

Entre l'unique et les multiples : la crise des savoirs dans les mondes ibériques et latino-américains

Entre lo único y lo múltiple: la crisis de los saberes en los mundos ibéricos y latinoamericanos

Between single and multiple: the crisis of knowledge in Iberian and Latin American worlds

Enrique SÁNCHEZ ALBARRACÍN

Enrique SÁNCHEZ ALBARRACÍN - Maître de Conférences à l'Université Lumière Lyon 2, ses recherches, de nature interdisciplinaire, portent essentiellement sur les relations culturelles entre l'Europe et l'Amérique latine, les constructions identitaires, les représentations sociales, les liens entre sciences, langues, techniques et sciences humaines.

Université Lumière Lyon2 - Laboratoire LCE-Langues et Cultures Européennes (EA 1853)

Enrique.Sanchez-Albarracin@univ-lyon2.fr

L'être ibérique et latino-américain, en quête d'intimité collective, est-il en mesure aujourd'hui de développer les outils lui permettant de surmonter ses propres obstacles circonstanciels et générationnels pour accéder enfin, non à une nouvelle et aléatoire utopie, mais à une *resignification* valable et acceptable de son être en devenir et en dialogue avec l'altérité ? Aborder cette question à travers le double prisme de la mondialisation et de la crise, c'est interroger le présent et l'histoire, le temps et l'espace, la vie, les sens et l'intellect, les représentations et le langage, les sciences, l'éthique et les savoirs.

Les crises actuelles de la modernité avancée peuvent être envisagées, à bien des égards, comme le résultat d'une impasse épistémologique, celle de la construction d'une raison universelle occidentalisée oublieuse de la pluralité des mondes. C'est pourquoi le dépassement des contradictions apparentes n'est peut-être possible qu'en renonçant à l'univoque occidental au profit d'un équivoque fructueux dont la condition même serait la prise en compte du pluriel et de l'incompatible.

¿Dispone hoy día el ser ibérico y latinoamericano, en su búsqueda de intimidad colectiva, de las herramientas que le permitan superar sus propios obstáculos circunstanciales y generacionales para acceder por fin, no a una nueva y aleatoria utopía, sino a una *resignificación* válida de su ser en devenir y de su diálogo con la alteridad?

Abarcar este tema, a través del doble prisma de la globalización y de la crisis, es indagar en el presente y en la historia, solicitar el tiempo y el espacio, la vida, los sentidos y el intelecto, las representaciones y el lenguaje, las ciencias, la ética y los saberes.

Las crisis de la actual modernidad avanzada pueden ser consideradas, en muchos aspectos, como el resultado de un obstáculo epistemológico, el de la construcción de una razón universal occidental que descarta la pluralidad de los mundos. Cabe sospechar, por tanto, que la superación de las contradicciones aparentes sólo podrá lograrse sustituyendo el unívoco occidental por un equívoco fructífero cuya condición misma podría ser la aceptación de lo plural y lo incompatible.

Is the Iberian and Latinoamerican being, which is searching for collective intimacy, able to develop today the tools that could allow him to overcome his own generational and incidental obstacles in order to accede at last, not to a new and uncertain utopia but to an acceptable and valid re-meaning of his in the making being and discussing with alterity? Broaching this questioning through the double prism of globalization and crisis is questioning present and

history, time and space, life, senses and intellect, representation and language, sciences, ethic and knowledge. Current crises of advanced modernity can be considered, in many respects, as the result of an epistemological *impasse*, that one of the construction of an universal western reason oblivious of the plurality of the worlds. This is why the transcendence of the apparent contradictions is maybe possible only renouncing to the western unequivocal in favor of a profitable equivocal of which condition itself would be the the consideration of plural and incompatible.

crise, mondialisation, raison, savoir, culture, épistémologie

crisis, globalización, razón, saber, cultura, epistemología

crisis, globalization, reason, knowledge, culture, epistemology

Espagne, Amérique latine

[CC-BY-NC-ND-4.0: Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

2

« [...] por cuanto el fundamento de la vida no puede ser sino la convivencia. »

Enrique Dussel

L'unique est devenu une tension insoutenable. C'est comme une poche percée dont les trous laissent s'échapper les multiples de toutes parts. À force de paradoxes, la raison univoque s'enraye et finit par provoquer ce qu'elle prétend contenir elle-même. Il en va ainsi du politique comme du savoir, de l'éducation comme de la culture. Nombreux sont les exemples de ces contradictions à notre époque où la simultanéité des échanges et la multiplication des interdépendances font dire à Adelino Braz que la « mondialisation est un phénomène dont le processus tend vers la fin même de l'idée de monde »¹. Cette insoutenabilité consacre-t-elle pour autant l'abandon de toute forme de certitude ? Dans quelles mesures les crises, qui entravent le déroulement des prévisibles, ne seraient-elles pas, finalement, des constantes de l'être en mouvement ? En les considérant comme des accidents plutôt que comme des invariants de l'histoire, ne sommes-nous pas en train de conforter de nouvelles fables transhumanistes destinées à se substituer aux allégories mystiques d'antan ? Comment, en effet, l'être humain, dans les limites de ses conditions biologiques et psychiques pourrait-il endurer encore longtemps l'impérieuse croissance économique et technologique, la liquéfaction des relations sociales, l'insupportable empressement du temps et la prolifération des risques planétaires ?

Tandis que la course anthropophage de la modernité (maintes fois décrite et critiquée) continue de s'accélérer à l'ère globale, l'humanité, elle, semble pétrifiée par l'immobilisme que lui impose la peur de sa propre vitesse. Cette double tension consistant à appuyer sur le frein et l'accélérateur en même temps pourrait être devenue, ainsi, une sorte de métaphore de la condition humaine : *ser es estar en perpetua crisis*.

Aborder les mondes ibériques et latino-américains à travers le double prisme de la mondialisation et de la crise, c'est reprendre à nouveau ce voyage interminable des identités qui se croisent à travers la Méditerranée et l'Atlantique. C'est aussi remordre la pomme de l'Occident inéluctable qui nous renvoie à nos péchés originels, aux

¹Adelino Bras, *Penser la mondialisation*, Paris : Ellipses, 2009, p. 8.

vicissitudes de l'Histoire, aux jeux des miroirs déformants des confrontations et des convergences. Il ne s'agit pas cependant de répéter pour répéter, mais de relire pour mieux appréhender et pour mieux comprendre. Les itérations ont cette vertu exploratoire de la densité des choses².

Ces ensembles réels ou métaphoriques, héritiers de passés hybrides et ambivalents, sont-ils en mesure, à présent, de développer les outils leur permettant de surmonter leurs propres obstacles circonstanciels et générationnels pour accéder enfin, non à de nouvelles et aléatoires utopies, mais à des *resignifications* valables et acceptables de leur être en devenir et en dialogue avec l'altérité ? Confrontées aux paradoxes d'une logique oublieuse de la pluralité des mondes, les sociétés ibériques et latino-américaines semblent empêtrées de nos jours dans des crises qui pourraient être davantage épistémologiques que politiques ou existentielles et dont le dépassement ne serait envisageable, peut-être, qu'en renonçant une fois pour toutes à l'univocité occidentale au profit d'une équivoque alternative, nourrie d'incompatibilités fructueuses.

Mais comment sortir du labyrinthe sans revenir en arrière, puisque tout retour dans le temps, comme chacun sait, est impossible, et puisque la sortie du tunnel de la crise, comme l'écrit le journaliste espagnol Ignacio Escolar, nous conduit inévitablement vers un autre lieu³ ? Comment abandonner ses racines sans perdre le contact avec la terre ? Comment oublier ses certitudes sans tomber dans le relativisme ? Toujours mouvantes, migrantes, ballotées par les vents et tempêtes, les pensées ibériques et latino-américaines ne seraient-elles pas justement des pensées latérales, dynamiques, prédisposées à redonner du sens aux multiples et du multiple aux sens ?

