

Science et scientisme dans la pensée de González Prada¹

S'il est une expression qui revient souvent sous la plume de González Prada, c'est bien la lexie "science positive" (*ciencia positiva*)². Cela suffit, certes, à l'inscrire dans le mouvement général de foi dans la science comme clé du progrès de l'humanité, qui caractérise la fin du XIX^e siècle, mais cela ne suffit pas forcément à en faire un positiviste comtien, car on pourrait se contenter de considérer cet excès d'invocation comme le reflet d'une mode idéologique particulièrement prégnante en Amérique latine du vivant de l'auteur. On trouve aussi dans ses écrits des allusions à la loi des trois états, mais elles sont toujours placées dans un contexte polémique et elles lui servent à ferrailer contre l'obscurantisme religieux³. Là aussi, peut-être, effet de mode, qui n'implique pas une adhésion profonde à la philosophie d'Auguste Comte. Quoiqu'il en soit, la pensée de González Prada participe du scientisme généralisé qui caractérise son époque et il a été influencé par le positivisme comtien ; mais pour quelles raisons ? Dans quelle mesure ? Et dans quels aspects de son œuvre ? Je me propose donc, pour répondre à ces questions, d'examiner d'abord les rapports de González Prada avec les sciences dites exactes et, ensuite, d'étudier ceux qu'il entretenait avec la science positive et positiviste par excellence, celle qu'Auguste Comte venait de fonder, la sociologie. Il sera nécessaire aussi, en dernier lieu, d'évoquer l'attitude de l'intellectuel péruvien face à un autre courant de la pensée scientifique dont il est le contemporain et qui concurrence sur le marché des idées le positivisme comtien, le transformisme darwinien et ses propres dérivés sociologiques.

*

Les fuites répétées du jeune González Prada devant les études traditionnelles juridico-scolastiques, qui constituaient alors le passage obligé de tout héritier de la

¹ Versión original de Abramson, Pierre-Luc. "Ciencia y cientifismo en el pensamiento de Manuel González Prada". Trad. Isabelle Tauzin. *Manuel González Prada: escritor entre dos mundos*. Ed. Isabelle Tauzin. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Embajada de Francia en el Perú/Université Michel de Montaigne Bordeaux/Biblioteca Nacional del Perú, 2006. 47-55.

² Dans le volume *Páginas libres, Horas de lucha* de la Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1976 (désormais référencé par *MGP Ayacucho*), on trouve l'expression *ciencia positiva* aux pp. 23 ("Discurso el palacio de la Exposición"), 32 ("Discurso en el teatro Olimpo"), 45 ("Discurso en el Politeama"), 82 ("Instrucción católica"), etc.

³ Particulièrement dans le texte de *Páginas libres* "Instrucción católica" (*MGP Ayacucho*, pp. 71 et sqq.).

bonne société péruvienne, sont des épisodes bien connus de ses biographes. Il en va de même de son goût précoce pour les sciences exactes, en particulier pour la physique et la chimie. Sans conteste, le jeune homme a fuit une culture traditionnelle et traditionaliste pour adopter un univers intellectuel à la Jules Verne. Les critiques de son œuvre, à commencer par Luis Alberto Sánchez et Joël Delhom, aiment aussi à rappeler un épisode important de son existence : ses recherches sur les applications industrielles des plantes amylacées péruviennes⁴. Rappelons à notre tour qu'il obtint, dans les domaines chimique et technologique, des succès certains, lorsqu'il monta, dans son hacienda de Tutumo, une petite usine destinée à la fabrication de l'amidon de yucca. Il réussit même à commercialiser avantageusement sa production. Cet investissement scientifique et financier constitue un acte positif, au sens comtien du terme, et il nous conduit, surtout si on le relie à une attitude générale de rupture avec un héritage aristocratique, aux sources mêmes du positivisme français, vers l'œuvre et la personnalité du comte de Saint-Simon.

