



HAL
open science

**Las cosas que no son. Autour d'un rapport de
connaissance théologique aux cultures matérielles sous la
dictature franquiste**

Brice Chamouleau

► **To cite this version:**

Brice Chamouleau. Las cosas que no son. Autour d'un rapport de connaissance théologique aux cultures matérielles sous la dictature franquiste. Mélanges de la Casa de Velázquez, 2024, 54-2, pp.233-257. 10.4000/12s43 . hal-04924380

HAL Id: hal-04924380

<https://hal.science/hal-04924380v1>

Submitted on 31 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Version originale disponible en ligne :

<https://journals.openedition.org/mcv/22871>

LAS COSAS QUE NO SON.

AUTOUR D'UN RAPPORT DE CONNAISSANCE THEOLOGIQUE AUX
CULTURES MATERIELLES SOUS LA DICTATURE FRANQUISTE

“Llama a las cosas que no son como si fueran” (*Rom.*, 4,17).
En este sentido la creación es una palabra, un logos.
(ZUBIRI, 1974 [1942], p. 435)

L'ambition d'une histoire de la vie quotidienne sous le franquisme jouit d'un essor renouvelé dans la production historiographique actuelle : elle s'inspire en particulier des travaux sur les résistances subalternes de James Scott¹, de la variété des formes subjectives de résistances civiles à l'échelle européenne², et vise à rendre compte d'expériences « *a ras de suelo* »³ de la dictature, par un jeu d'échelles rapportant les métarécits historiographiques à la complexité des zones grises orchestrant la vie sociale en contexte totalitaire.

L'intérêt pour les cultures matérielles et la vie quotidienne dépasse le seul cadre du vaste champ d'étude des subalternités politiques sous la dictature et de leurs mémoires. Il retient l'attention cependant en tant qu'il explicite les enjeux théoriques de l'écriture d'une telle histoire politique du franquisme. Dans cette perspective, c'est à partir de l'histoire culturelle et des études sur le genre, attentives à la dimension subjective des rapports de domination, que cette perspective s'épanouit : l'ouvrage de María Rosón Villena, *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo : materiales cotidianos, más allá del arte* (2016), en est une des réalisations les plus notables, le volume, coordonné en 2020 par Ángela Muñoz Fernández et

1 La perspective théorique puise dans SCOTT, 2011.

2 Je renvoie notamment aux développements bien établis par SEMELIN, 1989, JUDT, 1989, DOUZOU et YUSTA, 2018, et très récemment dans ANDRIEUX, 2021.

3 HERNÁNDEZ BURGOS, 2013.

Marta del Moral Vargas plus récemment, *Cultura material e historia de las mujeres*, tout autant⁴. Là, l'histoire de l'art et les études culturelles, à la faveur de l'appréhension de ce qui se présente comme de « nouveaux matérialismes » attentifs à la « vitalité de la matière »⁵, investissent l'historiographie sur le franquisme pour étendre le rapport d'exhumation du passé, d'abord engagé à l'endroit des restes humains dans les fosses de la guerre d'Espagne et de la dictature, à ces objets du quotidien pris comme supports d'investissements affectifs et émotionnels dissensuels ou subalternes – ces objets sont à ce titre des « choses ».

Le parti pris critique de ces nouveaux matérialismes repose sur le refus du binarisme moderne humain/non humain, sous l'impulsion des travaux de Bruno Latour en épistémologie des sciences⁶. Les humains agissent sur les objets matériels, mais en retour, ces choses sont capables d'action sur les subjectivités humaines, en particulier, pour l'histoire politique des mémoires et de la dictature franquiste, elles suscitent des émotions. La perspective vise alors à extraire les choses de la subjectivité humaine dans laquelle le binarisme humain/non humain moderne les a serties, des représentations fétichisantes suscitées par leur arrimage à une perspective subjective humaine, individuelle ou collective. Le projet scientifique du dossier coordonné par María Rosón Villena et récemment publié par la revue valencienne d'études culturelles *Kamchatka* (2021) propose dans cette lignée une « *historia de la dictadura que se presenta desde y a través de sus cosas* »⁷ en faisant le pari de la « *agencia o la capacidad de acción e influencia de las cosas* »⁸ et de leur capacité à « *acorporar la memoria* ». L'historienne soutient ainsi que « *su fisicidad trae de forma inmediata el pasado al presente* » et que ces choses « *en su propia fisicidad tienen memoria* »⁹. La rénovation historiographique suppose un renversement de perspective par rapport à une histoire rivée à la subjectivité moderne occidentale, renouvelant la critique marxienne sur la fétichisation des marchandises dans le système de valeurs capitaliste, en l'étendant cette fois-ci bien au-delà d'une stricte lecture économique – ce renouvellement par les nouveaux matérialismes ainsi définis vise une écriture de

⁴ ROSÓN VILLENA, 2016 et 2020.

⁵ BENNETT, 2012, BERTRAND-DORLEAC, 2022.

⁶ LATOUR, 1991.

⁷ ROSÓN VILLENA, 2021, p. 12.

⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

l'histoire politique de la dictature franquiste à rebours des catégories de la modernité occidentale, dans le sillage des travaux d'Arjun Appadurai¹⁰ sur la « vie sociale des choses », irréductibles à leur seule appropriation technique par le sujet moderne. La prolifération de travaux sur les cultures matérielles sous la dictature et dans les mémoires du franquisme, à l'instar de ce dossier, vaut ainsi confirmation d'un engouement notable de l'historiographie après un cycle d'une décennie qui a fait porter l'attention majoritairement sur les répertoires et les logiques de l'action collective.

L'article fondateur de Jo Labanyi, au sein de l'hispanisme et de l'historiographie espagnole dans ce champ effervescent, "Doing Things: Emotion, Affect and Materiality" publié dans le *Journal of Spanish Cultural Studies* en 2010, reproduit dans le dossier de *Kamchatka* («*Pensar lo material*»), précise les coordonnées d'un tel horizon historiographique. Cette histoire des cultures matérielles étend au-delà du langage et des subjectivités humaines les modalités de la performativité : c'est désormais la matière qui est acte, incluant la cognition et le dire humains. En considérant que la matière « *no es una cosa sino un hacer* » (Karen Barad) et que « *nosotros somos parte de ella* » (Jo Labanyi)¹¹, l'usage épistémique auquel elle se prête dépasse celui des études sur le genre rompues à ceindre, à la suite de Judith Butler, la matérialité à celle des corps, pour la comprendre comme acte, puissance, au sein d'un réseau d'agents, privant la subjectivité humaine de singularité, pareillement à tout autre matière engagée qu'elle est dans ces actes¹².

Cet investissement renouvelé des cultures matérielles ouvre à l'évidence un champ de travail vaste et innovant au sein de l'historiographie sur la dictature franquiste, pour en requalifier les expériences sensibles et leur transmission dans les mémoires démocratiques. Il reste cependant que ce rapport dit nouveau à la matière fait l'impasse sur l'histoire d'un rapport de connaissance à la matérialité sous le franquisme¹³ : que tout soit acte – matière, choses, personnes et intelligence humaines – n'a en effet rien de surprenant pour la doctrine sur laquelle se tient

¹⁰ APPADURAI, 2020.

¹¹ LABANYI, 2021, p. 25.

¹² Idem. La cognition humaine est inscrite ici à l'intérieur de cette conception de la performativité étendue qui « *entendería el pensamiento, la observación y la teorización como prácticas de intervención en, y parte de, el mundo que habitamos* » (cité de BARAD, 2007).

¹³ L'hypothèse d'une histoire d'un rapport de connaissance à partir de LATOUR, 1998 et BENASAYAG et CANY, 2020, p. 78.

le régime franquiste dont on aspire à renouveler l'histoire par des expériences sensibles, le national-catholicisme, en particulier sous l'effet des apports en théologie du personnalisme chrétien qui circulent en Espagne, contrairement à ce que s'est habituée à penser l'historiographie, j'y reviendrai. Alors qu'en Espagne comme ailleurs en Occident, au tournant des années 1960, l'on commence à pouvoir dresser un « inventaire des choses » et des biens matériels à la manière de Georges Perec, les choses sont ainsi déjà reconnues comme agissantes : sous l'effet du renouveau théologique en cours dès les premiers lustres de la dictature franquiste, elles sont à ce titre des « choses-sens ».

