

Université de Montréal

**Introduction à la lecture du « *toque de Dios* » [2S.26, 8] de S. Jean de la
Croix à la lumière du « sentir intellectif » [HD, 103] chez Xavier Zubiri :
Philosophie « et » Théologie**

par

Juan Patricio Cornejo Ojeda

Institut d'études religieuses
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie

Mai 2019

© Juan Cornejo, 2019

Résumé

Cette recherche propose une introduction à la lecture du « *toque de Dios* » [2S.26, 8] dans *La Montée du Mont-Carmel* de saint Jean de la Croix à la lumière du « sentir intellectif » [HD, 103] de la philosophie de Xavier Zubiri. En effet, selon le philosophe espagnol, le docteur mystique soutient que Dieu est présent à l'âme sous la forme d'appel, sans que ne se produise ce qui est en soi : la « présence nue de la réalité ». X. Zubiri insiste en affirmant que dans la mesure où c'est la présence de la réalité, il s'agit d'un « sentir intellectif ». *Les sens sont-ils la condition de possibilité pour accéder à Dieu ?* La lecture de l'œuvre du carme castillan, à partir de la philosophie de Zubiri, se présente ici comme une contribution originale à la théologie de la spiritualité. Nous analysons, du point de vue philosophique, la méthode employée par Zubiri et l'originalité de son approche : la *noologie* et l'analyse de la *dimension théologique de l'homme*. Cette analyse s'effectuera en trois étapes qui constituent les trois parties de cette étude : la première sur le « *status quaestionis* » ; la deuxième sur l'« intelligence sentante » et la « voie de la religion » et la troisième sur l'introduction à la lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif ».

Mots clés : « sentir intellectif », « religion », « *toque de Dios* », « saint Jean de la Croix », « Xavier Zubiri ».

Abstract

This research proposes an introduction to the reading of “touch of God” (*toque de Dios*) [2S.26, 8] of Saint John of the Cross enlightened by the “intellective sensing” [HD, 103]. According to this Spanish philosopher, Saint John of the Cross has already established that God is present within the soul in the form of a call, nevertheless without manifesting that which He Himself is: the “naked presence of reality” to the extent that it illustrates an “intellective sensing”. Perhaps the senses are the condition of possibility for access to God? Xavier Zubiri’s philosophy provides us with an original contribution that can enlighten the spiritual theology of interest here. In lieu of this problematic “subject”, we propose double fundamental orientations: noologie and theological. Our analysis is developed in three stages constituting the three main divisions of our study. Part I. on the “*status quaestionis*”. Part II. on the “sentient intellection” und “way of Religation”. Part III. Introduction to the Reading of the “*toque de Dios*” enlightened by “intellective sensing”.

Key words: “intellective sensing”, “religation”, “*toque de Dios*”, “Saint John of the Cross”, “Xavier Zubiri”.

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	ii
<i>Table des matières</i>	iii
Liste des abréviations.....	viii
La dédicace	x
Remerciements	xi
Avant-propos	xii
Introduction.....	1
1. L'approche de la recherche	1
1.1. « Noologie »	2
1.2. « Théologal »	4
2. Le point de départ du problème	6
3. La question de la recherche	18
4. L'objectif de la recherche.....	19
5. Les orientations précises de la recherche.....	19
6. Choix du corpus.....	20
7. Manière de procéder	22
Première partie : Sur le « <i>status quaestionis</i> »	27
Section I : Le « <i>status</i> » problématique de la question de la sensibilité dans la <i>Subida</i> [2S.26,8]	28
<i>Premier chapitre</i> : Examen de la « sensibilité » dans la Montée du Mont-Carmel	29
1.1. Phase classique ou pré-descriptive.....	29
1.2. Phase descriptive.....	32
1.3. Phase « noologique »	39
Deuxième partie : Sur l'intelligence sentante » et la « voie de la religion »	42
Section I : Sur l'« intelligence sentante »	45
<i>Deuxième chapitre</i> : Le « sentir intellectif ».....	48
2.1. L'appréhension sensible	48
2.1.1. Le sentir	49
2.1.2. La structure formelle du sentir.....	52
2.1.3. Analyse de l'altérité.....	56
2.2. Modalités de l'appréhension sensible.....	58

2.2.1. L'appréhension stimulique	58
2.2.2. L'appréhension de la réalité	59
2.3. L'impression de réalité.....	60
2.3.1. Les moments de l'« impression de réalité »	61
2.3.2. L'unité de l'impression de réalité	62
<i>Troisième chapitre</i> : Notes sur les « modes de présentation de réalité »	71
3.1. Les modes de présentation de la réalité : le « sentir intellectif »	72
3.2. Les modes de présentation de la réalité : l'« intellection sentante »	75
3.3. L'unité des sensations et de l'intellection	78
Section II : Sur la « voie de la religation »	86
<i>Quatrième chapitre</i> : Le problème de la fundamentalité	87
4.1. La structure « avec » [« <i>con</i> »]	87
4.2. La personne fondée dans la réalité.....	90
4.2.1. Caractère ultime [<i>ultimidad</i>].....	91
4.2.2. Caractère possibilisant [<i>posibilitante</i>].....	91
4.2.3. Caractère contraignant [<i>impelente</i>].....	92
4.3. La structure de la fundamentalité du réel.....	93
4.4. Comment la fundamentalité advient	94
4.4.1. L'expérientiel	101
4.4.2. La Manifestation.....	105
4.4.3. L'énigmatique	105
4.5. Le caractère problématique de la fundamentalité	106
4.5.1. L'inquiétude	106
4.5.2. La « voix de la conscience »	107
4.5.3. La « vérité réelle »	108
<i>Cinquième chapitre</i> : La marche intellectuelle vers Dieu.....	116
5.1. L'homme, l'être relativement absolu	116
5.1.1. Le « Moi ».....	116
5.1.2. La phrase nominale : la nue réalité	117
5.1.3. L'être de l'homme.....	117
5.1.4. L'homme	119
5.2. La structure « avec ».....	122
5.2.1. La réalité comme <i>última, posibilitante, impelente</i>	122
5.2.2. La réalité « dominante »	125

5.2.3. Déterminant physique de « la » réalité	125
5.3. Le « plus »	126
5.3.1. L'être réel est « plus »	128
5.3.2. Le pouvoir du réel.....	130
5.4. La présence de Dieu.....	131
Troisième partie : Introduction à la lecture du « <i>toque de Dios</i> » à la lumière du « sentir intellectif »	139
Section I : Préliminaires.....	141
<i>Sixième chapitre</i> : Lecture préliminaire	143
6.1. Notes introductives	143
6.1.1. Lecture du Prologue. 1 de la <i>Subida</i> et du texte [2S.17, 4] à la lumière de l' « expérience de Dieu » [HD, 162; 379] (l'« expérience théologique »).....	143
6.1.2. Lecture du prologue 1 et le texte [2S.26, 5] à la lumière de la « probation physique de réalité » [HD, 377].....	147
6.1.3. Lecture du Prologue 3 et 4 à la lumière de la religion	154
Section II : Lecture du « <i>toque de Dios</i> » à la lumière du « sentir intellectif »	160
<i>Septième chapitre</i> : Lecture de certains textes de la <i>Subida</i> à la lumière du « sentir intellectif » ...	161
7.1. Le Prologue1., de la Montée à la lumière du « sentir intellectif »	162
7.2. Lecture de [2S.3, 2] à partir du sens de la vue.....	164
7.3. Lecture de [2S.11, 1] à partir du sens de l'ouïe.....	167
Huitième chapitre : Lecture de quelques textes de la <i>Subida</i> à la lumière de la kinesthésie et de la cénesthésie	174
8.1. L'« intellection directionnelle »	174
8.1.1. Notes préalables.....	174
8.1.2. Analyse préalable de [2S.26, 8].....	176
8.1.3. Lecture du Prologue 4, à la lumière de la kinesthésie - « intellection directionnelle ».....	177
8.2. La « sécheresse » à la lumière de la cénesthésie.....	180
8.2.1. La « sécheresse »	180
8.2.2. La « configuration ».....	181
Section III : Lecture du « <i>toque de Dios</i> » à la lumière de la « tension théologique »	185
Neuvième chapitre : Lecture du « <i>toque de Dios</i> » à la lumière du « sentir intellectif » et de la « tension théologique ».....	186
9.1. Lecture du « <i>toque de Dios</i> » à la lumière du « sentir intellectif » : lecture préalable [2S.26, 9]	186
9.1.1. Impossibilité d'une systématisation	187
9.1.2. La lecture « intra -mondaine »	187
9.1.3. La « présence nue de la réalité » (IRE). La « nue réalité » : la « nudité » (HD).....	189

9.1.4. Le sens de la vue, l'ouïe, du toucher, la cénesthésie et la kinesthésie	189
9.2. La « tension interpersonnelle » : lecture préalable : [2S.26, 10]	192
9.2.1. Le sentir intellectif	192
9.2.2. La transcendance de Dieu	193
9.2.3. Kinesthésie : tension dynamique – tension interpersonnelle	194
9.2.4. Transcendance personnelle simplement fontanale. Le sens de l'ouïe : renvoi notifiant – présentation notifiante.....	195
9.2.5. Transcendance personnelle : la kinesthésie - le sens de l'ouïe - le sens du toucher	196
9.2.6. Intellection audio-tactile-directionnelle	197
9.3. Lecture de [2S.26, 8] à la lumière de la « <i>tension théologique</i> ».....	200
9.3.1. [2S.26, 8].....	200
9.3.2. « Dieu : donation ».....	201
9.3.3. « Tension ».....	202
<i>Deuxième chapitre</i> : Conclusion et réflexion finale	207
10.1. Conclusions d'ordre spécifique	207
10.1.1. Le « sentir intellectif » dans la <i>Subida</i>	207
10.1.2. Le sens de la vue.....	207
10.1.3. Le sens de l'ouïe.....	209
10.1.4. Le sens de la <i>cénesthésie</i> et le sens de la <i>kinesthésie</i>	210
10.1.5. Le sens du toucher - l'« intellection tactile » - « intellection audio-tactile-directionnelle »	211
10.2. Conclusions et réflexions d'ordre général	214
10.2.1. Postulation d'une « théologie noologico - théologique »	214
10.2.2. Première forme d'un dessin.....	225
10.2.3. Notes sur Jean de la Croix	226
Bibliographie	232
Appendice A : Xavier Zubiri Apelategui.....	i
Appendice B : « Guide de lecture de l'œuvre philosophique de Zubiri selon Thomas Fowler.....	ix
Appendice C : San Juan de la Cruz.....	x
Appendice D : El « <i>toque de Dios</i> »	xviii
Appendice E : La sensibilité	xxii
Appendice F : Dimension théologique de l'homme	xxv

Liste des abréviations

Œuvres en espagnol : Jean de la Croix

- S : *Subida* (Montée)¹
N : *Noche oscura* (Nuit obscure)
Ll : *Llama de amor viva* (Vive Flamme d'amour)
C : *Cantico espiritual* (Cantique Spirituel)
P : *Poesías* (Poésies)

Œuvres en espagnol et œuvres en français (^f) et en anglais (^a) de Xavier Zubiri ²

- POH : Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: 1. La logique pure.
ETJ : Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.
PE : [1921-1926] Primeros escritos
GIN : [1932] "Goethe y la idea de Naturaleza
PF : Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)
PF^f : Sur le problème de la philosophie.
SH : Sobre el hombre
SH^f : L'homme, sa réalité et ses structures. Études anthropologiques I.
NHD : Naturaleza, Historia, Dios.
NHD^f : Nature, Histoire, Dieu.
NHD^a : Nature, History, God.
SE : Sobre la esencia.
SE^f : Traité de l'Essence.
SSV : Sobre el sentimiento y la volición.
CLF : Cinco lecciones de filosofía.

¹ Exemple : [2S.26, 8]. 2S = deuxième livre de *La Subida del Monte Carmelo* (La Montée du Mont-Carmel). Chapitre 26, numéro 8.

² Les textes de Zubiri publiés entre 2007 et 2019 (Madrid) feront l'objet d'une autre recherche.

CLF ^f :	Cinq leçons de philosophie.
HRP :	El hombre, realidad personal
OH :	El origen del hombre
HV :	El hombre y la verdad
HV ^f :	L'Homme et la Vérité.
SR :	Sobre la realidad
NIH :	Notas sobre la inteligencia humana
EDR :	Estructura dinámica de la realidad
SDR ^f :	Structure Dynamique de la Réalité.
DSR ^a :	Dynamic Structure of Reality
PFMO :	Problemas fundamentales de la metafísica occidental
ETM :	Espacio, tiempo y materia.
PFHR :	El problema filosófico de la historia de las religiones.
PTHC :	El problema teológico del hombre: cristianismo.
DHH :	La dimensión histórica del ser humano.
CDT :	El concepto descriptivo del tiempo
HC :	El hombre y su cuerpo
RR :	Respectividad de lo real
PTH :	El problema teológico del hombre en HD, pp. 369-383.
RTE :	Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía
DE :	Dos Etapas. Incluido en NHD, 9ª edición de NHD 1987, pp. 9-17.
IRE :	Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad
IRE ^f :	L'Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité
ILO:	Inteligencia y Logos.
ILO ^f :	Intelligence et Logos.
IRA:	Inteligencia y Razón.
IRA ^f :	Intelligence et Raison.
HD :	El hombre y Dios.
HD ^f :	L'homme et Dieu.

La dédicace

A la Madre de Dios

Remerciements

*Je veux dire merci au Seigneur;
de tout mon cœur,
je veux remercier l'unique vrai Dieu...
Psaume 103*

Au terme de cette recherche, nous voulons nous adresser de manière particulière à tous ceux qui ont marqué mon parcours académique. En premier lieu, je remercie infiniment les directeurs de cette thèse, *Jean-Marc Charron*, directeur, pour sa sagesse et *Maxime Allard*, co-directeur, pour sa lumière intellectuelle. Avec eux, nous adressons nos sincères remerciements à *Thomas B. Fowler*, Président de la *Xavier Zubiri Foundation Of Nort America (USA)*, aux professeurs *Jean-Claude Breton* et *Ignace Ndongala*. Nous remercions également la *Bourse de la Faculté d'études supérieures et postdoctorales* pour leur soutien financier entre 2014 et 2015. Nous remercions également les professeurs de *Faculté de théologie et de sciences des religions* de l'Université de Montréal pour la *Bourse de perfectionnement* entre 2012 et 2013.

Nous remercions à toutes celles et ceux qui nous ont inspiré dans la réalisation de cette recherche : *Mi padre Juan Orlando mi madre Fresia del Carmen; mis hermanos Ricardo y Eduardo; mi sobrino Llanccamil ; Andrea Diniz, mis familiares; mis amigos y amigas, Humberto, Christian, Juan, Merardo, Luis, Oreste, Mario, Carlitos, Amine, Manolo, Moëz, Mónica, Paula, María, Mogda ; al padre Enrique Olivé, al padre Argiro Restrepo ; mis profesores, Jorge Edo. Rivera, Claudio Figueroa, Guy-Robert St-Arnaud, Jean-François Roussel, Denise Couture, Alain Gignac; colegas ; a mis ex - alumnos y ex-alumnas. Finalmente, a todos mis profesores del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile.*

Avant-propos

*Nous devons chercher de quelle manière
nous pourrions devenir meilleurs.
(Platon, Alcibiade -124c)*

Cette recherche propose une introduction à la lecture du « *toque de Dios* » [2S.26,8]³ dans la *Montée du Mont-Carmel*⁴ de saint Jean de la Croix à la lumière du « sentir intellectif » [HD, 103]⁵ de la philosophie de Xavier Zubiri. Cette thèse en théologie recourt à des catégories philosophiques pour comprendre un problème de « théologie mystique » ou « théologie de la spiritualité »⁶. Le mystique du XVI^e siècle est bien connu en théologie qu'en philosophie. Pour en savoir plus sur *La Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz, le lecteur peut lire les Appendices C et D. En ce qui concerne Zubiri, le lecteur peut se référer à l'Appendice A, B et F. La lecture des textes de Zubiri peut-être une contribution féconde pour analyser l'expérience de Jean de la Croix. Il s'agit d'une lecture nouvelle de Jean de la Croix à partir de catégories philosophiques plus contemporaines. Sa théologie peut-être lue à partir de la « noologie » et de la « voie de la religion » de Zubiri. Ainsi, notre approche est philosophique et se présente comme une contribution originale à la « théologie de la spiritualité ».

³ Le mot « *toque* » (touché - nm -) a le sens en français et en espagnol, par exemple dans le *touché de match* : « Il a toutefois choisi le bon moment pour réussir sa seule passe de touché du math ». Nous pouvons comprendre également ici le sens de « toucher » (verbe avec complément direct) par exemple quand Jean-Paul II écrit : « La croix est comme un toucher de l'amour éternel sur les blessures les plus douloureuses de l'existence terrestre de l'homme... ». *Dives in Misericordia*, 8.

⁴ *La Montée du Mont-Carmel* ou *La Subida del Monte Carmelo*. *Subida* = *Montée*.

⁵ Ici, il faut apporter encore une fois quelques indications générales de notre travail : (a) Afin de présenter donc de façon rigoureuse le contenu de la philosophie de Zubiri et le contenu de la *Subida*, le texte en français se trouvera dans le *corpus* de la recherche et avec la traduction en castillan dans le pied de page ; (b) les sigles des textes de Zubiri suivent l'ordre logique de lecture, par exemple en français et en espagnol : (HD^f ; HD) également en espagnol et en français (HD ; HD^f), selon l'ordre d'apparition.

⁶ Je suis tout à fait d'accord avec Sandra M. Schneiders, que, « quelle que soit sa signification actuelle, le mot « spiritualité » renvoi à « expérience » [...] le travail essentiel de la spiritualité comme champ d'étude est théologique dans ce sens large du mot [...] En raison de la nature même des phénomènes étudiés par la spiritualité, ses méthodes et approches demeurent inéluctablement et complètement pluralistes et multidisciplinaires [...] Le problème fondamental de la spiritualité est toujours celui de l'interprétation des cas particuliers de façon à comprendre l'expérience qui y prend forme ». Voir SCHNEIDERS, S., « Théologie et spiritualité: étrangers, rivales, ou partenaires? » (Traduction: Jean-Claude Breton. Université de Montréal 2015, p. 32–34).

Introduction

Les belles choses sont difficiles.
(Platon, *Hippias majeur* -304e).

1. L'approche de la recherche

Cette recherche s'inscrit dans une nouvelle approche, dans un « nouveau sentier »⁷ qui n'est pas simplement phénoménologique⁸, mais aussi « noologique »⁹ et « théologale »¹⁰. Elle intègre la vision de X. Zubiri sur la « dimension théologale de l'homme »¹¹. En entreprenant une telle recherche, nous sommes conscients que nous marchons sur un « vieux chemin » : saint Jean de la Croix a été lu par différents auteurs, notamment à la lumière des textes de saint Thomas d'Aquin (J.-M. Bruno, J. Crisógono, J. Maritain, etc.). Cette prise de conscience de se trouver sur un « vieux chemin », nous a ouvert la possibilité de tracer un « nouveau sentier » plus accessible à l'homme contemporain et à la lecture d'aujourd'hui. En effet, toute réflexion peut ouvrir d'autres réflexions plus profondes, comme le dit si bien Zubiri, « ... penser est un intelliger

⁷ Chemin étroit, généralement non rectiligne.

⁸ Le terme « phénoménologie » apparaît pour la première fois au XVIII^e dans l'école de Christian Wolff, dans le *Nouvel Organon* de Lambert. « Phénoménologie » est composée de λόγος et de φαινόμενον. Φαινόμενον veut dire : quelque chose qui se montre. HEIDEGGER, M., *Introduction à la recherche phénoménologique*. Titre original : *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Cours de Marbourg du semestre d'hiver 1923-1924, édité par Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1994- 2006). Traduit de l'allemand par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 21-22.

⁹ Voir IRE, ILO, IRA. J. BAÑON affirme que « *La perspectiva noológica a diferencia de la genético-evolutiva y estructural, no se pregunta cuál ha sido el surgimiento de la actualidad intelectual, tampoco inquiriere por las condiciones materiales que la hacen posible. Esta perspectiva prescinde, metodológicamente, de todo aquello que sobre la inteligencia nos podrían aportar las diferentes ciencias y saberes. Prescinde de la física, de la química, de la biología y etología, de la psicología, sociología y epistemología. Todas estas ciencias no describen los hechos primarios de la inteligencia, sino que se dedican a conceptuar, construir y explicar estos hechos a otro nivel. La noología, por el contrario, pretende ser un "mero análisis" de los hechos intelectivos tomados estos no como explicados por otras categorías que no sean intelectivas, sino "en y por sí mismos" en su puro carácter de hechos intelectivos. La noología se atiene, pues, a lo dado y pretende simplemente describir eso que nos está dado sin más* ». BAÑON, J., *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, p. 215.

¹⁰ Le « théologale » est une structure purement humaine, ouverte vers l'« ultimité ». Voir : HD.

¹¹ Cette vision sera examinée dans la *deuxième partie* de la thèse.

ouvert sur le réel lui-même, c'est-à-dire une recherche de quelque chose au-delà de ce que j'ai déjà intelligé. Penser, c'est toujours *penser au-delà* »¹².

Cette recherche, avons-nous déjà dit, se poursuit selon une double approche : noologique et théologique. Elle est « noologique » parce que tournée vers l'« intelligence sentante » et « théologique », au sens où elle est tournée vers l'homme « et » Dieu¹³. Le « théologal » est antérieur au « théologique ». Mais ces questions sont intriquées et complexes¹⁴. La question « théologique » est, en effet, liée à l'« intelligence sentante ». Donc, celle-ci est liée à la « noologie ». Il est nécessaire de revenir sur ces deux concepts.

1.1. « Noologie »

M. Heidegger, collègue de Zubiri, définit et résume la phénoménologie par une formule d'injonction : « *zu den Sachen selbst!* » (retour aux choses elles-mêmes!). Le mot phénoménologie comprend deux composantes : phénomène et *logos*, qui dérivent toutes deux de vocables grecs : *λόγος* et *φαινόμενον*. Il est composé de la même manière que le mot théologie, que nous traduisons par « science de Dieu ». Partant de cette étymologie, la

¹² [...*el pensar es un inteligir que está abierto por lo real mismo, es decir, es búsqueda de algo allende lo que estoy inteliendo ya. Pensar es siempre pensar allende.*]. IRA¹, 28 ; IRA, 30.

¹³ Nous analyserons le « fait » du *sens du toucher* par rapport au « *toque de Dios* ». Ce « toucher de Dieu » sera examiné plus tard.

¹⁴ Dans le champ de la philosophie, E. Kant formule quatre questions au début de sa *Logique* : 1. Que puis-je savoir ? 2. Que dois-je faire? 3. Que m'est-il permis d'espérer? 4. Qu'est-ce que l'homme? À la première question répond la *métaphysique*, à la seconde la *morale*, à la troisième la *religion* et à la quatrième l'*anthropologie*. Mais, au fond, Kant dit que l'on pourrait mettre tout cela au compte de l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière. KANT, E, *Ceuvres philosophiques. III. Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 1297. Prendre un chemin anthropologique *vers* Dieu, sans aucun doute, c'est une entreprise intéressante. Toutefois, ici nous effectuons seulement une introduction à la lecture de Jean de la Croix à partir de Zubiri, c'est-à-dire, à la lumière de la « *dimension théologique de l'homme* » et sa « noologie » par rapport à un « point » d'un chapitre de la *Subida*.

phénoménologie serait la « science des phénomènes »¹⁵. Selon M. Heidegger, la phénoménologie serait un *mode de recherche* tout à fait éminent¹⁶.

Dans le développement de cette thèse, nous allons procéder à une analyse phénoménologique de certains passages de la *Montée (Subida)*, où les textes sont déterminés tels qu'ils se donnent eux-mêmes¹⁷.

Zubiri se situe dans l'horizon mental de la phénoménologie et c'est à l'intérieur de celle-ci qu'il développe une « noologie »¹⁸. Le mot « noologie » dérive du grec *νοῦς*¹⁹. La « noologie » est l'analyse de l'intellection humaine. Elle fera l'objet d'une analyse approfondie dans la deuxième partie de la thèse. Pour mieux comprendre l'intellection humaine chez Zubiri, il nous faut, de façon préliminaire, éclairer deux aspects : D'une part, la philosophie grecque et la philosophie médiévale ont compris *intelligere* et *sentire* comme les actes de facultés essentiellement distinctes. L'opposition du sentir et de l'intelliger serait une opposition de deux facultés. Zubiri pense cependant que la philosophie classique a confondu le sentir et le « *pur sentir* », ce qui l'a conduit à admettre une « opposition » entre sentir et intelliger. Mais en fait, il n'en est rien. C'est la preuve qu'il y a « impression de réalité ». En tant que tel, l'*impression* de la réalité est un *sentir*. Mais en tant qu'impression de la *réalité*, c'est un *intelliger*. D'autre part, l'« intelligence sentante » n'est pas une « intellection sensible ». Il ne s'agit pas d'intelliger le sensible ou de sentir l'intelligible.

¹⁵ HEIDEGGER, M., *L'Être et le Temps*. Sein und zeit. Traduit de l'allemand et annoté par R. Boehm et A. de Waelhens (première partie), J. Lauxerois et Cl. Roels (deuxième partie), Paris, Gallimard, 1984, § 7.

