E. Imaz, Breviario n°. 50, México: F.C.E, en E. Imaz (1988). *Una luz en la caverna*, ed. José Ángel Ascunce Arrieta, San Sebastián: Cuadernos Universitarios, pp. 248-251.
- (1951). "Nota sobre el libro", en *El Protestantismo y el mundo moderno*, de Ernst Troeltsch, traducción de E. Imaz, Breviario n°. 51. México: F.C.E., en E. Imaz (1988). *Una luz en la caverna*, ed. José Ángel Ascunce Arrieta, San Sebastian: Cuadernos Universitarios, pp. 251-252.
- (1945a) "Prólogo", en Wilhelm Dilthey, *de Leibniz a Goethe*, tr. E. IMAZ, José GAOS, Wenceslao Roces y Juan Roura, México, F.C.E., pp.ix- xvi.
- (1946 [1951]). "Oxford nos envía un filósofo", *Una luz en la caverna*, México, FCE, pp. 73-77.
- (1945b). "Prólogo", en Wilhelm Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, tr.de E. Imaz, México, F.C.E., pp. ix-xix.
- (1945c). "Prólogo", en Wilhelm Dilthey, *Vida y poesía*, tr. de E. Imaz, México, F.C.E., pp ix-xvi.
- (1945d). "Prólogo del traductor", en Wilhelm Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, tr. E. Imaz, México: F.C.E., pp. vii-xxiii.
- (1944a). "Epílogo" y "Nota del traductor", en Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, tr. E. Imaz, México, F.C.E., pp. 361-372.
- (1944b). "Prólogo del traductor" y "Notas", en Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, tr. de E. Imaz, México, F.C.E., pp. ix-xxviii.
- (1944c). "Prólogo", en Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, F.C.E., pp.ix-xvi.

- (1944d). “Prólogo del traductor”, en Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, tr. E. Imaz, México, F.C.E., pp. vii-xv.
- (1941) “Prólogo”, en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, tr. E. Ímaz, México: F.C.E., pp. 1-23.
- LARROYO, Francisco (1958). “Prólogo” en Wilhelm Windelband, *La filosofía de la historia*, tr. Francisco Larroyo, México: UNAM, pp. 5-10.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A. (1956). “Prólogo” y “Notas”, en *Filosofía de la historia*, de Federico Schiller, traducción de J.A. Ortega y Medina, México, UNAM, pp. 7-23.
- RAMOS, Samuel (1944). “Prólogo”, en Wilhelm Dilthey, *La esencia de la filosofía*, México: UNAM, pp. ix-xxxv.
- ROURA-PARELLA, Juan (1945). “Recensión”, Crawford, W. Rex (1944). *A Century of Latin American Thought*, Cambridge: Harvard University Press, *Boletín Bibliográfico*, año V-VI, núms. 20-21, diciembre, pp. 41-42.
- URANGA, Emilio (1948). “Recensión”, Arnold Toynbee (1948), *Civilization on Trial*, New York: Oxford University Press, *Cuadernos Americanos*, año XL, mayo-junio, pp. 136-138.
- ZEA, Leopoldo (1955). “Toynbee en México”, en Arnold Toynbee, *México y el Occidente*, tr. Mariana Frenk, México: Porrúa, pp. 7-17.