En restituant ces savoirs, il semble qu'il y ait plus à exhumer que les contenus de coffres oubliés ou tenus secrets dans des greniers. Là, Dieu est « acte pur », étendant la théorie de la performativité très au-delà du binarisme humain/non humain, dans une cosmovision qui s'ajuste mal aux catégories dites modernes, résistant à la critique qui pense les identifier sous la dictature. L'implantation d'une culture de consommation et des biens matériels sous la dictature s'installe dans une *épistémè* théologique méconnue que ce texte souhaite restituer, pour autant qu'elle reste dans un angle mort de l'historiographie sur les cultures matérielles, mais également de l'histoire du catholicisme en Espagne au XXe siècle, contenue dans une histoire des acteurs et des institutions qui le font exister idéologiquement – l'État dictatorial et ses adversaires – ou dans une histoire religieuse qui ne dialogue pas avec les apports de la théologie, évacuant la dimension cognitive des savoirs chrétiens qui déborde au-delà du champ religieux¹⁴. Sous la dictature, en effet, la théologie se situe dans une antécédence conceptuelle au droit et aux sciences sociales.

En identifiant cet hors-champ de la critique, cet article vient adresser une question méthodologique à l'historiographie sur le franquisme s'emparant des cultures matérielles : faute de restituer un rapport théologique à la matière, est-on assuré que le seul pari d'une performativité extensive élimine effectivement les héritages cognitifs des savoirs élaborés sous la dictature ? L'exploration d'un rapport de connaissance historique de la matière sous la dictature vise alors à identifier un reste cognitif de ce qui a été pensé sous la dictature pour se rapporter aux

¹⁴ L'histoire des cultures matérielles au sein de l'histoire du catholicisme fait elle aussi le pari de la matérialité sans soumettre la catégorie elle-même à un examen historique et épistémique à partir de la théologie. Sur ce que recouvre cette histoire des cultures matérielles dans l'histoire récente du catholicisme, MILLER, 2015, et en Espagne, SOLANS, 2015.

choses, qui pourrait bien renvoyer le geste critique actuel d'un renouvellement de l'approche marxienne, à son historicité et à sa dépendance vis-à-vis d'une contrainte historique exercée sur les savoirs, élaborée sous la dictature.

L'IRREALITE DES CHOSES MATERIELLES

Il faut dire d'emblée que la difficulté majeure qui se pose à l'historicisation du rapport subjectif aux cultures matérielles – photographies, objets divers investis comme autant de supports à des récits mémoriels et à leurs transmissions – tient dans le postulat de la matérialité des choses, depuis la dictature franquiste jusqu'au présent des récits mémoriels du XXI^e siècle. Tout s'y passe comme si cette matérialité, binairement opposée à la subjectivité humaine moderne, était à l'avance acquise, et qu'elle était dans un second temps le support à un investissement subjectif, narratif, émotionnel et affectif, voie par laquelle la perspective des nouveaux réalistes considère non pas des objets mais des « choses ». C'est faire pourtant l'impasse sur un problème majeur, qui se pose frontalement dans le contexte d'un régime dictatorial faisant usage du catholicisme pour se légitimer et dont on cherche à renouveler l'histoire et les mémoires, où la matérialité des choses butte sur le statut strictement linguistique de celles-là selon la métaphysique chrétienne. Si « nous n'avons jamais été modernes », selon l'adage de Latour, la détestation qu'éprouve le régime franquiste pour la modernité cartésienne et kantienne appelle en effet la plus grande prudence quant à l'historicisation des catégories modernes, installées et disputées dans l'horizon d'une foi chrétienne dont on ne saurait suspendre la validité sans courir quelque risque de rater l'essentiel. Car pour saint Thomas d'abord, auquel l'historiographie attribue un rôle de premier rang dans la qualité de la catholicité sous la dictature¹⁵, l'unité de chaque « chose » ne tient pas dans sa matière, susceptible de se diviser à l'infini, mais dans ce qui donne à la matière toujours disjointe son unité immatérielle, conceptuelle, de « chose ». L'unité métaphysique tient en cela que c'est la catégorie linguistique qui donne son nom à la chose qui fait tenir en une seule entité conceptuelle ordonnée et cohérente les différentes parties et qualités qui la composent : la chose *est* parce qu'elle est dite *une*, de sorte que « [l]a cosa

15 GALLEG0, 2014.

misma no es la suma virtualmente infinita de sus diferentes predicados sino aquello que nos permite decir que todos son, a pesar de sus diferencias, suyos », rappelle Dardo Scavino. La médiation linguistique construit, déjà pour la métaphysique générale, la matérialité. En ce sens, parce que « *la metafísica siempre fue un constructivismo* », la matérialité est d'emblée irréaliste.¹⁶

Cette perspective thomiste, réserve conceptuelle essentielle pour les démocraties chrétiennes ouest-européennes d'après-guerre, personnalistes, tout comme pour l'Espagne franquiste, subit cependant d'importantes réinterprétations dans le contexte espagnol. La principale d'entre elles est celle du philosophe basque Xavier Zubiri, dont on sait l'importance pour l'histoire des idées et l'histoire des sciences humaines et sociales sous la dictature, sans que sa production ait été investie par l'historiographie sur le franquisme et le catholicisme qui se tient éloignée de la théologie¹⁷. Il est pourtant l'un des principaux penseurs de la catholicité sous la dictature et ses travaux irriguent les cultures phalangistes et de ceux qui, parmi celles-ci, entreprennent la voie vers un antifranquisme plus marqué. Or, justement, Zubiri réinvestit cette irréalité de la matière : dans son ouvrage majeur, *Sobre la Esencia* (1963), il réfute la croyance dans l'existence de substances essentielles, pour préférer aux langages naturalisants d'Aristote un attachement à la dimension sémiotique de la réalité. Se détournant des substances, il forge le terme de « substantivité » pour désigner cette procédure par laquelle une instance cognitive et sensorielle humaine restitue son essence à une chose à partir de la perception de ses différentes propriétés. La chose elle-même est certes porteuse d'un principe unitaire qui force l'instance perceptive à la

16 SCAVINO, 2009, pp. 30-31.

17 En particulier pour Elías DÍAZ, 1974, p. 21, Zubiri (1898-1983) est une des figures majeures de l'« exil intérieur » sous la dictature et constitue, avec Ortega y Gasset « *sin duda* [l'un des deux] *puntos centrales de referencia en la filosofía que se hace en España en esos años* ». Un numéro hommage de la revue *Alcalá* lui est consacré en 1953. Dans ses séminaires, Zubiri apparaît comme « *el transmisor de una cultura de la razón a la altura de Europa* », ses savoirs constituent « *una base sólida para pensar España desde supuestos intelectuales distintos* » à ceux d'une culture nationale-catholique surannée, selon GRACIA, 2006, p. 206. À chaque fois, le contenu des apports de Zubiri n'est pas énoncé par la critique qui s'en tient à en souligner l'importance. Zubiri a été notamment disciple de Martin Heidegger et a contribué à la transmission d'un paulinisme retrouvé en langue grecque en Espagne, affectant la réception de la phénoménologie dans un sens chrétien et son passage vers le droit et les sciences sociales se consolidant sous la dictature au sein de la « génération de 1956 ». Il est, enfin, l'un des deux maîtres, avec Ortega y Gasset, de la philosophe María Zambrano.

renvoyer à sa mêmeté – « *la cosa es la mensura de sí misma* »¹⁸ –, mais c’est l’acte cognitif d’intellection « *sentiente* », par lequel les différentes propriétés sont ordonnées selon un principe unitaire, qui garantit l’essence d’une chose et sa remise à Dieu. L’essence n’est plus quelque chose de substantiel : avec Zubiri, elle est un moment, celui où chaque chose est remise à sa mêmeté à l’issue d’un processus cognitif. Zubiri est ainsi fondé à soutenir que la réalité n’est pas un ordre des choses matériel définitivement établi, elle est au contraire pluridimensionnelle, dépendante des multiples saisies personnelles avec lesquelles chaque « chose » révèle une part de son unité théologiquement fondée. Zubiri établit ainsi que « *[l]a pluridimensionalidad de la verdad real no constituye tan sólo una pluralidad de vías de acceso a la realidad, sino la actualización intelectual de las distintas dimensiones de lo real en cuanto tal* »¹⁹. Pour ce philosophe catholique, la seule réalité, c’est l’acte – « performatif », si l’on veut le dire ainsi – d’intellection humaine linguistiquement énoncé sur lequel les choses se tiennent – la position de Zubiri, depuis la théologie, fait écho, dans le passé, à celle de K. Barad qui conçoit « *el pensamiento [...] como proceso de intervención en, y parte de, el mundo que habitamos* »²⁰.