¹⁶ HEIDEGGER, M., *Ontologie. Herméneutique de la facticité* (Cours de Fribourg du semestre d'été 1923, établi par Kätte Bröcker-Oltmanns. Titre original : *Ontologie, hermeneutik der faktizität*). Traduit de l'allemand par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012, pour la traduction française, § 15, p. 105.

¹⁷ L'analyse a été faite au début de la thèse dans la configuration des textes qui sont dans les Appendices C et D. Toute l'analyse n'est pas présente formellement dans cette thèse. Ici, nous présentons seulement le produit final de cette analyse, car, dans le « chemin » de recherche, « postérieurement », a été plus important le « Système de références » dans la lecture « noologique- théologique ».

¹⁸ SECRETAN, Ph., *Réalité – Pensée – Universalité dans la philosophie de Xavier Zubiri*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 38. Selon V. TIRADO SAN JUAN, Zubiri est un phénoménologue dans la lignée d'Edith Stein, de Max Scheler, etc. « La philosophie première, ou *noologie*, est un savoir qui naît avec une exigence extrême de radicalité, qui mettre un maximum de clarté là où elle manque ou n'est pas suffisant ». TIRADO SAN JUAN, V.-M., *Husserl et Zubiri. Six études pour une controverse*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 81.

¹⁹ IRE, 11; IRE^f, 11.

1.2. « Théologal »

Nous avons déterminé certaines considérations à partir de l'analyse de la distinction établie entre le « théologal » et le « théologique » dans les derniers écrits de Zubiri par A. González. En effet, selon ce dernier, est « théologal » ce qui est relatif à la *religation*²⁰ au pouvoir du réel, alors que le « théologique » est au « fondement ultime du pouvoir du réel »²¹. Le « théologal » pour Zubiri ne signifie pas théologique : « [Il] [...] comprend la dimension qui relie [l'homme] au divin: le théologique porte sur Dieu lui-même. Le théologal est, donc, en ce sens, une structure purement humaine, accessible à une analyse immédiate »²².

²⁰ Sur le mot *religation*, X. Zubiri écrit dans l'article « *En torno al problema de Dios* » : « *La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación -religatum esse, religio, religión, en sentido primario- (*) es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, velis nolis, consiste en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, una religión, religiones positivas. Y, desde el punto de vista cristiano, es evidente que solo el hombre es capaz de Revelación, porque sólo él consiste en religación: la religación es el supuesto ontológico de toda revelación* ». (Note* : *Desde muy antiguo se discute la etimología de este vocablo, Cicerón, Lactancio y San Agustín oscilan entre el verbo religare y relegere, ser escrupuloso en los negocios con Dios. La lingüística moderna no ha logrado solventar la duda. Por un momento pareció inclinarse a favor de la segunda explicación. Pero, en definitiva, ha podido verse que resulta mucho más probable derivar religio de religare. Puede verse, sobre este punto, Meillet, Ernout y Benveniste. En todo caso, ninguna etimología resuelve problemas teológicos. Y es suficiente que la cosa sea científicamente probable para que, sin precipitación ni frivolidad, pueda apelarse a ella apuntando a objetivos, no lingüísticos, sino teológicos*). [L'existence humaine n'est donc pas seulement *contrainte* parmi les choses, mais *reliée* par sa racine. La *religation - religatum esse, religio, (religion)* en un sens premier (*) - est une dimension formellement constitutive de l'existence. Ainsi la *religation* ou *religion* n'est pas quelque chose que simplement on a ou qu'on n'a pas. L'homme n'a pas une religion mais, qu'il le veuille ou non, il consiste en une *religation* ou *religion*. C'est pourquoi il peut avoir, ou ne pas avoir, *une* religion, des religions positives. Et du point de vue chrétien, il est évident que seul l'homme est capable de recevoir une Révélation, car lui seul consiste en une *religation* : la *religation* est le présupposé ontologique de toute révélation]. (Note* : On discute l'étymologie de ce terme depuis l'Antiquité. Cicéron, Lactance et saint Augustin hésitent entre le verbe *religare* et *relegere*, être scrupuleux dans les affaires avec Dieu. La linguistique moderne n'a pas réussi à résoudre ce doute. On a semblé pencher un moment en faveur de la deuxième explication. Mais, en définitive, on a pu voir qu'il est beaucoup plus plausible de faire dériver *religio* de *religare*. On peut consulter, à ce sujet, Meillet, Ernout et Benveniste. Quoiqu'il en soit, aucune étymologie n'a vocation à résoudre des problèmes théologiques. Et il suffit que la chose soit scientifiquement plausible pour que, sans précipitation ni frivolité, on puisse faire appel à elle lorsqu'on vise des objectifs, non pas linguistiques mais théologiques). NHD, 430 [374] ; NHD^f, 335. Plus tard, nous envisagerons avec plus d'attention la *religation* dans la *deuxième partie* de la thèse.

²¹ GONZALEZ, A., *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.50.

²² [Lo teologal lo es por envolver la dimensión que da a lo divino. Lo teológico envuelve a Dios mismo. Lo teologal es pues, en este sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato]. HD^f, 18 ; HD, 12. Dans le cours de 1971 : *El problema teologal del hombre*, Zubiri affirme : « ...el problema teologal del hombre se despliega en tres partes : *religación, religión, deformación que constituyen tres problemas : Dios,*

Ce qui reste décisif (précis) pour A. González, c'est le « statut noologique des affirmations de Zubiri sur des problèmes théologiques »²³. En effet, l'étude zubirienne présente une nouveauté qualitative par rapport à d'autres études, cela est précisément dû à l'originalité de sa méthode philosophique, « dans la nouveauté de sa philosophie de l'intelligence, développé dans les trois tomes sur l'Intelligence sentante »²⁴.

A. González pense que l'étude du « théologal » serait le terme d'une analyse philosophique des « faits » tels qu'ils s'actualisent dans l'« appréhension »²⁵. En revanche, « la théologie » serait, comme le dit Zubiri lui-même, « une théorie importante et véridique que l'on veut, mais une pure théorie (cf. HD 371). Nous aurions alors une distinction entre la philosophie comprise comme analyse du théologal et la théologie comprise comme théorie relative à Dieu en tant que fondement de ce qu'aurait découvert une analyse théologique. L'analyse théologal à charge du *logos* et la théorie théologale à charge de la raison seraient ainsi les deux moments capitaux d'une étude du religieux à partir de la dernière philosophie de Zubiri, et en particulier à partir de sa trilogie sur l'intelligence sentante »²⁶.

religión, cristianismo [...] La teología es esencial y constitutivamente teocéntrica. Es cierto que he afirmado que la teología se halla fundada en la dimensión teologal del hombre. Pero es que lo teologal no es lo teológico, y ello, cuando menos, por dos razones: a) Porque lo teologal es tan solo fundamento del saber teológico, pero no es el saber teológico mismo. b) Porque lo teologal es ciertamente una dimensión humana, pero es justo aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real [...] lo teologal no es teología simpliciter. El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea teología fundamental ». [Le problème théologal de l'homme se déploie en trois parties, la religion, la religion, la deformation, qui constituent trois problématiques distinctes : Dieu, la religion, le christianisme [...] La théologie est essentiellement et constitutivement théocentrique. Certains, j'ai affirmé que la théologie se trouve fondée dans la dimension théologale de l'homme. Mais le théologal n'est pas le théologique et cela pour au moins deux raisons. A) Parce que le théologal n'est que le fondement du savoir théologique, mais n'est pas le savoir théologique lui-même. B) Le théologal est certainement une dimension humaine, mais c'est selon cette dimension que l'homme se trouve fondé dans le pouvoir du réel [...] le savoir relatif au théologal n'est pas la théologie *simpliciter*. Le savoir au sujet du théologal est un savoir qui advient dans l'expérience fondamentale. Ainsi, le savoir du théologal est de la *théologie fondamentale*]. HD, 382-383 ; HD^r, 339-340.

²³ GONZALEZ, A., *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, p. 42

²⁴ GONZALEZ, A., « La religion selon Xavier Zubiri » dans SECRETAN, Ph., *Étude autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 91.

²⁵ GONZALEZ, A., *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, p. 50. Voir Appendice E.

²⁶ *Ibid.*, p. 50-51.

Dans la conception de Zubiri, la théologie fondamentale comprend l'« analyse théologique, la théorie théologique et la théologie théologique »²⁷. Elles sont les trois moments intellectifs dans lesquels se déploie *le problème théologique de l'homme*. Le dernier présuppose l'option de la foi chrétienne, tandis que les deux premiers sont de caractère purement philosophique. Le premier est une simple « analyse de faits », le second prend en charge le caractère problématique de toute recherche, au-delà de l'« appréhension ».

Après toutes ces analyses, nous sommes d'accord avec les points de vue de Gonzalez. Mais nous pensons aussi qu'il est possible d'envisager avec Zubiri et Jean de la Croix à l'intérieur de cette « théologie fondamentale », une « théologie noologique - théologique » par rapport à la « mystique » ou « spiritualité », du moins comme une possibilité préliminaire ou dans son dessein primordial. Avec la méthode de Zubiri, nous examinerons un point - un « seuil » - dans la « théologie spirituelle » de Jean de la Croix, à partir de l'« intelligence sentante » et à partir de la « dimension théologique de l'homme ».

2. Le point de départ du problème

L'idée d'écrire une thèse doctorale en théologie a une longue histoire. À l'époque, nous étions professeur de philosophie, détenteur d'une licence²⁸, d'un doctorat en philosophie²⁹ et d'un magister en éducation³⁰.

²⁷ *Ibid.*, p. 57.

²⁸ CORNEJO, J., Thèse de licenciatura en Filosofía. *Sobre los "sentidos espirituales"*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chili. 1993. Vraiment, la question de Dieu dans la philosophie et dans la lecture spirituelles comme, par exemple, les «*Confessions*» de saint Augustin, l'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure, *La Subida del Monte Carmelo* de saint Jean de la Croix et plusieurs autres, ont suscité dans mon esprit le besoin de comprendre le rapport entre la philosophie et la lecture mystique (spiritualité).

²⁹ CORNEJO, J., Thèse de doctorado en Filosofía. *El hombre "y" Dios en Xavier Zubiri*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chili. 2004. Les deux thèses (licence, doctorat) ont été dirigées pour le philosophe Jorge Eduardo Rivera Cruchaga qui avait étudié avec Heidegger à Freiburg et postérieurement avec Zubiri à Madrid.

³⁰ CORNEJO, J., Thèse de magister: "*Aproximación fenomenológica a las características de liderazgo a partir de un Estudio de Caso en la Fundación Oficio Diocesano de Educación Católica Valparaíso*". Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso, Chili, 1999. Directeur de thèse. Claudio Figueroa López (Ph. D.).

Après l'obtention de notre licence en philosophie à la Pontificale Université Catholique de Valparaiso – Chili, sur les « sens spirituels », précisément sur l'examen de la doctrine de la « *conversio ad phantasmata* » chez Thomas d'Aquin à partir de la lecture de K. Rahner et des contributions de la philosophie X. Zubiri, nous avons essayé de trouver une explication philosophique à la question des « sens spirituels » qui parle de mystique chrétienne. Les « sens spirituels » seraient dans la vie mystique, l'analogie de ce que sont les sens naturels dans la vie sensible.

Dans le cas de la vie sensitive, la tradition philosophique avait établi une radicale séparation, une séparation explicite, entre le « sentir » et l'« intelliger ».

Chez Thomas d'Aquin émerge une thèse fondamentale qui établit un « pont » entre le « sentir » et l'« intelliger ». C'est la thèse de la « *conversio quaedam* » ou « *conversio ad phantasmata* ». Cette « *conversio quaedam* » de l'intelligence vers le « *phantasmata* », c'est-à-dire l'imagination sensible, permet à l'intelligence de saisir « en quelque sorte » le « *phantasma* » et la faculté sensible elle-même qui est à l'origine du « *phantasma* », de telle sorte que l'intelligence pénètre la sensibilité. La connaissance sensible repose sur le matériel et le singulier, tandis que la connaissance intellectuelle incombe à l'universel.

Pour soutenir cette doctrine, Thomas d'Aquin cherche un « lien », un « pont », entre ces deux mondes (singulier-universel) car la réalité est singulière et concrète. Il cherche aussi un « pont » entre l'universel et la réalité. Or, il définit ce lien en disant que l'intelligence est spirituelle, c'est-à-dire l'intelligence *retour sur elle-même*. Ce tour, il l'appelle « *quaedam reflexio* ». L'un des textes fondamentaux dont Thomas parle concernant cette « certaine réflexion », se trouve dans la 1 q. 86 a.1 de la *Somme théologique* dans le *corpus articuli*³¹.

On peut se poser la question de savoir si cette « union » de la sensibilité et de l'intelligence chez l'homme, permet-elle de parler de « sens spirituels » ? À ce sujet, on peut bien entendu noter la réflexion que K. Rahner poursuit sur saint Thomas et sur la connaissance de la sensibilité à partir de l'intelligence, c'est-à-dire comment est possible une connaissance de Dieu, connaissance

³¹ « *Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare...* ». S. Th. 1 q.86 a.1 corp.

métaphysique, si tout ce que peut connaître la « raison » n'est jamais obtenu que « dans » le « monde » et « au contact du monde » ?

La première œuvre de Rahner *L'Esprit dans le monde* est une œuvre philosophique. « Ce travail a pour but de présenter un chapitre de la métaphysique thomiste de la connaissance »³². K. Rahner a dans ses mains un des plus complexes nœuds philosophiques, celui de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle, qu'a tenté de libérer Thomas dans la « *Conversio ad phantasmata* ». Désormais, ce « nœud » philosophique accompagnera K. Rahner inexorablement pendant son « itinéraire » philosophique. En effet, selon K. Rahner, la connaissance de Dieu advient immanquablement au « cœur » de l'existence humaine, dans la vie la plus « quotidienne » de l'homme. « Elle est d'un seul mouvement connaissance naturelle et connaissance de grâce... ».³³ Mais, à notre avis, plusieurs questions restent sans une réponse suffisante. À l'époque, nous pensions que l'approche de la philosophie de Zubiri serait une « voie possible » pour comprendre l'expérience mystique, les « sens spirituels » et aller plus loin dans leur interprétation classique³⁴. Nous avons pensé, sans entrer en détails, que la « *conversio ad phantasmata* » pourrait être traitée avec plus rigueur philosophique à partir de l'« intelligence sentante » chez Zubiri³⁵.

Par la suite, nous avons approfondi la problématique philosophique de l'homme et Dieu dans autre recherche, dans une thèse de doctorat, selon l'approche exclusive de *L'homme « et » Dieu dans la philosophie de Xavier Zubiri*. Celle-ci, pensions-nous, pourrait être la « voie possible » d'éclairer la question de l'« accès » de l'homme à Dieu (et dans notre cas, les « sens spirituels ») à partir de l'analyse de la réalité humaine ; et où justement la connaissance sensible, a été centrale

³² RAHNER, K., *L'Esprit dans le monde*, Guérin Montréal (Québec) Canada, 1997, p. 11.

³³ RAHNER, K., *Traité fondamentale de la foi*. Œuvre 26, Paris, Cerf, 2011, p. 73.

³⁴ Garrigou-Lagrange écrit : « On a souvent remarqué que les termes dont se servent les grands auteurs spirituels, surtout lorsqu'ils parlent de la mystique proprement dite, diffèrent assez notablement des termes en usage chez les théologiens [...] la manière de parler des grands spirituels paraît à plusieurs théologiens, exclusivement scolastiques, trop métaphorique et aussi exagérée, soit pour ce qui touche à l'abnégation nécessaire à la perfection, soit pour l'éloignement du sensible et du raisonnement ou discours dans la contemplation ». Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*, Tome II, Paris, Cerf, 1948, p. 6-7.

³⁵ CORNEJO, J., « De la "conversio ad phantasmata" de Santo Tomás de Aquino al "puro" sentir de Xavier Zubiri: un problema no resuelto ». Universidad Católica del Norte-Chile. Tercer Milenium Año XVII, diciembre, 2012. <http://www.periodismoucn.cl/tercermilenio/wp-content/uploads/Art6.pdf>, consulté le 28 février 2018.

pour comprendre l'expérience mystique, car l'expérience mystique dans le cas de la lecture de *La Subida del Monte Carmelo*, Dieu apparemment « touche » la dimension sensible de l'homme d'une façon paradoxale.

En effet, Jean de la Croix n'hésite pas à emprunter au monde de la vie sensible, tout un lot d'images qu'il transpose sur le plan de l'esprit. Chez lui, l'expérience mystique devient Dieu perçu par les « sens spirituels » : c'est Dieu vu, entendu, goûté et surtout touché, directement et tel qu'il est en lui-même, autant que cela peut se faire ici à travers le « voile » du corps.

Il existe un texte de Zubiri qui parle expressément de Jean de la Croix : Comment comprendre le passage PFMO, 340 ? ³⁶

L'approche philosophique de Zubiri, est à notre avis, la condition de possibilité de dissiper la question de l'« accès » de l'homme à Dieu par l'« expérience mystique ». Mais l'expérience qui parle de la « mystique chrétienne » (Jean de la Croix) reste ouverte. La question « mystique » présente d'autres problèmes très graves. Comment comprendre, par exemple, la notion même d'« expérience » chez Jean de la Croix ? Comment comprendre alors la réalité de Dieu chez un mystique, comme saint Jean de la Croix, si à la place du Dieu Vivant de la Révélation, comme l'a affirmé Romano Guardini dans son petit texte *Les sens et la connaissance de Dieu*³⁷, l'homme a mis le « Dieu des philosophes et de savants », l'« Être absolu » de la métaphysique ?

Dans le cadre de cette étude, nous n'examinons pas la question « mystique » qui déborderait la recherche elle-même. La tâche serait énorme. Traiter l'« expérience mystique » à partir d'un mystique (Jean de la Croix) et d'un philosophe comme Zubiri, et attendre une réponse *raisonnable* serait une question assez complexe. C'est pourquoi, nous nous sommes

³⁶ « Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un sentir intelectual ». [Déjà, saint Jean de la Croix dit que Dieu est présent à l'âme sous forme d'appel, sans que se produise ce qui est en soi : la nue présence de la réalité. Mais dans la mesure où c'est la présence de la réalité c'est un sentir intellectif]. PFMO, 340. Traduction libre au français.

³⁷ GUARDINI, R., *Les sens et la connaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1954, p. 3

exclusivement tourné vers la question de l'homme et de Dieu par rapport seulement à la philosophie de Zubiri³⁸.

La question de la réalité de Dieu par rapport à la philosophie de Zubiri présente, à notre avis, des contributions importantes pour la compréhension de *la spiritualité chrétienne*. Et, *eo ipso*, le rapport entre philosophie et la lecture « mystique » trouve son « seuil » de compréhension, avec des catégories philosophiques plus contemporaines. C'est ainsi que nous avons résolu de nous orienter vers la *spiritualité* avec plus d'intérêt. Plus tard, les cours de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal m'ont permis d'actualiser de nouveau la question de *l'homme et Dieu*, mais à l'intérieur de la *théologie de la spiritualité*. Ainsi cette recherche a été actualisée, notamment par les cours de *Histoire et théologie de la spiritualité* dispensé par le professeur et directeur de cette recherche, Jean-Marc Charron. Nous avons échangé pendant plusieurs conversations autour des questions mystiques, philosophiques et théologiques afin de trouver aujourd'hui une *autre ligne de lecture* autour la *spiritualité*, notamment dans la compression d'un « pont » d'un chapitre de la *Subida del Monte Carmelo* de Jean de la Croix : le « *toque de Dios* ».

Ainsi, notre motivation (l'intention) de réaliser une thèse doctorale en théologie se situe dans la difficile frontière entre la philosophie et la spiritualité, et répond à une nécessité intellectuelle et vitale. De plus, contribuer à *l'Histoire de la Spiritualité* et sa compréhension était un élément, un moteur très décisif. La possibilité d'appréhender avec humilité une compréhension de la *théologie de la spiritualité*, dont parlent les mystiques tels que Jean de la Croix était particulièrement motivante. D'une part, nous avouons que les échanges avec le co-directeur de la recherche, Maxime Allard, ont été décisives dans la *structure philosophique* de cette thèse, notamment dans la focalisation de la question de *la sensibilité* dans l'intellection d'un « point » d'un chapitre de la *Montée du Mont-Carmel*, et surtout dans la précision philosophique des concepts et des idées de Zubiri. D'autre part, le cours de *Lecture dirigée* de la professeure Denise Couture, donnant le cadre à une première lecture de Karl Rahner et de Xavier Zubiri, a permis d'établir un « dialogue » entre la philosophie et la théologie. En effet, pour K. Rahner, « la

³⁸ CORNEJO, J., « Introduccion a la lectura del texto El hombre y Dios de Xavier Zubiri ». *The Xavier Zubiri, Review*, Vol.12, 2010-2012, p.33-46. http://www.zubiri.org/general/xzreview/2012/cornejo_2012.pdf, consulté le 28 février 2018.

philosophie est un élément intrinsèque de la théologie »³⁹, « dans la théologie il faut philosopher »⁴⁰. Dès l'Introduction du *Traité Fondamental de la foi*, Rahner parle d'« unité originaire », « unité de la philosophie et de la théologie ». « Cette unité originaire est, bien sûr, déjà donnée dans la vie concrète du chrétien. Il est un chrétien qui croit, et il est en même temps -c'est une exigence de sa foi- un homme qui réfléchit sur le tout de son existence »⁴¹ [*Dasein*].

D'après Zubiri, d'un côté, la réalité est antérieure à l'être, et d'autre côté, il y a une dimension « théologique de l'homme »⁴². Que ce soit pour le philosophe ou pour le théologien allemand, l'intelligence, la réalité et Dieu ont été « à la fois » les sujets de préoccupations théologiques et philosophiques. Pour J.-C. Petit⁴³, en effet, l'histoire de la théologie, c'est l'histoire de sa relation à la philosophie de son temps.

De plus, l'expérience des *Séminaires de doctorants* a été décisive pour saisir et appréhender avec rigueur l'approche « noologique – théologique » de cette recherche. Le cours d'*Interprétation théologique et biblique* du professeur Alain Gignac nous a aidé à comprendre de façon plus rigoureuse, la place et l'importance de l'herméneutique dans l'interprétation théologique des textes. Enfin, les cours *Jésus et l'émergence du Christianisme; Psychanalyse, Identité et Religion* du professeur Guy-Robert St-Arnaud, nous a permis d'ouvrir une nouvelle réflexion sur la notion de *religation* par rapport à l'implantation de l'homme dans la réalité par l'« intelligence sentante ». Et surtout des questions essentielles ont été l'objet de plusieurs conversations autour de Zubiri. C'est ainsi que l'approche « noologique et théologique » a pris sa forme.

³⁹ RAHNER, K., *Écrits théologiques*. T. VII, Paris, Desclée de Brouwer, 1967. " *Philosophie et Théologie*". Cet article a d'abord fait l'objet d'une communication présentée par l'auteur au cours d'un colloque, tenu à Salzbourg du 27 au 29 septembre 1961, sur "l'importance de l'esprit européen pour l'histoire universelle", p. 41.

⁴⁰ RAHNER, K., « La réflexion philosophique en théologie » in *Écrits théologiques*. Tome XI, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 53.

⁴¹ RAHNER, K., *Traité fondamentale de la foi*, op. cit., p. 23-24.

⁴² Selon nous, dans la « dimension théologique de l'homme » Zubiri se situe à la « frontière » entre philosophie « et » théologie. Le mot « et », c'est la « dimension théologique de l'homme ». Chez le philosophe, il y a une « unité » de l'homme « et » de Dieu. La « et », c'est l'« intelligence humaine ». Dans cet horizon apparaît le problème de Dieu. Est-ce que le mot « et », c'est le « touché » de Dieu de façon radicale chez Jean de la Croix ?

⁴³ PETIT, J.-C., « La Philosophie en Théologie » in *Laval Théologie et Philosophie*, volume 42, 2, juin 86, p. 133-144.

Alors : faut-il reprendre le « *vieux chemin* » (Thomas d'Aquin) ?

Une *re-lecture* exclusive de Jean de la Croix à partir de Thomas d'Aquin a été, à notre avis, insuffisante. La question complexe de la connaissance du singulier dans la « *conversio ad phantasmata* » se trouve inexorablement insoluble, malgré la contribution de K. Rahner⁴⁴. *Amicus Thomae, magis amicus veritas*. Autrement dit, il faut expliquer complètement la question de la *conversio* avant d'expliciter l'« expérience mystique ». Mais la question de la « *conversio ad phantasmata* », a été, selon nous, insatisfaisante pour donner une explication complète de la connaissance du singulier. La relecture de la « *conversio ad phantasmata* », a été insuffisante pour comprendre la connaissance de la sensibilité⁴⁵. Toutefois, ce « *vieux chemin* » a un côté positif, car il ouvre la possibilité de poser la question de la « *conversio ad phantasmata* » d'une autre façon, c'est-à-dire, à partir de la « noologie » de Zubiri. En effet, la « *conversio ad phantasmata* » peut-être « radicalisé » vers la « *intelligence sentante* ». C'est ce que nous avons montré dans notre thèse de licence.

Ainsi, la présente thèse est simplement la « continuité » d'une quête visant à comprendre l'« articulation » *raisonnable* de ce qui parle de la spiritualité chrétienne d' « esprit » et de ce qui parle de « sensibilité » depuis longtemps.