Changer de lunettes pour regarder le monde⁴

Quelle que soit la perspective depuis laquelle on se situe aujourd'hui, quel que soit le sujet sur lequel on se penche, c'est l'impression de flou et de vertige qui domine et il semble de plus en plus difficile de trouver des réponses précises. On nous dit que nous sommes entrés dans la société de la connaissance et nous avons bizarrement la sensation de devenir de plus en plus ignorants. L'excès d'information nous aveugle, l'excès de vitesse nous paralyse. Nous devenons des usagers de plus en plus ignares dans un monde peuplé de boîtes noires de plus en plus « intelligentes » qui dialoguent entre elles tandis que nous renonçons à décoder les notices⁵. À cette difficulté à saisir les données fluctuantes qui nous entourent s'ajoute notre sentiment d'impuissance face aux détériorations progressives de notre bien-être, de nos économies, de notre environnement, de l'avenir que nous réservons à nos enfants. Nous sommes en quelque sorte prisonniers de notre propre culture, de notre manière de comprendre le monde, des catégories mentales par lesquelles nous organisons notre perception⁶. En Espagne, au Portugal, en Amérique latine, en synergie parfois avec d'autres régions du monde, des voix individuelles et collectives s'expriment sur la nécessité de trouver des alternatives à ce que le sociologue argentin Atilio Borón définit comme

2Voir Enrique Sánchez Albarracín, « *L'échec de Caliban : rationalités et altérités dans le monde ibérique et latino-américain* », communication présentée le 7 juin 2013, à Strasbourg, au congrès de la SHF (à paraître).

3« Muchos creen que volveremos a la luz por el mismo sitio por el que entramos, que será un regreso a la España de 2007. Pero del túnel siempre se sale a otro lugar ». Ignacio Escolar, *La crisis en 100 apuntes*, Barcelona: Debate, 2012, p. 14.

4Titre d'un ouvrage collectif espagnol de réflexion sur une nouvelle culture du développement durable: Yago Herrero, Fernando Cembranos, Marta Pascual (coord.), *Cambiar las gafas para mirar el mundo : una nueva cultura de la sostenibilidad*, Madrid : Ecologistas en acción, 2011.

5Daniel Innerarity, *La democracia del conocimiento*, Madrid : Paidós, 2011, Chap. 3. « La sociedad del conocimiento y la ignorancia », p. 55-71.

6Yago Herrero, Fernando Cembranos, Marta Pascual, *op. cit.*, p. 20.

une « crise intégrale de civilisation » qui détruit la trame même de la vie sociale et ne peut plus se contenter de solutions économiques ou financières⁷, car elle découle aussi, selon Boaventura de Sousa Santos, d'une profonde crise de confiance épistémologique :

*Las promesas que legitimaron el privilegio epistemológico del conocimiento científico a partir del siglo XIX – las promesas de paz y de racionalidad, de libertad y de igualdad, de progreso y de repartición del progreso –, no se realizaron ni en el centro mismo del sistema mundial, y adicionalmente se transformaron en los países de la periferia y de la semiperiferia – lo que se convino en llamar el Tercer Mundo – en la ideología legitimadora de la subordinación al imperialismo occidental. En nombre de la ciencia moderna, se destruyeron muchos conocimientos y ciencias alternativas y se humilló a los grupos sociales que en ellos se apoyaban. En síntesis, en nombre de la ciencia se cometieron muchos epistemicídios y el poder imperial se escudó en ella para desarmar la resistencia de los pueblos y grupos sociales conquistados.*⁸

D'après Amelia Valcárcel, c'est le terme *desengaño* qui caractériserait le mieux cette crise multiforme et indéfinissable qui semble vouloir clore à présent cinq siècles de modernité et d'humanisme⁹. Mais il ne faut pas entendre ce terme au sens wébérien de « désenchantement », c'est à dire celui qui, appliqué pour décrire l'histoire occidentale à partir de la Renaissance, se réfère à la laïcisation et à la sécularisation de la société, à l'abandon progressif des explications surnaturelles et fidéistes du monde au profit de la raison et de la science et à la substitution de l'idée religieuse du destin céleste par le concept du progrès linéaire¹⁰. Non, l'idée de « *desengaño* » est ici plus proche de la culture baroque espagnole qui mettait déjà en doute, au XVII^e siècle, les idéaux néoplatoniciens, sous les plumes de Quevedo, de Gracián, de Calderón de la Barca ou de Mateo Alemán. C'est un pessimisme renforcé par la crise des institutions et de la représentation politique qui fait dire au mouvement des Indignés, en Espagne, que le problème c'est le système, lui-même, dans son intégralité¹¹, un système qui a perdu le contact avec le contexte vital et social dans lequel il était enraciné, en raison d'une technicisation et d'une mathématisation excessive de la pensée¹². C'est la prise de conscience de l'illusoire neutralité axiologique de la science, détournée de plus en plus, au contraire, au profit d'un contrôle axiologique renforcé par le développement des communications et des nouvelles technologies et qui met en péril le fonctionnement démocratique¹³.

7Atilio Borón, « De la guerra perpetua a la crisis perpetua », *Bajo el Volcán*, vol. 8, n° 14, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2009, p. 107-126.

8Boaventura de Sousa Santos, « Introducción General », in : Boaventura de Sousa Santos, Mauricio García Villegas, et al., *Emancipación Social y violencia en Colombia*, Bogotá : ed. Norma, 2005, p. 12.

9Amelia Valcárcel, *Cómo vivir en un mundo global y desengañado*, Conférence, Madrid, 19/03/2013, Fundación Juan March, Disponible sur : <<http://www.march.es>>, (consulté le 15 février 2014).

10Amelia Valcárcel, *Ética para un mundo global : Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid : Temas de Hoy, 2002, p. 104-105.

11Kludia Álvarez, Pablo Gallego, Fabio Gándara, Óscar Rivas, *Nosotros, los indignados*, Barcelona : Editorial Destino, 2011, p. 16.

12Pedro Cerezo Galán, *La crisis de la razón occidental*, Conférence, Madrid, 28/02/1985, Fundación Juan March, Disponible sur : <<http://www.march.es>>, (consulté le 15 février 2014)

Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid : ed. Nacional, 1963, « Nuestra Situación Intelectual », p. 3-31, Disponible sur : <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nuestrasituacion.htm>> (consulté le 23 février 2014)

13Antonio Rufs Calderón, « El control axiológico un riesgo para la democracia », in : Graciela Arroyo Pichardo (dir.), *Lo Global y lo local en las Relaciones Internacionales, Una mirada desde el Sur*, México, UNAM, 2013, p. 165-179.

Daniel Innerarity, « Desenredar una ilusión : notas para una teoría crítica de la democracia digital », in : Serge Champeau, Daniel Innerarity, *Internet y el futuro de la democracia*, Barcelona : Paidós, 2012, p. 37-43.

L'environnementaliste mexicain Enrique Leff décrit la crise de civilisation actuelle comme un bouleversement ou, plus exactement, un *desquiciamiento* du monde provoqué par la « chosification » de l'être, la surexploitation de la nature et par la perte du sens de l'existence suscitée par la pensée rationnelle dans sa négation de l'altérité¹⁴. Ce qui veut dire finalement qu'il ne peut y avoir de salut que dans la quête d'autres formes de rationalité moins destructives, c'est à dire plus *raisonnables*, dans la construction de formes de pensée qui ne se recherchent pas pour elles-mêmes, comme écrivait María Zambrano, mais qui se cherchent dans la réalité antagoniste et qui, en cherchant l'autre ainsi, finissent par s'engendrer elles-mêmes¹⁵.