De cette manière, Zubiri ouvre la voie à une compréhension de la catholicité dans les savoirs sous la dictature qui ne tient pas dans la version archaïsante du « *catolicismo insaciable* »²¹ franquiste, ancré dans un droit naturel tenu pour ankylosé, figé dans un XVI^e siècle fantasmé permettant au régime de restaurer une Espagne tridentine²². Zubiri soutient, en toute fidélité à Thomas d’Aquin, le caractère construit de la réalité, au sens où l’accès à la vérité ultime du monde et des choses est dépendant d’un « *logos nominal constructo* », d’une médiation linguistique. Le philosophe introduit ainsi dans les savoirs catholiques sous la dictature la possibilité d’un pluralisme dans le rapport à la réalité, compatible avec un principe unitaire théologiquement fondé, posé comme indiscutable et indisponible aux sujets parlants : la chose est ce qui contraint les constructions linguistiques énoncées à son endroit pour lui restituer son unité, et chacune des diverses constructions énoncées sur elle fait l’expérience de cette contrainte. Cette

¹⁸ ZUBIRI, 1963, p. 119.

¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

²⁰ Je renvoie à la note 12.

²¹ TUSELL, 1984, p. 441.

²² Contre les interprétations de CASANOVA, 2001 et GALLEGO, 2014.

diversité des médiations linguistiques pour remettre une même chose à elle-même témoigne de l'infinité du mystère divin et de la permanente incomplétude de tous les mots humains possibles pour saisir définitivement ce mystère : c'est précisément par là qu'est saisie la seule réalité de ce mystère, révélé par l'acte d'intellection humaine, lieu du pneuma indissoluble, dans l'ordre historique, de la cognition et de la parole humaines. Zubiri ouvre ainsi, depuis le catholicisme et sous la dictature, dans cet espace intellectuellement escarpé qu'est la théologie, la possibilité d'un pluralisme chrétien qui est théologiquement contraint à un principe unitaire, divin²³. Il faut s'empresse de souligner que Zubiri n'innove pas et insère au contraire les savoirs espagnols sur la catholicité dans un contexte épistémique européen : il partage les vues de Karl Rahner, jésuite allemand, auteur de *L'Esprit dans le monde* (1968), qui porte à Vatican II l'innovation que la théologie reconnaît au Concile, la thèse de l'« autocommunication de Dieu » par la parole humaine, enregistrée dans l'encyclique *Dei Verbum* (18 novembre 1965)²⁴.

Si l'histoire des idées voit en Zubiri ce philosophe qui hisse la scène intellectuelle espagnole des années 1960 à la hauteur de son environnement européen, il faut dire que sa contribution déforme aussi la connaissance des savoirs espagnols sous la dictature : cette thèse d'un Dieu qui « *da de sí* » par le *logos*, version zubirienne et castillane de l'autocommunication rahnérienne, n'arrive pas en Espagne avec la publication de *Sobre la Esencia*, en 1963, si remarquable qu'elle ait été – c'est l'événement intellectuel de l'année, pour des figures intellectuelles aussi différentes que Carmen Laforet et Pedro Laín Entralgo²⁵. Bien en amont des années 1960, ces savoirs-là sont construits par Zubiri, dans ses cours et séminaires, et les premiers jalons sont déjà formulés au moins en 1942, dans *Naturaleza, Historia, Dios*, où la matrice paulinienne sur laquelle prend appui cette thèse théologique d'un Dieu fait acte par le langage fait retour, sans avoir été identifiée par l'historiographie sur le catholicisme sous le franquisme. Ces

²³ Ce pluralisme va au-delà de la seule idée de « *autocrítica religiosa* » que repérait Feliciano Montero (MONTERO ET LOUZAO VILLAR, 2016) au sein des institutions et des voix catholiques des années 1950 : il ouvre la voie à la sécularisation à l'intérieur de coordonnées seulement *formellement* chrétiennes, à rebours de l'interprétation d'une sécularisation prenant le contre-pied du national-catholicisme (contre le métarécit de TOWNSON, 2010). Voir *infra* le positionnement de Legaz Lacambra.

²⁴ LACOSTE, 2009, pp. 458-461.

²⁵ Je renvoie à <https://www.filosofia.org/bol/bib/nb068.htm>.

séminaires ont pourtant été suivis et commentés dans les cercles des figures tutélaires de ce qui deviendra l'antifranquisme savant : Enrique Tierno Galván, José Luis López Aranguren, Joaquín Ruiz-Giménez, puis Elías Díaz, Gregorio Peces-Barba et, de manière transversale, la « génération de 1956 », qui s'empare du Concile Vatican II pour opposer à la démocratie organique du régime la défense du pluralisme d'une démocratie représentative. Ces savoirs sont ceux dans lesquels voient le jour notamment les *Cuadernos para el diálogo* et, de manière générale, le « parlement de papier » des années 1960²⁶ : le levier de la politisation antifranquiste, en plein cycle modernisateur, en plein boom consumériste consacrant l'usage des biens matériels, puise dans ces savoirs personalistes où, on le pressent, l'ouverture à un pluralisme démocratique est déjà entravée par le postulat d'un principe unitaire et théologique inscrit dans les mots par lesquels ces « choses » qui vont investir le quotidien des Espagnols convertis à la société de consommation acquièrent leur consistance conceptuelle.

« VIVIR CON LAS COSAS » : GENEALOGIE PERSONNALISTE D'UN RAPPORT AUX CHOSES

La philosophie de Zubiri, informée par la théologie, est pleinement personaliste. C'est là un courant d'idées que l'on étudie peu sous la dictature franquiste, prenant fait de la rupture entre le général Franco et Jacques Maritain suscitée par le désaccord de ce dernier à qualifier la guerre d'Espagne de « sainte »²⁷, d'où l'on conclut que l'Espagne nationale-catholique s'est fermée au personalisme, justifiant que l'historiographie ne lui prête guère d'attention. Cette doctrine circule pourtant largement, et d'abord parmi les cercles jésuites et phalangistes dans les années 1950, s'orientant ensuite vers l'antifranquisme. Javier Tusell a proposé une interprétation, ancienne, voyant dans le personalisme le catalyseur des dissidences internes aux « familles » franquistes vers un antifranquisme plus marqué, jusqu'à la gauche démocrate-chrétienne voire communiste, Joaquín Ruiz-Giménez valant pour exemple de ce type de trajectoire ; elle concerne aussi par exemple celle de Manuel Sacristán²⁸. Ces savoirs personalistes

²⁶ SANTOS, 2019.

²⁷ COMPAGNON, 2003, pp. 139-143 ; GALLEGO, 2014, pp. 513-514.

²⁸ TUSELL, 1985 et 1996.

de Zubiri intéressent cependant parce qu'ils constituent effectivement une trame conceptuelle pour disputer à la dictature l'ordre politique et social qu'elle a institué, à deux niveaux. D'abord, son réinvestissement du « *logos nominal constructo* » par la « génération de 1956 » permet de formuler le diagnostic de l'hypocrisie des langages de la dictature depuis des positions catholiques. Les mots de la dictature n'épuisent pas la description de la réalité, celle-ci se prête à des interprétations capables d'en restituer d'autres dimensions, voie par laquelle s'engagent des articulations dissensuelles entre légalité et légitimité sans rompre avec le droit naturel – c'est la voie tracée par la philosophie du droit autour de Elías Díaz, qui vertèbre les sciences sociales dès les années 1960 en Espagne pour susciter et réguler le changement social et démocratique²⁹. Le second niveau concerne l'ordonnement de cette communauté de référence dont il s'agit de repenser le rapport à la légalité étatique : le personalisme de Zubiri permet de conceptualiser un ordre civil semblable aux formes de l'individualité libérale, en cours dans les démocraties occidentales après 1945, mais depuis un « mode de composition des individualités » catholique³⁰.

L'on se tromperait si l'on rivaît Zubiri à la dissidence chrétienne sous la dictature. Gonzalo Fernández de la Mora ne voyait pas dans sa philosophie personaliste une quelconque contrainte épistémique posée au projet technocratique d'une société espagnole réordonnée matériellement dans le contexte du capitalisme de consommation. Au contraire, il distinguait dans cette philosophie zubirienne les coordonnées théologiques favorables au développement d'une culture de consommation matérielle en Espagne : si *Sobre la Esencia* marque « *el exordio de la metafísica* » pour les temps nouveaux c'est que, « *en cierto modo, [la] metafísica [de Zubiri] es una física* »³¹, écrit-il dans l'*ABC* en 1963, non sans poser une difficulté de taille à la « *fisicidad* » des choses des nouveaux réalismes, en esquisant une généalogie conservatrice probablement insoupçonnée³². Si Fernández de la Mora peut soutenir une telle position, c'est justement par la capacité qu'ont les choses de recéler l'infinie diversité des mots venant les restituer à leur unité, toujours

²⁹ Voir par exemple DIAZ, 1963.