Le scientisme de González Prada a donc des racines profondes qui font de lui le produit de tout le XIX^e siècle, le continuateur, à l'aube du siècle suivant, de plusieurs générations de savants et d'entrepreneurs progressistes, eux-mêmes héritiers des Lumières et de la Révolution française. La science était pour eux l'outil de la connaissance du monde et, plus encore, de sa transformation. Dans les textes du Péruvien, on retrouve tous les poncifs de cette foi scientiste : le pouvoir de la science est sans limite, la vérité du monde est unique et connaissable, les lumières du savoir, projetées par la science et par l'école, feront reculer l'obscurantisme et dissiperont l'irrationalité des dogmes religieux⁵. Ce dernier point est très important en Amérique latine et au Pérou en particulier. De fait, la dénonciation des méfaits de l'héritage hispano-clérical constitue un pan entier de l'œuvre en prose de González Prada. Si l'on fait, par hypothèse, du Péruvien un disciple orthodoxe d'Auguste Comte, on constate - pour employer la terminologie du "maître et fondateur" - une hypertrophie de la "machine de guerre" aux dépens de l'"instrument de fondation"⁶. En effet, au Pérou, les forces contre lesquelles il faut lutter émanent de l'âge théologique de l'histoire et non, comme en Europe, de son âge critique et métaphysique⁷. Cela conduit paradoxalement González Prada à adopter deux attitudes intellectuelles opposées face au positivisme comtien.

⁴ Voir la présentation de *MGP Ayacucho* par Luis Alberto Sánchez, p. XI, et la thèse de doctorat de Joël Delhom, *Manuel González Prada et ses sources d'influence : de la philosophie à la politique*, Université de Perpignan, janvier 1996, t. I, pp. 158-159.

⁵ *MGP Ayacucho*, p. 18 ("Conferencia em el Ateneo de Lima"), 45 ("Discurso en el Politeama"). Voir aussi *Nuevas páginas libres*, Santiago du Chili, Ercilla, 1937, pp. 88-89 ("¿ Qué hacer ?"). Cette édition de *Nuevas páginas libres* sera désormais désignée par *NPL Ercilla*.

⁶ Auguste Comte : *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 65 (cet ouvrage, le premier livre du fondateur, est de 1822).

⁷ Cela n'est pas déclaré explicitement par González Prada, mais la dénonciation omniprésente dans son œuvre du conservatisme catholique et de la foi et de la théologie comme ennemis de la raison et de la philosophie montre suffisamment ce que pensait un homme qui n'ignorait rien de la tripartition comtienne de l'histoire et de ses implications. Voir en particulier les textes de *Horas de lucha* "Nuestros conservadores" et "Política y religión".

D'une part, il réaffirme constamment son attachement à ce qu'il nomme la "féconde solidité du positivisme" (*la fecunda solidez del positivismo*)⁸, un attachement à une sorte de père intouchable dont il écrit, par exemple, que "mejora a Descartes, ensancha a Condillac, fija el rumbo a Claude Bernard y sirve de correctivo anticipado a los Bergson nacidos y por nacer"⁹. Face aux doctrines inconsistantes, celle de Comte est pour le Péruvien la pierre, le socle sur lequel il faut s'appuyer, se "solidifier", comme il le propose joliment à ses auditeurs de l'Ateneo de Lima : " ¡ Solidifiquémonos : más vale ser hierro que nube ! " ¹⁰. De l'autre, sa pensée se développe comme si cette doctrine ne lui paraissait pas apte à fonder dans son pays, et au-delà, la société dont il rêve ; d'où la critique et le dépassement progressif de la pensée du maître. Comment peut-on, par exemple, opposer au catholicisme une nouvelle religion ? Comment la critique et la réforme de la pensée scientifique peuvent-elles déboucher, chez Comte, sur une telle involution ? C'est, à notre connaissance, la seule critique qu'il formule à l'encontre du maître, dans son texte de *Nuevas páginas libres* intitulé "Catolicismo y ciencia"¹¹. Les autres critiques du positivisme, notamment celle du dogmatisme, ne concernent que des disciples qu'il juge infidèles¹².

Le dépassement de la doctrine de Comte est, quant à lui, moins visible, car il est constant et qu'il ne se déclare jamais ouvertement comme critique. Il s'agit de l'affirmation, de plus en plus nette, une fois cicatrisée la blessure patriotique de 1879, des aspects libertaires de sa pensée. Manifestement pour lui, il ne s'agit pas de confier la direction de la société à venir aux savants et aux "chefs des travaux industriels"¹³, même si momentanément il fut l'un d'eux. Contrairement à l'ordre politique élitiste que Comte avait hérité de son propre maître Saint-Simon, il s'agit de faire advenir "la bonne révolution", celle qui sera inspirée par "Reclus, Proudhon, Stirner, Kropotkine et Jean-Marie Guyau"¹⁴ et qui rendra une existence sociale et politique à la majorité ignorée et méprisée de la Nation, les Indiens.