Lire l'œuvre de Jean de la Croix est très problématique et épineux, en raison des siècles qui nous séparent d'un auteur du XVI^e siècle, le siècle d'Or de l'Espagne. Il est important de considérer cette distance de plus de quatre cents ans. Il s'agit, en effet, d'un facteur temporel inexorable. C'est un adversaire impitoyable. Ils sont quatre siècles de développement humain, technologique, scientifique, économique, politique, philosophique, théologique, etc. Cette distance a rendu très difficile la compréhension du *sens des sens* chez Jean de la Croix. La possibilité réelle de trouver phénoménologiquement le *sens* précis de ce que Jean de la Croix a voulu dire, est glissante quand nous utilisons précisément les notions thomistes pour

⁴⁴ Voir : RAHNER, K., *L'Esprit dans le monde*, Guérin Montréal (Québec) Canada, 1997.

⁴⁵ Voir : *In II De anima* lect. X. 350; *S. Th.* II-II q.8 a.1; I q. 84 a.6 y 7; q.86 a.1 ad 4; *In Boet. de trin.* VI a. 2; *De veritate* 2. 2; *S.Th.* q.85 a.3; *In De Anima.* III lect. VII, n° 687; *In III De Anima* lect. 8, n° 713; *De ver.* q. 10 a.6 ad 2; *De ver.* q. 10 a.5; *S. Th.* I q. 14 a 11 corp; *S. Th.* 1 q. 86 a.4 corp; *S. Th.* II-II q.8 a.1; *S. Th.* I q. 14 a. 11 ad 1; *S. Th.* I q. 86 a.1 corp; *S. Th.* 1 q. 84 a.7 ad 2; *S. Th.* I q. 85 a.1 ad 4; *De Mem. et Reminisc.*, 1, n. 4, n.6; II *Sent.* dist. 3 q.3 a.3 ad 1; III *Sent.* ds 14 q. 1 a.3 ad 3; *De Pot.* 7.3.

« comprendre » ce que Jean de la Croix au XVI^e siècle, a voulu dire à ses frères et sœurs du Carmel. Ici, il s'agira de trouver le « fil d'Ariane » pour éclairer *le sens des sens* de la *Montée du Mont-Carmel*.

La lecture de l'œuvre la *Montée du Mont-Carmel* est absente de notre vie, sans aucun doute, car l'inexorable priorité de notre vie n'est pas l'« union » avec Dieu. L'homme et la femme aujourd'hui, généralement, ne cherchent pas l'union de l'« âme » avec Dieu. Pour des chrétiens catholiques, l'« expérience de Dieu » des mystiques est chose étrangère et éloignée. La lecture de Jean de la Croix serait une lecture réservée aux prêtres, religieuses et moines. De temps en temps sont citées quelques phrases célèbres du poète mystique dans la liturgie du dimanche. Mais, sa « doctrine spirituelle » reste inconnue à la plupart des laïques. *Pourquoi ?*

La *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz, dans notre édition comporte trois livres avec un total de 92 chapitres : le Livre I composé de 15 chapitres; le livre II composé de 32 chapitres et le livre III avec 45 chapitres. La *Nuit Obscure* a deux livres avec un total de 39 chapitres, se subdivise comme suit : le livre I avec 14 chapitres et le livre II avec 25 chapitres.

Nous avons ainsi un total général de cinq Livres et 131 chapitres dans la « *Nuit obscure de la Montée du Mont-Carmel* »⁴⁶. Tous ces chapitres débordent l'objectif de cette recherche. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi un « point » d'un chapitre de la *Subida* : le « *toque de Dios* ».

La lecture du « *toque de Dios* » à la lumière de Zubiri repose sur un « *a priori* » : la sensibilité. Dans le cadre de cette recherche, nous n'avons pas l'intention d'établir une recherche *simpliciter* sur la sensibilité. Une recherche sur toute la question de la sensibilité dépasserait le cadre de cette thèse. Toutefois, la sensibilité notamment, les « sens » méritent d'être analysés de façon plus critique à l'intérieur de la spiritualité chrétienne, car selon George Morel, il y a une tradition

⁴⁶ Titre que plus tard nous envisagerons avec plus d'attention. Voir appendice C.

tenace, perpétuée jusqu'à nos jours, selon laquelle Jean de la Croix aurait enseigné un total mépris du corps et des sens⁴⁷.

Nous utiliserons les catégories philosophiques dans cette thèse pour comprendre une question qui a été posée par la « mystique ». Mais, la « mystique » n'a pas toujours été bien accueillie par les philosophes. Déjà, pour le maître de Zubiri, le philosophe José Ortega y Gasset, la mystique n'était pas entièrement décisive dans le champ intellectuel⁴⁸: « Mon objection au mysticisme est que de la vision mystique ne découle aucun bénéfice intellectuel »⁴⁹.

Cependant, son disciple Zubiri emprunte un autre chemin. Notons que ce n'est pas la première fois dans l'histoire de la philosophie, qu'un disciple s'éloigne d'un maître. Zubiri va plus loin.

⁴⁷ MOREL, G., *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, Tome I. Problématique ; Tome II. Logique ; Tome III. Symbolique. Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. De Lyon-Fouvière, Lyon, Éditions Montaigne, 1960-1961. Voir : Tome II, p. 43.

⁴⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Qu'est-ce que la philosophie? Leçons de métaphysique. Œuvres Complètes* Tome I, traduit de l'espagnol par Yves Lorvellec et Christian Perre Klinckksiek, Paris, 1988, p. 88 ; ORTEGA Y GASSET, J., « *Defensa del Teólogo frente al místico* », *Obras Completas*, Tomo V (1933-1941), quinta edición, *Revista de Occidente*, Madrid, 1961, p. 455.

⁴⁹ Toutefois, pour celui-ci seulement Plotin, Maître Eckhart et Bergson ont été des penseurs géniaux avant d'être des mystiques. « Chez eux la richesse, la fécondité de la pensée logique ou explicite contraste singulièrement avec la misère de leurs recherches extatiques ». *Ibid.*, p. 88. Pour Ortega, « le mysticisme tend à exploiter la profondeur et spéculer sur l'abîme; du moins se passionne-t-il pour les fonds, se sent-il attiré par eux. Or la tendance de la philosophie est de sens opposée. Elle n'éprouve pas d'intérêt pour l'immersion dans le profond, comme le mystique, mais à l'inverse, du profond elle veut émerger à la surface ». *Ibid.*, p. 88. En Grèce, la philosophie, en effet, commença par s'appeler *a-letheia*, qui signifie « dés-occultation », « révélation », « dévoilement », « manifestation ». Pour Ortega, la philosophie est un énorme appétit de transparence. « Rappelez-vous sincèrement l'impression qu'a produite en vous la fréquentation des œuvres mystiques. L'auteur nous invite à un merveilleux voyage, le plus merveilleux. Il nous dit qu'il s'est trouvé au centre même de l'Univers, dans les entrailles de l'absolu. Il nous propose de refaire avec lui le long chemin. Enchantés, nous nous sommes un peu surpris qu'un homme qui s'est immergé dans un lieu, un élément si fabuleux, dans un abîme si absolu, tel qu'est Dieu ou l'absolu ou l'Un, n'ait pas été plus dérangé, plus déshumanisé, avec un nouvel accent -ne se retrouve pas plus différent et autre que nous-mêmes [...] Le mystique est revenu intact, imperméable à l'éther divin qui l'a baigné un moment ». *Ibid.*, p. 85-86. L'ironie du philosophe est aiguë, si quelqu'un -nous dit Ortega- qu'il remonte du fond de la mer nous dirigeons instinctivement notre regard sur ses vêtements dans l'attente d'y trouver pris quelques restes d'algues et de coraux. Le philosophe continue ainsi : « Docilement nous attendons avec l'espoir en vue, du mystique reparaisant devant nos yeux directement de l'abîme, ruisselant encore de mystères, avec l'odeur âcre des vents d'outre-tombe imprégnant encore les vêtements du navigateur. Le voici déjà qui revient ; il s'approche et nous dit : "Eh bien savez-vous ? Je ne peux rien vous raconter, ou si peu, parce que ce que j'ai vu est en soi-même irracontable, indicible, ineffable". Et le mystique, si loquace auparavant, si magistral en paroles, devient taciturne à l'heure décisive, ou, ce qui est pire encore et plus fréquent, nous fait part de nouvelles si banales concernant le trans-mondain, si peu intéressantes qu'elles dévaluent bien plutôt l'au-delà. ». *Ibid.*, p. 87.

Est-ce que celui-ci, à la différence d'Ortega, a vu quelque chose de décisif dans « l'expérience mystique », d'une manière plus importante, plus particulière, spécialement dans « la sensibilité » chez Jean de la Croix »?

Dans « l'expérience mystique » de Jean de la Croix, la sensibilité est un chapitre essentiel. Dans la *Subida*, nous avons, en effet, trouvé différentes citations sur la sensibilité et spécifiquement sur les cinq « sens »⁵⁰. Une première chose paraît s'imposer : on peut affirmer sans hésitation que la donnée centrale mise en évidence sur la problématique de la sensibilité, se trouve particulièrement dans [2S.26, 8] et la sensibilité ne peut pas se comprendre sans l'action de l'intelligence humaine. Et *eo ipso* : une deuxième chose semble s'imposer : d'une manière tout à fait concrète, dans Jean de la Croix existe une « tension » fondamentale entre la sensibilité et l'intelligence. Il s'agit d'un problème ouvert.

Fondamentalement dans la *Subida* II, au chapitre 26, la division n'est pas claire entre l'« intelligence », d'un côté, et la « sensibilité », de l'autre.

Dans le cadre de notre recherche, l'analyse zubirienne de l'intelligence est la condition de possibilité pour essayer de comprendre le « *toque de Dios* » chez Jean de la Croix. Voici alors la question qui se pose et que nous tenons pour essentielle : Peut-on être lire Jean de la Croix par autres philosophes ?

Jean de la Croix peut être lu à partir d'autres philosophes plus proches de la « mystique » comme J. Baruzi, M. Blondel, H. Bergson, etc. Toutefois, nous avons opéré le choix de Zubiri, parce que c'est un philosophe espagnol contemporain plus proche de la langue castillane de Jean de la Croix. Et surtout, Zubiri offre une réflexion plus claire et féconde de l'intellection humaine par

⁵⁰ Dans la *Subida* I, nous avons trouvé les suivants passages : 1S.1, 1; 1S.1, 2; 1S.1, 4; 1S.3, 5; 1S.11, 2; 1S.11, 5; 1S.14, 1; 1S.15, 2; 1S.1, 4; 1S.2, 1; 1S.2, 3; 1S.2, 5; 1S.3, 2; 1S.3, 3; 1S.3, 4; 1S.6, 1; 1S.13, 1; 1S.13, 4. Ensuite dans la *Subida* II : 2S.1, 2; 2S.1, 3; 2S.2, 1; 2S.2, 2; 2S.4, 2; 2S.4, 6; 2S.6, 6; 2S.7, 3; 2S.7, 10; 2S.7, 11; 2S.11, 1; 2S.11, 4; 2S.14, 8; 2S.11, 7; 2S.16, 12; 2S.11, 12; 2S.12, 6; 2S.14, 9; 2S.26, 6; 2S.18, 3; 2S.21, 2; 2S.26, 8; 2S.1.1; 2S.3, 2; 2S.3, 3; 2S.4, 2; 2S.7, 7; 2S.9, 1; 2S.9, 5; 2S.11, 7; 2S.11, 9; 2S.12, 5; 2S.13, 1; 2S.13, 6; 2S.16, 12; 2S.16, 15; 2S.17; 2S.17.6; 2S.17.7; 2S.17, 8; 2S.19, 5; 2S.19, 10; 2S.23, 2; 2S.26, 17; 2S.30, 1; 2S.1, 3; 2S.4, 4; 2S.6, 1; 2S.8, 1; 2S.8, 4; 2S.10, 2; 2S.10, 3; 2S.11, 2; 2S.11, 11; 2S.12, 4; 2S.17, 9; 2S.12, 1; 2S.12, 3; 2S.14, 4; 2S.16, 2; 2S.16, 3; 2S.16, 11; 2S.17, 3; 2S.17, 4; 2S.17, 5; 2S.21, 3; 2S.21, 4; 2S.26, 5. Et finalement la *Subida* III : 3S.2, 2; 3S.10, 1; 3S.24, 3; 3S.24, 4; 3S.24, 5; 3S.26, 7; 3S.39, 2; 3S.26; 3S.26.5; 3S.37, 2; 3S.39, 1; 3S.39, 3; 3S.40, 2; 3S.41; 3S.41.1; 3S.42, 1; 3S.2, 1; 3S.20, 2; 3S.23, 3. Voir avec plus de détails les appendices.

rapport à Dieu. Or, nous avons une claire conscience de la difficulté de cette recherche comme le dit J. Mouroux: « La tradition spirituelle du catholicisme est sévère pour le sentir sensible dans la vie chrétienne, et elle le tient pour dangereux »⁵¹. Mais, la contribution de Zubiri peut donner une autre ligne de lecture de la sensibilité. Inexorablement, notre travail donc n'est pas une étude sur le sentir « *pur* ». Notre travail se situe dans un « sentir intellectif ». Ce problème sera analysé et étudié avec plus d'attention.

Dans le texte posthume *El hombre y Dios* [1983, Première Partie], Zubiri écrit : « La vue rend présente la chose dans son *eidos*, le toucher, comme simple présence. Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique, etc »⁵².

Que signifie ici « sentir intellectif »? Comment est possible comprendre le « sentir intellectif » dans la « présence de Dieu chez un mystique »? Comment comprendre ce texte de [HD, 103] par rapport à la Subida del Monte Carmelo, notamment où Jean de la Croix parle du sens du « toucher » comme « toque de Dios » dans un texte [2S.26, 8]?

Le texte débute par une idée classique. « La vue rend présent la chose dans son *eidos* ». *Qui signifie ce passage ?* C'est la « dictature » de la vue. On a donné – dit Zubiri - une telle prééminence à la vision comme présentation du réel que ce qui ne se voit pas est *eo ipso* considéré comme inintelligible⁵³. Celui-ci analysera d'autres sens qui seront décisifs pour notre quête : le *sens du toucher*, le *sens de la kinesthésie*, le *sens de la cénesthésie*, etc.

Nous avons identifié des convergences entre les textes du mystique et ceux du philosophe. Nous avons atteint le *raisonnable*⁵⁴ dans la convergence entre le « *toque de Dios* » et la philosophie

⁵¹ MOURoux, J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Éditions Montaigne, 1952, p. 299.

⁵² [La vista nos hace presente la cosa en su *eidos*, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc]. HD^f, 99 ; HD, 103.

⁵³ Voir : IRE^f, 86

⁵⁴ Sur la notion de « convergence » voir les textes suivants: HD, 120, 236, 237, 258, 310, 317, 345 ; SE, 81, 88, 244, 494 ; HV, 96, 97, 172, 185 ; IRE, 225 ; II, 284, 290 ; IRA, 65, 188, 270, 277. Dans le texte *El hombre y la verdad*, sur la notion de « convergence », nous lisons : « *Es que el encuentro real y efectivo del hombre con las cosas a través de un esbozo no se da siempre, sino rara vez, por coincidencia: generalmente es por convergencia. Y entonces decimos que el encuentro con las cosas es racional, en el primer caso, cuando hay coincidencia; y que es*

de Zubiri comme « nue présence de réalité ». La rencontre s'est réalisée par *voie auditive*, par *voie visuelle*, par *voie cinesthésique*, par *voie kinesthésique*, etc. *Pour quoi lire ce passage de la Subida à la lumière des écrits*⁵⁵ de Zubiri ?

Nous avons choisi le texte [HD, 103] comme point de départ, car, il s'agit d'un texte de Zubiri de la maturité philosophique (Madrid 1983)⁵⁶. Alors, que signifie ici le « sentir intellectif » - toucher - et la « présence » de Dieu chez un mystique dans [2S.26, 8] :

[I] : « ...Dieu donne ces touches divines à l'âme... »⁵⁷.

[II] : «...et ils sont si sensibles, que non seulement l'âme, mais le corps lui-même en frémit] »⁵⁸.

razonable, cuando hay convergencia, en el segundo (...) El encuentro por convergencia es precisamente lo que caracteriza lo razonable ». [C'est que la rencontre réelle et effective de l'homme avec la réalité au travers d'une esquisse ne se donne pas toujours, mais parfois, par coïncidence ; en général, c'est par convergence. Nous disons alors que la rencontre avec les choses *est rationnelle*, comme dans le premier cas, où y il a coïncidence ; et qu'elle *est raisonnable* dans le second cas, celui de la convergence [...] La rencontre par convergence est ce qui caractérise le (*) raisonnable] HV, 96-97 ; HVⁱ, 92. Cette rencontre avec les choses peut être « raisonnable » (converge) ou rationnelle (coïncidence). Il y a un problème avec la traduction de Philibert Secretan. Il traduit par (*) rationnel. Le texte de *El hombre y la verdad* correspond à un cours dicté par Zubiri durant les mois de février et mars de l'année 1966. Du point de vue chronologique le texte se situe à l'époque de *Sobre la esencia* (1962), de *Sobre el sentimiento y la volición* (1961,1964), de *Estructura dinámica de la realidad* (1968) et *Estructura de la metafísica* (1969). À cette époque Zubiri s'achemine vers son œuvre de *Intelligence Sentante*. Ainsi, chez Zubiri la rencontre par « convergence » est ce qui caractérise le « raisonnable ». *Que signifie ici donc « raisonnable » pour Zubiri ?* Plus tard, dans l'œuvre *Intelligence et Raison*, (Madrid, 1983), Zubiri écrit : « ...la intelección racional de lo viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad, es justo lo que constituye lo razonable. Lo razonable es un modo de lo racional; no es lo racional estricto, pero si lo racional viable. Lo racional es estricta y formalmente lo viable ». [L'intellection rationnelle de ce qui est praticable (viable), l'accomplissement inadéquat de la chose ébauchée en épreuve (probation) physique de réalité, est précisément ce qui constitue le *raisonnable*. Le raisonnable est un mode du rationnel ; ce n'est pas le rationnel strict, mais bien le rationnel sur la voie. Le raisonnable est strictement et formellement le praticable (viable)]. IRA, 275 ; IRA^f, 261. Le terme « *esbozado* » donne l'idée de réaliser le premier état de (un travail), donner la première forme. Pour Zubiri, le raisonnable est un mode du rationnel, ce n'est pas le rationnel strict, mais bien « *lo racional viable* ». Le raisonnable est le praticable. Ce qui est certain, selon Zubiri, c'est que cette rencontre se réalise par *voie auditive*, par *voie visuelle*, etc. *Eo ipso*, nous avons attendu le « *raisonnable* » dans la « convergence » entre le « touché de Dieu » et la philosophie de Zubiri comme « *nue présence de réalité* ». Il a été un *point d'arrive* de la quête par *voie auditive*, par *voie cénesthésique*, etc.

⁵⁵ HD, 103, PFMO, 340, HD, 186, HD, 189-190, etc.

⁵⁶ Zubiri fait référence explicite de Jean de la Croix dans le texte PFMO, 340. (Madrid - cours 1969 -).

⁵⁷ [...suele Dios dar al alma estos divinos toques...]. Cette traduction en français est livre

⁵⁸ [...y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer]. Cette

Tel que le suggère cette citation, le *Doctor mysticus* a eu l'*expérience* de Dieu, il a cherché Dieu, il a cherché avec ardeur la « divine union »⁵⁹. Nous nous interrogeons alors : *comment peut exister un « toque de Dios », si Dieu est « inaccessible » inexorablement dans la vie humaine ?* Dans les Écritures, en effet, nous lisons : Dieu « demeure dans une lumière inaccessible »⁶⁰. *Comment l'homme atteindrait le « toque de Dios » ?*

Dans la perspective « noologique – théologique » qui est la nôtre, à la lecture d'une réalité étrangère, comme le « *toque de Dios* » au « sens du toucher », il faut, avant tout et inéluctablement de substituer l'idée de la *métaphore*. Il est donc possible de revenir au sensible d'une autre façon. Il est possible d'aller à une intelligence humaine « sentante », à partir de la philosophie de Zubiri.

3. La question de la recherche

Au cours de notre réflexion, le problème fondamental est de situer le sentir dans la lecture de Jean de la Croix à la lumière de la « noologie » et l'« expérience théologique », comme une possibilité d'actualisation de la lecture de cet auteur. Notre thèse postule que le texte [2S.26, 8] peut être lu à la lumière du « sentir intellectif » [HD, 103].

Bref, nous lisons [2S.26, 8] à la lumière de [HD, 103] et nous chercherons à répondre à la question : *le « toque de Dios » est-il un « sentir intellectif » ?*

traduction en français est également livre

⁵⁹ S, Prólogo.

⁶⁰ « φῶς οὐκ ὄν ἀπρόσιτον ». 1Tim 6,16. Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français. Avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant » par Maurice Carrez, Alliance Biblique Universelle, Imprimé en Corée. 1992.

4. L'objectif de la recherche

L'objectif de cette recherche est une introduction à la lecture du « *toque de Dios* » dans *La Subida del Monte Carmelo* [2S.26, 8], à partir de la « noologie » et la « dimension théologal de l'homme » chez Xavier Zubiri. Cet objectif général poursuit trois objectifs spécifiques: l'examen du « *status* » de la « sensibilité » [2S.26, 8] dans la *Montée du Mont-Carmel* ; la lecture du texte [2S.26, 8] dans *La Montée du Mont-Carmel* à la lumière des textes : [HD, 103, PFMO, 340, HD, 186, HD, 189-190, etc] ; la lecture de « *toque de Dios* » de *La Montée du Mont-Carmel* [2S.26, 8] à partir de l'« expérience de Dieu » [HD ; IRA].

5. Les orientations précises de la recherche

Pour mener à bien cette recherche, nous avons surmonté deux difficultés majeures. Cette recherche, en effet, peut avoir une « valeur » philosophique et « théologale », si nous acceptons deux considérations *a priori* : D'abord, avec Zubiri, il faut parler du statut « noologique » plutôt que du statut épistémologique, c'est-à-dire pour lui, l'analyse de l'intelligence est antérieure à toute épistémologie⁶¹. Ensuite, « théologale » pour Zubiri ne signifie pas théologique. Le théologal comprend la dimension qui relie [l'homme au divin -la *religion*-]. Zubiri pense que la réalisation de l'homme est « l'expérience théologale »⁶².

Dans ces conditions, la philosophie est pour Zubiri, et aussi pour nous, une recherche de la « vérité réelle » : la réalité humaine aurait un « *intellectus quaerens* »⁶³, c'est-à-dire une intellection humaine en « quête », « en recherche »⁶⁴. Grâce à l'intelligence, l'homme et la femme auraient un « *intellectus quaerens* » vers « au-delà », le « réel au-delà »⁶⁵.

⁶¹ GONZALEZ, A., *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, p. 35.

⁶² HD^f, 19. On doit souligner ici que pour Max Huot de Longchamp, la « vie mystique » est pensée par Jean de la Croix à l'intérieur de la « vie théologale ». HUOT DE LONGCHAMP, M., *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie Mystique*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 150.

⁶³ IRA, 23 ; IRA^f, 21.

⁶⁴ IRA^f, 56.

⁶⁵ IRA^f, 21 ; IRA. 23.

6. Choix du corpus

Notre étude repose essentiellement sur l'œuvre de Jean de la Croix dans sa langue originale. Nous avons utilisé l'édition espagnole de Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. Décimo cuarta edición [Edición Príncipe: 1618]. BAC. Madrid. 1994. Nous avons aussi lu la traduction en français de Marie DU SAINT-SACREMENT, *Jean de la Croix. Œuvre complètes*, Les Éditions du Cerf, Paris. 2010. Nous avons par la suite procédé à un *Inventaire général* des plus importants passages de *La Subida del Monte Carmelo* qui traitent spécifiquement des sens du « toucher », à partir du texte classique de Fr. Luis DE SAN JOSÉ O.C.D, « *Concordancias de las Obras y Escritos del Doctor de la Iglesia San Juan De la Cruz* »⁶⁶.

Il convient cependant d'indiquer qu'à l'heure actuelle, il n'existe, selon Max Huot de Longchamp, aucune traduction française satisfaisante de l'œuvre de Jean de la Croix⁶⁷.

Une autre source primaire pour notre travail est l'œuvre en espagnol de Xavier ZUBIRI⁶⁸. Nous disposons également de la traduction française de certaines de ses œuvres. Nous nous appuyons sur l'œuvre capitale sur l'intelligence humaine de Zubiri. La Trilogie sur l'« *Intelligence Sentante* » : *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, [Primera edición: 1980. Segunda edición: 1981. Tercera edición: 1984]. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, cuarta edición, Madrid, 1991. Tomo I. *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982. Tomo II. *Inteligencia y Razón*. Madrid. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983. Tomo III. En ce qui concerne à la traduction en français, le lecteur peut consulter : *L'Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, Paris, 2005. Volume I. *Intelligence et Logos*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, Paris, 2007. Volume II. *Intelligence et Raison*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, Paris, 2008. Volume III. Ce sont les éditions utilisées pour cette thèse.

⁶⁶ DE SAN JOSÉ, L., « *Concordancias de las Obras y Escritos del Doctor de la Iglesia San Juan De la Cruz* », (Roma : Editorial Monte Carmelo, 1948), 1188-1221. Il sera notre « système de référence » préliminaire.