³⁰ J'emprunte sa formule à Pierre Rosanvallon, ROSANVALLON, 1979, p. 237.

³¹ FERNÁNDEZ DE LA MORA, 1963, pp. 47-48.

³² Pour Zubiri, de manière très heideggérienne, « lo 'físico' no se opone a lo 'metafísico', sino que es lo metafísico por excelencia », ZUBIRI, 1963, p. 275 et suivantes.

insaisissable en des termes définitifs, ordonnées à Dieu qu'elles sont. Par-là, ces choses qui prennent pourtant les noms d'inventaires parfaitement prosaïques à l'aube des années 1960 en plein boom développementaliste – la SEAT 600, le lave-linge, le téléviseur, entre autres – trouvent avec Zubiri un cadre d'intelligibilité métaphysique et chrétien : ces biens matériels se découpent sur un rapport personnel aux choses transcendantal et théologiquement justifié. Si chaque personne humaine est le lieu, par sa parole, de la révélation de Dieu, elle désigne une entité qui n'est pas à l'avance aboutie, « pleine » : au contraire, dans le personalisme de Zubiri, la personne chemine tout au long de sa vie jusqu'à atteindre sa forme pleine, qu'il désigne comme son « intimité ». Cette intimité est perçue comme un cheminement vital et personnel, radicalement social et communautaire, interpersonnel, de retour de la personne en Dieu – Zubiri parle de *religatio*³³. Pour parvenir à ce déploiement personnel et à cette remise à soi en Dieu, chaque personne arrime le monde à elle, elle le restitue à sa réalité par la médiation de sa cognition et de son langage propre :

[I]es psychismes et les intelligences sont rigoureusement personnels, 'à soi' (*suya*) et pour chacun, de façon limitée mais authentique et réelle en chacun ; la réalité s'ouvre en effet sur elle-même dans son caractère de réalité. En ce sens, il ne s'agit pas seulement de ce que, dans cette évolution, la réalité s'ouvre sur elle-même dans son caractère de réalité sous son aspect transcendantal, mais que cette ouverture advient sous sa forme personnelle. Il s'agit de la personnalisation de la vie (ZUBIRI, 1968, trad. française 2008, p. 171)³⁴.

Dans ce processus, chaque personne accède à son « intimité », à son ipsité, sous forme de *religatio* à Dieu au sein d'une communauté historique, de manière interpersonnelle et à l'intérieur d'un ordre des choses : en ce sens, « vivre *con las cosas* » ne signifie pas habiter un monde matériel enté sur une dichotomie asymétrique humain/non humain, mais investir

³³ En 1942, Zubiri définit ainsi l'intimité : "La palabra intimidad está tomada aquí en sentido etimológico: significa lo más interior y hondo, en este caso la subsistencia personal. Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los demás hombres", ZUBIRI, 1974 [1942], p. 422.

³⁴ ZUBIRI, 2008 [1968], p. 171.

pneumatiquement l'ordre matériel habité pour le restituer dynamiquement à sa dimension de réalité en dernière instance spirituelle, voie par laquelle la personne réalise et parfait son ordination à Dieu. Cet investissement est ici constitutif de la personne humaine, elle se constitue *avec* les choses, comme elle le fait *avec* les autres personnes et la « société » : en faisant « siens » le monde et les choses qui l'entourent, la personne humaine restitue les choses à leur mêmeté par appropriation, cheminement d'arrimage plus général du monde à sa perspective subjective personnelle qui sert de voie à la révélation divine, infinie et en même temps personnellement et historiquement toujours contrainte et limitée.

Bien certainement, la dissidence qui s'agrège autour de Tierno Galván et de López Aranguren, entre autres, déclare aspirer à réinstaurer une dimension éthique dans le rapport au bien commun, une fois que la dictature a réifié le rapport aux biens par le développement brutal d'une société de consommation³⁵ : pour Tierno, la modernisation économique ne produit dans les années 1960 que des « *consumidores satisfechos* », désactivant de la sorte la possibilité d'un débat sur la qualité morale du changement qu'introduisent les politiques développementalistes de la technocratie franquiste. Reste qu'il soutient une position théoriquement homologue à celle de Fernández de la Mora sans le dire, faute de prononcer la référence à Zubiri que tous deux partagent. Dans son manifeste fonctionnaliste – « *La realidad como resultado* » (1956)³⁶ –, avec lequel il ouvre une interprétation sur l'exigence d'un développement des classes moyennes fortes en Espagne – il les verra d'ailleurs se rebeller en 1976³⁷ –, Tierno reconduit le paradigme métaphysique thomiste d'une « *apertura de la realidad por y en la razón* » humaine, où la réalité n'est perceptible qu'à travers les systèmes cognitifs par lesquels elle est humainement et historiquement appréhendée et remise « à soi »³⁸. À ce titre, et de manière zubirienne, il soutient que « *no hay sistema cerrado* »³⁹, affirmation qui constitue le levier dont s'empare l'antifranquisme savant pour lutter contre ce qu'il tient pour l'hypocrisie du régime et faire advenir chrétiennement la possibilité d'un régime politique propice à la remise à soi de la société civile. Mais avant que ne se déploie ce récit démocrate,

³⁵ TOWNSON, 2009 ; IZQUIERDO MARTÍN, 2018.

³⁶ TIERNO GALVÁN, 1956/1957.

³⁷ TIERNO GALVÁN, 2009b, pp. 112-113.

³⁸ TIERNO GALVÁN, 1956/1957, p. 109.

³⁹ *Ibid.*, p. 156.

ces remarques viennent identifier un substrat théorique commun, une même métaphysique chrétienne agissante chez Tierno et chez Fernández de la Mora au moment d'orchestrer la conversion des Espagnols au consumérisme ; pour Tierno, d'ailleurs, cette ouverture de la réalité à la pluralité de ses saisies humaines signe la prégnance de ce que la « *espiritualidad occidental está cimentada en la herencia cristiana* »⁴⁰. L'ordre matériel des choses est subordonné à un ordre gracieux dans lequel se déploient les personnes humaines ordonnées à Dieu, en rien rivées à une quelconque nature. La société de consommation ne rompt alors pas avec la catholicité : au contraire, celle-ci semble bien constituer l'horizon d'un ordre gracieux dans lequel les choses sont arrimées à une société des personnes chrétiennes embrassant dans des coordonnées pleinement catholiques les formes des « sociétés ouvertes » libérales, des sociétés civiles et des citoyennetés actives consacrées dans les luttes politiques des années 1968.

C'est justement depuis cette position personaliste que Gregorio Peces-Barba énonce l'horizon démocratique antifranquiste : il fait le pari d'un « *contrato social cotidiano* »⁴¹ ancré dans ce que Tierno Galván désigne comme « *el valor social de las cosas* »⁴², pour autant que le développement d'une culture de consommation a suffisamment transformé l'ordre social pour que les nouvelles pratiques consuméristes aient à leur tour transformé l'ordre personaliste sur lequel s'appuie la dictature. Nous pouvons identifier là le creuset théologique qui n'est pas observé par l'historiographie, même par celle qui voit dans ce pari antifranquiste pour une classe moyenne forte la reconduction d'un projet sociologique engagé par les politiques économiques de la dictature – la ligne interprétative soutenue par P. Sánchez León. L'incorporation de ces savoirs catholiques a une incidence sur les descriptions historiques disponibles : en installant le changement démocratique dans les textures théologiques qui sont les siennes sous la dictature, il est en effet possible de réévaluer l'horizon démocratique que se donne cet antifranquisme, au-delà des seuls éléments sociologiques qu'il a en partage avec les tenants franquistes de l'ouverture, c'est-à-dire la construction d'une classe moyenne symboliquement hégémonique dans le nouveau contexte occidental du capitalisme de consommation. En 1968, année des « droits de

⁴⁰ TIERNO GALVÁN, 2009a, p. 433.

⁴¹ PECES-BARBA, 1988, p. 83.

⁴² TIERNO GALVÁN, 1961, p. 263.

l'homme » qui est aussi célébrée par la dictature – elle sait habilement faire usage des héritages de l'École de Salamanque dans le contexte onusien qu'elle a rejoint alors depuis près de trois lustres –, les *Cuadernos para el Diálogo* en appellent à un changement démocratique qui s'impose « par la force des choses »⁴³, un récit qui est perpétué par l'historiographie qui cherche à placer là les racines libérales de la démocratie post-franquiste⁴⁴, et que le paradigme critique de la « *Cultura de la Transición* » a pris pour cible.