La scène phénoménologique

- GAOS, José (1949 ? [1999]). “Nota para presentar *Ideas I* de Husserl”, en *Obras completas t. X. De Husserl, Heidegger y Ortega*, México: UNAM, pp. 405-406.
- (1942 [1986]). “Historia y significado”, en *Meditaciones cartesianas*, de Edmund Husserl, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México: FCE, pp. 10-34.
- (1964), *Ontología, IV: filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales, Categorías cosmológicas*, tr. José Gaos, México: FCE, pp. vii-viii.
- NICOL, Eduardo (1943). “Recensión”, Marvin Farber (1943). *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge: Harvard University Press, *Boletín Bibliográfico*, año iv, núms. 14-15, enero-junio, pp. 48-53.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín (1951). “Recensión”, Edith Stein (1950). *Endliches und Ewiges Sein*, Lovaina: Ed. Herder, *Filosofía y letras*, t. xxiii, núm. 45-46, pp. 340-342.
- VILLORO, Luis (1967). “Recensión”, J.N. Mohanty (1964). *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, *Crítica*, vol. 1, no. 2, pp. 117-122.
- (1960). “Recensión”, E. Husserl (1959). *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Husserliana, Band III, Den Haag: M. Nijhoff, *Diánoia*, vol.vi, núm. 6, pp. 231-235.
- (1959). “Recensión: La constitución de la realidad en la conciencia pura. (Examen del segundo tomo de las *Ideas*)”, E. Husserl (1952). *Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), Den Haag: M. Nijhoff, *Diánoia*, vol. v, núm. 5, pp. 195-212.

Les traductions existentialistes

- GAOS, José (1947). “Recensión: Nuevas de la filosofía en Francia.” *Filosofía y Letras*, t. XIII núm. 25, pp. 151-155.
- (1958). “Recensión : Heidegger 1956 y 57”, *Diánoia*, pp. 354-368.

- (1950) “Recensión: Caminos del bosque”, Martin Heidegger (1950). *Holzwege*, Frankfurt a. M: Klostermann, en *Cuadernos Americanos*, año 9, vol. 53, pp. 135-153 y en José Gaos (1999). *Obras completas, De Husserl, Heidegger y Ortega*, t. X, prol. Laura Mues de Schrenck, coord. ed. Antonio Ziri6n, M6xico: UNAM, pp. 195-210.
- (1951) “Pr6logo, introducci6n e 6ndice de traducciones”, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. Jos6 Gaos, M6xico: FCE, pp. 7-151.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1944). “Pr6logo”, Martin Heidegger, *Hoelderlin y la esencia de la poesía seguido de la Esencia del fundamento*, tr. Juan David García Bacca, M6xico: Séneca. pp. 7-14, 145-161 [Reedici6n en Mérida, Venezuela, 1968].
- (1947a) “Recensi6n”, J. P. Sartre (1943). *L’Être et le Néant. Essai de ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, *Filosofía y Letras* t. xiii, núm. 26, pp. 295-300.
- (1947b). “Recensi6n”, J. P. Sartre (1939). *Esquisse d’une théorie des émotions. Actualités scientifiques et Industrielles*, Paris : Herman et Cie., *Filosofía y Letras*, t. xiv, núm. 27, pp. 170-172.
- GARCÍA DÍAZ, Adolfo (1955). “Recensi6n”, K. Jaspers (1953). *Raison et déraison de notre temps*, tr. Hélène Naef y M.L. Solms, Paris : Ed. Desclée de Brouwer ; *Diánoia*, vol. i, núm., 1, pp. 396.
- GUERRA, Ricardo (1963). “Recensi6n ”, Werner Marx (1961). *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart: W. Kolhammer Verlag, *Diánoia*, vol. viii, núm., 8, pp. 351-355.
- IMAZ, Eugenio (1949). “Nota sobre el libro y el autor”, en *El existencialismo*, de Bobbio, Norberto, versi6n de Lore Terracini, M6xico : FCE, 1949, pp. 7-10
- RAMOS, Samuel (1951). “Pr6logo”, Martin Heidegger, *Arte y poesía*, tr. Samuel Ramos, M6xico: FCE, pp. 7-27.
- URANGA, Emilio (1949). “Recensi6n”. J. P. Sartre (1948). *Visages*, Paris: Seghers, *Filosofía y Letras*, tomo xvii, no. 33 pp. 136-138.
- VILLORO, Luis (1955). “Pr6logo”, Gabriel Marcel, *Posici6n y aproximaciones concretas al misterio ontol6gico*, tr. Luis Villoro, M6xico: UNAM- Facultad de Filosofía y Letras/Imprenta Universitaria, pp. 5-7.