⁶⁷ HUOT DE LONGCHAMP, M., *op.cit*, p.23.

⁶⁸ Voir : Bibliographie.

Nous avons, de façon générale, identifié quelques textes sur le problème de Dieu chez Zubiri. Selon J. Bañon, le problème de Dieu est le problème le plus complexe de toute sa philosophie. Afin d'examiner de façon plus rigoureuse la *religion*, la marche intellectuelle et l'expérience de Dieu, nous avons lu les textes de Zubiri qui traitent spécifiquement du *problème de Dieu* « à partir » de la *religion*.

En 1943, Zubiri donne des cours privés et prépare l'édition de son premier livre, *Naturaleza, Historia, Dios*. Ici, il réunit trois articles fondamentaux sur le problème de Dieu : (a) « *Introduction au problème de Dieu* » ; (b) « *Autour du problème de Dieu* » et (c) « *L'être surnaturel : Dieu et la déification dans la théologie de saint Paul* ». Les deux premiers articles seront déterminants pour l'*intellection* postérieure du livre *L'homme et Dieu*, [*El hombre et Dios*]. Et le dernier article est un complément de lecture à la troisième partie de la « Trilogie théologique »⁶⁹.

En ce qui concerne la lecture de l'édition en espagnol, nous pouvons lire *Naturaleza, Historia, Dios* (1^a edición, 1944. Editora Nacional). Alianza Editorial, S.A., 9^a edición, Madrid, 1987. Et pour la traduction en français, le lecteur peut consulter : *Nature, Histoire, Dieu*. Traduit de l'espagnol par Léonel Dal Corno et Philibert Secretan. L'Harmattan, Paris, 2009. Ici nous travaillerons avec cette édition. En ce qui concerne la traduction en anglais, on peut recourir à : Xavier Zubiri, *Nature, History, God*. Translated by Thomas B. Fowler, Jr. University Press of America, Inc. 1981. Ainsi, nous avons un premier livre de la « Trilogie théologique » de Zubiri en espagnol: *El hombre y Dios*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones (Primera edición, 1984), Madrid, 6^a edición, 1998. Un autre texte *primordial* est l'article : « *El problema teologal del hombre* » (Madrid, 1974), publié en un appendice du livre : pp. 369-383.

Ignacio Ellacuría a fait la présentation de l'œuvre *El hombre y Dios* (1984). Pour celui-ci, la première partie du livre, « *La réalité humaine* », avait atteint son état final de rédaction. Une rédaction avait été entreprise par son auteur dans les derniers mois de sa vie, commencé au printemps 1983, elle avait été terminée au début de ce même été. Seul le passage de cette première partie à la deuxième partie laissait quelques doutes. La deuxième partie relève d'une

⁶⁹ La « Trilogie théologique », c'est distinct de la « Trilogie » ou « Trilogie intellectif ».

situation différente. Selon Ellacuría, lorsque Zubiri retourne à Rome, il commença à rédiger cette partie, alors intitulée « *La marche intellectuelle vers Dieu* »⁷⁰. Il s'y appliqua sans relâche durant la fin de 1973 et toute l'année 1974. La troisième partie, « *l'homme expérience de Dieu* », présentait un autre genre de difficultés. Il s'agit de la transcription, corrigée par Zubiri, du cours donné en automne 1973⁷¹. Cette dernière note est essentielle pour nous, car elle nous guidera dans la lecture complexe de ce texte.

En ce qui concerne la traduction française, nous avons utilisé : *L'homme et Dieu*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, Paris, 2005. Nous avons toutefois apporté quelques corrections à la traduction de certains mots par rapport à la version en espagnol⁷².

7. Manière de procéder

Dans cette thèse, nous avons choisi l'édition de l'œuvre de Jean de la Croix parue en 1618 à Alcalá. Toutefois, la thèse selon laquelle l'œuvre du mystique castillan a été déformée, mutilée, etc., par les éditions continue à être soutenue aujourd'hui par certains spécialistes de Jean de la Croix⁷³. En conséquence, nous ne pouvons pas lire Jean de la Croix par lui-même avec une certitude totale. Cependant, nous pouvons entrer dans la lecture de son œuvre de façon strictement *introductive* par une expression qu'on lui attribue : le « *toque de Dios* » [touché de Dieu ou toucher de Dieu], qui se trouve spécifiquement dans le chapitre 26, livre II, de la *Subida del Monte Carmelo* et dans d'autres textes de cet ouvrage.

Notre intention ici n'a pas été de lire le chapitre 26 du livre II de la *Subida*, car cela aurait été un travail inutile et stérile. En effet, vouloir lire et analyser tout le chapitre 26 présente deux

⁷⁰ Le titre maintenant est « *La réalité divine* ». L'ancien était « *La marcha intelectual hacia Dios* ».

⁷¹ C. BACIERO écrit : « *No cabe un tratamiento del hombre sin un tratamiento de Dios: y a su vez un tratamiento de Dios forzosamente ha de ir incurso en un tratamiento del hombre, porque desde sí mismo se encuentra el hombre con Dios* ». "Cultura Ya", Madrid, 1 de Diciembre de 1984, p. III

⁷² Nous avons également utilisé les deux textes originaux de l'édition en espagnol de la « Trilogie théologique ». Ils ne sont pas traduits en français. (Janvier 2016). ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, (Primera edición 1993), tercera reimpresión, diciembre, Madrid, 2006. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri (Primera edición 1997) primera reimpresión, Madrid, 1999.

⁷³ Voir appendice C.

difficultés majeures : en premier lieu, nous pouvons lire et analyser Jean de la Croix avec des notions philosophiques de la tradition aristotélico – thomiste et tomber inévitablement dans la grave difficulté de lire le « *toque de Dios* » à partir de la *conversio ad phantasmata*. En deuxième lieu, nous pouvons lire Jean de la Croix et nous pouvons commenter le chapitre 26 du livre II de la *Subida* à partir des textes de Zubiri et nous aurions détaché inévitablement la notion théologique de son œuvre et fait ressortir seulement la dimension philosophique et donné l'impression d'une *juxtaposition* des textes et en conséquence fait un travail stérile et sans fondement pour la théologie de la spiritualité.

Toutefois, pour éviter cette situation, nous avons choisi seulement comme point de départ l'expression « *toque de Dios* » de Jean de la Croix, par rapport à [HD, 103], comme élément de considération philosophique et théologique. Il s'agit d'un point départ comme produit final de l'analyse phénoménologique *a priori* que nous avons effectuée dans la lecture préliminaire du *corpus* de lecture de cette thèse.

Il nous faut dire également quelques mots sur la structure intrinsèque de cette thèse. Nous précisons que nous n'avons pas l'intention d'établir une *comparaison* ni une *coïncidence* entre Jean de la Croix et Xavier Zubiri. Il s'agit d'une introduction à la lecture d'un mystique à la lumière des écrits d'un philosophe. On peut penser que dans cette lecture existe un déséquilibre entre l'analyse des textes de Jean de la Croix, par rapport à l'analyse des textes de Zubiri. La critique est effectivement valide dans la perspective strictement quantitative. Mais, elle ne l'est pas dans la perspective philosophique, car l'existence d'un déséquilibre (quantitatif) dans la thèse, ne signifie pas que celle-ci manque de fondement philosophique. En effet, cette thèse n'est ni la recherche d'une comparaison (quantitative) entre Jean de la Croix et Zubiri, ni une coïncidence (quantitative) entre eux. Cette thèse a été une première et simple introduction à la lecture du « *toque de Dios* », à partir du « sentir intellectif ». Son objectif est plus humble.

En effet, l'*ouverture* de la lecture du « *toque de Dios* » ne se justifie pas seulement par rapport à la quantité de lecture des textes de Jean de la Croix lui-même, comme serait l'analyse de tous les textes du « *toque de Dios* ».

L'*ouverture* de la lecture du « *toque de Dios* » s'actualise simplement dans l'analyse de fait du « sentir intellectif », car l'analyse de fait de l' « intelligence sentante » chez Zubiri *ouvre* la lecture de Jean de la Croix et cette *ouverture* est décisive comme introduction à la lecture de Jean de la Croix.

En d'autres termes, cette thèse est une introduction à la lecture du « *toque de Dios* » à partir de la philosophie zubirienne, car une introduction du « *toque de Dios* » à la lumière de la « noologie » et de la « dimension théologique de l'homme », *ouvre* la lecture du mystique castillan d'une façon simple et permet une autre lecture actuelle à partir de l'œuvre d'un philosophe contemporain plus proche de notre mentalité aujourd'hui. L'*ouverture* est l'introduction.

Bref, ce « *toque de Dios* » permet de trouver un *seuil* où nous pouvons entrer dans la réflexion théologique et noologique de Jean de la Croix. De plus, cette quête veut montrer que le « *toque de Dios* » est parfaitement *raisonnable* et nous pouvons parler d'un « *toque de Dios* » dans l'expérience mystique de Jean de la Croix. Ce « *toque de Dios* » s'avère comme une expression originale de Jean de la Croix, bien que l'œuvre du mystique castillan ait été déformée, mutilée, retouchée, déplacée, etc.

L'ensemble de notre recherche s'effectue en trois temps ou navigations : Dans un *premier moment* : nous menons une analyse générale du *status quaestionis* sur Jean de la Croix [2S.26, 8], en faisant une analyse de contenu sur deux types de sources: en espagnol (l'Édition Princeps : 1618) et la traduction en français. La première partie de la recherche s'inscrit dans l'approche descriptive (phénoménologique). En un *deuxième moment*, la thèse dégage les grandes coordonnées de notre approche dans la philosophie de Zubiri (Noologique -théologique). Enfin, en un *troisième moment*, nous réaliserons la lecture de [2S.26, 8] à partir de Xavier Zubiri (Métaphysique).

Pour effectuer cette recherche, nous avons choisi l'image de la navigation. En effet, la navigation présente un caractère d'aventure, de surprise et d'étonnement. Cette analyse sera faite est conduite en trois navigations, trois lectures qui forment les trois parties de cette étude : la

première sur le « *status quaestionis* »; la deuxième sur l'« intelligence sentante » et la « voie de la religion », la troisième sur la lecture de Jean de la Croix à la lumière de Xavier Zubiri.

Première partie : Sur le « *status quaestionis* »

Depuis longtemps je déclare que seule la philosophie peut démontrer que la littérature dit des choses plus profondes que celles que la philosophie cherche à démontrer (Michel Serres)⁷⁴

Dans cette *première partie*, nous commençons soigneusement à accéder de façon plus rigoureuse et précise à la question de la sensibilité [2S.26, 8]. Cette question est très complexe dans l'œuvre de Jean de la Croix. Cette partie aborde l'*État de la question* de la sensibilité dans la *Montée*. Elle ouvre l'horizon de notre réflexion philosophique et théologique sur le « *status* » de la sensibilité. Dans une lecture préliminaire sur le *status quaestionis* de « *La Subida del Monte Carmelo* », nous avons constaté une analyse déficiente, pauvre, de la sensibilité dans l'œuvre de la *Montée*. Une autre lecture de Jean de la Croix, en effet, serait possible, à partir de catégories philosophiques plus contemporaines. Les réflexions qui suivent n'ont pas d'autre but que d'orienter l'horizon à partir duquel nous allons naviguer.

Ainsi, cet examen s'étend uniquement sur une section⁷⁵ : Section I : Le « *status* » problématique de la question de la sensibilité dans la *Subida* [2S.26, 8]

⁷⁴ SERES, M., *Récits d'Humanisme*, Paris, Éditions Le Pommier, 2006, p. 32.

⁷⁵ Les autres deux sections se sont converties en appendices, afin de rendre plus facile la lecture. Le lecteur peut consulter l'Appendice A, B et F sont sur Xavier Zubiri et l'Appendice C, D et E sont sur Jean de la Croix.

Section I : Le « *status* » problématique de la question de la sensibilité dans la *Subida*
[2S.26,8]

Aperçu

À partir des principales recherches sur Jean de la Croix, nous avons classé les principales études en trois phases ou moments. Ces phases ne sont pas chronologiques, elles se distinguent par les approches et les méthodes qu'elles mettent en œuvre. La première phase, que nous appelons « pré-descriptive ou classique », a été surtout biographique, hagiographique, pleine d'anecdotes sur la *sainteté* de Jean de la Croix. Ici, il faut remarquer que nous nous éloignons un peu des monographies classiques, mais, sans nous détacher totalement d'une voie par beaucoup empruntée, d'une tradition déjà riche, c'est-à-dire de la perspective scolastique-thomiste sur Jean de la Croix. En effet, l'intention est de travailler dans une perspective de complémentarité. À présent, nous profitons des études qui sont tournées vers la sensibilité chez Jean de la Croix, notamment dans la *Montée*. La deuxième phase que nous appelons « descriptive », a été plus philosophique que biographique et s'avère plus intéressante pour notre propos que la première. Dans le cadre de notre approche, cette phase sera certainement une source d'inspiration riche et essentielle, pour entrer dans la troisième phase « noologique ».

Cette section comprend un chapitre.

Premier chapitre : Examen de la « sensibilité » dans la Montée du Mont-Carmel

Ce chapitre comprend trois points essentiels : 1. La phase classique ou pré-descriptive. 2. La phase descriptive. 3. La phase « noologique ».

1.1. Phase classique ou pré-descriptive

Nous avons dans cette phase, identifié la structure philosophique des classiques et la tradition scolastique-thomiste. C'est la phase classique ou phase des monographies classiques ou encore phase « pré-descriptive ». Elle regroupe, entre autres, les écrits de Jean Baruzi, de Bruno de Jésus-Marie, de Henri Sanson, de Jean Vilnet, de Crisógono de Jésus et de beaucoup d'autres.

Il est nécessaire de fournir d'abord, quelques indications sommaires sur la *documentation historique*. De façon générale, nous situons Jean de la Croix à partir de deux auteurs : J. Crisógono et J.-M. Bruno qui s'inscrivent parfaitement dans cette phase des monographies classiques et qui ont privilégié la dimension historique. Nous disposons de plusieurs documents à caractère religieux sur Jean de la Croix. Sont également disponibles des « documents hagiographiques »⁷⁶ comme l'œuvre de J.-M. Bruno, *Saint Jean de la Croix*⁷⁷. L'étude classique de J. Crisógono, *Vie de Jean de la Croix*⁷⁸ est une étude pleine de détails, d'anecdotes, une étude qui tend à l'exhaustivité sur la « vie de Jean de la Croix ». Nous voyons aussi que dans l'œuvre

⁷⁶ DELEHAYE, H., *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1955, p. 1.

⁷⁷ BRUNO, J.-M., *Saint Jean de la Croix*, Préface de Jacques Maritain, Paris, Nouvelle Édition revue et corrigé, 1929.

⁷⁸ Crisógono DE JESUS, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Biografía inédita por el R. P. Crisógono de Jesús, O.C.D., Prólogo general, Presentación de las Obras, Introducciones a la "Noche Oscura", al "Cantico" y "Escritos cortos", Revisión del Texto, Notas e Índices por el R. P. Matías del Niño, O.C.D., Introducción a la "Llama de Amor Viva" por el R.P. Alberto de la V. Del Carmen., O.C.D, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950; *Vie de Jean de la Croix*, Traduction de l'espagnol par Sr Marie-Agnès Haussiètte, Paris, Cerf, 1998; *Jean de la Croix sa vie*, Traduction de l'espagnol par Pierre Sérouet, Paris, Cerf, 1982.

de J. Crisógono et dans l'œuvre de J-M. Bruno, la « légende »⁷⁹ est très présente et qu'ils déploient un souci « historique ou topographique »⁸⁰, comme l'a bien souligné H. Delehayé.

Pour mieux explorer la pensée de Jean de la Croix, il faut *le situer* dans son contexte historique et découvrir certains aspects historiques sur les sources qui ont inspiré Jean de la Croix. L'état problématique des sources est résumé dans les Appendices. Mais, notre approche n'est pas historique, elle est strictement philosophique et a pour cadre la « théologie de la spiritualité » de Jean de la Croix. La perspective historique est complémentaire.

Nous nous attelons donc à examiner la perspective philosophique.

En premier lieu, il convient dans cette première étape, de mentionner l'étude contemporaine et originale d'É. Martínez, *Sur les traces de Jean de la Croix. Nouvelle approche biographique*⁸¹. Ce texte contient des informations intéressantes sur les études philosophiques de Jean de la Croix à l'université de Salamanque : É. Martínez apporte, en effet, plusieurs éléments nouveaux sur sa formation intellectuelle.

En second lieu, il nous faut citer l'ouvrage de J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir*⁸² : ouvrage de référence classique pour les études philosophiques sur Jean de la Croix, plus spécifiquement et fondamentalement, son chapitre VIII : « Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation »⁸³. Pour J. Maritain, la structure philosophique et théologique de la pensée de Jean de la Croix doit beaucoup à la tradition scolastique et, surtout en théologie, à la tradition thomiste⁸⁴.

La première remarque importante que l'on peut formuler au sujet de son ouvrage *Les degrés du Savoir*, au chapitre VI : « Expérience mystique et philosophie », est que J. Maritain entend

⁷⁹ DELEHAYE, H., *op. cit.*, p. 8.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ MARTINEZ, E., *Sur les traces de Jean de la Croix, Nouvelle approche biographique*. Préface de Bernard Sesé. Traduit de l'Espagnol par Gérard Grenet. Titre original: *Tras las huellas de Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2006. Pour la traduction française, Paris, Cerf, 2006.

⁸² MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1947.

⁸³ *Ibid.*, p. 615-697.

⁸⁴ On peut le lire dans la Préface de l'ouvrage de J.-M. BRUNO, *op. cit.*, p. 7-34.

l'« expérience mystique » comme « connaissance expérimentale ». Il s'agit, selon lui, à travers cette expérience de « toucher la déité » ou de « sentir la vie de Dieu »⁸⁵, non plus seulement d'apprendre mais de « pâtir les choses divines »⁸⁶. Toutefois, il faut souligner aussi que chez Maritain, nous avons trouvé certaines oppositions, telles que, d'un côté, « la vie selon le sens » et, d'un autre côté, « la vie selon l'esprit ».

On notera aussi que J. Maritain présente un langage « dichotomique » (voir : chapitre VIII), lorsqu'il oppose le « Docteur de la Lumière » (Thomas d'Aquin) au « Docteur de la Nuit » (Jean de la Croix)⁸⁷. Ce qui le conduit à affirmer : « Ne demandons pas à saint Jean de la Croix, demandons à Aristote des leçons de métaphysique »⁸⁸. Il faut comprendre que J. Maritain s'est attaché à Thomas d'Aquin et à l'interprétation des textes Jean de la Croix à partir de notions de la métaphysique thomiste est évidente. Pour notre recherche, les textes de Maritain sont donc un bon exemple d'une lecture thomiste de Jean de la Croix. Cependant, l'opposition entre la sensibilité et l'intelligence est manifeste en elle-même.

De plus, une tradition demeure inexorablement présente, à savoir - celle de la question de l'intelligence et de la sensibilité, question essentielle en philosophie - au sujet de laquelle beaucoup d'encre a coulé dans l'histoire de la philosophie. Ici apparaît le complexe et célèbre : « *conversio ad phantasmata* » de Thomas d'Aquin. Peut-on parler d'une influence « thomiste » chez Jean de la Croix? Sans aucun doute. D'après H. Sanson, P. Pourrat, J. Crisógono, J.-M. Bruno et M. Huot de Longchamp, la structure philosophique et théologique de la pensée de Jean de la Croix doit beaucoup à la tradition scolastique et surtout en théologie à la tradition thomiste. Mais, il y a d'autres perspectives sur la vision de Jean de la Croix que nous le verrons plus tard.

Enfin, nous mentionnons la brève étude du P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*⁸⁹. Au chapitre VII du tome III, sur « les purifications actives préparatoires à la contemplation active »⁹⁰, Pourrat souligne que c'est l'« âme » tout entière qui doit être « purifiée » : d'abord, ses « sens »;

⁸⁵ MARITAIN, J., *op.cit.*, p. 490.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 502.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 617.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 693.

⁸⁹ POURRAT, P., *Spiritualité chrétienne*. Tome III. Les Temps Modernes, Paris, Librairie Lecoffre, 1947, p. 268-308.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 280.

ensuite, son « esprit » (son intelligence, sa mémoire et sa volonté). Ici le sens est-il un sens « pur » ?

De plus, à chaque étape du chemin que nous avons parcouru, apparaît la main d'un investigateur qui a son intention et souligne ce qui l'intéresse. Par conséquent, il nous faut prendre une certaine distance vis-à-vis de ces travaux, afin d'éviter certains malentendus importants. Ainsi, l'œuvre de J. Maritain, de P. Pourrat et de É. Martinez forme un préambule éclatant à l'étude Jean de la Croix. Dans cette recherche, nous n'aborderons pas le problème de la lecture « thomiste » de Jean de la Croix, mais nous nous intéressons à la description de la « sensibilité » (des sens)⁹¹ chez Jean de la Croix.

1.2. Phase descriptive

Au cours de nos recherches, nous avons trouvé que l'originalité philosophique en langue française sur Jean de la Croix est plus abondante que dans les études en espagnol. Nous avons aussi identifié les œuvres de Jean Baruzi, Max Huot de Longchamp, Henri Sanson, Georges Morel et beaucoup d'autres. C'est la phase *plus* philosophique des études sur Jean de la Croix. Cette phase s'inscrit de façon générale, dans la modernité, dans une perspective anthropologique et surtout phénoménologique. Mais, pour nous, cette phase, comme nous le verrons plus tard, s'avère aussi insuffisante. Nous faisons la lecture des œuvres de quelques auteurs.

Il convient de noter en premier lieu que J. Baruzi est un auteur classique sur Jean de la Croix. Depuis la publication en 1924⁹² de *Saint Jean de la Croix et l'expérience mystique*, il n'a cessé de nourrir la réflexion sur le carme espagnol. L'œuvre classique et très érudite de Baruzi a été aussi très problématique, contestée et a soulevé plusieurs polémiques. Selon M. Huot de Longchamp⁹³, J. Baruzi a introduit le « rationalisme absolu » comme « règle d'interprétation » de Jean de la Croix. Notre intention n'est pas ici de continuer les polémiques, mais de chercher

⁹¹ Le sens de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher.

⁹² BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile Poulat, 3^e édition, Paris, Salvator, 1999.

⁹³ HUOT DE LONGCHAMP, M., *op. cit.*, p. 403.

la vérité sur l'action de Dieu dans la sensibilité chez le mystique. J. Baruzi est le premier auteur, à faire mention de la sensibilité d'une manière différente de la conception classique aristotélique-thomiste. Mais, la description qu'il fait des chapitres : « La négation initiale »⁹⁴ (I); « Une critique des appréhensions distinctes »⁹⁵ (II) et « L'expérience abyssale »⁹⁶ (III), n'a pas eu de précision philosophique remarquable. Sa description de la sensibilité à l'intérieur de l'œuvre de Jean de la Croix est imprécise, très complexe et n'apporte pas une contribution décisive pour la philosophie la théologie. Son étude s'avère donc insuffisante.

Toutefois, sa recherche reste très utile pour nous. En effet, Baruzi confirme notre intuition initiale : l'importance de considérer la *voie sensible* dans la *Subida* comme *accès* de l'homme à Dieu. La *voie sensible* est une source de réflexion importante. D'une part, J. Baruzi pense Jean de la Croix dans une « phase pré-mystique ». Comment Jean de la Croix conçoit-il la « phase pré-mystique »⁹⁷ ? Selon J. Baruzi, la *Subida* nous fait entrevoir une phase « pré-mystique »⁹⁸ rudimentaire qui viendrait peu à peu transfigurer la vie mystique, c'est-à-dire que l'activité sensorielle elle-même « s'atténue »⁹⁹ peu à peu. Ce sont les « données sensibles » envisagées en elles-mêmes qui, pour Jean de la Croix, « n'ont pas de valeur »¹⁰⁰. D'autre part, selon toujours Baruzi, Jean de la Croix poursuit l'énumération des hallucinations psycho-sensorielles, sans que nous sachions d'où elles procèdent¹⁰¹. On peut dire que l'ouvrage de J. Baruzi est complexe et soulève d'autres problèmes relatifs à la lecture de Jean de la Croix.

En deuxième lieu, J. Baruzi pense avec Jean de la Croix que vouloir « sentir et goûter Dieu », chercher les « suavités spirituelles », nous écarte de Dieu mais que « la sécheresse, figurée par la terre déserte, nous conduit vers Dieu »¹⁰². Mais comment connaissons-nous la « sécheresse » ? Comment « la sécheresse, figurée par la terre déserte, nous conduit vers Dieu » ? Comment connaissons-nous la « sécheresse » sans la participation de la sensibilité ?

⁹⁴ BARUZI, J., *op. cit.*, p. 422-489.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 491-601.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 603-668.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 428. Voir : 2S.10.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 438.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 450.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 450.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 518.

¹⁰² *Ibid.*, p. 631.

La « sécheresse » serait-elle un autre mode de sensibilité plus proche de la « kinesthésie » ou de la « cénesthésie » ? Cette « sécheresse » sera essentielle dans notre recherche. D'après X. Zubiri, la « kinesthésie » et la « cénesthésie » sont fondamentales dans « l'accès de l'homme à Dieu ». L'« intellection directionnelle » [*hacia*] prend une importance singulière¹⁰³, comme une « tension dynamique »¹⁰⁴. Nous approfondirons ce point dans la *troisième partie*.