En réalité, ce paradoxe entre l'attachement au positivisme et son dépassement n'est qu'apparent, car c'est par sa fidélité même au développement de la pensée scientifique de Comte que González Prada est conduit au radicalisme politique et social. En effet, le but ultime que fixe le philosophe français au futur "ascendant universel de l'esprit positif" est la réforme morale de la société ; et le moyen qu'il se donne est la révision et le développement de ses acquis scientifiques, selon le célèbre "tableau synoptique" qu'il dresse au début de son *Cours de philosophie positive*¹⁵. Il s'agit d'une entreprise épistémologique et didactique dont l'achèvement est l'application de la méthode et de

⁸ *Ibid.*, p. 129 ("Renan").

⁹ *Anarquía*, Santiago du Chili, Ercilla, 1948, p. 18.

¹⁰ *MGP Ayacucho*, p. 18 ("Conferencia en el Ateneo de Lima").

¹¹ *NPL Ercilla*, p. 92.

¹² *MGP Ayacucho*, p. 332 ("Nuestros indios").

¹³ "Le pouvoir spirituel sera entre les mains des savants et le pouvoir temporel appartiendra aux chefs des travaux industriels", Auguste Comte, *op.cit.*, p. 88.

¹⁴ *Sobre el militarismo (antología)*, *Bajo el oprobio*, Lima, Ed. Horizonte, 1978, pp. 87-89 ("La buena revolución"). Les bonnes révolutions sont, pour González Prada, la Révolution française et la Commune de Paris. Voir aussi, *ibid.*, p. 79 ("La Protesta").

¹⁵ *Cours de philosophie positive : discours sur l'esprit positif*, t. I, Paris, Garnier, 1949, pp. LIII et 83 et sqq. (fin de la première leçon).

l'esprit scientifiques positifs à l'étude de l'univers politique et social, autrement dit la sociologie. Or, que fait d'autre González Prada dans la seconde partie de *Horas de lucha*, avec la série d'études intitulée *Nuestros*, suivi du nom d'une catégorie sociale ou politique ? Ce ne sont que des pamphlets, objectera-t-on, mais l'indignation et la rigueur morales qui les sous-tendent sont aussi sincères que celles qui animaient Auguste Comte en 1848 ou lorsqu'il préconisait "la prépondérance continue du cœur sur l'esprit"¹⁶. En effet, sur un plan plus général, la doctrine du maître n'est pas réductible à l'exaltation des pouvoirs de la science. Il ne s'agit en aucun cas d'un scientisme desséchant, d'un utilitarisme prosaïque, ni d'un matérialisme pur et dur. Dans sa conférence intitulée "Los partidos y la Unión Nacional", González Prada s'exclame : "¿ Qué obra realizaron esos hombres que no se alucinaron, no forjaron utopías ni soñaron ?"¹⁷. C'est dans les interstices spiritualistes, et fondamentalement néo-chrétiens, de la doctrine comtienne que notre penseur militant trouve les ressources et l'inspiration qui lui permettent de la dépasser. Il n'y a pas de solution de continuité entre Auguste Comte, Jean-Marie Guyau et Kropotkine, chacun se réclamant de son prédécesseur. Le Péruvien ne fit que suivre le courant. Il concentre, par exemple, dans "Nuestros indios", en quatre phrases, ce continuum idéologique dont ses idées sont nourries. Il définit la civilisation en ces termes :

"Veamos ¿ qué se entiende por civilización ? Sobre la industria y el arte, sobre la erudición y la ciencia, brilla la moral como punto luminoso en el vértice de una gran pirámide. No la moral teológica fundada en una sanción póstuma, sino la moral humana que no busca sanción ni la buscaría lejos de la Tierra. El summum de la moralidad, tanto para los individuos como para las sociedades, consiste en haber transformado la lucha del hombre contra el hombre en el acuerdo mutuo para la vida"¹⁸.

Dans ces quelques lignes résonnent incontestablement l'écho de la morale comtienne, conçue comme couronnement de l'édifice scientifique, celui de la morale librement consentie selon Jean-Marie Guyau et, enfin, celui des idées de Kropotkine qui définit l'entraide comme la condition de la survie et de l'évolution de l'espèce humaine. Néanmoins, il faut souligner que, dans cette construction intellectuelle, le point de départ, le socle - comme nous disions - et la clé de voûte restent bien la conception éthique de la science selon le philosophe français. González Prada avait du reste affirmé auparavant, dans son texte "Instrucción católica" :

"Conviene advertir que no cabe diferenciación entre ciencia y moral, desde que las reglas de la moralidad se derivan de los principios sentados por la ciencia. Con razón Augusto Comte colocaba la verdadera moral, la moral sin teología ni metafísica, en la parte más encumbrada del saber, como el foco luminoso en la punta del faro"¹⁹.