Il s'agit donc de resignifier l'être humain et ses relations avec la société et l'environnement, de redonner du possible à son devenir et du sens à son existence. Et ce qui fait sens est toujours nécessairement divers, comme le suggéraient déjà ces vers de Rubén Darío, qui ouvraient, en 1905, l'un des poèmes les plus désespérés de ses surprenants *Chants de vie et d'espérance* :

L'arbre est heureux qui est à peine sensible,
Et plus, la pierre dure, qui, elle, ne sent rien,
Car il n'est douleur pire que la douleur de vivre
Ni chagrin plus pesant que la vie consciente.¹⁶

Dans leur acception première et plurielle, les sens ne sont-ils pas justement ces fonctions psychophysiologiques par lesquelles nous recevons des informations *sensorielles* du milieu extérieur (vue, audition, toucher, goût, odorat, etc.) ? Je sens, donc je suis. Pour le poète nicaraguayen le degré de sensibilité de l'être humain, bien supérieur à celui des minéraux ou des végétaux est pourtant une faculté limitée ou trompeuse qui ne parvient pas à le prémunir contre les incertitudes et les menaces qui pèsent sur son existence:

Être et ne savoir rien, errer à l'aventure,
Craindre d'avoir été, trembler de l'avenir [...]¹⁷

C'est pourquoi de tout temps les individus semblent avoir cherché par d'autres voies à « suppléer à la brièveté de la vie et à l'imperfection des sens »¹⁸, en passant du pluriel au singulier, de la perception sensorielle aux révélations mystiques ou aux mécanismes de la raison, du sensible au cognitif, du qualitatif au quantitatif, de l'incertain à l'hypothétique, de l'incommensurable diversité du monde aux enceintes hermétiques et compréhensibles des laboratoires. Lorsque *les sens* deviennent *sens* au singulier, le mot peut tendre, tantôt vers une « acception ontologique, comme sens métaphysique de l'être en général ou d'un être en particulier », tantôt vers une « acception logique, comme signifiant de l'expression linguistique dans sa relation avec la pensée » ou prendre finalement une « acception gnoséologique comme disposition ou faculté cognitive de l'être humain »¹⁹. Dans tous

14Enrique Leff, *Racionalidad Ambiental - La reapropiación social de la naturaleza*, México : Siglo XXI, p. IX.

15María Zambrano, *España, sueño y verdad*, Barcelona : Edhasa, 2002, « Ortega y Gasset, filósofo español », p. 120.

16« Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo, y más la piedra dura porque ésa ya no siente, pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo ni mayor pesadumbre que la vida consciente ». Rubén Darío, « Lo Fatal », *Cantos de vida y Esperanza*, 1905. (Traduction *Anthologie de la poésie ibéro-américaine*, Paris : Editions Nagel, 1956, cité dans Xavier de Aizpuru, « Rubén Darío, le poète et l'homme », *Echos de Saint-Maurice*, Tome 65, 1967, p. 39, [en ligne], disponible sur : <<http://www.digi-archives.org/pages/echos/ESM065006.pdf>> (consulté le 10/03/2014)

17« Ser y no saber nada, y ser sin rumbo cierto, y el temor de haber sido y un futuro terror... », *ibid.*

18Joseph Fourier, *Discours préliminaire à la théorie analytique de la chaleur*, 1822, p. XXIV, in : Gaston Darboux (ed.), *Œuvres de Fourier (Vol 1)*, Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

19Arturo Ardao, *Lógica de la Razón y lógica de la Inteligencia*, Montevideo : Universidad de la República, 2000, Biblioteca de Marcha,

les cas ces passages des multiples vers l'unique visent à déconnecter les sens (qui pourtant nous relie au monde et aux autres) de leur ancrage concret dans le temps et dans l'espace, comme si la clef de notre existence devait être extérieure à elle-même et échapper à nos contingences.

De part et d'autre de l'Atlantique, bien des penseurs semblent avoir voulu résister à cette dérive du multiple vers l'unique, du concret vers l'abstrait, de la variété des sens et des facultés de l'intellect vers la logique universelle de la raison. Averroès n'avait-il pas défendu dès le XII^e siècle la diversité et la complémentarité des ordres de vérité en formulant notamment l'idée de séparation de la foi et du savoir²⁰ ? Huarte de San Juan, en 1575, dans son *Examen de ingenios para las ciencias*, considérait que si on réunissait cent hommes de lettres pour leur soumettre une même question, chacun d'entre eux pourrait avoir un jugement particulier et raisonner de manière différente, car à la faculté des âmes il ne fallait jamais oublier d'associer le tempérament des corps et la pratique des choses réelles :

*pues unos, sin arte, saben y entienden lo que han de hacer, y otros, cargados de preceptos y reglas, por no tener el habilidad que requiere la práctica, hacen mil disparates.*²¹

Sor Juana Inés de la Cruz présentait la quête de savoir, dans son poème *Primero Sueño*, publié en 1692, comme un voyage onirique dans le temps et dans l'espace où la méthode discursive, pas plus que l'intuition unitaire, ne permettait de percer les profondeurs de la nuit ni d'appréhender l'infinité du monde²². Seulement les rayons du soleil au lever du jour et le réveil des sens du sujet endormi par le « rêve de la raison » pouvaient rendre palpables, sinon intelligibles, les réalités du monde :

*[El sol] con luz judiciosa
de orden distributivo, repartiendo
a las cosas visibles sus colores
iba, y restituyendo
entera a los sentidos exteriores
su operación, quedando a luz más cierta
el mundo iluminado y yo despierta.*²³

Car les sens sont des organes qui permettent l'interaction entre l'individu et son environnement dans le cadre d'une dynamique autopoïétique qui assure depuis toujours la préservation et l'évolution des êtres vivants²⁴. Ils ont donné ses principaux avantages compétitifs (quoique non exclusifs) à l'humanité : l'intelligence, née de la nécessité d'associer des images mentales ; et le langage, destiné à favoriser la coopération entre les êtres pour assurer la survie de l'espèce²⁵. Pour le philosophe et sociologue chilien, Rafael Echeverría, tout langage est d'abord action. Ce sont l'alphabet et l'écriture qui ont donné naissance ensuite à ce qu'il appelle la « dérive métaphysique », c'est

p. 54. Traduction: *Logique de la raison et logique de l'intelligence*, Paris : L'Harmattan, 2003.

20Averroès, *Accord de la religion et de la philosophie*, Traduction française de Léon Gauthier, Alger : Fontana, 1905.

21Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Capítulo XI, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000, disponible en : <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/examen-de-ingenios-para-las-ciencias--0/>>

22José Gaos, « El sueño de un sueño », *Historia Mexicana*, 10, n° 1, Julio-Septiembre 1960, p. 54-71.

23María Luisa Pérez Walker, *Antología de Sor Juana Inés de la Cruz*, Santiago de Chile : Editorial Universitaria, 1993, p. 212.

24Francisco J. Varela ; Humberto R. Maturana, (1973). *De Máquinas y Seres Vivos : Una teoría sobre la organización biológica*. Santiago de Chile : Editorial Universitaria, 1995.

Eliezer Braun, *El saber y los sentidos*, México : FCE, 1997, Disponible sur : <<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx>>

25Eduardo Martínez de la Fe, « El simio coronado : Historia de todos nosotros », in : Blogueros de Tendencias21, *Los colores del conocimiento*, Berlin : Lola Books, 2013, p. 13-14.

à dire le passage de l'action aux idées et du devenir à l'être, la transformation des catégories mentales, la distinction entre théorie et pratique, l'émergence de la pensée rationnelle et l'illusion occidentale qui conçoit les hommes et les femmes comme des êtres rationnels capables de dominer la nature :

*Poseídos por este nuevo lenguaje del ser, [...] buscábamos respuestas que nos dijeran lo que era inmutable, lo que era incambiable, cualquiera fuese el objeto de nuestras preguntas. Supusimos que el ser era lo no contingente, lo que eludía el devenir histórico, lo que siempre permanecía igual.*²⁶

Renouer avec les sens c'est donc aussi renouer avec le langage, dans sa fonction coopérative originelle mais sans renoncer pour autant à ses potentialités génératives, car l'être humain s'invente et se réinvente continuellement à travers le langage, interprétant autour de lui l'espace des possibles, créant de nouveaux savoirs et de nouveaux consensus, réorganisant ses constructions sociales, resignifiant en permanence son monde et son existence²⁷.

Réconcilier le *sens* et *les sens*, c'est donc resituer l'unique entre les multiples, c'est refuser l'exclusivité de la logique de la raison sans rejeter néanmoins les vertus de cette même raison. C'est replacer la rationalité occidentale dans un espace générique plus vaste, capable d'embrasser d'autres rationalités et de les réunir, non dans une relation de vérité ou de compatibilité, mais dans une réciprocité qui même s'il elle était incompatible pourrait s'avérer utile et féconde.