La matière théologique que les apports zubiriens placent au centre des savoirs savants des années 1960 et 1970 ajoute effectivement un autre sens à celui, premier, de la nécessité historique d'un changement démocratique en Espagne : si dans la perspective zubirienne, l'unité transcendantale des choses est révélée par la singularité de chaque appropriation cognitive personnelle, la « force des choses » par laquelle le changement politique doit advenir en Espagne maintient la subordination d'un tel changement à venir à un principe unitaire et divin qui reste postulé et antérieur à la délibération collective. C'est même cette délibération collective, confiée à la « société civile » comme « société des personnes chrétiennes », qui vient en assurer et en révéler la qualité, en même temps qu'on la charge de dire l'inscription du débat démocratique dans une matière transcendantale, théologique. Cette perspective métaphysique permet de comprendre pourquoi Elías Díaz, à l'heure d'un bilan des logiques institutionnelles à l'œuvre dans la construction de la citoyenneté post-franquiste, tient le contrat politique pour secondaire, voire d'une importance résiduelle, par rapport à cet accord premier, qui se réfère en dernier lieu à la persistance d'une anthropologie de la grâce et d'un « *imperio de la ley* » au sens retrouvé par Bartolomé Clavero dans l'histoire du constitutionnalisme historique espagnol – la persistance d'un principe divin, sur lequel se tient l'ordre du droit, qui constitue et ordonne prépolitiquement la communauté citoyenne⁴⁵.

43 GONZÁLEZ CASANOVA, 1968, p. 5. Je souligne.

44 MUÑOZ SORO, 2006 et Gracia, 2006.

45 CLAVERO, 2014, p. 79 et suivantes. Elías Díaz, 1984, p. 145, soutient ainsi que «el fundamento, relativo, de la obediencia a las leyes lo pondría yo hoy no tanto en ese meramente hipotético y tal vez por todos no aceptable contrato (aunque para nada renunciaría a él, si lo hay implícita o explícitamente), sino en el hecho objetivo de pertenecer a un grupo social, a una comunidad (con mayor o menor permanencia histórica y consistencia actual) de la cual se aceptan y se cumplen por interés propio otro tipo de leyes (no políticas, no inmediatamente incluidas en el pacto) y en la cual la libertad de todos para opinar, participar y poder cambiar pacífica y democráticamente las cosas esté legalmente reconocida.»

L'avènement d'un changement démocratique par « la force des choses » appartient ainsi à un récit d'abord théologique, celui de la *révélation* et de l'accès à la communauté des personnes à sa forme historiquement pleine, elle accède aux conditions du déploiement de son *intimité* communautaire et personaliste. L'héritage théologique zubirien signifie que les phalangistes tenants du personalisme et de sa théonomie amoureuse, dite réconciliatrice et fraternelle ; les tenants de la domesticité de la démocratie organique ; et l'antifranquisme savant des juristes et sociologues associés au socialisme démocratique et à la pensée libérale, ont en dernière instance en partage la croyance dans le fait que le langage est théologiquement fondé : le déploiement du rapport aux choses dans le *desarrollismo* n'est qu'une voie supplémentaire, historiquement située, offerte aux personnes humaines pour révéler, qui plus est dans un contexte dit « pacifié » dans les termes iniques du régime, un mystère divin tenu pour éternel. Quels sont les effets méthodologiques de l'exhumation d'un tel rapport de connaissance théologique et linguistique aux choses ?

LES MOTS ET LES CHOSES : MARX OU PAUL ?

La médiation linguistique qui travaille le rapport aux choses dans la modernisation consumériste espagnole dès les années 1960 vient identifier un biais dans le paradigme historiographique des « nouveaux matérialismes » : celui-ci aspire justement à évacuer le rapport de médiation entre les mots et les choses, prétendant accéder immédiatement à l'expérience sensible du politique par l'étude du maillage des rapports entre humains et non humain. Ce rapport à l'expérience se légitime par l'exigence d'une perspective marxienne, visant à décrire l'investissement des choses au-delà de leur seule réduction fétichiste, symbolique, comme marchandises devenues valeurs dans le capitalisme. En refusant d'explorer la médiation linguistique, il semble bien qu'il y ait dans cette ligne interprétative une forme de croyance naïve dans l'accès à ces choses tenues pour concrètes, qui influe inmanquablement sur les descriptions promises par ces « *geografias de lo que ocurre* », des pensées non réflexives où tout, dans cette perspective post-humaine, est désormais pourvu d'agentivité. Étant en effet entendu avec le géographe Nigel Thrift que « *la conciencia parece ser una cosa bastante pobre* », on aspire à

exhumer cette part « *precognitiva* », « *lo involuntario* » qui régit l'action sociale : le passage par le corps et sa manière d'être affecté émotionnellement dans un réseau matériel aspire même à situer le lieu critique à un « *nivel precognitivo y prelingüístico* », voire « *preconsciente* », qui se soustrairait à la représentation ou à la symbolisation en dernière instance tenue pour prédatrice du monde, pour lui préférer une approche holistique, après l'asymétrie du binarisme moderne humain/non-humain⁴⁶.

Cette procédure pose problème puisqu'elle vient décrire l'ordre social en plaçant dans une sorte de boîte noire les causes politiques de l'action sociale, installées dans les affects dits préconscients des subjectivités politiques. Le choix épistémologique naturalise en effet biologiquement les langages et les pratiques politiques, dès lors qu'il est soutenu que

por ser una reacción neurológica, el afecto involucra al cerebro pero no a la conciencia. Esto no tiene nada que ver con el inconsciente freudiano, formado por las emociones reprimidas, puesto que el afecto, por no ser consciente, no puede ser reprimido; es preconsciente (LABANYI, 2021, p. 19).

Dans cette quête d'une instance « précognitive », « prélinguistique » ou « préconsciente », la démarche se satisfait d'abord de certains arrangements peu regardants. La psychanalyse – et ce n'est pas détail théorique pour le rapport aux émotions – est en effet écartée au motif qu'elle tiendrait les émotions pour « préconscientes », à ce titre indisponibles à la procédure du refoulement, sans ciller en resserrant l'interprétation à une compréhension discutable de la contribution freudienne, et négligeant les développements de la psychanalyse lacanienne en particulier, bien connue des sciences humaines, qui restituent au signifiant toute sa centralité dans le rapport aux émotions – Lacan rappelle d'ailleurs que les « passions » figurent au livre II de la *Rhétorique* aristotélicienne⁴⁷. Elle érige encore un nouvel écueil : en

⁴⁶ LABANYI, 2021, pp. 24-25.

⁴⁷ LACAN, 2004, p. 24. Lacan, dans ce même texte, propose ces définitions attentives à la place du signifiant dans l'émotion : « L'émotion se réfère étymologiquement au mouvement, à ceci près que nous donnerons ici le petit coup de pouce en y mettant le sens goldsteinien de jeter hors, *ex*, hors de la ligne de mouvement – c'est le mouvement qui se désagrège, c'est la réaction qu'on appelle catastrophique » (p. 20) ; pour expliciter l'erreur de lecture faite à partir de Freud de ce tournant émotionnel, Lacan soutient à propos de l'affect « qu'il n'est pas refoulé. Cela, Freud le dit comme [lui]. Il est désarrimé, il s'en va à la dérive. On le retrouve

réinvestissant la notion d'expérience – dont l'historiographie sait combien elle est construite discursivement depuis les travaux de Joan Scott et de Perry Anderson dans les années 1980 –, cette démarche vient certes alimenter les savoirs sur les démocraties sensibles par de nouvelles généalogies, au-delà de la croyance dans l'anthropologie libérale qui réduit les subjectivités politiques à des rapports entre coûts et bénéfices ; mais elle risque de naturaliser, par le tournant émotionnel qu'elle prend, les sujets auxquels elle rive les poétiques émotionnelles, situant celles-ci dans un en-deçà du langage qui se prête à tous les usages pour poser des récits sur un plan indiscutable. Est-il utile de rappeler que ce tournant sensible se tient en histoire sur la théorie des actes émotionnels de William Reddy, qui puise d'abord dans celle, austinienne, de la performativité du discours – l'un des socles du constructivisme et de la déconstruction post-modernes, indissociables d'une réflexion sur la langue ?