En troisième lieu, J. Baruzi note que la « contemplation de mystiques » n'est pas une « connaissance », c'est-à-dire qu'elle apparaît comme une « richesse affective, psychologiquement significative »¹⁰⁵. Mais qu'est-ce que J. Baruzi entend par connaissance ? Pour lui, notre intelligence étant encore alourdie par nos sens, n'est pas encore « spirituelle », et tous les philosophes sont unanimes sur ce point. En réalité, J. Baruzi pense l'être humain à partir de deux facultés : la faculté sensible et la faculté intellectuelle. X. Zubiri par contre n'est pas dans ce « chemin d'analyse », parce qu'il pense que le sentir et l'intelliger constituent dans leur unité intrinsèque et formelle, un seul et unique acte d'appréhension. Le sentir humain et l'intellection ne sont pas deux actes distincts, mais constituent deux moments d'un seul acte d'appréhension sentante du réel, c'est-à-dire, qu'il appelle l'« intelligence sentante ». Il considère que l'unité de l'« impression de réalité » est l'unité de l'acte d'une unique faculté¹⁰⁶.

Nous pouvons affirmer que l'œuvre de J. Baruzi ne peut se réduire à quelques citations ou commentaires et nous ne pouvons pas ici, entrer dans les détails et d'autres considérations. J. Baruzi a ouvert un chemin d'inspiration dans la dimension sensible : sa contribution est inestimable.

Le travail de M. Huot de Longchamp, H. Sanson et G. Morel sur Jean de la Croix, spécifiquement sur la sensibilité, s'inscrit dans l'analyse de la *Subida* dans une nouvelle vision philosophique, c'est-à-dire une perspective plus *descriptive* que les recherches classiques utilisant des notions de métaphysique thomiste.

¹⁰³ Voir : IRE, HD.

¹⁰⁴ IRE, 87. Voir aussi HD.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 636.

¹⁰⁶ IRE^f, 76.

Nous signalons avant tout que, selon M. Huot de Longchamp, sur l'ensemble des 700 emplois de « *sentido* »¹⁰⁷ ou « *sensitivo* », 362 désignent la « partie inférieure de l'âme ». Mais, le chercheur y a exclu le verbe « *sentir* » et les mots « *sensual* » et « *sensualidad* ». Nous avons identifié une description de « la partie sensitive de l'âme », qui selon Huot de Longchamp, est la première « enceinte rencontrée par la présence expérimentée de Dieu : la première nuit ou purgation est de la partie sensitive de l'âme »¹⁰⁸.

Dans son livre, M. Huot de Longchamp fait mention d'une « nature spirituelle du sens », qui est une réalité cachée : conséquemment toute la pédagogie divine va consister à faire « éclore » cette « nature spirituelle du sens »¹⁰⁹, possibilité que Jean de la Croix se ménage jusque dans la contradiction entre le sens et l'esprit. Alors, comment Max Huot de Longchamp peut-il affirmer qu'il existe une « nature spirituelle du sens » ?

Pour lui, « le sens et l'esprit » ne sont jamais pensés par Jean de la Croix comme deux « morceaux de l'âme ». Mais alors comment et à partir de quelle analyse M. Huot de Longchamp peut-il affirmer que le sens et l'esprit ne sont pas deux « morceaux » de l'âme ? Sur cette question, ses travaux seront éclairants et précieux pour notre recherche.

H. Sanson et G. Morel ont réalisé pour leur part des études intéressantes. G. Morel considère que la question de la « sensibilité » est la clef pour la lecture de Jean de la Croix. Il se demande : « Comment l'Absolu saurait-il être vraiment connu par les yeux ou les mains ? »¹¹⁰. Pour lui, toute la problématique de la mystique sanjuaniste est condensée dans cette question. Il pose la grave question, au plan philosophique, qui provoquera une grande tempête de questions et l'émergence d'une véritable marée de problèmes philosophiques et théologiques, des « sens spirituels », de « l'expérience de Dieu », de l'« accès à Dieu », etc.

Pour H. Sanson, dans la *Subida*, la « structure de l'âme » a deux « faces »¹¹¹: l'une « tournée » vers le sensible, l'autre « tournée » vers le spirituel, c'est-à-dire que d'un côté, l'âme « tournée »

¹⁰⁷ HUOT DE LONGCHAMP, M., *op.cit.*, p. 71.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 48. Voir : [1S 1,2] : « *La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma...* » [La première nuit ou la première purification affecte la partie sensitive de l'âme].

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁰ MOREL, G., *op.cit.*, t. II., p. 41.

¹¹¹ SANSON, H., *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris, PUF, 1953, p. 54.

vers le sensible présente une structure semblable à celle que propose la « philosophie thomiste »¹¹², et de l'autre, l'âme « tournée » vers le spirituel, « est », au point de vue mystique, la plus importante¹¹³. Nous avons emprunté ici le chemin inverse de celui choisi par H. Sanson : le « sentir intellectif » serait plus important pour la compréhension de la « spiritualité » de la *Montée*, nous sommes plus proche à G. Morel.

En faisant une comparaison entre ces auteurs, à première vue, la vision de G. Morel¹¹⁴ ne concorde pas avec celle de H. Sanson. En effet, pour le premier, la « découverte » de Dieu chez Jean de la Croix commence par un « sens », par la mise en mouvement du corps¹¹⁵, par la voie des sens corporels extérieurs que sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. G. Morel reconnaît la réalité de la sensibilité *comme* « accès » à Dieu, c'est-à-dire qu'elle permet l'ouverture, à « l'extérieur », elle est la *condition* absolument nécessaire de « l'accès à l'Absolu ». Sans le voir, l'entendre, le flairer, le goûter et le toucher, « il n'y a pas de connaissance de Dieu possible »¹¹⁶. Comment « l'Absolu » (Dieu) alors saurait-il être vraiment connu par la « sensibilité », les « sens »¹¹⁷ ? Pour G. Morel, la connaissance corporelle extérieure, distincte « est déjà la connaissance mystique sous le mode du sensible »¹¹⁸. Certains commentateurs comme H. Sanson en doutent. Pour H. Sanson, en effet, pour aller à Dieu, il faut « rejeter » tout ce que peut élaborer la « partie sensible de l'âme », car Dieu n'est pas une forme créée, Dieu « ne saurait donc être appréhendé par la partie spirituelle de l'âme selon le processus de la connaissance sensible »¹¹⁹. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer qu'H. Sanson, commentant la lecture de J. Crisógono sur Jean de la Croix écrit : « et c'est, semble-t-il, la plus grosse différence qui existe entre Jean de la Croix et saint Thomas en ce qui concerne la connaissance sensible »¹²⁰.

¹¹² *Ibid.*, p. 54.

¹¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹¹⁴ MOREL, G., *op. cit.*, t. II, p. 41-64.

¹¹⁵ *Ibid.*, t.II., p. 41. Voir : [2S.11, 1] : « ...por vía de los sentidos corporales exteriores que son: ver, oír, oler, gustar y tocar... ».

¹¹⁶ *Ibid.*, t.II., p. 41.

¹¹⁷ *Ibid.*, t.II., p. 41.

¹¹⁸ *Ibid.*, t.II., p. 42.

¹¹⁹ SANSON, H., *op. cit.*, p. 56.

¹²⁰ Note*: *Ibid.*, p. 55.

La question fondamentale de G. Morel est de savoir « comment Dieu pourrait-il former l'homme par la médiation des sens si par cette médiation rien de Dieu ne venait à l'homme ? »¹²¹. G. Morel pensent que certaines « formules » de Jean de la Croix « ouvrent » la piste à la route dialectique et paradoxale¹²². Ainsi, par exemple, l'expression « moyen proche » laisse entendre que les sens peuvent servir de « moyen éloigné » pour la connaissance de Dieu¹²³. « La sensation est ce paradoxe : elle conduit à l'Absolu, en même temps n'y conduit pas »¹²⁴. Pour G. Morel, une première conclusion certaine est : « Dieu (non pas seulement l'idée de Dieu) est présent dans la sensation »¹²⁵. Tel que le que le suggère cette citation, l'ouvrage de G. Morel ouvre une autre « voie » de réflexion à l'intérieur de notre recherche.

Pour G. Morel, il y a une tradition tenace, perpétuée jusqu'à nos jours, selon laquelle Jean de la Croix aurait enseigné un total mépris du corps et des sens. À l'évidence, Jean de la Croix a écrit que « tout le temps qu'elle est unie au corps, elle se trouve dans une prison ténébreuse... »¹²⁶. Manifestement, certaines expressions de Jean de la Croix, selon H. Sanson¹²⁷, pourraient faire penser à une conception « platonicienne » des rapports de l'âme avec le corps. Toutefois, pour H. Sanson, la pensée de Jean de la Croix est une synthèse de l'anthropologie plotinienne et de l'anthropologie scolastique. Mais le texte de la *Subida* est lui-même susceptible d'une autre lecture. Comme nous le verrons, plus tard, dans le cours de notre recherche, il existe d'autres textes plus nuancés.

Dans notre recherche, M. Huot de Longchamp a, d'une part, été une lumière grâce à sa fine description de la sensibilité en Jean de la Croix : pour lui, le sens et l'esprit ne sont jamais pensés chez Jean de la Croix comme « deux morceaux de l'âme ». D'autre part, G. Morel reconnaît la

¹²¹ MOREL, G., *op. cit.*, t. II., p. 42.

¹²² [2S.12, 4]: « comme, ainsi que nous l'avons déjà dit, les objets créés ne peuvent avoir aucune proportion avec l'être de Dieu, il s'ensuit que tout ce qui se peut imaginer de similaire à ces objets ne saurait servir de moyen de se rapprocher, de s'unir à Lui ou alors : de moyen proche pour parvenir à s'unir à Lui... » [*y por cuanto todas las cosas criadas, como ya está dicho, no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios, de ahí se sigue que todo lo que imaginare a semejanza dellas no puede servir de medio próximo para la unión con El...*].

¹²³ Voir: [2S.13, 5].

¹²⁴ MOREL, G., *op. cit.*, t.II., p. 47.

¹²⁵ *Ibid.*, t.II., p. 44

¹²⁶ [1S.3, 3] : [*Y así, en tanto que está en el cuerpo, esta como el que está en una cárcel oscura...*] [*Platon, Cratyló 400c 1-2].

¹²⁷ SANSON, H., *op. cit.*, p. 66.

réalité de la sensibilité *comme* « l'accès » à Dieu, c'est-à-dire que sans le voir, l'entendre, le flairer, le goûter et le toucher, il n'y a pas de « connaissance » de Dieu possible.

En résumé, nous avons trouvé dans notre exploration que l'originalité de l'analyse a été très séduisante, digne d'intérêt, pour notre recherche. Pour nous, cette phase est insuffisante, car justement l'« accès » de l'homme à Dieu à partir de la sensibilité en Jean de la Croix reste sans justification rigoureuse, et surtout l'intellection et la sensibilité seraient *opposées* dans la phase classique et dans la phase descriptive. Toutefois, dans la phase descriptive J. Baruzi, M. Huot de Longchamp, H. Sanson et G. Morel ouvrent des chemins descriptifs très féconds pour notre recherche. En bref, les notions de *sécheresse, de nature spirituelle du sens, de connaissance mystique sous le mode du sensible, de Dieu (non pas seulement l'idée de Dieu) sont présentes dans la sensation. L'idée selon laquelle la sensation est un paradoxe : elle conduit à l'Absolu, en même temps n'y conduit pas*, ouvrent notre chemin de réflexion dans cette recherche.

Conclusion

La phase classique est pleine d'anecdotes sur la « sainteté » de Jean de la Croix (J.-M. Bruno, H. Sanson, J. Vilnet, J. Crisógono et de beaucoup d'autres). Nous avons trouvé ici, la structure philosophique des classiques et la tradition scolastique-thomiste. Pour nous, cette phase s'avère insuffisante. La phase descriptive est plus philosophique que biographique et plus intéressante pour nous que la phase classique. Cette phase également s'avère insuffisante. Nous avons identifié l'ouvrage de J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir*. Pour ce dernier, la structure philosophique et théologique de la pensée de Jean de la Croix doit beaucoup à la tradition scolastique et, surtout en théologie, à la tradition thomiste.

J. Baruzi est un auteur classique remarquable sur Jean de la Croix. Son texte a confirmé notre « intuition » initiale : considérer l'importance de la *voie sensible* dans la *Subida* comme « accès » de l'homme à Dieu. La *voie sensible* a été une source de réflexion importante. Le travail réalisé par M. Huot de Longchamp, H. Sanson et G. Morel sur Jean de la Croix, sur la sensibilité, inscrit l'analyse de la *Subida* dans une nouvelle vision philosophique, c'est-à-dire une perspective plus descriptive que les recherches classiques utilisant des notions de métaphysique thomiste. De manière particulière, la sensibilité est chez G. Morel, la clef de

lecture de Jean de la Croix. G. Morel reconnaît la réalité de la sensibilité comme l'*accès* à Dieu, c'est-à-dire qu'elle permet l'ouverture, à l'« extérieur », elle est la condition absolument nécessaire de l'« accès à l'Absolu ». Sans le voir, l'entendre, le flairer, le goûter et le toucher, « il n'y a pas de connaissance de Dieu possible ». Pour G. Morel, la connaissance corporelle extérieure distincte « est déjà la connaissance mystique sous le mode du sensible ». Pour lui, certaines « formules » de Jean de la Croix « ouvrent » la piste à la route dialectique et paradoxale. Ainsi, par exemple, l'expression « moyen proche » laisse entendre que les sens peuvent servir de « moyen éloigné » pour la connaissance de Dieu. « La sensation est ce paradoxe: elle conduit à l'Absolu, en même temps n'y conduit pas ». Pour G. Morel, une première conclusion certaine est : « Dieu (non pas seulement l'idée de Dieu) est présent dans la sensation ».

Par ailleurs, H. Sanson commentant la lecture de J. Crisógono sur Jean de la Croix, nous dit - la plus grosse différence qui existe entre Jean de la Croix et saint Thomas en ce qui concerne la « connaissance sensible ». C'est ici que s'inscrit, s'attache, parfaitement la critique de Xavier Zubiri à la philosophie médiévale, c'est-à-dire d'une part, le *dualisme* qui oppose l'intelliger au sentir et, d'autre part, le fait qu'on a donné une telle prééminence à la vision comme présentation du réel que ce qui ne se voit pas est *eo ipso* considéré comme inintelligible. Dans la phase descriptive, Jean Baruzi, Max Huot de Longchamp, Henri Sanson et Georges Morel ouvrent un chemin descriptif très fécond pour notre recherche. Notre recherche prend ainsi une autre orientation dans la prochaine phase. Nous traitons donc la phase « noologique ».

1.3. Phase « noologique »

Nous tenons à préciser, par notre expérience personnelle, que notre première lecture de la *Subida* a été insupportable, difficile. Nos deuxièmes et troisièmes lectures nous ont permis d'entrer dans le texte. À chaque lecture, nous avons trouvé des difficultés de compréhension. Le lecteur pourra constater que la lecture de la *Subida* est incommensurable et très complexe (voir l'édition en espagnol de 1618). Faire une analyse complète concernant la composition de la sensibilité dans la *Subida* serait une entreprise démesurée. Une autre étude peut être réalisée avec plus de détails,

comme nous l'avons dit plus haut. Or, nous sommes entrés dans cette phase à partir de HD, 103, qui parle d'un « sentir intellectif » chez le mystique. Mais, la lecture traditionnelle des textes sur Jean de la Croix ne parle pas d'un « sentir intellectif ». C'est le problème de l'intelligence humaine qui veut savoir comment le sentir « est » uni avec l'intelligence chez l'homme. Il nous faut aussi indiquer ici, pour éviter d'autres malentendus regrettables, que l'« intelligence sentante » n'est pas une « intellection sensible »¹²⁸. Alors que, pour Zubiri, il ne s'agit pas d'intelligence le sensible ou de sentir l'intelligible. Il y a une seule et même faculté : l'« intelligence sentante »¹²⁹.

Après cette première navigation, nous examinerons avec plus de détail dans la deuxième, la philosophie zubirienne de l'« intelligence sentante » (noologie) et de la « voie de la religion » (théologal), afin d'entrer dans la troisième navigation avec Jean de la Croix.

La deuxième navigation sera plus complexe. Toutefois, elle donnera plus de lumière sur la philosophie de Zubiri et permettra d'entrer dans notre troisième. Cette présentation philosophique est nécessaire, parce que Zubiri n'est pas un philosophe bien connu (voir Appendice A).

¹²⁸ IRE, 82, 86, 84. Voir : « *intelección concipiente* ». N'est pas « *nihil est in intellectus quod non sit prius in sensus* » (*De veritate*, q. 2 a.3 arg 19). N'est pas une priorité chronologique du sentir respect de l'intelligence. Chez Zubiri le sentir humain et l'intellection ne sont pas deux actes numériquement distincts. Ils constituent deux moments d'un seul acte d'appréhension sentante du réel, l'« *intelligence sentante* ». Zubiri a souligné : « ... *lo primario del conocimiento esta en ser un modo de intelección.. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, un estudio de "noología"* ». [...Ce qui est premier dans le savoir, c'est qu'il est un mode d'intellection. Dès lors, toute épistémologie présuppose une investigation de ce qu'est structurellement et formellement l'intelligence, le nous: elle présuppose une "noologie"]. IRE, 11; IRE^f, 11.

¹²⁹ IRE^f, 12. IRE, 13.

Deuxième partie : Sur l'intelligence sentante » et la « voie de la religion »

*La vue est le sens du visible et de l'invisible
[l'obscurité est invisible].
Aristote. De l'âme, 422a.*

Aperçu

Dans *El hombre y Dios*, Xavier Zubiri fait référence au sens du toucher, comme « sentir intellectif » par rapport à la présence de Dieu chez un mystique. Il écrit notamment que « la vue rend présente la chose dans son *eidos*, le toucher, comme simple présence. Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique, etc »¹³⁰ [131].

Zubiri pense que le sens de la vue et le sens du toucher s'inscrivent dans le « sentir intellectif ». Et pour « comprendre » ce texte, il faut réaliser un long voyage : examiner ses trois notions philosophiques: le sens de la vue ; le sens du toucher ; le sentir intellectif, afin de comprendre¹³² *la présence de Dieu chez un mystique*.

La « compréhension » de ce texte [HD, 103] ouvre la possibilité de lire le texte [2S.26, 8], d'une part, à partir du « sentir intellectif » et d'autre part, à partir de la « voie de la religion » que s'inscrit dans la « problématique de la fundamentalité ».

¹³⁰ [La vista nos hace presente la cosa en su *eidos*, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc]. HDⁱ, 99; HD, 103.

¹³¹ Pour K. Rahner, « quand l'expérience religieuse, et surtout l'expérience mystique essaie, en dépit de toutes les difficultés, d'exprimer l'ineffable, elle doit forcément recourir aux expressions empruntées à la connaissance sensible. Les mystiques notamment parlent de voir, d'entendre, de toucher spirituellement les réalités dont la présence leur devient consciente ». RAHNER, K., « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène ». *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1932, p. 113. À notre avis, nous avons souvent compris la lecture « mystique » en opposant ce que Zubiri appelle le « pur sentir » et le « sentir intellectif ». C'est ma thèse. Nous la verrons plus tard.

¹³² Nous l'étudierons dans la *troisième partie* de cette thèse.

Pour mieux saisir ce texte [HD, 103] dans la deuxième partie et la troisième partie de cette thèse, et le texte [2S. 26, 8] à partir de la philosophie zubirienne, nous envisageons deux moments philosophiques primordiaux que Zubiri appelle l'« intelligence sentante » ou « sentir intellectif » et la « voie de la religion » :

- L'« intelligence sentante » constitue le point de différence entre l'animal qui sent les choses comme de simples *stimulus*, et l'homme qui sent les choses comme réelles. Toute perception a un « contenu » et une « formalité ». Chez l'animal, la formalité est la stimulité, tandis que chez l'homme, c'est la réalité. Pour Zubiri, la philosophie n'a retenu que le « contenu » mais a glissé sur la « formalité ». Ainsi, l'appréhension sensible a deux modalités : l'« appréhension de stimulité » et l'« appréhension de réalité ». La première constitue le « pur sentir », propre à l'animal. La seconde est propre au sentir humain. Le sentir humain est essentiellement et formellement une « impression de réalité »¹³³.

- La « voie de la religion ». Notre philosophe pense que l'homme se trouve, d'une certaine manière, « implanté » dans la réalité¹³⁴. L'homme est dans la réalité et s'appuie sur cette réalité. Il est fondé dans la réalité. Son appui sur la réalité comme fondement exprime le caractère d'« ultimité », de « possibilitisation » d'« impulsion ». C'est le caractère problématique de la fondamentalité¹³⁵, problème inséparable de la *religion*.

Nous aurons deux sujets très difficiles à traiter dans la philosophie zubirienne : l'« intelligence sentante » et la problématique de la fondamentalité, dans laquelle s'inscrit la « voie de la religion ».

Dans cette deuxième partie, nous examinerons dans la première section, certains points essentiels à propos de l'« intelligence sentante » : les premiers chapitres de « Trilogie » sur *l'Intelligence Sentante*. Dans *Intelligence et Réalité*, vol., I, nous examinerons l'appréhension primordiale de la réalité. La deuxième section traitera, de façon plus précise la « voie de la

¹³³ Voir : RR, NIH, EDR, SE, IRE.

¹³⁴ Zubiri parle d'existence dans l'article « *En torno al problema de Dios* » (Madrid, décembre 1935, et Rome, mars 1936). Il a changé plus tard sa vision philosophique, il parle de « réalité » dans l'œuvre *El hombre y Dios* (Madrid 1984).

¹³⁵ HD^f, 95.

religion » à l'intérieur de la problématique de la fundamentalité. Dans cette section, il sera essentiellement question du texte posthume *El hombre y Dios* [Madrid 1984] dans sa première partie, et de quelques passages du premier ouvrage de Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* [1944]. Cette section présentera la « marche intellectuelle vers Dieu », avec une double difficulté : d'une part, la difficulté d'assumer pleinement l'analyse à propos de l'« intelligence sentante » de la deuxième section par rapport à la réalité de Dieu; d'autre part, la difficulté d'articuler pleinement et avec rigueur la « problématique de la fundamentalité » dans le texte *El hombre y Dios* [1983] par rapport à la « justification intellectuelle de la réalité de Dieu », qui se trouve également dans *El hombre y Dios* [1974]¹³⁶.

Ces sections peuvent paraître inutiles et redondantes par rapport à la première section de la première partie de la thèse. Mais elles sont essentielles et décisives pour entrer dans la troisième partie de notre thèse. Toutes ces sections nous « ouvrent » de façon générale, à la troisième partie de notre thèse où nous présenterons la possibilité d'une introduction à la lecture de Jean de la Croix [2S.26, 8], à partir de l'« intelligence sentante » et de la « voie de la religion ».

Dans cette deuxième partie, la présentation de la pensée de Zubiri peut paraître-fastidieuse pour une thèse de théologie. Mais constitue la colonne vertébrale de notre thèse, où s'articule la frontière entre la philosophie zubirienne et la compréhension de [2S.26, 8] comme une « expérience sentante » de Dieu ou comme « sentir intellectif » de la réalité de Dieu.

Comme le texte [HD, 103] présente plusieurs considérations philosophiques qui ont besoin d'être explorées, nous nous résolvons à faire une analyse.

Ainsi, l'examen comprendra deux sections principales : la Section I - Sur l'« intelligence sentante » et la Section II - Sur la « voie de la religion ».

¹³⁶ Plus tard nous donnerons plus d'éléments à considérer.

Section I : Sur l'« intelligence sentante »

Comme toute réalité, l'homme est selon Zubiri, un système de « notes » qui lui vaut d'avoir une forme et un mode de réalité particuliers. L'homme présente un groupe de notes en raison desquelles il est un vivant : c'est la « vie »¹³⁷. « Vivre, c'est se posséder soi-même et tout le déroulement vital est la manière de se posséder soi-même »¹³⁸. L'homme est un vivant qui a un caractère particulier : il est animé [*está animado*], c'est un vivant animal. La « vie » est ici détachée de la fonction du « sentir ». De la vie et de la capacité de sentir, l'homme présente une troisième note : l'« intelligence ».

Suivant notre recherche, la deuxième note et la troisième note seront centrales pour comprendre l'« intelligence sentante ». L'analyse de l'« intelligence sentante » chez Zubiri possède des structures très complexes, problématiques et vastes. Il s'agit de plus de mille pages d'analyse minutieuse, rigoureuse et originale sur l'intelligence humaine. Cette Trilogie [Madrid 1980-1983] de *l'Intelligence Sentante* est précédée d'une étude difficile et complexe, *Sobre la esencia* [Madrid 1962].

L'intelligence humaine chez Zubiri, l'« intelligence sentante » est une intelligence qui « sent » la réalité, mais qui se déploie comme une intelligence logique¹³⁹ dans le « champ » de la réalité et qui en tant qu'intelligence rationnelle¹⁴⁰, va au fondement du « monde ». Pour le comprendre, nous élaborerons quelques notes générales en rapport avec notre recherche. Ces notes permettent d'intelliger peu à peu la complexité de la philosophie de Zubiri. Le point de mire philosophique primordial de Zubiri, en effet, porte sur l'« intelligence sentante » et sa

¹³⁷ « Decir que se toma la vida por entero consiste por tanto en decir que se toma la vida personal en religación ». [Dire que l'on prend la vie dans son entier consiste ainsi à dire que l'on prend la vie personnelle en religation] HD, 282; HD^f, 255. Dans le cas de Jésus Sáez, il traite la « vie » et traite aussitôt la « personne ». SAEZ, J, *La accesibilidad de Dios : su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1985.