¹⁶ *Discours sur l'ensemble du positivisme ou exposition sommaire de la doctrine philosophique et sociale ...*, Paris, L. Mathias, 1848, p. 12.

¹⁷ *MGP Ayacucho*, p. 213.

¹⁸ *Ibid.*, p. 340.

¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

Allons plus loin. La lecture des textes de González Prada que son fils, Alfredo, a réuni sous le titre *Nuevas páginas libres* confirme que notre homme, qui pourtant condamne la métaphysique comme un exercice oiseux, c'est-à-dire non scientifique, non positif, n'était pas exempt lui-même d'angoisse métaphysique et qu'il savait être accessible au doute. Dans le texte intitulé "Un rato de filosofía", les interrogations sur la mort, que l'on trouvait déjà dans le texte "La Muerte y la vida" de *Páginas libres*, sont accompagnées de la relativisation des certitudes scientifiques et de la critique de toutes les formes de dogmatisme, y compris chez les positivistes, au nom de ce qu'il appelle, "un espíritu de mansedumbre y tolerancia"²⁰.

Si notre Péruvien prend appui sur ce que l'on pourrait nommer le spiritualisme de la pensée d'Auguste Comte pour parvenir à des conclusions sociales et politiques généreuses, pourquoi alors repousse-t-il la religion de l'Humanité, forgée à la fin de sa vie par le maître ? Sans doute, selon nous, parce qu'il n'a pas compris - à la différence, par exemple, du Mexicain José Vasconcelos, qui pourtant a pratiqué cette religion - que ce culte un tantinet ridicule, qui se déroulait sous le portrait de Clotilde de Vaux, n'était qu'une arme de guerre et un simple rituel social destinés à unir les combattants de la modernité face à l'ennemi catholique²¹. De plus, González Prada, par son dépassement même du positivisme et - il faut le dire aussi - par sa nature belliqueuse et son goût de la polémique, ne partage pas l'espérance positiviste d'un avènement de la modernité aussi progressif qu'inéluctable. Il considère que l'évolutionnisme pacifique n'est qu'une "foutaise" (*paparrucha*) et l'aurore qui s'annonce - écrit-il - aura "des nuances rouges"²². Il situait le progrès sur un autre terrain, bien loin des célébrations fraternelles autour de la mémoire des grands hommes dont les travaux scientifiques ou artistiques avaient jalonné l'histoire de l'humanité. De toute façon, il ne recherchait pas un succédané de catholicisme, mais une conception solide, rationnelle, scientifique et, surtout, généreuse de l'histoire, pour mieux abattre le vieux monde. La pensée de Marx, s'il l'avait connue, lui eût été de la même utilité.

Un penseur qui fait de la science un simple outil - certes puissant - du progrès et dont la conception du progrès, à l'instar de celle de Comte, est loin d'être strictement matérialiste ne pouvait pas accepter l'autre doctrine progressiste et scientiste de son temps : le darwinisme social d'origine anglo-saxonne. A la différence de bon nombre de ses contemporains, notamment au Río de la Plata - et je pense en particulier à Carlos Octavio Bunge et à José Ingenieros -, González Prada n'a jamais amalgamé le positivisme comtien aux doctrines de Herbert Spencer et de ses disciples. Il distingue parfaitement la sociologie positiviste, qu'il pratique, de toutes les formes d'anthropologie sociale fondées sur la lutte des peuples, des races ou des individus pour la survie. Gustave Le Bon, qu'il considère, selon ses propres termes, comme "l'exagération de Spencer"²³, lui fait particulièrement horreur et il conclut la critique de

²⁰ *NPL Ercilla*, p.83.

²¹ Voir José Vasconcelos : *Úlises criollo*, in *La Novela de la Revolución mexicana*, t. I, Mexico, Aguilar, p. 671A.

²² *Sobre el militarismo (antología)*, *Bajo el oprobio*, volume cité, p. 72 ("Los pastores y el rebaño") et p. 89 ("La buena revolución").