Resignifier le présent et l'espace

Il ne s'agit pas simplement de remplacer l'universel devenu caduque par un substitut plus efficace, ni de renverser les rapports de force actuels par un décentrement des pôles au profit des périphéries, mais d'élaborer de nouvelles formes d'épistémologie capables de dépasser les cloisonnements et les impasses du monde d'aujourd'hui en vue d'atteindre ce que certains décrivent comme un « cosmopolitisme d'interculturalité », c'est à dire une forme alternative de mondialisation contre-hégémonique, destinée non seulement à rendre visibles mais opératifs d'autres modes de savoirs divergents ou contradictoires²⁸. Pour ce faire, de nombreux auteurs ibériques et latino-américains sont d'accord maintenant sur le point qu'il faut d'abord réfléchir sur le lieu et le temps depuis lequel on pense. Ce n'est pourtant pas une nouveauté. On pourrait même dire que toute l'histoire de la pensée, ibérique d'abord, et latino-américaine ensuite, tourne autour de cette ambition (si souvent frustrée) de se réapproprier son propre savoir, de se définir depuis son être et sa circonstance (*ser y estar*), depuis la somme ou l'enchevêtrement des mouvements (*ir y venir*) et des altérités réelles ou imaginaires (*inventar y descubrir*) qui la composent.

En Espagne, cette aspiration semble découler d'une dynamique politique et démographique très fluctuante qui a nourri depuis l'Antiquité et renforcé, au cours des siècles, un sentiment d'extériorité vis-à-vis de l'Europe occidentale. La Péninsule Ibérique ne fut-elle pendant longtemps la fin du monde connu, un territoire aventurier et lointain, exposé aux dangers les plus fabuleux et aux péripéties guerrières, celui des prouesses d'Hercules, des guerres puniques, la zone frontière du monde Chrétien, le théâtre de l'épopée du Cid ou de la Chanson de Rolland, le tombeau extrême-occidental de l'Apôtre Saint-Jacques ? Au Moyen-âge les habitants d'Al-Andalus donnaient, semble-t-il, le nom de Francs aux peuples chrétiens du Nord de la Péninsule tandis qu'était créé, de l'autre côté des Pyrénées, en provençal, le terme « espagnol ». Paradoxalement les historiens de cette Espagne mythique ont voulu fonder l'identité nationale au XIX^e siècle, après l'occupation napoléonienne, presque exclusivement à partir de ses

²⁶Rafael Echeverría, *Ontología del lenguaje*, Buenos Aires : Granica, 2011, p. 22

²⁷*Ibid.*, p. 49-68.

²⁸Samuel Sosa Fuentes, « Las antinomías culturales del sistema mundial : una nueva ética global de justicia, redistribución e interculturalidad y una epistemología de Nuestra América », in : Graciela Arroyo Pichardo, *op. cit.*, 2013, p. 181-199.

racines germaniques, celles des Goths²⁹. Oscillant entre le désir d'appartenance à une Europe, qui à partir des traités de Westphalie de 1648 et jusqu'à nos jours, semble s'être configurée autour des territoires du vieil empire carolingien, et son attachement à l'espace méditerranéen et Atlantique de l'époque de Philippe II, l'Espagne a tantôt été unique, « una, grande, libre », dans la devise du Franquisme, double dans l'expression tragique d'Antonio Machado³⁰, triple dans la vision historico-culturelle d'Américo Castro³¹, et multiple selon l'article 2 de la Constitution espagnole de 1978, qui rend compatibles les contradictions en prônant tout à la fois l'unité et la diversité, la coexistence politique d'une supranationalité indissoluble et d'alter-nationalités autonomes:

*La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas.*³²

Si la nation commune est indivisible, alors comment se fait-il qu'elle puisse être décomposée en nationalités autonomes ? Il y a dans la formulation de l'article quelque chose qui ressemble aux lois des systèmes complexes: la relation indissociable du tout et des parties, la solidarité des parties entre elles. Bien que cette métaphore (que nous pourrions appeler morinienne) de l'unité ait été capable pendant un certain temps de soutenir le paradoxe de la Constitution espagnole post-franquiste, elle semble mise à mal aujourd'hui par le projet de référendum sur l'indépendance de la Catalogne qui doit être organisé le 9 novembre 2014³³. Antonio Machado, si fréquemment cité par Edgar Morin lui-même, nous inviterait, sans doute aujourd'hui, à reconstruire notre chemin tout en cheminant. Sur celui-ci, de nouveaux obstacles surgissent, régulièrement, causés par le battement d'aile d'un papillon dont nous ignorons peut-être encore l'origine, mais qui nous contraignent, quoi qu'il en soit, à revoir en permanence notre projet de marche. Nous pouvons, bien sûr, escalader une montagne lorsque celle-ci s'interpose sur notre route. Nous pouvons aussi l'éviter en la contournant sans pour autant nous dévier de notre objectif. La ligne droite n'est pas forcément le chemin le plus court. Le monde réel n'a pas toujours les mêmes raisons que celles de la logique mathématique. Et cette logique, celle de la rationalité cartésienne mais aussi, en conséquence, celle de la raison scientifique et technologique et celle du matérialisme mercantile occidental, ont souvent été perçues comme étrangères aux valeurs culturelles du monde hispanique. L'expression ironique de Miguel de Unamuno, « ¡Qué inventen ellos ! », en réponse aux commentaires de certains intellectuels européens tels que Haeckel, Anatole France ou Maeterlinck, sur le retard intellectuel de l'Espagne³⁴ et qui lui valut une célèbre polémique avec son compatriote Ortega y Gasset, pourrait être réinterprétée depuis notre situation actuelle comme une incitation à la prudence par rapport à l'orthodoxie scientifique et aux risques sociaux et environnementaux qu'elle peut entraîner. Car le philosophe basque ne se contentait pas, en 1906, de prendre ses distances vis-à-vis des cultures du nord de l'Europe, il exprimait de sérieuses réserves par rapport à une certaine vision de la science elle-même :

29José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa - La idea de España en el siglo XIX*, Madrid : Santillana, 2002, p. 31-62.

30« Españolito que vienes / al mundo, te guarde Dios / una de las dos Españas / ha de helarte el corazón », Antonio Machado, *Proverbios y Cantares, Campos de Castilla*, Madrid : Cátedra, 1993, p. 228.

31Américo Castro, *España en su historia. Ensayos sobre Historia y Literatura*, Madrid : Trotta, 2004, p. 612.

32Constitución Española, BOE, núm. 311, 29/12/1978.

33Generalitat de Catalunya, *La consulta sobre el futur polític de Catalunya, 25 de julio de 2013* - Disponible sur : <<http://premsa.gencat.cat/>>

34« Dicen que no tenemos espíritu científico. ¡Si tenemos otro?! Inventen ellos, y lo sabremos luego y lo aplicamos. [...] Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste ». Cité par Felix Maraña, « Unamuno, el filósofo incomprendido », *El correo Digital*, 12/10/2011-Disponible sur : <<http://www.elcorreo.com/>>

*La ciencia quita sabiduría a los hombres... el objeto de la ciencia es la vida y el objeto de la sabiduría es la muerte.*³⁵

D'autres, à sa suite, s'attachèrent à souligner les différences de perception non seulement intellectuelle mais sensorielle et spirituelle de la culture espagnole, décrivant une sorte d'axiologie originale et distinctive, fondée sur une éthique et une esthétique particulières, et plaçant l'être humain, en tant que « réalité nue et absolue » au-dessus des valeurs matérielles (prospérité, production, richesse) et du développement de la raison pure (formalisme logique, sciences et technologies).

« *Para el español, expliquait Américo Castro, los seres humanos son más interesantes por lo que realmente son que por la función social que ellos representan o por lo que producen* »³⁶. Cette double opposition entre science et sagesse d'une part, entre matérialisme et spiritualité ou éthique, d'autre part, venait également dans l'esprit de Miguel de Unamuno de la conscience d'une contradiction entre raison et vie, comme il l'avait écrit, en 1905, dans son essai sur la *Vie de Don Quijote et Sancho*: « *La vida es el criterio de la verdad, y no la concordancia lógica, que lo es sólo de la razón* »³⁷. En réponse aux prises de positions d'Unamuno, mais aussi à celles des partisans de la logique formelle et de la raison unitaire, José Ortega Gasset exprima, à son tour, en 1923, dans un essai au titre on ne peut plus révélateur, *El tema de nuestro tiempo*, la nécessité de resignifier les perspectives de l'être depuis les circonstances de l'Espagne et de l'Europe de son temps :

*La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero.*³⁸

La raison peut-elle se suffire à elle-même dans son unicité trompeuse ? Peut-elle écarter tout ce qu'il y a d'irrationnel dans l'existence ? Le rationalisme n'engendre-t-il pas, finalement, une double-vie dans laquelle *ce que nous ne sommes pas spontanément*, c'est à dire la *raison pure*, se substitue à *ce que nous sommes vraiment* ? Ortega décrivait l'ironie socratique comme cette attitude qui nous conduit à feindre que nous pensons ce que nous disons au lieu de dire tout simplement ce que nous pensons. Pour lui la raison n'était qu'une forme et une fonction de la vie et la culture un instrument biologique et rien de plus. C'est pourquoi il recommandait de soumettre la raison à la vitalité, de la relocaliser à l'intérieur du biologique :

*Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida. Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía.*³⁹

Ces considérations, en fin de compte, augurent, avec quelques décennies d'avance, d'autres postures intellectuelles

35 José Luis Abellán, *El '¡que inventen ellos!' de Unamuno*, Madrid, Conférence Fundación Juan March, 10 mai 1994, Disponible sur : <<http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?id=2216>> (consulté le 3 février 2014)

36 Américo Castro, *An Idea of History : Selected essays of Américo Castro*, Columbus : Ohio State University Press, 1977, cité par José Luis Abellán dans *El Pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Madrid : Anthropos, 1989, p. 22.