¹³⁸ [*Vivir es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse*]. HD^f, 36 ; HD, 31 ; Nous lisons en autre part : «...yo soy autor de mi vida, de mis acciones, autor de mi auto posesión », [...] je suis l'auteur de ma propre vie, de mes actions, l'auteur de la possession de moi-même]. HD, 78 ; HD^f, 78.

¹³⁹ Volume II. *Inteligencia y Logos*. IL.

¹⁴⁰ Volume III. *Inteligencia y Razón*. IRA.

« filiation »¹⁴¹ à la « réalité ». L'« intelligence sentante » en rapport à la « réalité », forme le cœur et la colonne vertébrale de sa pensée.

D'après notre analyse, Zubiri fait dans le texte *L'homme et Dieu* [1983-1974 -1973]¹⁴², mention de l'« intelligence sentante » par rapport à Dieu en plusieurs moments : par rapport à la « voie de la religion », soit à l'égard de l'« accès », par rapport à l'« expérience » de l'homme « et » Dieu. L'« intelligence sentante » par rapport à Dieu, est le problème le plus complexe et difficile à intégrer de toute sa philosophie¹⁴³.

Selon Zubiri, l'homme est, d'une part, une personne parce qu'il possède une « intelligence sentante » et d'autre part, le problème de Dieu est aussi le problème de l'homme. Pour J. Bañon, la possibilité d'« accéder » à Dieu se fait par le caractère « sentant » de l'intellection humaine¹⁴⁴.

Nous attirons l'attention sur le fait que l'analyse de l'« intelligence sentante » se trouve dans le dernier Zubiri, c'est-à-dire que ce concept appartient à la philosophie de sa maturité. En 1980, Zubiri, en effet, commence la publication de sa Trilogie. Dans cet ouvrage colossal¹⁴⁵, Zubiri porte non seulement un éclairage et résout beaucoup de questions posées par son livre *Sobre la esencia*, mais complète sa vision philosophique par un exposé systématique de l'intelligence humaine¹⁴⁶.

¹⁴¹ Zubiri dans le texte *Inteligencia sentiente* Inteligencia y Realidad*, vol. I., il dit : « *El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro* ». [Le savoir et la réalité procèdent strictement et rigoureusement des mêmes racines. Il n'y a pas de priorité de l'un(e) sur l'autre]. IRE, 10 ; IRE^f, 9-10. P. Secretan dit dans l'Introduction de IRE^f, 7 : « ...l'intelligence humaine dans son état de symbiose, ou de co-émergence, avec la réalité ».

¹⁴² Dans les trois parties, aux pages 15-112 ; 113-304 ; 305-365.

¹⁴³ « *La posibilidad de probar la existencia de Dios en el ultimo Zubiri depende del carácter intrínsecamente sentiente de la inteligencia* » Juan BAÑON, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 12.

¹⁴⁴ Voir aussi : ELLARURIA, E ; BAÑON, J ; RIVERA, J ; CESCÓN, E ; GONZÁLEZ, A, etc, etc.

¹⁴⁵ Selon Th. Fowler: « The union of content and formality of reality gives rise to the process of knowing which unfolds logically if not chronologically in three modes or phases: A) Primordial apprehension of reality (or basic, direct installation in reality, giving us pure and simple reality). B) Logos (explanation of what something is vis à vis other things, or what the real of primordial apprehension is in reality). C) Reason (or ratio, methodological explanation of what things are and why they are, as in done in science, for example) ». FOWLER, Th., « Introduction to the Philosophy of Xavier Zubiri ». *The Xavier Zubiri Review*, Volume 1, 1998, p. 5-16.

¹⁴⁶ Zubiri fait toujours une analyse de « faits ».

L'analyse s'étend deux chapitres : la deuxième porte sur le « sentir intellectif » et le troisième sur notes sur les « modes de présentation de réalité ».

Deuxième chapitre : Le « sentir intellectif »

Dans ce chapitre, notre réflexion sur le « sentir intellectif » se fera en trois points, à savoir : 1. L'appréhension sensible. 2. Les modalités de l'appréhension sensible. 3. L'impression de réalité.

Aperçu

Zubiri pense que depuis les origines de la philosophie, on cherche à opposer l'intelligence et le sentir. La philosophie grecque et la philosophie médiévale ont compris l'intelligence comme les actes de « facultés »¹⁴⁷ essentiellement distinctes. Zubiri pense aussi que la philosophie classique a confondu le sentir et le « pur sentir », ce qui l'a conduit à admettre une « opposition » entre sentir et intelligence¹⁴⁸. Il n'en est rien. Selon le philosophe espagnol, il y a l'« impression de réalité ». L'homme ne sent pas seulement les choses comme des « stimuli », mais également comme des réalités. Le stimulus est lui-même senti comme une réalité stimulante, un stimulus « réel »¹⁴⁹. Ceci dit, examinons la sensibilité ou l'« appréhension sensible ».

2.1. L'appréhension sensible

Selon Zubiri, sentir est d'abord un processus. C'est un processus « sentant »¹⁵⁰ [*sentiente*]. Le senti présente trois moments essentiels. Le point de départ de l'analyse de Zubiri est la réalité, la plus proche de l'homme : l'animal.

¹⁴⁷ IRE^f, 11 ; IRE, 19.

¹⁴⁸ SR^f, 18 ; SR, 12.

¹⁴⁹ « *La apertura a las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia* ». [L'ouverture aux choses comme des réalités est ce qui constitue formellement l'intelligence]. SE, 414 ; SE^f, 306.

¹⁵⁰ IRE^f, 25 ; IRE, 28.

2.1.1. Le sentir

- *Le moment de suscitation.* Le « processus sentant » est suscité chez l'animal comme chez l'homme, par quelque chose qui est de caractère exogène ou endogène. C'est ce que Zubiri appelle « moment de suscitation », qui consiste en ce qui déclenche un « processus physiologique »¹⁵¹. Zubiri ne renvoie pas ici à l'activité physiologique. En tant que « processus sentant », le sentir n'est pas seulement une activité physiologique mais un processus qui constitue d'une certaine façon la vie entière de l'animal. La « suscitation est tout ce qui déclenche une action animale »¹⁵².

Zubiri distingue chez l'animal la fonction et l'action. La contraction musculaire est une fonction. En revanche, le sujet de l'action n'est pas une structure mais l'animal tout entier. Ainsi, par exemple : fuir, attaquer, etc., sont des actions. La notion d'action, comme nous le verrons plus loin, devient capitale pour comprendre la « voie de la religion » dans la « problématique de la fundamentalité ».

Avec les mêmes fonctions, l'animal exécute les actions les plus diverses. Ainsi donc, l'excitation est un moment d'une fonction ; la suscitation, un moment de l'action. « La suscitation est l'exorde, l'envoi, d'un processus actif de l'animal, de quelque manière que cela se produise »¹⁵³.

¹⁵¹ « *Lo llamo así para no limitarme a lo que suele llamarse excitación. Excitación es un concepto usual en psicofisiología animal. Tiene por esto un carácter casi exclusivamente bioquímico. Dicho vagamente, consiste en lo que hace desencadenar un proceso fisiológico* ». [Je l'appelle, ainsi pour ne pas me limiter à ce qui s'appelle en général une excitation. Excitation est un concept usuel en psychophysiologie animale. L'excitation a donc un caractère presque exclusivement biochimique. En gros, il consiste en ce qui déclenche un processus physiologique]. IRE, 28 ; IRE^f, 25.

¹⁵² « *Con las mismas excitaciones, el animal ejecuta acciones sumamente diversas. Y estas acciones no están determinadas solamente por una actividad fisiológica, sino por todo lo que el animal aprehende sentientemente, por ejemplo, una presa, etc. Y este momento de la aprehensión es lo que constituye la suscitación. Suscitación es lo que desencadena una acción animal* ». [Avec les mêmes excitations, l'animal exécute des actions très diverses. Et ces actions ne sont pas déterminées uniquement par une activité physiologique, mais par tout ce que l'animal appréhende sur le mode de sentir, par exemple une proie (*) [*una presa*]. Et c'est ce moment de l'appréhension qui constitue la suscitation. La « suscitation » est tout ce qui déclenche une action animale]. IRE, 28 IRE^f, 26. (*) Correction de la traduction

¹⁵³ [*Suscitación es el exordio de un proceso accional animal, sea cualquiera el modo en que esto acontezca*]. IRE^f, 26 ; IRE, 29.

- *La modification tonique.* Cette suscitation retentit sur l'état de l'animal. Ce dernier vit toujours dans un état donné du tonus vital. La suscitation « modifie » ce « tonus vital ». Il constitue le second moment du « processus sentant » qui est la « modification tonique ».

La modification est déterminée par la suscitation. Mais cela ne signifie pas que la modification soit un second moment, au sens d'une succession temporelle, ce qui reviendrait à confondre de nouveau suscitation et excitation. La suscitation peut dépendre d'un facteur endogène qui, d'une certaine façon, serait connaturel à l'animal. Dans un cas semblable, c'est l'état tonique de l'animal qui, sous une forme ou sous une autre, a précédé chronologiquement la suscitation. C'est ce qui arrive, par exemple, dans certains actes instinctifs. Mais même dans ce cas, le moment de la suscitation est une chose, le moment de la modification en est une autre¹⁵⁴.

- *Le moment de la réponse.* L'animal répond à la modification tonique ainsi suscitée. C'est le « moment de réponse »¹⁵⁵. Il ne faut pas confondre la « réponse » avec une réaction de ce qu'on appelle les effecteurs [*efectores*]. « Cette réaction [*efección*] est un moment purement fonctionnel, alors que la réponse est un moment relatif à l'action »¹⁵⁶. Selon Zubiri, pour les mêmes effecteurs, les réponses peuvent être des plus diverses. Par exemple, l'appréhension d'une proie, détermine une « réponse » d'attaque. La « réponse » peut donc être fort variée. Elle peut même consister à ne rien faire. « Ainsi, le repos n'est pas la tranquillité, c'est-à-dire un acte des effecteurs, mais une modalité de la réponse »¹⁵⁷.

Nous l'avons déjà dit, le « sentir » est un processus. Ce « processus sensitif » est « strictement unitaire »¹⁵⁸ et consiste en l'« unité intrinsèque et radicale »¹⁵⁹, en l'« unité indissoluble »¹⁶⁰ de ses trois moments : la suscitation, la modification tonique et la réponse. Ces trois moments, en leur essentielle et indissoluble unité, constituent à strictement parler, le sentir. Zubiri n'étudie

¹⁵⁴ [La modificación está determinada por la suscitación. Pero esto no significa que la modificación sea un segundo momento en el sentido de una sucesión temporal. Esto sería justamente confundir de nuevo suscitación y excitación. La suscitación puede depender de un factor endógeno que puede ser en cierto modo connatural al animal. En tal caso, es el estado tónico del animal el que, en una forma o en otra, ha precedido cronológicamente a la suscitación. Es lo que ocurre, por ejemplo, con algunos actos instintivos. Pero aun en este caso, uno es el momento de suscitación; otro, el momento de modificación tónica]. IRE^f, 26 ; IRE, 29.

¹⁵⁵IRE^f, 27 ; IRE, 29.

¹⁵⁶ [La efección es siempre y sólo un momento funcional; pero la respuesta es un momento accional]. IRE^f, 27 ; IRE, 29.

¹⁵⁷ [Pero la quiescencia no es quietud, esto es, un acto de los efectores, sino un modo de respuesta]. IRE^f, 27 ; IRE, 30.

¹⁵⁸ IRE^f, 27 ; IRE, 30.

¹⁵⁹ IRE^f, 27 ; IRE, 30.

¹⁶⁰ IRE^f, 27 ; IRE, 30.

pas le « cours »¹⁶¹ [*decurso*] de ce processus, mais la « structure processuelle elle-même » [*estructura procesual misma*]¹⁶². « Cette structure dépend [*pende*] du moment formellement constitutif du sentir en tant que tel. Et le sentir, en raison de sa structure formelle, est ce qui détermine dans une certaine mesure la structure du processus sentant »¹⁶³. Ce point n'est pas clair chez Zubiri. (Il ne distingue pas clairement la « structure formelle » du sentir et l'« unité processuelle » du sentir)¹⁶⁴. La figure 1, sur la structure de l'appréhension sensible chez l'homme de Thomas Fowler, permet de mieux comprendre l'analyse de Zubiri.

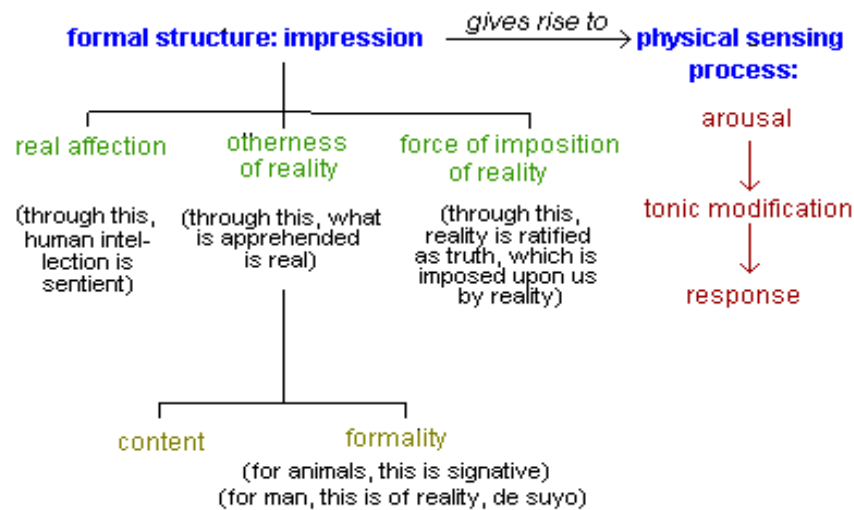


Figure 1. Structure de l'appréhension sensible dans l'homme¹⁶⁵

Dans la Figure 1, le sentir est un processus strictement unitaire : dans l'unité de ses trois moments, de la suscitation, de la modification tonique et de la réponse. Les trois moments, en leur essentielle et indissoluble unité, sont ce qui constitue le sentir. Zubiri n'étudiera pas le cours

¹⁶¹ IRE^t, 27 ; IRE, 29.

¹⁶² IRE^t, 27 ; IRE, 30.

¹⁶³ [*Esta estructura procesual pende del momento formalmente constitutivo del sentir en cuanto tal. Y el sentir, en virtud de su estructura formal misma, es lo que determina en alguna medida la estructura del proceso sentiente*]. IRE^t, 27 ; IRE, 30.

¹⁶⁴ Sur cette question, voir mon article : « De la "conversio ad phantasmata" de santo Tomas de Aquino al "puro" sentir de Xavier Zubiri : un problema no resuelto » en *Tercer Milenio*, año XVII, N.24, Diciembre, 2012, pp.047-057. URL: <http://www.periodismoucn.cl/tercermilenio> (Consulté le 19 septembre 2017)

¹⁶⁵ Thomas FOWLER, « Introduction to the Philosophy of Zubiri », *The Xavier Zubiri Review*. A publication the Xavier Zubiri Foundation of Nort America, Volume 1, 1989, pp. 5-16. URL : <http://www.zubiri.org/intro.htm> (Consulté le 1 juillet 2017).

de ce processus, mais la *structure processuelle* elle-même. Ce qui suscite le processus sentant, c'est l'appréhension du suscitant. Et comme ce que détermine cette appréhension est un processus sentant, c'est l'appréhension suscitante elle-même qui Zubiri appelle l'appréhension sensible. Cette dernière présente deux aspects. L'un, qui est de déterminer le processus sensitif dans son moment de modification et de réponse. C'est l'appréhension sensible en tant que suscitant. L'autre aspect est que l'appréhension sensible a une structure formelle propre, par quoi elle déclenche le processus du sentir. L'appréhension sensible consiste formellement en ce qu'elle est une appréhension impressive. Ce qui est le constitutif formel du sentir est l'*impression*. L'*impression* présente trois moments constitutifs de sa structure : l'affection, l'alterité et la force imposition. L'alterité a un *contenu* propre : cette couleur, cette chaleur, etc. L'« autre », la note présente dans l'impression, a en plus d'un *contenu* une forme propre d'autonomie. C'est la *formalité*.

2.1.2. La structure formelle du sentir

L'unité « processuelle du sentir » est déterminé par la « structure formelle de la suscitation ». Ce qui suscite le processus sentant, c'est l'« appréhension du suscitant ». En effet, « [...] comme ce que détermine cette appréhension est un processus sentant, c'est l'appréhension suscitante elle-même qui doit être appelée l'appréhension sensible »¹⁶⁶.

Pour Zubiri, l'« appréhension sensible » présente deux aspects. L'un détermine le « processus sensitif » dans son moment de modification et de réponse. Il est l'appréhension sensible en tant que suscitant. L'autre indique que l'« appréhension sensible » a une structure formelle propre, par laquelle elle déclenche¹⁶⁷ [*desencadena*] le « processus du sentir »¹⁶⁸.

¹⁶⁶ [Y como lo que esta aprehensión determina es un proceso sentiente, resulta que la aprehensión misma que lo suscita debe llamarse estrictamente aprehensión sensible]. IRE^f, 28 ; IRE, 31.

¹⁶⁷ IRE^f, 28 ; IRE, 31.

¹⁶⁸ IRE^f, 28 ; IRE, 31.

Zubiri se concentre sur la « structure formelle de l'appréhension sensible », qu'il appelle « le sentir en tant que tel »¹⁶⁹ et qui détermine le « processus sentant ». Lorsqu'il parle ici du sentir, il se réfère au sentir en tant que « structure formelle de l'appréhension sentante »¹⁷⁰. Mais, en quoi consiste la structure de l'appréhension sensible, en tant que sentante ?

Selon Zubiri, lorsque Aristote cherche à déterminer une distinction entre l'intelligence, le νοῦς et le sentir, αἴσθησις, le premier caractère qu'il signale est que cette différence consiste en ce que l'objet de l'αἴσθησις, de la sensibilité affecte alors que l'intelligence est ἀπαθής, impassible, que l'intellection est impassible¹⁷¹.

L'intelligence peut être passive, mais elle est impassible, et ne subit aucune affection physique comme les sens. Selon le philosophe espagnol, cela est insuffisant. Puisque le sentir humain et l'intellection ne sont pas deux actes numériquement distincts, chacun étant complet dans son ordre, ils constituent deux moments d'un seul acte d'appréhension sentante du réel, l'« intelligence sentante »¹⁷². Pour Zubiri, l'objet de la sensibilité se caractérise ici par une « impression »¹⁷³.

En effet, « la philosophie antique a utilisé ce concept d'impression, peut-être sans en avoir tiré le parti qu'on pouvait en tirer, et en laissant peu à peu tomber dans l'oubli le moment de

¹⁶⁹ IRE^f, 28 ; IRE, 31.

¹⁷⁰ [estructura formal de la aprehensión sentiente] IRE^f, 28; IRE, 31.

¹⁷¹ Dans *De l'Âme*, en effet, nous lisons : « Si donc l'intellection est analogue à la sensation, elle doit être ou une sorte de passion sous l'action de l'intelligible ou quelque autre chose semblable. Le principe de l'intellection doit donc être impassible, mais capable de recevoir la forme et tel en puissance que la forme –sans pourtant être identique à celle-ci –, et se comporter à l'égard des intelligibles de la même manière que la faculté sensitive à l'égard des sensibles ». *De l'Âme*, III, 4, 429a 13-15. En effet, « ARISTOTE vient de dire que l'intellection consiste à saisir les formes intelligibles, de même que la sensation saisit les formes sensibles. Il en conclut que l'intellect doit être impassible pour ne pas altérer les formes qu'il est chargé de saisir... ». Voir : Aristote, *Traité de l'Âme*, commentaire par G. RODIER, Paris, Vrin, 1985, p. 436. D'ailleurs, pour R. POLANSKY: «This term ἀπαθής, applied prominently by Anaxagoras to mind (see 405b19-21 and 408b25, b29-30) », POLANSKY R., *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, USA, 2007, p. 43. Selon ARISTOTE : « l'âme est le principe des facultés susdites et se définit par elles, à savoir : les facultés nutritive [θρεπτικῶ], sensitive [αἰσθητικῶ], pensante [διανοητικῶ] et le mouvement [κινήσει] » (De l'âme 413b 10-13). Ailleurs, il affirme: « Ces puissances, disions-nous, sont les facultés nutritive, désirante [ὀρεκτικῶν], sensitive, locomotrice, [κίνητικῶν] pensante ». *De l'Âme*, 414a 33.

¹⁷² Voir : IRE, IRA, ILO. NIH. SE. HV.

¹⁷³ SR^f, 28.

l'impression au profit de l'intuition »¹⁷⁴. Or, dans IRE, l'« appréhension sensible » consiste formellement en ce qu'elle est une « appréhension impressive »¹⁷⁵. Selon Zubiri, ce qui est le constitutif formel du sentir, c'est l'« impression »¹⁷⁶. Celle-ci présente trois moments constitutifs de sa structure :

- *L'affection*. L'impression est avant tout ceci : celui qui sent est « affecté » [*afección*] par ce qui est senti¹⁷⁷. En effet, les couleurs, les sons, la chaleur, etc., affectent le « sujet sentant ». Mais pour Zubiri, le terme « affecté » ne renvoie pas ici à l'« affection » [*afecto*], qui serait un moment du sentiment¹⁷⁸. « L'impression est un "affect" [*afección*] mais pas une affection [*afecto*]. En vertu de ce moment affectant, nous disons que le sujet sentant "subit" l'impression »¹⁷⁹.

- *L'altérité*. L'impression n'est pas un simple être-affecté, ni un simple « *pathos* » du « sujet sentant ». Cet affect a pour caractère essentiel et constitutif, de nous rendre présent ce qui nous fait impression. C'est le moment d'« altérité »¹⁸⁰, le moment clé de l'analyse zubirienne pour comprendre l'« intelligence sentante ».

L'impression est la présentation « par affect » [*en efección*] de quelque chose d'« autre » [*de algo otro*]. C'est l'« altérité affectante »¹⁸¹ [*alteridad en afección*]. Cet « autre chose » [*otro*] est ce que Zubiri appelle une « note » [*nota*]¹⁸². Pour une taupe, par exemple, il n'y a pas de note chromatique, mais pour les animaux dotés du sens de la vue, la couleur est captée, perçue.

¹⁷⁴ [La filosofía antigua ha utilizado este concepto de impresión, quizá sin haber sacado de él el partido que debe sacársele, y habiendo dado lugar a que cada vez más se haya olvidado el momento de impresión a beneficio del momento de intuición]. SR^f, 29 ; SR, 23.

¹⁷⁵ IRE^f, 28 ; IRE, 31.

¹⁷⁶ IRE^f, 28 ; IRE, 31.

¹⁷⁷ IRE^f, 28 ; IRE, 32.

¹⁷⁸ « Aquí afección no significa lo que suele llamarse así como momento del sentimiento; esto sería afecto ». [Ici "affecté" ne renvoie pas à l'affection, qui serait un moment du sentiment]. IRE, 32 ; IRE^f, 28.

¹⁷⁹ [La impresión es una afección, pero no es un afecto. En virtud de este momento afectante, decimos que el sentiente "padece" la impresión]. IRE^f, 28 ; IRE, 32.

¹⁸⁰ IRE^f, 29 ; IRE, 32.

¹⁸¹ IRE^f, 29 ; IRE, 32.

¹⁸² « Aquí nota no designa una especie de signo indicador como signífico etimológicamente en latín el sustantivo nota, sino que es un participio, lo que está "noto" (gnoto) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo cognitum), como al saber (que dio origen a noción y noticia). Hay que atender tan sólo a ser meramente noto ». [Ici "note" ne désigne pas une sorte de signe indicatif, comme le signifie étymologiquement, en latin, le substantif nota ; c'est un participe : ce qui est « capté » (gnoto), par opposition à ce qui est « ignoré » (ignoto), mais sans référence ni au connaître (qu'on a dans cognitum) ni au savoir (qu'on retrouve dans « notion »). La note est simplement capté]. IRE, 32 ; IRE^f, 29.

On pourrait aussi appeler cela une qualité ; pourtant, la note n'est pas toujours de nature qualitative. Si je vois trois points, « trois » n'est pas une qualité. C'est une note. Mais même ainsi, il faut se garder de penser que la note est nécessairement une note « de » quelque chose, par exemple que la couleur est la couleur « de » quelque chose. Si je vois simplement une couleur, cette couleur n'est pas la couleur « de » quelque chose, mais la chose elle-même : la couleur est captée en elle-même. Il est vrai que j'appelle souvent les notes des qualités, mais c'est dans un sens large. Au sens strict, la note n'est pas une qualité, mais quelque chose de simplement capté ; ce dont je « prends note » est ce qui est présent dans mon impression¹⁸³.