Placer l'historiographie des savoirs et des pratiques politiques quotidiennes sous la dictature franquiste devant ce choix radical entre Logos et Pathos revient à la sommer de choisir devant un dilemme insurmontable. Le débat est certainement ailleurs : si le rapport humain/non-humain vient étrangéiser le passé des Modernes, ce même passé doit également permettre d'étrangéiser le présent qui l'interprète, pour se prémunir de toute présentification du rapport au passé. L'histoire des nouveaux matérialismes, de la « matière vibrante », risque bien de constituer une nouvelle modalité de l'« ontologie de l'actualité » de la modernité occidentale, un écrasement présentiste même du passé sous l'effet d'un sujet qui, au présent, réordonne de manière autoréférentielle le passé en l'ajustant à ses catégories et à ce qu'il présente comme ses impératifs. La sortie de cette autoréférentialité permettrait de restituer leur altérité aux mondes passés, en tâchant de les tenir « à distance »⁴⁸, de restituer encore un rapport de connaissance historique aux choses où, sous la dictature et en toute fidélité à la métaphysique chrétienne agissante dans le contexte national-catholique, celles-ci n'ont d'existence qu'à l'intérieur des poétiques personalistes qui les signifient et les ordonnent. En cela, cette histoire des choses est tributaire d'une exploration balbutiante de la qualité de la catholicité sous la dictature franquiste dans l'historiographie sur le national-catholicisme,

déplacé, fou, inversé, métabolisé, mais il n'est pas refoulé. Ce qui est refoulé, ce sont les signifiants qui l'amarrent » (p. 23).

⁴⁸ GINZBURG, 2001.

qui fait porter ses efforts seulement sur la naturalisation brutale du nationalisme franquiste et sur les identités politiques⁴⁹. Elle ne voit pas que les savoirs catholiques de la Croisade franquiste se tiennent sur une tradition chrétienne qui donne toute sa centralité au langage et reste à explorer pour le XXe siècle espagnol – le paulinisme. L'identification de ce rapport de connaissance appelle alors un déplacement de l'attention critique de Marx vers Paul.

Le national-catholicisme est en effet entendu désormais par l'historiographie comme une *idéologie* moderne, capable de mobiliser, dont a fait usage le régime franquiste pour fédérer des acteurs politiques divers et faire exister disciplinairement une Patrie essentialisée, ancrée dans les imaginaires associés à l'Espagne impériale et de la Contre-Réforme⁵⁰. Le national-catholicisme se consolide comme idéologie à la fin du XIXe siècle, au moment où le thomisme devient la doctrine officielle de l'Église romaine (*Aeterna Patris*, 1879), un mouvement dont s'emparent les Espagnols tenants du droit naturel pour revendiquer leur rôle pionnier de passeurs de Thomas d'Aquin vers la première modernité par l'entremise de Francisco de Vitoria, dont les thèses font retour en Espagne⁵¹. Cet élément est loin d'être anodin : l'historiographie sur la dictature franquiste restitue la perspective subjective des généraux africanistes qui reversent les technologies brutales de gouvernement des populations colonisées sur la population civile métropolitaine à partir de l'été 1936, expliquant la guerre d'Espagne dans des coordonnées désormais post-coloniales, dans le sillage des travaux pionniers de Sebastián Balfour et de Gustau Nerín. Si le cadre d'intelligibilité franquiste du conflit est celui de la croisade évangélisatrice, alors ce n'est plus saint Thomas qui s'impose, mais saint Paul, ce même Paul sur lequel Vitoria faisait tenir sa théorie de l'ordre civil et surtout, avec lequel il a formulé la doctrine coloniale historique espagnole – la prise de la terre se légitime en prétendant permettre l'accès des sujets libres mais mineurs à l'autogouvernement d'eux-mêmes, tout comme Paul a pensé l'émancipation des païens en embrassant la foi chrétienne, leur ouvrant la voie du Royaume de Dieu⁵². Le

⁴⁹ Par exemple, SAZ, 2009.

⁵⁰ Parmi les études définissant le catholicisme comme une idéologie agissante dans la modernité espagnole, SANCHEZ LEON, 2020, pp. 135-172 ; GALLEGO, 2014 ; LOFF, 2013.

⁵¹ BOTTI, 1992. Voir la généalogie qu'en donne SERRANO VILLAFANE, 1984, intellectuel inscrit dans cette tradition.

⁵² SCAVINO, 2016.

renouveau du paulinisme en Espagne est à comprendre dans le contexte d'une nouvelle prise de la terre, celle du coup d'État de juillet 1936, engageant la relecture autoritaire de Vitoria par « l'espagnol » Carl Schmitt dans son *Nomos de la Terre*, où la Croisade franquiste reverse la logique de la conversion paulinienne sur la population civile métropolitaine⁵³. Ce sont là les coordonnées de la *translatio imperii* franquiste au milieu du XXe siècle, visant à recomposer, après l'expérience républicaine, une société civile pacifiée, formalisée et incarnée dans l'État confessionnel catholique.

Or, ce contexte de croisade a établi les coordonnées spécifiquement espagnoles du retour d'un Paul retrouvé dans sa version hellénique, mal identifié derrière le néothomisme à l'usage, dans un contexte européen plus large, lorsqu'à la suite de la révolution russe les Pères de l'Église en langue grecque, dont Paul fait partie, sont réappropriés par la philosophie occidentale, en dialogue avec la phénoménologie, conditionnant jusqu'au messianisme benjaminien⁵⁴. La Croisade franquiste s'inscrit dans une matière théologique européenne, dont Zubiri se fait le passeur depuis Paris – il réside à la Cité Universitaire dans les années 1930 – vers l'Espagne dans les années 1940, contribuant à ce que la tradition latine du catholicisme cède le pas à la tradition hellénique : pour celle-ci, Dieu, explique-t-il, s'entend comme « acte pur », acte de projection de ses qualités dans le monde par la parole, et de manière exemplaire, dans le Fils⁵⁵. Car pour Paul, la foi ne tient en rien d'autre que dans la croyance dans le *signifiant*, le signifiant « Croix ». Parmi les juristes tenants du droit naturel sous la dictature, l'un des plus importants, phalangiste et ami de Carl Schmitt depuis sa chaire à Saint-Jacques de Compostelle, Luis Legaz Lacambra, lecteur assidu de Zubiri, donne au paulinisme sa centralité dans la doctrine du droit naturel dès la fin des années 1940, parce que la prééminence du langage comme voie de la révélation historique du mystère divin permet d'assurer à l'entreprise fasciste de transformation du social et à son historicisme un cadre d'intelligibilité chrétien et une légitimité théologique ; il ne renonce jamais à cet attachement au langage : en 1971 encore, il voit dans celui qui avait contribué à désubstantialiser le droit moderne pour ne le penser plus que comme pur système sémiotique et procédural, Hans Kelsen, l'« exécuteur

⁵³ SARALEGUI, 2016.

⁵⁴ LACOSTE, 2009, pp. 425-428. AGAMBEN, 2000, pp. 231-244 sur Walter Benjamin.

⁵⁵ ZUBIRI, 1974, p. 426.

testamentaire » du droit naturel, en raison de ce pari paulinien pour les formes linguistiques du droit pour ordonner métaphysiquement le social, lorsque les sociétés sont désormais ouvertes et plurielles, prenant acte de l'irréductibilité des ordres multinormatifs alors que la dictature n'est toujours pas moribonde :

La forma del Derecho cumple en la sociedad actual una función específica, porque esa sociedad es eminentemente pluralista, de suerte que la ética y la moral han perdido en ella su fuerza universal y global de integración; en la mayor parte de las cosas, la sociedad no puede unirse; pero puede hacerlo en la forma del Derecho –y tiene que hacerlo si quiere vivir ordenada y pacíficamente (Luis Legaz Lacambra, 1971-1972, p. 87).

La démarche tient à une forme de kénose, jouant historiquement le récit du christianisme comme cette religion de la sortie de la religion⁵⁶. Une telle position n'est pas singulière à Legaz. Elle travaille le métarécit même sur lequel se tient le franquisme, celui de la Croisade, dès le prologue des *Reivindicaciones de España*, où est formulée la vocation impériale du régime, dans lequel Alfonso García de Valdecasas reprend une formule de Ganivet : « *el destino de España es hacer salidas como Don Quijote y querer que no salga es querer que muera* ». Ce retour du Quichotte, entièrement lancé dans l'aventure sémiotique dite « espagnole », fonctionne en 1941 comme un rappel du Siècle d'Or dans le concert impérial d'une Europe fasciste. On interprète cette prégnance du langage comme la réactivation des représentations de l'Espagne baroque de la Contre-Réforme par l'État franquiste, où le langage finit par ne plus épouser la réalité, où mot et chose ne coïncident plus – les pages de Michel Foucault dans *Les mots et les Choses* sur le *Quichotte* sont bien connues –, en reconduisant finalement le geste critique de Tierno Galván et de la génération de 1956 dénonçant l'hypocrisie d'un régime dévoyant le message évangélique, en particulier dans le contexte dit de réconciliation nationale et des XXV Años de Paz⁵⁷.