37 Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid : Renacimiento, 1914, p. 179.

38 José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid : Espasa Calpe, 1980, p. 55-56.

39 *Ibid.*, p. 56.

et éthiques dans le monde hispanique, telles que celles du Mexicain Enrique Leff Zimmerman qui renoue aujourd'hui, au sujet de la crise environnementale, avec cette même idée qu'il faut soumettre les lois de la raison à celles de la nature :

La crisis ambiental es un efecto del conocimiento – verdadero o falso –, sobre lo real, sobre la materia, sobre el mundo. Es una crisis de las formas de comprensión del mundo, desde que el hombre aparece como un animal habitado por el lenguaje, que hace que la historia humana se separe de la historia natural, que sea una historia del significado y el sentido asignado por las palabras a las cosas y que genera las estrategias de poder en la teoría y en el saber que han trastocado lo real para formar el sistema mundo moderno.⁴⁰

Resignifier le présent aujourd'hui, c'est réinvestir le temps et l'espace, c'est resituer le sujet dans son environnement, c'est réinjecter de la durée, de la lenteur. Peut-on concevoir une pensée qui ne s'arrête pas sur elle-même, qui ne contienne pas l'enchaînement et l'empressement des choses⁴¹ ? À force d'accélération et d'abréviations, la société, selon Daniel Innerarity, perd sa capacité à se transformer elle-même par l'activité politique⁴². C'est ce qui faisait dire récemment au député Ignacio Blanco (citant Thomas Jefferson), lors d'un débat au parlement valencien sur l'opportunité d'organiser un référendum à propos du maintien ou de l'abandon du système monarchique en Espagne que, puisque les choses changent continuellement et que les opinions des êtres humains varient elles aussi, le gouvernement est donc pour les vivants et non pour les morts. Seulement les vivants ont le droit de gouverner⁴³. Et qu'est-ce que l'humanisme dans ces conditions, sinon la reconnaissance de mon appartenance à une époque et à une communauté, diverses et multiples, en fonction desquelles je suis et qui sont en fonction de moi⁴⁴. C'est concevoir la politique comme une « rébellion modeste contre le préjugé selon lequel tout est déjà décidé et rien ne peut être changé »⁴⁵. C'est accepter la boussole de l'incertitude et renoncer au principe de non-contradiction. C'est reconnaître l'imperfection de nos *sens* pluriels, tout en comprenant que la réalité n'est pas telle que nous la voyons mais telle que nous la présentons nos organes visuels et que nos conjectures ne sont, en vérité, que le fruit des possibles que nous offrons nos capacités intellectives⁴⁶. La pensée critique que nous a légué la modernité est donc vue par de nombreux penseurs ibériques et latino-américains comme un frein pour appréhender les problématiques du monde accéléré et globalisé d'aujourd'hui. Elaborée autour d'un rationalisme et d'un égalitarisme anthropocentrique, elle dispose d'un faible potentiel subversif et déconstructif. D'après le philosophe argentin Héctor Ricardo Leis, il faudrait recourir à des paradigmes épistémologiques déconnectés des référents historiques et conceptuels de la modernité:

[...] si nos orientásemos por metáforas, imágenes y valores pre-pos-modernos, aumentaría enormemente

40Enrique Leff, *op. cit.*, 2007, p. X.

41Noé Jitrik, « Quelle est cette langueur qui pénètre mon cœur » *Tópicos del Seminario, Revista de semiótica*, n° 26, julio-diciembre 2011, Puebla, p. 13-24.

42Daniel Innerarity, *Le futur et ses ennemis - De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, Paris : Climats, 2008, p. 116.

43Ignacio Blanco, *Intervención en la defensa del referéndum entre República y Monarquía*, Cortes Valencianas, 19 de junio de 2013, disponible sur : <<http://www.eupv.org/blog/2013/06/19/intervencion-de-ignacio-blanco-en-la-defensa-del-referendum-entre-republica-y-monarquia>>

44Juan Manuel Silva Camarena, « ¿Humanismo o técnica? » *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, Puebla, julio-diciembre 2011, p. 237-248.

45Daniel Innerarity, *op. cit.*, 2008, p. 180.

46Miguel López Astorga, « Consistencia lógica, realidad y conocimiento », *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, Puebla, julio-diciembre 2011, p. 202-203.

nuestra capacidad de subvertir la orden existente, y, en consecuencia, mejorar la gobernabilidad de los desafíos [...] 47

S'émanciper pour dialoguer avec l'autre

Sortir de la modernité, c'est, en quelque sorte, tourner le dos à l'Europe, à une certaine manière de penser le temps et l'espace, euro-centrée, et donc inapte à la réappropriation épistémologique nécessaire pour appréhender les crises multiformes et multipolaires actuelles. Alors qu'en Espagne le sentiment d'étrangeté ou d'extériorité vis-à-vis de l'Europe occidentale semble avoir eu tendance à renforcer une éthique et une esthétique quichotesques de l'irrationnel (Unamuno) ou de la raison vitale (Ortega y Gasset), en Amérique latine c'est la quête incessante de l'identité qui caractérise, selon Carlos Beorlegui, toute l'histoire de la pensée philosophique, poursuivant ce que les intellectuels romantiques avaient appelé le rêve de la « seconde émancipation »⁴⁸. Ce désir de s'abstraire des catégories mentales et des filtres axiologiques occidentaux concerne aujourd'hui toutes les disciplines des sciences humaines, mais aussi, et de plus en plus, celles des sciences exactes et des sciences de la nature. Des savoirs hybrides se développent, autour de l'ethno-mathématique, par exemple, née de l'impossibilité des mathématiques et de l'anthropologie classiques de répondre aux besoins de groupes culturels et sociaux marginalisés par l'enseignement et l'apprentissage des sciences et des techniques⁴⁹. L'interdisciplinarité (convergence de savoirs académiques et de savoirs populaires ou périphériques) et l'inter-culturalité (éducation bilingue, notamment dans les communautés indigènes) sont envisagées comme des outils didactiques et conceptuels dans le cadre d'une pédagogie de l'émancipation et de l'espérance⁵⁰. Deux postures contradictoires investissent néanmoins le champ de l'éducation : un discours universaliste qui se développe autour du concept de l'économie de la connaissance; et une attitude plus perspectiviste ou circonstancialiste, qui ne rejette pas nécessairement, en bloc, les positions adverses. C'est dans cette dernière que se retrouve notamment le courant de la *colonialité du savoir*, héritier des mouvements de pensée à visée émancipatrice (vis à vis de l'Espagne d'abord, puis de l'Occident) qui ont traversé toute l'histoire post-coloniale, depuis Andrés Bello, Estéban Echeverría, Manuel González Prada ou José Martí jusqu'à Leopoldo Zea, José Carlos Mariátegui, Alfonso Reyes, Octavio Paz, Francisco Varela, Humberto Maturana, Arturo Ardao, Adolfo Sánchez Vázquez, Pablo González Casanova ou Enrique Dussel pour ne citer que quelques-uns des auteurs les plus emblématiques ou prolifiques. Le concept de *colonialité du savoir* associe, sur un même plan épistémologique, l'histoire du colonialisme et celle de la modernité eurocentrique qui en a été le moteur ou la justification. Pour le sociologue péruvien Aníbal Quijano, il n'est pas seulement question de renoncer aux paradigmes de la science occidentale, il faut aussi s'attacher à la déconstruire, en remontant à l'origine même des concepts qui fondent la raison instrumentale, les sciences de la mesure, de l'expérimentation et de la quantification, les idées d'objectivation et de neutralité axiologique⁵¹ :

[El eurocentrismo] entre sus elementos principales es pertinente destacar, sobre todo, el dualismo radical entre « razón » y « cuerpo » y entre « sujeto » y « objeto » en la producción del conocimiento ; tal dualismo radical está asociado a la propensión reduccionista y homogeneizante de su modo de definir e identificar,

47Héctor Ricardo Leis, *La modernidad insustentable*, Montevideo : Editorial Nordan-Comunidad, 2001, p. 200.

48Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao : Universidad de Deusto 2006, p. 25.

49Alfonso E. Lizaraburu, Gustavo Zapata Soto, *Pluriculturalidad y aprendizaje de la matemática en América Latina - Experiencias y Desafíos*, Madrid : Morata, 2001.

50Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido - Pedagogia da Esperança - Pedagogia da autonomia*, São Paulo : Editora Paz e Terra, 2011.

51Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima : Sociedad y Política Ediciones, 1988, p. 45-69.

Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder y clasificación social », *Journal of world-systems research*, VI, 2, summer/fall 2000, p. 342-386.

sobre todo en la percepción de la experiencia social, sea en su versión ahistórica, que percibe aislados o separados los fenómenos o los objetos y no requiere en consecuencia ninguna idea de totalidad, sea en la que admite una idea de totalidad evolucionista, organicista o sistemicista, incluida la que presupone un macrosujeto histórico. Esta perspectiva de conocimiento está actualmente en uno de sus más abiertos períodos de crisis, como lo está la entera versión eurocéntrica de la modernidad.⁵²

Le philosophe colombien Santiago Castro Gómez considère, en accord avec Michel Foucault, que les sciences humaines et sociales, depuis la perspective occidentale, ont conçu leurs objets de connaissances à partir d'une invention ou d'une mystification de *l'autre* et de pratiques institutionnelles de mise à l'écart et réclusion. En effet, les prisons, les hôpitaux, les asiles de fous, les écoles, les usines et les sociétés coloniales ont été, pour elles, les laboratoires à partir desquels elles pouvaient obtenir, par contraste, l'image d'un *être humain* prototypique destiné à impulser et à garantir les processus d'accumulation de capital. Cette image de l'individu rationnel était en quelque sorte le résultat d'une contrefaçon, produite par l'étude de « l'autre de la raison : le fou, l'indien, le noir, l'inadapté, le prisonnier, l'homosexuel, l'indigent ». La construction du profil de subjectivité de la modernité exigeait alors la suppression de toutes ces différences. Comment élaborer, à présent, une nouvelle théorie critique de la société qui pourrait s'émanciper de ces paradigmes occidentaux et rendre plus visibles les nouveaux mécanismes de production des différences à l'ère de la mondialisation ? La décolonisation des sciences sociales et de la philosophie exige, selon Castro Gómez, de se démarquer d'abord de toute une série de catégories binaires qui ont forgé dans le passé y compris les théories de la dépendance et les philosophies de la libération⁵³.

S'émanciper c'est aussi resignifier le passé pour conquérir l'avenir, faire tomber les cloisons et les murs qui empêchent de communiquer et de regarder autour de soi, comme l'explique María Inés Grimoldi, dans la revue argentine de critique culturelle *Afuera*. Il s'agit, selon elle, de briser ces parois de verre qui rendent le réel inaccessible, qui présentent la misère et la violence comme une fatalité, la croissance et le productivisme comme une nécessité. Il faudrait récuser les solutions excentriques éloignées des réalités et des sensibilités latino-américaines, en d'autres termes assumer une ontologie et une épistémologie dans laquelle se retrouvent les êtres et leurs circonstances⁵⁴. Il faudrait aussi rendre visibles ceux qu'Eduardo Galeano appelle les *invisibles*⁵⁵ et que l'on pourrait désigner aussi comme *les imprévisibles* car ils surgissent de nulle part quand on ne les attend pas, car on n'a pas appris à les voir ni à les comprendre. On a pris l'habitude de les ranger dans une seule catégorie sociale, au-delà de leurs spécificités et de leurs différences concrètes. En réalité, ils n'existent pas pour eux-mêmes. Que sont devenus les indiens, par exemple, dans les livres d'histoire de l'Amérique latine ? Pour Guillermo Bonfil Batalla, ils demeurent des êtres sans histoire, au sens double, d'abord parce que leur histoire n'a pas encore vraiment été écrite, et ensuite parce que leur histoire n'est pas encore conclue. C'est un processus ouvert, en devenir. La colonisation n'a pas seulement anéanti les civilisations de leurs ancêtres, elle les a aussi réduits à l'unicité historique. Leur caractéristique essentielle continue d'être le fait de ne pas être européens :

No ser europeo significa no ser cristiano ni civilizado, es decir no poseer la verdad y, en consecuencia,

52Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, Globalización y Democracia », in : VVAA, *Tendencias Básicas de Nuestra Época: Globalización y democracia*, Caracas : Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual, 2001, p. 25-61.

53Santiago Castro Gómez, « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro" », in : Edgardo Lander (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales : Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires : CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales 2000, p. 246.

54María Inés Grimoldi, « Resignificar el pasado para conquistar el futuro », *Revista Afuera*, Buenos Aires, Año IV, número 7, noviembre 2009.

55Eduardo Galeano, « Los invisibles », *El Mundo*, 30/12/2001.

no disponer de las capacidades para guiarse y realizarse por sí mismos. La unicidad de los indios se establece, por contraste, por oposición global con el colonizador: ustedes son todo lo que no soy yo y por eso son lo mismo. [...] la historia india es una sola, porque los indios, finalmente, tienen un solo destino, ser o llegar a ser colonizados. A igual destino ineludible corresponde igual historia que lo justifica.⁵⁶

Resignifier le passé, c'est parvenir non seulement à la connaissance mais aussi à la conscience historique, celle qui a manqué aux intellectuels latino-américains, selon Hugo Zemelman pour comprendre et anticiper les crises du XX^e siècle et qui semble leur faire défaut encore aujourd'hui. Il ne remet pas en cause la production intellectuelle latino-américaine. Ce qu'il remet en cause, c'est son inefficacité au regard des objets traités car les problématiques demeurent étrangères à la matrice historico-culturelle à partir de laquelle se posent les vrais problèmes qui exigent une réponse :

¿Desde dónde se produce en América Latina ? ¿Cuáles son las matrices, no teóricas, ni siquiera epistémicas, las matrices culturales desde las que se está construyendo la teoría en estos países y por tanto el propio pensamiento abstracto ?⁵⁷

L'émancipation intellectuelle ne consiste pas seulement à se défaire des modèles occidentaux inopérants mais à lever le voile sur son environnement immédiat et sur soi-même comme le recommandait déjà José Martí en 1891 dans *Nuestra América*⁵⁸. Elle implique de reconnaître le multiple sans vouloir le contraindre ou le réduire à l'unique et d'accepter les différences comme des opportunités créatives. L'Amérique latine et l'Europe ont échangé de multiples regards au cours de l'histoire sans se parler vraiment. L'aide au développement, par exemple, a conduit de nombreux experts européens dans les pays latino-américains pour échafauder toutes sortes de théories sur la pauvreté, la violence, l'analphabétisme, le sous-développement, l'endettement, la démocratie, la corruption ou les crises économiques et financières. Ces coopérations ont-elles vraiment servi à quelque chose ? La complexité et la diversité des peuples et des cultures concernés ont-elles été évaluées à leur juste valeur ? Aujourd'hui ce que réclament les populations latino-américaines, c'est que l'on apprenne vraiment à les écouter et à les regarder comme en témoigne ces propos du représentant d'un village indigène, prononcés lors d'une visite du roi et de la reine d'Espagne à Oaxaca :

Du point de vue occidental on nous a beaucoup étudié mais peu nous ont compris ; l'Occident continue de nous imposer sa forme de développement, sa civilisation, sa façon de voir le monde, et son style de rapports avec la nature, niant toutes les connaissances que nos différents peuples ont produites. Nous avons domestiqué le maïs, cet aliment sacré auquel nous devons la vie, et, nous continuons à l'améliorer. Malgré cela, dans la vie de tous les jours, quand un agronome arrive dans nos villages, il nous dit que le maïs déjà enregistré et produit dans son centre de recherche est meilleur. Si nous construisons une maison selon nos connaissances et avec nos propres matériaux, un architecte arrive et nous dit que pour vivre dignement, il faut avoir une maison faite de matériaux industrialisés. Si nous invoquons nos dieux anciens les religieux arrivent pour nous dire que notre foi n'est que supercherie.⁵⁹

Le dépassement des logiques de l'unique

L'unique est une sorte de fiction qui, pour exister, comme le feu, doit être entretenue sans cesse, par la contrainte ou la persuasion. C'est ainsi que la logique de la raison s'est imposée de par le monde, depuis des siècles, comme

56Guillermo Bonfil Batalla, « Historias que no son todavía historias », in : Carlos Pereyra et al., *Historia ¿Para qué?*, México : Siglo XXI, 1980, p. 229-245.