²³ *MGP Ayacucho*, p. 334 ("Nuestros indios").

ses idées en la généralisant à l'ensemble de ceux qui mélangent indûment positivisme et darwinisme social. Il écrit alors : "Se ve, pues, que si Augusto Comte pensó hacer de la sociología una ciencia eminentemente positiva, algunos de sus herederos la van convirtiendo en un cúmulo de divagaciones sin fundamento científico"²⁴. C'est par cette phrase qu'il achève la première partie de "Nuestros Indios", qui n'est qu'un sévère réquisitoire contre l'anthropologie néo-darwinienne. Toute l'œuvre en prose de González Prada est parsemée d'attaques, souvent féroces, contre ces faux savants, ces pseudo sociologues. Nous n'en citerons qu'une autre, qui nous semble particulièrement clairvoyante et qui témoigne, en outre, de l'universalité des préoccupations humanistes du Péruvien. Elle figure dans sa conférence "Los Partidos y la Unión Nacional" :

"Riamos de los desalentados sociólogos que nos quieren abrumar con sus decadencias y sus razas inferiores, cómodos hallazgos para resolver cuestiones irresolubles y justificar las iniquidades de los europeos en Asia y África"²⁵.

Dans l'ensemble toute forme de racisme, toute transformation de la différence en hiérarchie, lui fait horreur et déclenche sa verve satirique ; de même la simple évocation de la concurrence entre les hommes en lieu et place de l'entraide et de la solidarité. Là encore, il suit en tout point ses lectures de chevet, Comte, Guyau et Kropotkine. Il faut cependant noter qu'il est beaucoup plus sévère à l'égard de Herbert Spencer que ce dernier, puisque le prince et anarchiste russe tente, dans le chapitre XII de son livre *L'Ethique*, une lecture de gauche des écrits du philosophe anglais, au nom de la dimension antiétatique de sa pensée²⁶. Pour le Péruvien, la détestation du racisme prime sur celle de l'Etat.

Il faut aussi souligner à quel point la répulsion de González Prada face à Herbert Spencer, face au fondateur de toutes les doctrines sociobiologiques qui auront cours au XX^e siècle, est le parfait aboutissement de la construction généalogique de ses idées. En effet, comme tous les passionnés des sciences de la nature, notre Péruvien a également lu un autre savant, Darwin, qui - rappelons-le - considère, dans son livre *La Descendance de l'homme*, que la sélection biologique sélectionne elle-même, chez les humains, les instincts sociaux, les sentiments et la solidarité, travaillant ainsi à son propre déclin²⁷. Or, c'est justement grâce au socle positiviste de sa pensée, grâce à la conception comtienne du rôle de la sociologie et des rapports entre la morale et la science, que nous

²⁴ *Ibid.*, p. 335.

²⁵ *Ibid.*, p. 209. La question du racisme éventuel de González Prada a été débattue durant ce colloque (voir les communications d'Américo Ferrari et de Marcel Velázquez Castro). Pour nous, González Prada n'est pas raciste, car, de son temps, un intellectuel raciste est forcément un admirateur de Herbert Spencer et de ses émules ou disciples. Ce n'est pas parce qu'il prend un plaisir féroce à retourner contre les racistes leur propre racisme, notamment dans le texte de *Horas de lucha* "Nuestra aristocracia", que l'on peut lui attribuer cette attitude. On pourrait, tout au plus, parler d'exorcisme inconscient des préjugés et stéréotypes raciaux qui sévissaient dans sa propre classe sociale, ou encore de pensée "racialiste", c'est-à-dire d'une pensée qui admet l'existence des races, mais ne les hiérarchise pas..

²⁶ Pierre Kropotkine : *L'Ethique*, Paris, Stock, 1978, pp. 344 et sqq.

²⁷ Voir Patrick Tort : *Darwin et le darwinisme*, Paris, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, 1997, pp. 51-53 et 67-71 ; ainsi que Pierre Kropotkine, *op. cit.*, pp.334-335. Patrick Tort nomme le phénomène que décrit Darwin dans *La Descendance de l'homme* "effet réversif de l'évolution".