- *La force d'imposition.* Pour Zubiri, la « force d'imposition » avec laquelle la note se présente à la sensation affecte celle-ci. C'est justement cela qui suscite le processus même du sentir. Par exemple, comme le dit le dicton : « chat échaudé craint l'eau froide ». L'eau sentie en impression s'impose à l'animal. « Cette force d'imposition est fort variable. Une même altérité impressive peut prendre des formes très variées. La force d'imposition est sans rapport avec la force, au sens de l'intensité de l'affect. Un affect très puissant peut avoir une faible force d'imposition. Et réciproquement, un faible affect peut avoir une grande force d'imposition »¹⁸⁴.

Chez Zubiri, c'est l'unité intrinsèque de ces trois moments qui constitue l'impression. Selon lui, la philosophie antique et la philosophie moderne n'ont été vraiment attentives qu'à l'affect [*afección*]. Elles ne se sont approchées que vaguement de ce que Zubiri appelle l'« altérité », sans avoir porté attention à l'« altérité » en tant que telle. La philosophie a également prêté peu d'attention à la « force d'imposition ». Nous examinons donc l'« altérité ».

¹⁸³ [Podría llamarse a esto también cualidad: pero la nota no es siempre de índole cualitativa. Si veo tres puntos, "tres" no es una cualidad. Pero es nota. Pero aun así ha de huirse de pensar que nota es necesariamente nota "de" algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color o es "de" una cosa sino que "es" en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo. Es verdad que muchísimas veces llamo a las notas cualidades, pero es en sentido lato. En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente noto, es pura y simplemente lo resiente en mi impresión]. IRE^f, 29 ; IRE, 33.

¹⁸⁴ [Esta fuerza de imposición es muy variable. Una misma alteridad impresiva puede imponerse de forma muy varia. La fuerza de imposición no tiene nada que ver con la fuerza en el sentido de intensidad de la afección. Una afección muy fuerte puede tener muy pequeña fuerza de imposición. Y, recíprocamente, una afección muy débil puede tener una gran fuerza de imposición]. IRE^f, 30 ; IRE, 34.

2.1.3. Analyse de l'altérité

- L'altérité n'est pas seulement le caractère de l'« être autre » [*ser alter*]¹⁸⁵. En effet, selon Zubiri, dans l'altérité, l'affect [*la afección*] ne rend pas seulement présent quelque chose qui serait simplement « autre » [*otro*]: par exemple ce son ou cette couleur verte, mais elle nous rend présent cet « autre » sous une forme précise : « l'autre, mais "en tant qu'autre" »¹⁸⁶.

Cet autre, cette note, a avant tout un « contenu » propre : cette couleur, cette dureté, cette chaleur, etc. C'est cela que relève la philosophie grecque et médiévale¹⁸⁷. Mais, pour Zubiri, cela est tout à fait insuffisant. Car, ce « contenu », cette note, est non seulement est effectivement « autre », mais il est présent comme « autre ». « C'est ce j'exprime en disant que le contenu « reste » [*"queda"*] devant le sujet sentant comme quelque chose qui est autre. Cela n'est pas une subtilité conceptuelle, mais [...], un moment physique essentiel de l'altérité. Selon cet aspect de l'« autre », la note ne contient pas seulement un contenu, mais elle « reste » à sa manière dans l'impression »¹⁸⁸.

De quelle façon le contenu « reste » [*queda*] est-il exprimé ? Selon Zubiri, c'est par la façon de l'être autre [*de ser otro*]¹⁸⁹ : c'est l'aspect d'indépendance qu'a le « contenu » par rapport au « sujet sentant ». Le « contenu » d'une note « reste »¹⁹⁰ et, en tant qu'il « reste », est indépendant du « sujet sentant » dans l'impression duquel il « reste ». Soulignons ici pour Zubiri, qu'indépendant ne signifie pas une chose « à part » [*aparte*] de l'impression, contrairement à ce que croyaient les Grecs et les médiévaux.

¹⁸⁵ IRE^f, 30 ; IRE, 34

¹⁸⁶ [*lo otro, pero "en tanto que otro"*]. IRE^f, 30 ; IRE, 34.

¹⁸⁷ Une lecture à partir d'un contenu rend possible une lecture purement métaphorique des sens dans la spiritualité comme « sens spirituels ».

¹⁸⁸ [*Es lo que expreso diciendo que el contenido es algo que "queda" ante el sentiente como algo otro. Esto no es mera sutileza conceptual, sino que es (...), un momento físico esencial de la alteridad. Según este aspecto de "otra", la nota no sólo tiene un contenido, sino que tiene un modo de "quedar" en la impresión*]. IRE^f, 31 ; IRE, 35.

¹⁸⁹ IRE^f, 31 ; IRE, 35

¹⁹⁰ IRE^f, 31 ; IRE, 35

Mais [il] signifie ce qu'est le contenu présent dans l'appréhension en tant que quelque chose d'« autonome » par rapport au sujet sentant. La couleur, le son, ont une autonomie propre dans la sensation visuelle ou auditive. « Rester », c'est être présent comme autonome. Ce caractère d'autonomie n'est pas identique au contenu, car [...] un même contenu peut avoir diverses manières de « rester », diverses formes d'indépendance, diverses autonomies. Être autonome est donc une manière de rester, en raison de quoi l'« autre », la note présente dans l'impression, a en plus d'un contenu une forme propre d'autonomie. C'est pourquoi j'appelle ce moment la formalité¹⁹¹.

La formalité n'est pas, selon Zubiri, un concept métaphysique. Il est un moment du « sentir » de caractère descriptif. « Jamais la philosophie n'a été plus loin que le contenu de l'impression ; elle a glissé sur la formalité »¹⁹². Cela est très grave, car c'est la formalité qui spécifie les différents modes de l'« appréhension sensible » (Voilà le « seuil », pour entrer dans la lecture de la *Subida* : 2S.26, 8). Pour Zubiri donc, « les appréhensions sensibles se distinguent essentiellement par la manière dont le contenu est rendu présent, est autonomisé, c'est-à-dire est indépendant du sujet sentant »¹⁹³.

- L'unité structurelle de l'altérité. Dans l'unité structurelle de l'altérité, le « contenu » et la « formalité » ne sont pas deux moments qui sont étrangers l'un à l'autre, mais ils présentent une unité essentielle [*esencial unidad*] : « la formalisation concerne le contenu lui-même et, à son tour, ce contenu concerne la manière d'être formalisé »¹⁹⁴. Les deux moments de « contenu » et de « formalité » ont donc une « unité intrinsèque »¹⁹⁵, qui est la modalisation de l'altérité. Examinons donc les modalités de l'appréhension sensible.

¹⁹¹ [Sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo "autónomo" respecto del sentiente. El calor, el sonido, tienen una autonomía propia en la afección visual y auditiva. "Quedar" es estar presente como autónomo. Este carácter de autonomía no es idéntico al contenido, porque (...) un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar, distintas formas de independencia, distintas autonomías. Autonomizar es, pues, forma de quedar. En su virtud diré que lo "otro", que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento formalidad]. IRE^f, 31 ; IRE, 35.

¹⁹² [La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión; ha resbalado siempre sobre la formalidad]. IRE^f, 32 ; IRE, 36

¹⁹³ [Las aprehensiones sensibles se distinguen esencialmente por el modo según el cual el contenido está presente, está autonomizado, es decir es independiente del sentiente]. IRE^f, 32 ; IRE, 36-37.

¹⁹⁴ [La formalización concierne al contenido mismo, a su vez este contenido concierne al modo de estar formalizado]. IRE^f, 32 ; IRE, 37

¹⁹⁵ IRE^f, 32 ; IRE, 37

2.2. Modalités de l'appréhension sensible

Les modalités de l'appréhension sensible [*los modos de aprehensión sensible*]¹⁹⁶ se distinguent par leurs modes de formalisation. Il s'agit bien de différents « modes » d'appréhension. Il y a un mode d'appréhension sensitive que Zubiri appelle « sentir la stimulation », et un autre mode d'appréhension sensitive qu'il appelle « sentir la réalité ».

2.2.1. L'appréhension stimulique

L'appréhension sensible que Zubiri appelle l'impression, détermine la nature du processus sentant. « Lorsque l'impression est telle qu'elle ne fait que déterminer le processus, nous avons affaire à un premier mode de l'appréhension sensible »¹⁹⁷. Toute impression présente trois moments (l'affect, l'altérité, et la force d'imposition)¹⁹⁸ :

Les impressions de l'animal sont de simples signes objectifs de réponse. Les appréhender comme tels est ce que j'appelle un pur sentir [*puro sentir*]. Un pur sentir consiste à appréhender quelque chose comme simple « suscitant objectif » du processus sentant. Dans le pur sentir, l'impression sensible est donc une impression de stimulance [*impresión de estimulación*] où la note, même si elle est un alter, est un alter dont l'altérité consiste à appartenir, en qualité de signe au processus sentant, et ainsi à s'épuiser en lui¹⁹⁹.

Le « pur sentir » est tel qu'il se donne dans l'animal. Ceci nous permet, selon Zubiri, de découvrir à la fois l'essence du sentir et l'essence de l'intelligence²⁰⁰.

¹⁹⁶ IRE^f, 41 ; IRE, 47.

¹⁹⁷ [*Cuando la impresión sensible es de tal carácter que no consiste más que en determinar el proceso, entonces, Zubiri dit, tenemos un primer modo de aprehensión sensible*]. IRE^f, 41 ; IRE, 48.

¹⁹⁸ IRE^f, 41 ; IRE, 48.

¹⁹⁹ [*Las impresiones del animal son meros signos objetivos de respuesta. Aprehenderlos como tales es lo que llamo puro sentir. Puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente. En el puro sentir, la impresión sensible es, pues, impresión de estimulación. En ella, aunque la nota sea un alter, es un alter cuya alteridad misma consiste en pertenecer signantemente al proceso sentiente y, por tanto, en agotarse en él*]. IRE^f, 45-46 ; IRE, 52-53.

²⁰⁰ NIH^f, 254. Voir en SR^f.

2.2.2. L'appréhension de la réalité

En plus de l'appréhension sensible de simple stimulation, propre à l'animal, l'homme, selon Zubiri, possède parmi ce que l'on appelle ses « sens », un autre mode d'appréhension. Il appréhende le senti d'une manière particulière et exclusivement sienne. Zubiri a remarqué « [...] que les mêmes notes appréhendées par l'animal sous stimulation présentent chez l'homme une formalité différente. Il s'agit certes d'une apprééhension sensible ; et il s'agit toujours d'une apprééhension en impression. Mais c'est une autre manière d'impression »²⁰¹. C'est une distinction strictement modale qui affecte « modalement » les trois moments de l'impression. Dans ce nouveau mode d'impression, Zubiri examine trois points :

- *La nouvelle formalité de la chose appréhendée*²⁰². L'appréhension de la réalité est faite à partir de l'exemple de la chaleur : son « contenu » (cette couleur, ce son, cette saveur, etc.) est appréhendé par l'animal uniquement comme déterminant les « modifications toniques » et les « réponses ». Ainsi, l'animal appréhende la chaleur comme (ré) chauffante [*calentando*]²⁰³ et seulement comme (ré) chauffante²⁰⁴. La formalité de la chaleur consiste en ce que la chaleur est simplement ce qui se sent dans le vécu de l'avoir chaud [*lo que siento en la vivencia del calor*].

- L'appréhension n'est pas purement subjective, mais objective, c'est-à-dire il s'agit de quelque chose dont l'« objectivité » consiste à être déterminante pour le vécu animal [*determinando la vivencia animal*]. Pour Zubiri, la chaleur ainsi appréhendée est différente de l'appréhendeur [*aprehensor*], mais dans cette différence [*distinción*] même, la chaleur (ré) chauffante [*este calor calentante*] appartient formellement à l'appréhendeur. C'est une différence « dans » [*en*] et « pour » [*para*] le « processus sentant ».

²⁰¹ [Es decir, las mismas notas aprehendidas estímulicamente por el animal, presentan en el hombre una formalidad distinta de la estimulación. Ciertamente se trata de una aprehensión sensible; por tanto se trata siempre de una aprehensión en impresión. Pero es un modo distinto de impresión]. IREⁱ, 46 ; IRE, 54

²⁰² IREⁱ, 46 ; IRE, 54.

²⁰³ IREⁱ, 46 ; IRE, 54.

²⁰⁴ « Es lo que expreso diciendo: el calor calienta. Aquí « calienta » no es un verbo de acción, sino un verbo de vivencia objetiva: está calentando; la formalidad del calor consiste en que el calor es sólo lo que siento en la vivencia del calor », [c'est ce que nous exprimons en disant que la chaleur (ré)chauffe. Ici (ré) chauffer n'est pas un verbe d'action, mais un verbe relatif au vécu objectif ; elle est (ré)chauffante : la formalité de la chaleur consiste en ce que la chaleur est simplement ce qui se sent dans le vécu de l'avoir chaud]. IRE, 54-55; IREⁱ, 46.

- La chaleur « reste » [« *queda* »] comme un moment « autre » [« *otro* »], mais avec une altérité qui appartient formellement au « processus sentante » lui-même. « En revanche, dans le nouveau mode d'appréhension, on appréhende la chaleur comme une note dont les caractères thermiques lui appartiennent “en propre “ [« *en propio* »] »²⁰⁵ [²⁰⁶].

Ceci dit, nous examinons dans les lignes qui suivent, l'« impression de réalité ».

2.3. L'impression de réalité

Nous avons plus haut défini l'appréhension sensible et ses modalités : l'« appréhension de stimulté » et l' « appréhension de réalité ». La première constitue le « pur sentir », propre à l'animal tandis que la seconde est propre au « sentir humain ». Zubiri considère le « sentir humain » comme essentiellement et formellement une « impression de réalité ». Il y dégage la structure formelle de l'« appréhension de la réalité ». Selon lui, l'« impression de réalité » est toujours et uniquement propre à un acte d'« appréhension ». En tant qu'appréhension impressive, cette appréhension est un acte de « sentir ». « Sentir », c'est formellement appréhender quelque chose en impression. C'est le premier moment de l'« impression de réalité ». Mais cette impression est de « réalité » en plus d'être une impression. C'est le second moment que nous allons étudier séparément, en deux temps.

²⁰⁵ [En cambio, en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen “en propio”]. IREⁱ, 47 ; IRE, 55.

²⁰⁶ Afin de parfiler de façon plus complète ce que Zubiri exprime, soit dit en passant, développe un cours intitulé : « *Estructura dinámica de la realidad* » (1968) dans lequel il explore et explicite sa notion essentiellement dynamique de la réalité. Ce cours sera publié, sous la forme de livre posthume. Il dit : « *Que el hombre no sienta solamente verde, azul, rojo, punzante, caliente, sino que sienta realmente lo caliente, realmente lo punzante, realmente lo rojo. Este momento de realidad es al que he llamado impresión de realidad. No porque sea una segunda impresión añadida a la primera, sino porque es la formalidad misma con que las impresiones sensibles se le presentan al hombre a diferencia del animal, para el que estos contenidos talitativos son meramente estímulo* ». [L'homme non seulement sent [*siente*] le vert, le bleu, le rouge, ce qui est effilé, chaud, mais il perçoit [*siente*] réellement le chaud, réellement l'effilé, réellement le rouge. J'ai appelé ce moment de réalité impression de réalité. Non parce qu'il s'agit d'une deuxième impression qui s'ajoute à la première, mais parce qu'il s'agit de la formalité même sous laquelle les impressions sensibles se présentent à l'homme, à la différence de l'animal, pour lequel ces contenus « talitatifs » sont de simples stimuli.]. EDR, 83 ; EDRⁱ, 70.

2.3.1. Les moments de l'« impression de réalité »

L'impression est, nous l'avons dit, le moment du « sentir ». Il reste l'analyse de l'autre moment, celui de la « réalité sentie ». En effet, « de même que le premier moment, celui de l'impression, qualifie l'acte d'appréhension comme acte du sentir, de même le moment de réalité qualifie le mode particulier de cet acte d'appréhension : comme appréhension de la réalité, cet acte est formellement l'acte que nous appelons intelligir »²⁰⁷. Selon Zubiri, la philosophie classique ne s'est pas demandée en quoi consiste l'acte d'intelligir. Elle a décrit certains actes intellectifs, sans expliquer en quoi consiste l'« acte d'intelligir en tant que tel »²⁰⁸.

Zubiri pense pour sa part, que l'intelligir consiste fondamentalement à appréhender quelque chose comme réel. Ainsi, il présente trois considérations : l'intelligir comme acte exclusif, comme acte élémentaire et comme acte radical qu'il développe :

- L'acte exclusif. L'appréhension du réel est un acte exclusif de l'intelligence²⁰⁹. Les stimuli appréhendés par l'intelligence ne sont pas appréhendés stimuliquement mais réellement. Ainsi, pour Zubiri, stimulité et réalité sont deux formalités distinctes, dont la distinction n'est pas de degré mais d'essence. Dès lors, « appréhender la réalité est par essence un acte exclusive de l'intelligence »²¹⁰.

- L'acte élémentaire. Chez Zubiri, appréhender quelque chose comme réel est l'acte élémentaire de l'intelligence. Tout autre acte intellectif est constitutivement et essentiellement « fondé » dans l'acte d'appréhension du réel comme réel. Les actes d'idéer, concevoir, juger, etc., sont des manières d'appréhender la réalité. « Ainsi, concevoir, c'est concevoir comment eût à être le réel ; juger c'est affirmer comment la chose est en réalité, etc. Dans tous les actes intellectuels apparaît

²⁰⁷ [Pues bien, así como el primer momento, el momento de impresión, califica el acto de aprehensor como acto de sentir, así también el momento de realidad califica de modo especial a dicho acto de aprehensor: como aprehensión de realidad, este acto es formalmente el acto que llamamos inteligir]. IRE^f, 64 ; IRE, 76.

²⁰⁸ [el inteligir en cuanto tal]. IRE^f, 64 ; IRE, 76.

²⁰⁹ IRE^f, 64 ; IRE, 76.

²¹⁰ [Aprehender realidad es, por consiguiente, un acto esencialmente exclusivo de la inteligencia inteligir]. IRE^f, 64 ; IRE, 76.

ce moment d'orientation sur la réalité. C'est pourquoi l'appréhension de la réalité est l'acte élémentaire de l'intelligence »²¹¹.

- L'acte radical. Appréhender la réalité n'est pas seulement un acte exclusif et élémentaire de l'intelligence. Il est aussi un acte radical [²¹²].

En résumé, on peut dire que l'appréhension de réalité est l'acte exclusif, élémentaire, radical et premier de l'intelligence²¹³ :

[...] l'impression de réalité est la formalité d'un acte d'appréhension « un ». Cette impression en tant qu'impression est un acte du sentir. Mais en tant qu'impression de réalité, c'est un acte d'intelligence. Ce qui signifie que sentir et intelliger sont tout juste les deux moments de quelque chose d'un et d'unitaire : deux moments de l'impression de réalité²¹⁴.

2.3.2. L'unité de l'impression de réalité

Zubiri relève que la philosophie classique a toujours « opposé » intelliger et sentir. En effet, cette dernière n'a pas conçu ce qu'est formellement l'intelligence, ni conçu formellement ce qu'est sentir. Pour lui, cette prétendue « opposition » reste dans l'air.

En rigueur des termes, nous pouvons dire que pour Zubiri, intelliger signifie appréhender quelque chose comme réel, c'est-à-dire dans sa « formalité de réalité ». Mais, on doit reconnaître

²¹¹ [Así, concebir es concebir cómo fuera a ser lo real; juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad, etc. En todos los actos intelectuales aparece siempre este momento de versión a la realidad. La aprehensión de realidad es por esto el acto elemental de la inteligencia]. IRE^f, 64-65 ; IRE, 77.

²¹² D'ailleurs, pour Zubiri l'homme est un animal hyperformalisé. «La autonomización en que la formalización consiste se ha trocado en el hombre en hyperautonomización, es decir, se ha trocado de signo en realidad. Con lo cual, el elenco de posibles respuestas adecuadas a un estímulo es tan grande que la respuesta queda prácticamente indeterminada. Esto significa que en el hombre sus estructuras sentientes ya no le aseguran la respuesta adecuada ». [Dans l'homme, l'autonomisation en quoi consiste la formalisation s'est changée en hyperformalisation, c'est-à-dire a passé du signe à la réalité. Alors, le choix des réponses adéquates possibles à un stimulus est si grand que la réponse reste pratiquement indéterminée. Cela signifie que chez l'homme ses structures sentantes n'assurent plus une réponse adéquate]. IRE, 78 ; IRE^f, 65.

²¹³ NIH^f, 255. Voir : SR^f.

²¹⁴ [Ahora bien, la impresión de realidad es la formalidad de un acto aprehensor "uno". Esta impresión en cuanto impresión es un acto de sentir. Pero en cuanto es de realidad, es entonces un acto de inteligir. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario: dos momentos de la impresión de realidad]. IRE^f, 65 ; IRE, 78.

qu'ici, pour Zubiri, « se cache » une confusion qu'il convient de dissiper. Selon ce dernier, sentir peut dénoter « seulement sentir »²¹⁵ [*sólo sentir*]. Or, « seulement » n'est pas une précision conceptuelle simplement négative. « Seulement » est une modalité positive propre au sentir comme « impression ». C'est ce qu'il appelle le « pur sentir » [*puro sentir*] :

Le sentir appréhende quelque chose impressivement. Le pur sentir appréhende en formalité de stimulté ce quelque chose qui impressionne. Ainsi, sentir n'est pas formellement identique au pur sentir. Le pur sentir n'est qu'un mode du sentir en tant que tel. D'où la nécessité de distinguer soigneusement entre ces deux aspects de ce que nous désignons par l'unique vocable « sentir » ; le sentir en tant que sentir, et le pur sentir²¹⁶.

Ainsi, pour Zubiri, le fait de ne pas l'avoir remarqué a eu de graves répercussions. La conséquence première et radicale a été l'idée de l'« opposition » entre intelliger et sentir. Pour lui, cette « opposition » ne tient pas. « Intelliger et sentir ne s'opposent pas »²¹⁷. Ce qui s'oppose, c'est le « pur sentir » et l'intelliger²¹⁸. Le « pur sentir » sent la chose [*lo aprehendido*] dans la formalité de « stimulté ». L'intelligence appréhende l'intelligé dans la formalité de « réalité »²¹⁹. Si l'on voudrait parler des « facultés », il faudrait dire que le « pur sentir » est la « faculté de stimulté », alors qu'intelliger est la « faculté de réalité » :

Certes, et on le verra encore, cette expression de « facultés de réalité » est ici tout à fait inexacte, mais pour l'instant elle nous est utile. Il devient alors clair que le pur sentir et l'intelligence ne sont que des modalités de l'appréhension sensible ; ils s'inscrivent tous deux à l'intérieur du sentir. Au pur sentir correspond un autre mode du sentir qui (...) est un sentir intellectif. La stricte opposition est entre pur sentir et sentir intellectif, donc deux modalités du sentir²²⁰.

²¹⁵ IRE^f, 66 ; IRE, 79.

²¹⁶ [*El sentir aprehende algo impresivamente. El puro sentir aprehende este algo impresionante en formalidad de estimulidad. Por tanto, sentir no es formalmente idéntico a puro sentir. El puro sentir es tan sólo un modo del sentir en cuanto tal. De ahí que haya que distinguir cuidadosamente estos dos aspectos en eso que designamos con el único vocablo "sentir": sentir en cuanto sentir y puro sentir*]. IRE^f, 66 ; IRE, 79.

²¹⁷ [*Inteligir y sentir no se oponen*]. IRE^f, 66 ; IRE, 80.

²¹⁸ IRE^f, 66-67 ; IRE, 80.

²¹⁹ IRE^f, 67 ; IRE, 80.

²²⁰ [*Ciertamente, lo veremos pronto, esta expresión de facultad de realidad es aquí absolutamente inexacta, pero de momento nos es útil emplearla. Entonces es claro que el puro sentir y el inteligir son tan sólo modos de aprehensión sensible. Por tanto, se inscriben ambos dentro del sentir. Al puro sentir corresponde otro modo de sentir que es (...) un sentir intelectivo. Esta es la estricta oposición: puro sentir y sentir intelectivo. Pero ambos son dos modos de sentir*]. IRE^f, 67 ; IRE, 80.

La philosophie classique a, selon Zubiri, confondu le sentir et le « pur sentir ». Ce qui l'a conduit à admettre une « opposition » entre sentir et intelliger. Il n'en est rien. La preuve est qu'il y a « impression de réalité ». En tant qu'impression, l'impression de réalité est un sentir. Et en tant qu'impression de réalité, c'est un intelliger. L'impression de réalité est formellement sentir et intelliger. Dans l'impression de réalité, sentir et intelliger sont deux moments distincts. C'est cela, selon Zubiri, le dépassement et essentiel du « dualisme » entre sentir et intelliger.