57Hugo Zemelman, *El conocimiento como desafío posible*, México : IPN, 2006, p. 29.

58José Martí, *Nuestra América*, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 26-33.

59Gustavo Esteva, « Au-delà du développement » in : Nicolas Pinet, *Être comme eux? Perspectives critiques sur le développement en Amérique latine*, Lyon : Parangon/VS, 2013, p. 53.

une sorte de vérité universelle. En France, aux temps de la Révolution, elle fut même élevée au rang de divinité et plusieurs églises furent transformées en temples de la Raison. Dans le monde ibérique et latino-américain la logique de la raison et logique de la foi furent longtemps concurrentes. Le *désenchantement* du monde, institué par la modernité occidentale, a fini toutefois par s'imposer à l'échelle planétaire et les vertus du progrès et de la science sont devenues elles aussi des croyances partagées par le plus grand nombre. Le pouvoir de s'émanciper de la nature, mais aussi les utopies politiques, industrielles, urbaines, économiques et sociales les plus variées ont conforté régulièrement cette évolution historique qui a conduit également à une mécanisation de la pensée et à une vision réductionniste des réalités du monde. Les conséquences de cette histoire ont été diverses et contradictoires. Elle a provoqué, d'une part, une énorme croissance économique et industrielle, l'accélération des communications et des échanges, le développement des réseaux, des marchés, de la consommation et des loisirs et l'avènement d'une société dite de l'information ou de la connaissance, et, d'autre part, un réel appauvrissement épistémologique (mépris et rejet d'autres formes de pensée et de savoir), une réduction de la biodiversité biologique et culturelle et une aggravation sans précédents des risques environnementaux et sociaux. Depuis le siècle dernier, d'importantes découvertes scientifiques (physique quantique, théorie de la relativité, thermodynamique) déstabilisent les paradigmes de la science classique l'obligeant à prendre en compte, désormais, des notions telles que le hasard, la probabilité, la fluctuation, le changement, le flou, l'aléa, l'incertitude, etc. La raison ne se suffit plus à elle-même. D'autres formes de rationalité deviennent nécessaires et envisageables.

C'est une question qui semble avoir préoccupé depuis longtemps bien des penseurs hispaniques, de part et d'autre de l'Atlantique. En Espagne, on l'a vu, la trajectoire philosophique d'Unamuno l'éloigna des paradigmes de la raison formelle tandis qu'Ortega y Gasset parvint à trouver un compromis à travers le concept de *raison vitale*. Sa disciple María Zambrano créa celui de *raison poétique*⁶⁰ et Xavier Zubiri, un peu plus tard, la *inteligencia sentiente* qui réunissait les approches intellectives et sensorielles⁶¹. En Uruguay, en 1900, le célèbre essai, *Ariel*, de José Enrique Rodó, n'était-il pas déjà un manifeste contre la raison utilitaire et le matérialisme anglo-saxon⁶² ? Son compatriote, le philosophe Carlos Vaz Ferreira, développa à son tour sa doctrine alternative de la *lógica viva* ou encore du *bon sens* qui n'était, pour lui, ni une forme de raison cartésienne ni une modalité contraire, mais une manière d'appréhender et de comprendre la vie humaine, cette réalité vivante hors de portée de la raison abstraite de la logique formelle⁶³. Il fut suivi dans sa démarche par Francisco Romero en Argentine et José Gaos au Mexique. Le philosophe du droit hispano-guatémaltèque Luis Recaséns Siches, développa pour sa part une *raison raisonnable* qui lui permettait de résoudre bien des impasses liées à l'application de la raison dans les sciences juridiques. Plus récemment, le philosophe et historien uruguayen Arturo Ardao élaborait le concept plus ambitieux et enveloppant d'*intelligence* ou de *logique de l'intelligence* qui lui permit d'envisager une sorte d'espace générique, capable de contenir, en plus de la raison classique d'autres formes de rationalités et de logiques informelles :

Si l'ordre logique traditionnel est celui de la raison identificatrice, l'autre ordre est celui de l'intelligence créatrice, dont la tâche d'ordonnement commence en amont de la logique, pour ensuite l'engendrer, l'assumer, se l'incorporer et la dépasser dans la direction où elle va, sans cesser de la contenir à l'intérieur de soi.⁶⁴

Les crises qui touchent les mondes ibériques et latino-américains aujourd'hui sont d'autant plus complexes et

60 María Zambrano, *Claves de la razón poética*, Madrid : ed. Trotta, 2001, col. Estructuras y Procesos, serie Filosofía.

61 Xavier Zubiri, *La intelección humana : Inteligencia sentiente*, Madrid : Alianza, 1980.

62 José Enrique Rodó, *Ariel*, Madrid : Espasa Calpe, Colección Austral, 1991.

63 Arturo Ardao, *op. cit.*, p. 49.

variées qu'elles s'inscrivent dans des processus planétaires dans lesquels s'intensifient les relations d'interdépendance latérales et réticulaires. Le développement d'Internet, par exemple, a mis en route des dynamiques qui augmentent l'incertitude sur les formes que vont prendre les sociétés à venir. Ces crises, pourtant, ne sont pas virtuelles. Elles sont au contraire bien réelles et affectent des populations de plus en plus nombreuses : crises économiques et sociales, crises écologiques, crises politiques, crises éducatives, crises de sens ou de valeurs, crise de confiance épistémologique. Plus que jamais aujourd'hui se pose la question de la connaissance, une question qui obsède les politiques et les éducateurs. Mais l'enjeu n'est plus celui d'une connaissance cumulable, quantifiable, opérationnelle dans les systèmes de transmissions et de partage numériques. Il s'agit au contraire d'une connaissance de type plus qualitatif, interdisciplinaire mais sans être seulement agrégative⁶⁵. Une connaissance qui permette d'appréhender les nouveaux objets de la science, les paramètres du temps, les incompatibilités, les aléas et les incertitudes. Une connaissance qui prenne en charge les savoirs et les non-savoirs, les temporalités et les connexions inédites, les intentions et les résistances. Une connaissance qui, comme le propose Mireille Delmas-Marty permette:

d'ordonner le multiple sans le réduire à l'identique, de reconnaître le pluralisme sans renoncer au droit commun, d'unifier sans imposer la fusion, de ne pas comprendre la modernisation des sociétés à partir de nos propres modèles, de promouvoir l'unification sans en faire synonyme d'occidentalisation.⁶⁶

Une connaissance, enfin, qui puisse *resignifier* le temps et l'espace des possibles, favoriser l'émergence de nouvelles formes de sociabilité et d'intimité collective et reconnaître la différence créative.

ABELLÁN, José Luis, *El Pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Madrid : Anthropos, 1989, 688 p.

ABELLÁN, José Luis, *El '¡que inventen ellos! 'de Unamuno*, Madrid, Conférence Fundación Juan March, 10 mai 1994, Disponible sur : <<http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?id=2216>> (consulté le 3 février 2014)

ÁLVAREZ, Klaudia, GALLEGO, Pablo, GÁNDARA, Fabio, RIVAS, Óscar, *Nosotros, los indignados*, Barcelona : Editorial Destino, 2011, 61 p.

ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater Dolorosa : La idea de España en el siglo XIX*, Madrid : Santillana, 2002, 684 p.

ARDAO, Arturo, *Lógica de la Razón y lógica de la Inteligencia*, Montevideo : Universidad de la República, 2000, Biblioteca de Marcha, 144 p.

ARROYO PICHARDO, Graciela (dir.), *Lo Global y lo local en las Relaciones Internacionales, Una mirada desde el Sur*, México : UNAM, 2013, 302 p.

AVERROÈS, *Accord de la religion et de la philosophie*, Traduction française de Léon Gauthier, Alger : Fontana, 1905, XXII-50 p.

BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao : Universidad de Deusto, 2006, 895 p.

BONFIL BATALLA, Guillermo, « Historias que no son todavía historias », in : Carlos PEREYRA et al., *Historia ¿Para qué?*, México : Siglo XXI, 1980, p. 229-245.

⁶⁴*Ibid.*, p. 124

⁶⁵Anne-Françoise Schmid, Muriel Mambrini Doudet, Armand Hatchuel, *Une nouvelle logique de l'interdisciplinarité, Nouvelles Perspectives en Sciences Sociales*, vol. 7, n° 1, 2011.

⁶⁶Mireille Delmas-Marty, *Les Forces imaginantes du droit*, t. 2, *Le pluralisme ordonné*, Paris : Seuil, 2006, citée par Daniel Innerarity, *op. cit.*, p. 109.

BORÓN, Atilio, « De la guerra perpetua a la crisis perpetua », *Bajo el Volcán*, vol. 8, n° 14, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 107-126.

BRAS, Adelino, *Penser la mondialisation*, Paris : Ellipses, 2009, 155 p.

BRAUN, Eliezer, *El saber y los sentidos*, México, FCE, 1997, Disponible sur : <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/> (consulté le 19 février 2014)

CASTRO, Américo, *España en su historia. Ensayos sobre Historia y Literatura*, Madrid : Trotta, 776 p.
_____, *An Idea of History : Selected essays of Américo Castro*, Columbus : Ohio State University Press, 1977, 343 p.

CASTRO GÓMEZ, Santiago, « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” », in : Edgardo LANDER (dir.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales : Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires : CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, Disponible sur : <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html> (consulté le 27 février 2014)

CEMBRANOS, Fernando, HERRERO, Yago, PASCUAL, Marta (coord.), *Cambiar las gafas para mirar el mundo : una nueva cultura de la sostenibilidad*, Madrid : Ecologista en acción, 2011, 344 p.

CEREZO GALÁN, Pedro, *La crisis de la razón occidental*, Conférence, Madrid, 28/02/1985, Fundación Juan March, Disponible sur : <http://www.march.es>, (consulté le 15 février 2014)

CHAMPEAU, Serge, INNERARITY, Daniel, *Internet y el futuro de la democracia*, Barcelona : Paidós, 2012, 234 p.

DELMAS-MARTY, Mireille, *Les Forces imaginantes du droit, t. 2, Le pluralisme ordonné*, Paris : Seuil, 2006, 303 p.

DE SOUZA SANTOS, Boaventura, « Introducción General », in : Boaventura DE SOUSA SANTOS ; Mauricio GARCÍA VILLEGAS, et al., *Emancipación Social y violencia en Colombia*, Bogotá : ed. Norma, 2005, p. 11-29

ECHEVERRÍA, Rafael, *Ontología del lenguaje*, Buenos Aires : Granica, 2011, 443 p.

ESCOLAR, Ignacio, *La crisis en 100 apuntes*, Barcelona : Debate, 2012, 433 p.

ESTEVA, Gustavo, « Au-delà du développement », in : Nicolas PINET, *Être comme eux? Perspectives critiques sur le développement en Amérique latine*, Lyon : Parangon/VS, 2013, 238 p.

FREIRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido- Pedagogia da Esperança - Pedagogia da autonomia*, São Paulo : Editora Paz e Terra, 2011, 253 p., 333 p., 143 p.

GAOS, José, « El sueño de un sueño », *Historia Mexicana*, 10, n° 1, Julio-Septiembre 1960, p. 54-71.

HATCHUEL, Armand, MAMBRINI DOUDET, Muriel, SCHMID, Anne-Françoise, *Une nouvelle logique de l'interdisciplinarité, Nouvelles Perspectives en Sciences Sociales*, vol. 7, n° 1, 2011, p. 105-136

HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000, disponible sur : <http://www.cervantesvirtual.com/obra/examen-de-ingenios-para-las-ciencias--0/> (consulté le 3 mars 2014)

INNERARITY, Daniel, *La democracia del conocimiento*, Barcelona : Paidós, 2011, 256 p.

_____, *Le futur et ses ennemis : de la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, Paris : Climats, 2008, 189 p.

JITRIK, Noé, « Quelle est cette langueur qui pénètre mon cœur », *Tópicos del Seminario, Revista de semiótica*, n° 26, julio-diciembre 2011, Puebla, p. 13-24.

LEFF, Enrique, *Racionalidad Ambiental : la reapropiación social de la naturaleza*, México : Siglo XXI, 532 p.

LEIS, Héctor Ricardo, *La modernidad insustentable*, Montevideo : Editorial Nordan-Comunidad, 2001, 222 p.

LIZARZABURU, Alfonso E., ZAPATA SOTO, Gustavo, *Pluriculturalidad y aprendizaje de la matemática en América Latina - Experiencias y Desafíos*, Madrid : Morata, 2001, 271 p.

- LÓPEZ ASTORGA, Miguel, « Consistencia lógica, realidad y conocimiento », *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, Puebla, julio-diciembre 2011, p. 195-204.
- MACHADO, Antonio, *Proverbios y Cantares, Campos de Castilla*, Madrid : Cátedra, 1993, 297 p.
- MARTÍ, José, *Nuestra América*, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1985, 427 p.
- MARTÍNEZ DE LA FE, Eduardo, « El simio coronado : Historia de todos nosotros », in : Blogueros de Tendencias21, *Los colores del conocimiento : una visión policromática de la sabiduría humana*, Berlin : Lola Books, 2013, p. 9-18.
- MATURANA, Humberto R., Varela, Francisco J., (1973). *De Máquinas y Seres Vivos : Una teoría sobre la organización biológica*. Santiago de Chile : Editorial Universitaria, 1995, 121 p.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid : Espasa Calpe, 1980, 156 p.
- PÉREZ WALKER, María Luisa, *Antología de Sor Juana Inés de la Cruz*, Santiago de Chile : Editorial Universitaria, 1993, 346 p.
- QUIJANO, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Quito : Editorial El Conejo, 1990, 70 p.
- _____, « Colonialidad del poder y clasificación social », *Journal of world-systems research*, VI, 2, summer/fall 2000, p. 342-386.
- _____, « Colonialidad del poder, Globalización y Democracia », in : VVAA, *Tendencias Básicas de Nuestra Época : Globalización y democracia*, Caracas : Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual, 2001, p. 25-61.
- PÉREZ WALKER, *Antología de Sor Juana Inés de la Cruz*, Editorial Universitaria, 1993, 346 p.
- RODÓ, José Enrique, *Ariel*, Madrid : Espasa Calpe, 1991, Colección Austral, 158 p.
- SILVA CAMARENA, Juan Manuel, « ¿Humanismo o técnica? », *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, Puebla, julio-diciembre 2011, p. 237-248.
- UNAMUNO, Miguel de, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid : Renacimiento, 1914, 468 p.
- VALCÁRCEL, Amelia, *Ética para un mundo global : Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid : Temas de Hoy, 2002, 248 p.
- ZAMBRANO, María, *España, sueño y verdad*, Barcelona : Edhasa, 2002, 313 p.
- _____, *Claves de la razón poética*, Madrid : ed. Trotta, 2001, col. Estructuras y Procesos, serie Filosofía, 221 p.
- ZEMELMAN, Hugo, *El conocimiento como desafío posible*, México : IPN, 2006, 139 p.
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid : ed. Nacional, 1963, « Nuestra Situación Intelectual », p. 3-31, Disponible sur : <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nuestrasituacion.htm>> (consulté le 23 février 2014)
- ZUBIRI, Xavier, *La intelección humana : inteligencia sentiente*, Madrid : Alianza, 1980, 376 p.