évoquions tout à l'heure, qu'il ne commet pas dans son interprétation de la pensée du naturaliste anglais les contresens eugénistes, racistes, élitistes ou individualistes si communs à son époque. Par conséquent, il sait parfaitement, avec une lucidité surprenante pour son temps, jusqu'où peut conduire le darwinisme social, puisqu'il traite tout simplement ses adeptes, dans "Nuestros indios" de "eliminadores o supresores violentos"²⁸. Il est certain que González Prada n'est pas le seul alors en Amérique du Sud à s'arc-bouter sur le positivisme comtien pour résister aux dérives néo-darwinistes. Il faudrait citer aussi l'œuvre de la famille franco-chilienne des Lagarrigue ou celle de l'Eglise positiviste brésilienne autour de la personnalité et des écrits de Miguel Lemos²⁹. Néanmoins, nul ne le fait plus efficacement que lui, car il a retenu du positivisme la démarche rationnelle et éthique, sans tomber pour autant, comme ces positivistes religieux, dans l'humanitarisme sentimental, au demeurant totalement contraire à sa nature belliqueuse. En résumé, pour lui, dans une perspective comtienne, le darwinisme social est une régression scientifique car c'est une régression morale, et réciproquement.

*

Dans le fond, si l'on prend du recul par rapport à l'ensemble des écrits en prose de González Prada, il semble difficile de s'orienter et de voir précisément quel rôle joue la référence à la science, constante au point d'occuper une grande partie de son univers métaphorique³⁰, outre, bien sûr, celui très général d'arme du progrès. Cela me semble dû à deux problèmes d'ordre différent : la constante exagération polémique de ses propos, qui le conduit parfois jusqu'à la contradiction, et le problème délicat de la datation de ses textes, en grande partie posthumes, qui, plus encore que le style pamphlétaire, rend difficile la lecture précise de son évolution intellectuelle³¹. Néanmoins, il nous paraît que la science et le scientisme constituent un détour pour le Péruvien, un détour nécessaire pour lui permettre de récupérer son héritage. Ce forcené de la rupture - rupture avec sa famille (pensons à l'affaire de son patronyme), rupture avec le romantisme (pensons à sa querelle avec Ricardo Palma) et rupture avec la politique institutionnelle (pensons à ses démêlés avec les divers partis, y compris celui qu'il avait contribué à fonder) - ne pouvait pas rester en l'air, suspendu, sans attaches. En fondant sa pensée sur la conception comtienne du progrès, qui donne, dès l'origine, une place éminente à la question éthique, il retrouve son héritage et il retrouve une famille. La science, c'est le progrès, le progrès, c'est la justice et la justice s'appuie sur la morale, sur *une* morale, et n'est obtenue que par la "bonne" révolution. En raisonnant

²⁸ *MGP Ayacucho*, p. 333.

²⁹ Voir Jorge Lagarrigue : *L'Espagne de Calderón de la Barca*, Paris-République occidentale, Au siège du positivisme, 1881-93^e année de la Grande Crise, p. 31 ; ou la correspondance entre Jorge Lagarrigue et Miguel Lemos, publiée à Rio de Janeiro, en 1947, sous le titre *Cartas de Jorge Lagarrigue a Miguel Lemos*, Igreja pozitivista do Brazil.

³⁰ On relève de nombreuses comparaisons ou métaphores qui renvoient à l'astronomie, à la minéralogie, à la paléontologie, à la botanique, à la biologie et à la chimie. Il s'agit du même univers métaphorique que celui d'Auguste Comte dans son *Cours de philosophie positive*. Dans le même ordre d'idée, González Prada poète est certainement le seul créateur du modernisme hispano-américain qui ait réalisé des expériences commentées d'utilisation de la métrique et de la prosodie espagnole. Il est du reste l'auteur d'un traité de métrique castillane, intitulé *Ortometría* et publié à Lima, en 1977, par la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

³¹ La seule étape nettement repérable dans cette évolution est la guerre entre le Pérou et le Chili. Il y a, comme nous l'avons écrit plus haut, un avant et un après 1879.

implicitement ainsi, González Prada fait d'une pierre deux coups. D'une part, il retrouve une famille, celle des révolutionnaires, la famille libertaire, de l'autre, il retrouve et recycle son héritage chrétien sous des formes à peine laïcisées ; laïcisées - dirons-nous - à la mode de Renan, qui - ne l'oublions pas - fut aussi son maître, quoique tardivement rencontré et fort critiqué. Nous n'irons pas jusqu'à faire, de González Prada un crypto-catholique - il ne faut quand même pas exagérer - mais simplement un idéaliste indigné, fondamentalement fidèle à la pensée d'Auguste Comte, qui, malgré les choix critiques qu'il opère, n'échappe ni à sa culture - au sens anthropologique du terme - profondément religieuse, ni au scientisme hégémonique de la fin du XIX^e siècle.

Pierre-Luc Abramson, Université de Perpignan