C'est mal s'entendre sur la matière qui fait ici retour : plutôt que l'austérité passéiste de la Contre-Réforme, pétrifiant la

⁵⁶ VATTIMO et GIRARD, 2014.

⁵⁷ Sur le baroque dans les usages du catholicisme sous la dictature, MORCILLO GÓMEZ, 2015, en particulier pp. 23 à 66, « La fenomenología neobarroca del franquismo. Una lectura neobarroca del régimen ». FOUCAULT, 1966, pp. 60-64.

patrie espagnole dans des temps immémoriaux – une mythologie toujours active et disponible pour le régime, certes –, c’est un rapport de foi entre les mots et les choses, sous l’effet de la vocation messianique, qui émerge dans un ordre qui n’a plus rien de matériel, qui se tient sur ce qui, avec Paul, s’entend comme une *décoïncidence* : la matière est contrainte par l’ordre pneumatique qui la transcende dans la langue et désactive l’ordre matériel de la loi, invalidée par la foi – Dieu est ici, comme le rappelait la citation de Zubiri en exergue du texte, « Celui qui appelle les choses qui ne sont pas comme si elles étaient »⁵⁸. La foi dans le langage pour faire advenir un ordre nouveau est la voie par laquelle fascisme et catholicisme traditionaliste se rejoignent sous la bannière du national-catholicisme, contrairement aux incohérences que l’on attribue aux acteurs du régime faisant tenir ensemble ces « familles » du franquisme – en témoigne la posture du phalangiste Legaz⁵⁹ ; et c’est encore cette matière qui donne un cadre d’intelligibilité théologique cohérent avec l’esprit de Croisade militaire, des premières années de la dictature au déploiement d’une culture matérialiste dans le *boom* développementaliste et « pacificateur » des années 1960, la position de G. Fernández de la Mora à l’égard de Zubiri en témoigne. L’histoire des cultures matérielles sous la dictature ne saurait donc faire l’impasse sur les enjeux épistémiques dans lesquels la « matière » est prise sous la dictature : ils placent en effet les renouvellements historiographiques aux prises avec un héritage franquiste que l’on identifiera avec moins d’acuité en suivant la critique marxienne de la fétichisation des choses qu’avec une attention philologique à la qualité de la langue avec laquelle le réel est saisi par les sujets parlants, d’hier et, peut-être encore, d’aujourd’hui. Ces éléments constituent alors une invitation à rouvrir l’exploration du catholicisme au-delà de sa seule capacité, restreint à être compris comme une idéologie, à mobiliser des acteurs – sous la dictature, la catholicité est une *épistémè* que l’historiographie doit restituer.

⁵⁸ BOULNOIS, 2022, p. 87 et suivantes. La citation de Paul dans l’*Épître aux Romains*, 4, 17.

⁵⁹ Contre SAZ, 2009, p. 222 et suivantes.

CONCLUSION : PAULINISME ET DECONSTRUCTION

Les développements d'une histoire des cultures matérielles prennent appui sur la déconstruction des catégories de la modernité pour penser des passés multiples et sensibles, visent à exhumer des subalternités invisibles et travaillent à la production de mémoires intersubjectives de la dictature. Leur approche manifeste un écart par rapport à la déconstruction : sa défiance envers le langage lui donne à croire qu'elle accède à un en-deçà affectif et émotionnel – qualifié même neurologiquement – historique, pour restituer la quotidienneté des expériences politiques sous la dictature. Elle en reconduit pourtant l'écueil : de même que la déconstruction derridienne reste une métaphysique en postulant un supplément originaire au langage à dévoiler, à exhumer, qui fait exister une vérité à révéler sous la forme heideggérienne d'une *aletheia*, l'histoire affective et émotionnelle des choses postule l'existence d'un sujet de fait essentialisé, doté de cette « *inteligencia sentiente* », pour reprendre une catégorie zubirienne oubliée, sur lequel faire se tenir les savoirs du présent – un « *nosotr@s* » subalterne auquel on dit que les mots ont manqué et qui, à ce titre, s'est éprouvé émotionnellement⁶⁰.

Mais à évacuer trop rapidement le signifiant, ce tournant historiographique évacue à son tour l'historicité de sa démarche analytique, qui se situe à l'autre extrême de la perspective dans laquelle le rapport aux choses était signifiant sous la dictature – entre les objets du passé étudiés et l'herméneutique au présent qui leur est appliquée pour les épinglez, on oscille entre l'hyperpoéticité paulinienne et l'annulation affective du signe linguistique. L'effort critique gagne à déplacer le centre de l'attention au-delà d'un infructueux et périlleux débat théorique entre Logos et Pathos qui tiraille ces temps-ci une part de l'historiographie espagnole, pour identifier l'historicité d'un rapport métaphysique au langage et son incidence sur l'ordonnement du social. Si les historiens du droit ibériques Bartolomé Clavero et António Manuel Hespanha ont tant insisté sur le rôle de la foi dans les langages et pour les sujets politiques du passé, l'avertissement reste de mise dans les savoirs produits actuellement. Il invite moins à faire le saut vers le biologique qu'à un examen de la qualité du resserrement de la réalité dans le pli du langage, dans un sens post-métaphysique. Car en effet,

⁶⁰ SCAVINO, 2009, pp. 349-354.

le rapport paulinien au signifiant n'est en rien incompatible avec les mutations matérialistes de la Croisade franquiste, il désigne la procédure de son *incarnation* : c'est là la médiation locale à l'« inventaire des choses » dressé en Occident dès les années 1950 et qui suscite ces renouvellements historiographiques en Espagne.

Que l'immatérialité de la matière et des choses passe inaperçue pose, en dernier lieu, un problème théorique à l'histoire de la citoyenneté espagnole contemporaine. En négligeant le paulinisme, cheville ouvrière de la doctrine coloniale historique réinvestie par le régime franquiste au service de sa Croisade et matière philosophique agissante dans les savoirs européens du milieu du XXe siècle⁶¹, l'on a perdu de vue que la catholicité élaborée sous la dictature, en consonnance avec Vatican II, autour d'un Dieu qui s'autocommunique par la parole, par les seules *formes* linguistiques communautaires – dont celles, décisives pour la démocratie et ses savoirs, du droit –, est capable de se perpétuer après le national-catholicisme, puisque l'attention au Logos permet de rejouer en Espagne, dès la fin des années 1960, à l'aube de la dispersion des savoirs et de la liquidité des formes démocratiques du social, les modalités de la *philosophia aeterna* – l'*assimilation* – comme sous-texte chrétien au tournant linguistique, c'est-à-dire comme sous-texte à cet ensemble de savoirs permettant l'érosion d'un sujet politique aux contours stables et ouvrant la voie d'une énonciation politique publique aux subjectivités historiquement minorisées. Désactiver cette composante métaphysique des savoirs – léguée par les sciences sociales et le droit, subordonnés à la théologie au cours du XXe siècle espagnol, aux savoirs démocratiques – ne saurait passer par un refus de la médiation linguistique, condition de la politique, mais par l'expurgation de la langue politique en Espagne de ce principe dans lequel les penseurs sous la dictature ont dit que se tenait le verbe, une sagesse divine, perpétuation non substantielle de la séculaire anthropologie de la grâce aux temps de la post-modernité, qui contient les antagonismes dans une seule et même langue, dite théologiquement fondée, pour désactiver la politique. Cette langue régit un rapport de connaissance au monde qui est théologiquement médié, qu'il faut restituer, pour s'assurer qu'il est bien désactivé, et en l'état, rien n'est moins sûr.

Dans le cadre de cet article, la question tenait à savoir si l'accès à cette vie quotidienne sous le franquisme et à ses

⁶¹ BÜTTGEN ET RAUWEL, 2019.

mémoires démocratiques, faute d'examiner ce sous-texte théologique très actif, qui constitue un legs cognitif de la dictature en démocratie, n'était pas à l'avance contraint par des savoirs produits sous le franquisme. Que les textures de la catholicité – et très directement, la théologie, noyau disciplinaire de l'objet en question, compte tenu de la dépendance des savoirs des sciences sociales à son égard dans le XXe siècle espagnol – constituent un angle mort de l'historiographie politique sur la dictature en Espagne invite à remettre sur le métier une question bien peu innovante – celle d'une archéologie des rapports entre théologie, métaphysique et politique – pour écrire une histoire de la citoyenneté espagnole contemporaine effectivement post-métaphysique, c'est-à-dire éliminant toute instance relevant d'un fondamentalisme extralinguistique dans son écriture ; et cela signifie ici plus immédiatement une histoire effectivement désassujettie des savoirs élaborés sous la dictature – une histoire *post-franquiste*.

Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio (2000), *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux romains*, Paris, Rivages et Payot.

ANDRIEUX, Claire (2021), *Tombés du ciel. Le sort des pilotes abattus en Europe 1939-1945*, Paris, Tallandier/Ministère des Armées.

APPADURAI, Arjun (dir.) [2020 (1986)], *La vie sociale des choses. Les marchandises dans une perspective culturelle*, Dijon, Presses du réel.

BARAD, Karen (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press.

BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien (2020), *Les nouvelles figures de l'agir. Penser et s'engager depuis le vivant*, Paris, La Découverte.

BENNETT, Jane (2012), *Vibrant Matter: a political ecology of things*, Durham, Duke University Press.

BERTRAND-DORLEAC, Laurence (2022), *Les choses. Une histoire de la nature morte*, Paris, Liénard.

BOTTI, Alfonso (1992), *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Universidad.

BOULNOIS, Olivier (2022), *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, Paris, PUF.

BÜTTGEN, Philippe, RAUWEL, Alain (2019), *Théologie politique et sciences sociales. Autour d'Erik Peterson*, Paris, Editions de l'EHESS.

CASANOVA, Julián (2001), *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy.

CLAVERO, Bartolomé (2014), *España, 1978. La amnesia constituyente*, Madrid, Marcial Pons.

COMPAGNON, Olivier (2003), *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion.

DÍAZ, Elías (1963), “Sentido político del iusnaturalismo”, *Revista de Estudios Políticos*, 124, pp. 21-48.

DÍAZ, Elías (1974), *Notas para una historia del pensamiento español (1939-1973)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo.

DÍAZ, Elías (1984), *De la maldad estatal y de la soberanía popular*, Madrid, Debate.

DOUZOU, Laurent, YUSTA, Mercedes (dir.) [2018], *La Résistance à l'épreuve du genre. Hommes et femmes dans les résistances antifascistes dans l'Europe du Sud (1936-1949)*, Presses Universitaires de Rennes.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1963), *ABC de Madrid*, 1 mars 1963, pp. 47-48.

FOUCAULT, Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

GALLEGO, Ferran (2014), *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Barcelone, Crítica.

GINZBURG, Carlo (2001), *À distance : neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard.

GONZÁLEZ CASANOVA, José Antonio (1968), *Los derechos humanos*, Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo.

GRACIA, Jordi (2006), *Estado y Cultura: el despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo: 1940-1962*, Barcelone, Anagrama.

HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio (2013), *Franquismo a ras del suelo: zonas grises, apoyos sociales y actitudes durante la dictadura (1936-1976)*, Grenade, Editorial UGR.

IZQUIERDO MARTÍN, Jesús (2018), “Colonización antiutópica. Normalización y desarraigo de lo indeseable. (Reflexiones poscoloniales en torno a la Transición española)”, *Política y sociedad*, 55, pp. 913-936.

JUDT, Tony (dir.) [1989], *Resistance and revolution in Mediterranean Europe, 1939-1948*, Londres, Routledge.

LABANYI, Jo (2021 [2010]), “Pensar lo material”, La memoria de las cosas. Cultura material y vida cotidiana durante el franquismo, *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 18, pp. 15-31.

LACAN, Jacques (2004), *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.) [2009], *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil.

LATOUR, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LATOUR, Bruno (1998), « Ramsès est-il mort de la tuberculose ? », *La Recherche*, 307, mars 1998.

LEGAZ LACAMBRA, Luis (1971/1972), “Kelsen hoy”, *Anuario de Filosofía del derecho*, 16, pp. 77-92.

LOFF, Manuel (2013), “Dios, Patria, Autoridad: la Iglesia Católica y la fascistización de los regímenes ibéricos”, *Espacio, Tiempo y Forma serie V Historia contemporánea*, 25, pp. 49-66.

MILLER, Maureen C. (2015), “Introduction: Material Culture and Catholic History.” *The Catholic Historical Review*, 101, 1, pp. 1–17.

MONTERO GARCÍA, Feliciano et LOUZA VILLAR, Joseba (éd.), *Catolicismo y Franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, 2016.

MORCILLO GÓMEZ, Aurora (2015), *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI.

MUÑOZ SORO, Javier (2006), *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976): una historia cultural del segundo franquismo*, Madrid, Marcial Pons

PECES-BARBA, Gregorio (1988), *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema.

ROSANVALLON, Pierre (1979), *Le capitalisme utopique : histoire de l'idée de marché*, Paris, Le Seuil.

ROSÓN VILLENA, María (2016), *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo: materiales cotidianos, más allá del arte*, Madrid, Cátedra.

ROSÓN VILLENA, María (2020), «Mujeres y cultura material durante el franquismo: fotografía y costura», dans Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ et Marta del MORAL VARGAS (éd.), *Cultura material e historia de las mujeres*, dossier publié dans *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 40, pp. 123-144.

ROSÓN VILLENA, María (2021), “La memoria de las cosas. Cultura material y vida cotidiana durante el franquismo”, *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 18, pp. 5-14.

SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (2020), *Popular political participation and the democratic imagination in Spain: from crowd to people, 1766-1868*, Londres, Palgrave Macmillan.

SANTOS, Félix (2019), *Cuadernos para el diálogo y la morada colectiva*, Madrid, Postmetropolis.

SARALEGUI, Miguel (2016), *Carl Schmitt, pensador español*, Madrid, Trotta.

SAZ, Ismael (2009), *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons.

SCAVINO, Dardo (2009), *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

SCAVINO, Dardo (2016), “Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista”, *Intersticios de la política y la cultura*, Universidad Nacional de Córdoba, 5/10, pp. 141-178.

SCOTT, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México D.F., Era, 2011.

SEMELIN, Jacques (1989), *Sans armes face à Hitler : La résistance civile en Europe, 1939 - 1943*, Paris, Payot.

SERRANO VILLAFANE, Emilio (1984), “El neoescolasticismo filosófico-jurídico en la actualidad: especial referencia a la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural en España”, *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 11, pp. 427-553.

SOLANS, Francisco Javier Ramón (2015), “Quince años de renovación. Un balance historiográfico de los estudios sobre religión en la España del siglo XIX (2000-2015)”, *Ayer*, 99, pp. 253-264.

TIERNO GALVÁN, Enrique (1956/1957), “La realidad como resultado”, *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político*, pp. 99-157.

TIERNO GALVÁN, Enrique (1961), *Del espectáculo a la trivialización*, Madrid, Taurus.

TIERNO GALVÁN, Enrique (2009a), *XII tesis sobre el funcionalismo europeo [1955]*, dans *Obras Completas*, Tome 1, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Aranzadi.

TIERNO GALVÁN, Enrique (2009b), *Obras Completas*, Tome 5, Universidad Autónoma de Madrid-Aranzadi.

TOWNSON, Nigel, “Anticlericalismo y Secularización en España: ¿una excepción europea?”, dans Nigel TOWNSON (dir.), *¿Es España diferente? Una mirada comparativa (ss. XIX y XX)*, Taurus, Madrid, 2010, pp. 111-166.

TOWNSON, Nigel (dir.) [2009], *España en cambio: el segundo franquismo (1959-1975)*, Madrid, Siglo XXI.

TUSELL, Javier (1984), *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1947*, Madrid, Alianza.

TUSELL, Javier (1985) *El personalismo en España*, Madrid, Fundación Humanismo y Democracia.

TUSELL, Javier (1996), « Jacques Maritain et le personnalisme en Espagne », dans *Jacques Maritain en Europe : la réception de sa pensée*, de Bernard HUBERT (dir.), Paris, Beauchesne, pp. 181-206.

VATTIMO, Gianni, GIRARD, René (2014), *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion.

ZUBIRI, Xavier (1974 [1942]), *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional.

ZUBIRI, Xavier (1963), *Sobre la Esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

ZUBIRI, Xavier (2008 [1968]), *Structure dynamique de la réalité*, Paris, L'Harmattan.