Le philosophe espagnol insiste en affirmant que de Parménide à Aristote en passant par Platon, la philosophie s'est constituée à partir d'un « dualisme » selon lequel la chose est « sentie » en même temps qu'elle « est ». « Au cœur de toutes les discussions sur le dualisme et le non-dualisme des choses, la dualité des deux actes est resté intacte : l'acte de sentir et l'acte d'intelliger »²²¹. Pour lui, sentir et intelliger ne sont pas chez l'homme, « deux actes » complets chacun dans son ordre, mais « deux moments » d'un « seul acte », d'une impression « une et unique », de l'impression de réalité :

Dans l'impression de réalité il s'agit d'un unique acte complet. Penser que ce sont deux actes distincts, reviendrait à penser que dans le pur sentir il y a deux actes, l'un de sentir et l'autre d'appréhender la stimulté. Or, il n'y a qu'un seul acte : l'acte du pur sentir. Le moment de "pureté" du sentir n'est autre que le moment de l'acte unique du pur sentir. D'une manière analogue, il n'y a qu'un seul acte d'impression de réalité. Intelliger et sentir ne sont que deux moments d'un acte unique. Certes, ces deux moments peuvent se séparer phylogénétiquement ; mais cela ne signifie pas que la séparation doit porter sur le sentir et l'intelliger. Séparé de l'intelligence, le sentir qui reste est "pur sentir". Nous n'aurons jamais un sentir séparé sans formalité propre. S'il n'a pas de formalité de réalité (admettons que nous ayons séparé le sentir et l'intelligence), le sentir a la formalité de la stimulté. Il n'y a donc pas deux actes mais deux moments d'un acte unique. Le moment sentant est l'"impression", le moment intellectif est "de réalité". L'unité des deux moments est l'impression de réalité²²².

²²¹ [En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir]. IRE^t, 67 ; IRE, 81.

²²² [En la impresión de realidad trátase, digo, de un único acto completo. Pensar que son dos actos sería tanto como pensar que en el puro sentir hay dos actos, uno de sentir y otro de aprehender la estimultad. No hay más que un solo acto: el acto del puro sentir. El momento de "pureza" del sentir no es sino eso: momento del acto único de puro sentir. Análogamente, no hay sino un solo acto de impresión de realidad. Intelligir y sentir son tan sólo dos momentos de un acto único. Ciertamente estos momentos pueden separarse filogenéticamente. Pero esto no significa que la separación consista en separar el sentir del inteligir. Separado del inteligir, el término que nos queda no es "sentir", sino que es "puro sentir". Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia. Al no tener la formalidad de realidad (puesto que hemos separado el sentir de la inteligencia), el sentir tiene la formalidad de estimultad. No hay, dos actos, pues, sino dos momentos de un acto único. El momento sentiente es "impresión, el momento intelectivo es "de realidad." La unidad de ambos momentos es la impresión de realidad]. IRE^t, 67-68 ; IRE, 81.

Zubiri considère que l'impression de réalité dans son unité structurelle est un « fait » [*"hecho"*]²²³, c'est le dépassement [*superación*] du dualisme classique entre sentir et comprendre. Pour dépasser ce dualisme, il ne s'agit donc pas de mener à bout des efforts de conceptualité, mais de conduire à son terme un effort d'attention au « fait » même de l'« impression de réalité ».

Dans la conception de deux actes distincts, entre l'acte de sentir et celui d'comprendre, Zubiri pense que ce qui est appréhendé par le sentir est donné « à » l'comprendre pour que celle-ci l'comprendre. Comprendre consisterait donc à « ré-présenter » [*inteligir de nuevo*]²²⁴ ce que les sens auraient donné à l'comprendre. L'objet premier de l'comprendre serait ainsi le sensible, et l'comprendre serait ce que Zubiri appelle l'« intelligence sensible » [*inteligencia sensible*]²²⁵.

Ainsi donc, Zubiri pense que cet acte peut être décrit de « deux manières » :

- Par l'impression elle-même. Dans l'« impression de réalité », nous pouvons partir de l'« impression elle-même ». C'est « dans » [*en*] cette impression que se trouve le moment de réalité. Comme l'impression est ce qui constitue formellement le sentir, et comme la réalité est formellement ce qui constitue l'comprendre, dire que le moment de réalité est « dans » l'impression, revient à dire que l'comprendre est structurellement « dans » le sentir. L'« impression de réalité » est (un) « sentir intellectif » [*es "sentir intelectual"*]²²⁶. Dans l'exemple de l'appréhension de la chaleur, nous appréhendons la chaleur comme chaleur réelle. L'animal appréhende la chaleur seulement comme « signe » thermique de réponse. C'est le « pur sentir ». En revanche, l'homme sent la chaleur comme quelque chose « en propre » [*en propio*], comme quelque chose « de soi » [*de suyo*]²²⁷. La chaleur est une « chaleur réelle ».

- Par la réalité. Nous pouvons, selon Zubiri, décrire l'impression de réalité en partant du moment de la « réalité ». Le moment d'impression est structurellement « dans » [*en*] le moment de réalité. Dans l'exemple donné, en effet, nous appréhendons le réel comme « étant chaud »

²²³ IRE^f, 68 ; IRE, 82.

²²⁴ IRE^f, 68 ; IRE, 82.

²²⁵ IRE^f, 68 ; IRE, 82.

²²⁶ IRE^f, 69 ; IRE, 82.

²²⁷ IRE^f, 69 ; IRE, 83.

[*siendo caliente*]. Le sentir est alors dans l'intelliger, ce qui « fait » du sentir une « intellection sentante » [*intelección sentiente*]²²⁸ :

Dans l'impression de réalité, je sens la chaleur réelle (sentir intellectif), et je sens la réalité chaude (intellection sentante). L'impression de réalité est ainsi un sentir intellectif ou une intellection sentante. Les deux formules sont identiques. Aussi je vais les utiliser sans les discriminer. Mais pour me distancier plus nettement de l'idée usuelle de l'intelligence, je préfère parler d'intelligence sentante, comprenant par cette dénomination tant le sentir intellectif que l'intelliger sentant. Je dirai donc que l'appréhension impressive de réalité est un acte de l'intelligence sentante²²⁹.

C'est dans son ouvrage *Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité*, volume I et dans son article « *Notes sur l'intelligence humaine* », que Zubiri nous dit explicitement ce que l'intelligence sentante n'est pas.

Brièvement, nous disons, d'une part, que l'intelligence sentante a un objet non seulement premier et adéquat, mais un objet formel propre : la réalité. Cet objet formel n'est pas donné par les sens « à » ["*a*"] l'intelligence, mais il est donné par les sens « dans » ["*en*"] l'intelligence. L'acte formel propre de l'intelligence n'est pas de concevoir et de juger, mais d'« appréhender » son objet, la réalité. Ce qui est appréhendé en impression [*aprehendido en impresión*], c'est-à-dire ce qui est appréhendé sensitivement [*sensitivamente*], l'est en impression. Il n'y a donc qu'un seul acte : l'appréhension sentante du réel en tant que réel.

D'autre part, selon notre philosophe, la philosophie classique a toujours pensé différemment. En effet, cette dernière pense et soutient l'existence de « deux actes » : l'acte de sentir qui donne « à » l'intelligence ce que celle-ci a « à » intelliger. Alors qu'il n'en est rien. « La différence entre le « à » et le « dans » est essentielle. Elle exprime l'écart entre deux conceptions de l'intelligence »²³⁰. Il ne s'agit pas de signaler une priorité chronologique du sentir par rapport à l'intelligence. Il ne s'agit pas du « *nihil in intellectus quod prius non fuerit in sensu* »²³¹. Il n'y a

²²⁸ IRE^f, 69 ; IRE, 83.

²²⁹ [*En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectivo), siento realidad caliente (intelección sentiente). En la impresión de realidad es así sentir intelectivo o intelección sentiente. Ambas formulas son idénticas. Por esto las utilizaré indiscriminadamente. Pero para contraponerme mejor a la idea usual de inteligencia, prefiero hablar de inteligencia sentiente, comprendiendo en esta denominación tanto el sentir intelectivo como el inteligir sentiente. Así diré que la aprehensión impresiva de realidad es un acto de inteligencia sentiente*]. IRE^f, 69 ; IRE, 83.

²³⁰ [*Es esencial la diferencia entre el « a » y el « en ».* Esta diferencia expresa la diferencia entre dos conceptos de inteligencia]. IRE^f, 69; IRE, 83.

²³¹ NIH^f, 258. Voir *Traité de la Réalité*, p. 245-261.

pas deux actes dont l'un serait antérieur à l'autre, mais un « seul acte ». Cette intelligence est ce que Zubiri appelle l'« intelligence sensible » [*inteligencia sensible*]²³². Cette intellection, « sensible » de par son objet propre, serait, de par son acte, une « intelligence concevante » [*inteligencia concipiente*]²³³ : elle est celle dont l'objet premier est le sensible; cet objet est donné par les sens « à » ["a"] l'intelligence et l'acte propre de cette intellection est de concevoir et de juger ce qui lui est donné.

Nous concluons ce chapitre en reprenant trois aspects importants :

L'objet de la « sensibilité », selon Zubiri, se caractérise par une « impression ». Ce qui est le constitutif formel du sentir est l'« impression ». Celle-ci présente trois moments constitutifs de sa structure : affection, altérité et force d'imposition. L'altérité n'est pas seulement le caractère de l'« être autre » [*ser alter*]. Car, selon Zubiri, dans l'altérité, l'affect [*la afcción*] ne rend pas seulement présente quelque chose qui serait simplement « autre » [*otro*]: par exemple ce son. Elle nous rend présent cet « autre » sous une forme précise : l'autre, mais « en tant qu'autre ». Cet autre, cette note, a avant tout un « contenu » propre : cette couleur, cette dureté, cette chaleur, etc. Mais, pour Zubiri, cela est tout à fait insuffisant. Car, ce « contenu », cette note, non seulement est effectivement « autre », mais il est présent comme « autre ». Le contenu « reste » [*queda*] devant le sujet sentant comme quelque chose qui est « autre ». Selon cet aspect de l'« autre », la note ne contient pas seulement un contenu, mais elle « reste » à sa manière dans l'« impression ». Il « reste » précisément de la façon de l'« être autre » [*de ser otro*] : c'est l'aspect d'indépendance qu'a le « contenu » par rapport au sujet sentant. Le « contenu » d'une note « reste », et en tant qu'il « reste », il est indépendant du sujet sentant dans l'impression duquel il « reste ». La couleur, le son, ont une autonomie propre dans la sensation visuelle ou auditive. « Rester », c'est être présent comme autonome. Ce caractère d'autonomie n'est pas identique au contenu, car un même contenu peut avoir diverses manières de « rester », diverses formes d'indépendance, diverses autonomies. Être autonome est donc une manière de « rester », en raison de laquelle l'« autre », la note présente dans l'impression, a en plus d'un contenu une forme propre d'autonomie. C'est pourquoi, Zubiri appelle ce moment, la « formalité ». La « formalité » n'est pas un concept métaphysique. Il est un moment du

²³² IREf, 72 ; IRE, 86.

²³³ IREf, 72 ; IRE, 86.

« sentir » de caractère descriptif. Pour Zubiri, « jamais la philosophie n'a été plus loin que le contenu de l'impression ; elle a glissé sur la formalité »²³⁴. Cela est très grave, car, c'est la « formalité » qui spécifie les différents modes de l'« appréhension sensible ». Nous avons trouvé ce « seuil » afin d'entrer à la lecture de la *Subida* [2S.26, 8].

Il y a un mode d'appréhension sensitive que Zubiri appelle « sentir la stimulation », et un autre, d'appréhension sensitive qu'il nomme : « sentir la réalité ». L'« appréhension de stimulté » et l'« appréhension de réalité ». Pour lui, le « sentir humain » est essentiellement et formellement une « impression de réalité ». Celle-ci est toujours et uniquement propre à un acte d'« appréhension ». En tant qu'appréhension impressive, cette appréhension est un acte de « sentir ». « Sentir », en effet, c'est formellement appréhender quelque chose en « impression ». C'est le premier moment de l'« impression de réalité ». Cette impression est de « réalité » en plus d'être une impression. C'est le second moment.

Selon Zubiri, la philosophie classique a toujours « opposé » intelliger et sentir. Elle n'a pas conçu ce qu'est formellement l'intelligence, ni conçu formellement ce qu'est sentir. Zubiri pense que cette prétendue « opposition » reste dans l'air. Intelliger signifie appréhender quelque chose comme réel, c'est-à-dire dans la « formalité de réalité ». Quant à l'emploi du terme sentir, Zubiri pense qu'il cache une confusion qu'il convient de dissiper. Sentir peut dénoter « seulement sentir » [*sólo sentir*]. Or, « seulement » est une modalité positive propre au sentir comme « impression ». C'est ce que Zubiri appelle le « pur sentir » [*puro sentir*]. Pour le philosophe espagnol, cette « opposition » ne tient pas. « Intelliger et sentir ne s'opposent pas »²³⁵. Ce qui s'oppose, c'est le « pur sentir » et l'intelliger²³⁶. Le « pur sentir » sent la chose [*lo aprehendido*] dans la formalité de « stimulté ». L'intelligence appréhende l'intelligé dans la formalité de « réalité ». Au pur sentir correspond un autre mode du sentir qui est un « sentir intellectif ». La stricte opposition est entre « pur sentir » et « sentir intellectif », donc deux modalités du sentir. La philosophie classique a confondu le sentir et le « pur sentir ». Ce qui l'a conduit, selon Zubiri, à admettre une « opposition » entre sentir et intelliger. Il n'en est rien. La preuve est qu'il y a « impression de réalité ». En tant qu'impression, l'« impression de réalité »

²³⁴ IRE^f, 32 ; IRE, 36

²³⁵ IRE^f, 66 ; IRE, 80.

²³⁶ IRE^f, 66-67 ; IRE, 80.

est un sentir. Mais en tant qu'impression de réalité, c'est un comprendre. L'impression de réalité, en effet, est formellement sentir et comprendre. Dans l'impression de réalité, sentir et comprendre sont deux moments distincts. C'est cela, selon Zubiri, c'est le dépassement et essentiel du « dualisme » entre sentir et comprendre.

Dans le chapitre qui suit, il sera question d'examiner de manière plus approfondie l'« impression de réalité ». Elle nous est donnée par nos différents « sens » qui sont les « modes de présentation de réalité ».

Troisième chapitre : Notes sur les « modes de présentation de réalité »

Ce chapitre consacré aux « *Notes sur les « modes de présentation de réalité »* », sera développé en trois points : 1. Les modes de présentation de la réalité : le « sentir intellectif ». 2. Les modes de présentation de la réalité : l'« intellection sentante ». 3. L'unité des sensations et de l'intellection.

Aperçu

Dans *Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité*, vol. I, chapitre VI, La structure de l'appréhension de réalité : l'intellection sentante », § 2 « La structure de l'impression de réalité », Zubiri nous indique que la structure de l'« impression de réalité » n'est autre chose que la structure de l'« intelligence sentante ». L'« intellection sentante » consiste à appréhender les choses en « impression de réalité ». Celle-ci nous est donnée ici par nos différents sens. Les sens constituent tous ensemble une seule et même intellection sentante de réalité. Zubiri spécifie les sens par ce qui distingue les organes récepteurs qui sont au nombre de onze : la vision, l'audition, l'olfaction, le goût, la sensibilité labyrinthique et vestibulaire, le contact-pression, la chaleur, le froid, la douleur, la kinesthésie [qui comprend la sensibilité musculaire, tendineuse et articulaire] et la cénesthésie ou sensibilité viscérale²³⁷. Toutefois, Zubiri n'établit pas de différence radicale entre les sens dans le cadre [*en el caso*] de la sensibilité humaine [*sentir humano*]. Ce point est fondamental dans notre recherche, parce que les organes des sens de l'homme sentent [*sienten*] d'une manière telle que la chose sentie est appréhendée comme réalité²³⁸. Ainsi puisque chaque sens présente la réalité sous une forme différente, on peut dire qu'il y a diverses modalités de l'« impression de réalité ».

²³⁷ IRE, 100 ; IRE^f, 83.

²³⁸« *Los órganos de los sentidos humanos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad* ». [Les organes des sens de l'homme sentent d'une manière telle que la chose sentie est appréhendée comme réalité]. IRE, 100 ; IRE^f, 83.

Chez Zubiri, la différence radicale des sensations [*de los sentires*] n'est pas dans la qualité [*cualidad*] qu'elles nous offrent, par conséquent pas dans le contenu de l'impression, mais dans la forme sous laquelle elles nous présentent la réalité²³⁹.

Zubiri pense que la philosophie a glissé sur ce point, parce qu'elle considère que la chose sentie [*la cosa sentida*] est toujours quelque chose qui est « devant »²⁴⁰ moi [*delante de mí*]. Et pour lui, cela cache une grande fausseté, « car se trouver devant de moi n'est que l'une des modalités de la présence de la chose réelle »²⁴¹. Pour clarifier ce qu'il entend par la présentation du réel, Zubiri examine les modes sensitifs de présentation du réel [*los modos de presentación de lo real en el sentir*], comme modes du « sentir intellectif », [*sentir intelectualivo*] puis comme modes de l'« intellection sentante » [*intelección sentiente*].

3.1. Les modes de présentation de la réalité : le « sentir intellectif »

La vue [*la vista*]. La vue appréhende la chose réelle comme quelque chose qui est « devant »²⁴² [*"delante"*]. La chose même est « devant moi » [*"ante mí"*], selon sa propre configuration, selon son « *eidos* »²⁴³. « La vue rend présente la chose dans son *eidos*, le toucher, comme simple présence. Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique, etc. »²⁴⁴. Ce texte est le point de départ de notre recherche.

²³⁹ « ...la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad », [...la différence radicale des sensations n'est pas dans la qualité qu'elles nous offrent, donc pas dans le contenu de l'impression, mais dans la forme sous laquelle elles nous présentent la réalité]. IRE, 100 ; IRE^f, 83.

²⁴⁰ IRE^f, 83 ; IRE, 100.

²⁴¹ [*Porque estar delante de mí es sólo una de las distintas maneras de presentárseme la cosa real*]. IRE^f, 83 ; IRE, 100.

²⁴² IRE^f, 83 ; IRE, 101.

²⁴³ IRE^f, 83 ; IRE, 101.

²⁴⁴ [*La vista nos hace presente la cosa en su eidos, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectualivo, propio por ejemplo, de la presencia de Dios en un místico, etc*]. HD^f, 99 ; HD, 103. Il faut souligner que G. Morel reconnaît la réalité de la sensibilité « comme » l'accès à Dieu, c'est-à-dire qu'elle permet l'ouverture, à « l'extérieur », elle est la condition absolument nécessaire de « l'accès à l'Absolu ». En effet, sans le voir, l'entendre, le flairer, le goûter et le toucher « il n'y a pas de connaissance de Dieu possible ». MOREL, G, *op. cit.*, p. 41. Mais, la question, c'est que ne s'agit pas du « contenu », sino de la « formalité de réalité », des modalités de la présence de la chose réelle. Nous y reviendrons.

L'ouïe [*el oído*]. Le son [*sonido*] est immédiatement appréhendé par l'ouïe, comme c'est le cas pour la couleur, quand il s'agit de la vue. Mais, en ce qui concerne le son, la chose sonore n'est pas incluse dans l'audition, c'est-à-dire le son « renvoie »²⁴⁵ [*nos « remite »*] à la chose. Ce « renvoi »²⁴⁶ [*esta « remisión »*], c'est la « notitia » [*noticia*]²⁴⁷. Ainsi, la réalité du son relève d'un mode de présentation que Zubiri appelle « présentation notifiant »²⁴⁸.

L'odorat [*el olfato*]. L'odeur est appréhendée immédiatement par l'odorat, comme pour la couleur et le son. Mais la chose n'est présente comme dans la vue, ni simplement notifiée [*notificada*] comme dans l'ouïe. Par l'odorat, la réalité nous est présente comme une « trace »²⁴⁹ [*rastro*].

Le goût [*el gusto*]. Dans le goût, la chose est présente comme une réalité possédée, « dégustée »²⁵⁰ [*"de-gustada"*]. La saveur est plus qu'une note [*noticia*] ou une trace : c'est la réalité même, présente comme « fruable » [*fruible*]. C'est la réalité même qui a comme telle un moment formel de fruition.

Le (con) tact (*ou la pression*) [*el tacto (contacto y presión)*] (*ou sens du toucher*, plus tard parlerons de l'« *intellection tactile* »). Ici, la chose est présente sans *eidōs* ni goût : c'est « la présence nue de la réalité »²⁵¹. Mais, chez Zubiri, les sensations [*los sentires*] nous présentent encore la réalité sous d'autres formes²⁵².

²⁴⁵ IRE f, 83 ; IRE, 101.

²⁴⁶ IRE f, 83 ; IRE, 100.

²⁴⁷ « ...*el sonido está tan inmediatamente aprehendido en el oído como pueda estarlo un color en la vista. Pero en el sonido, la cosa sonora no está incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella. Esta "remisión" es lo que según la significación etimológica del vocablo llamaré "noticia". Lo real del sonido es un modo de presentación propia: presentación notificante* », [...le son est immédiatement appréhendé par l'ouïe, comme c'est le cas pour la couleur dans la vue. Mais, quant au son, la chose sonore n'est pas incluse dans l'audition : le son renvoie à la chose. C'est ce « renvoi » que, selon la signification étymologique du terme, j'appellerai une « note » (noticia). La réalité du son relève d'un mode de présentation propre : c'est une présentation notifiante]. IRE, 101 ; IRE f, 83.

²⁴⁸ IRE f, 83 ; IRE, 100.

²⁴⁹ IRE f, 84 ; IRE, 101.

²⁵⁰ IRE f, 84 ; IRE, 101.

²⁵¹ [*la nuda presentación de la realidad*]. IRE f, 84 ; IRE, 101.

²⁵² «...*mi realidad ni mi sentir se agotan en estos tipos de aprehensión. Tenemos ante todo el calor y el frío: son la presencia primaria de la realidad como temperante. Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como temperante sino también como afectante: el dolor y el placer son el exponente primario de esta afección. La realidad es temperante y afectante. Pero la aprehensión de realidad tiene aun otro momento: es la realidad como posición. Es lo propio de la sensibilidad laberíntica y vestibular. Según esto, yo aprehendo la realidad como algo centrado* ».

La kinesthésie [*la kinestesia*]. Dans la kinesthésie, la réalité, selon Zubiri, ne m'est pas présente elle-même, ni non plus sa note²⁵³. On tient seulement la réalité comme quelque chose de dirigé « vers » [*"hacia"*]. Dans la kinesthésie, écrit Zubiri, « je tiens seulement la réalité comme quelque chose de dirigé « vers ». Non pas une orientation « vers » la réalité, mais la réalité elle-même comme (dirigée) « vers ». C'est un mode de présentation directionnelle »²⁵⁴.

La cénesthésie [*la cenestesia*]. Ici, l'homme appréhende la réalité encore sous d'autres formes. Qui appréhende sa propre réalité a une sensibilité interne ou viscérale diversement ressentie, que Zubiri appelle la cénesthésie. Cette sensation [*sentir*] « situe l'homme en lui-même »²⁵⁵ [*el hombre está en sí mismo*]. C'est ce que Zubiri appelle l'intimité, qui signifie ici simplement « ma réalité »²⁵⁶ [*realidad mía*]. C'est une des manières de la présence du réel. La cénesthésie est d'une certaine manière la sensation du « moi » [*"mi"*] en tant que tel. Les autres sens, selon Zubiri, ne donnent pas le « moi » en tant que tel. Les autres sens ne donnent pas le « moi » en tant que tel, s'ils ne sont pas « recouverts » [*recubiertos*] par la cénesthésie.

Ainsi, pour Zubiri, présence eidétique, notes, trace, goût, nue réalité, orientation vers, température, pression, position, intimité²⁵⁷ sont autant de modes de présentation du réel et, ainsi, autant de modes de l'« impression de réalité ». Il insiste sur le fait que la vue n'est pas « le » mode de présentation et que les autres modes ne seraient que des succédanés de la vue, lorsque celle-ci nous fait défaut. Par contre, tous les modes ne sont pas équivalents, mais sont en et par eux-mêmes des modes de présentation de la réalité.

[...ni la réalité ni mon sentir ne s'épuisent pourtant dans ce genre d'appréhension sensible. Prenons d'abord le chaud et le froid, qui sont les premières marques de température de la réalité. Puis, il y a l'appréhension de la réalité comme n'ayant pas seulement une température, mais comme étant également capable d'affecter, selon les modalités premières de la douleur ou du plaisir. La réalité est chaude ou froide ; elle provoque douleur ou plaisir. Mais l'appréhension de la réalité présente encore un autre moment : celui de la réalité comme position, qui est le propre de la sensibilité labyrinthique ou vestibulaire. C'est ce qui fait que j'appréhende la réalité comme quelque chose de centré]. IRE, 102-103. IRE^f, 85.

²⁵³ IRE^f, 84 ; IRE, 101.

²⁵⁴ [*Sólo tengo la realidad como algo en "hacia". No es un "hacia" la realidad, sino la realidad misma como un "hacia". Es un modo de presentación direccional*]. IRE^f, 84 ; IRE, 101-102 ;

²⁵⁵ IRE^f, 85 ; IRE, 103.

²⁵⁶ IRE^f, 85 ; IRE, 103.

²⁵⁷ IRE^f, 85 ; IRE, 103.

La prépondérance de certains modes sur les autres ne provient pas d'une prétendue fonction de succédanés de la vision, mais de la nature même de la réalité. Il y a, par exemple, des réalités qui ne peuvent pas avoir plus de modes de présentation que la nue réalité appréhende tactilement²⁵⁸.

Dans ces cas, Zubiri conclut qu'il se peut que la réalité ainsi sentie [*la realidad así sentida*] soit d'un rang supérieur à toute réalité « eidétiquement sentie » [*eideticamente sentida*]²⁵⁹.

Pour tous les modes de présentation de la réalité, il s'agit donc toujours d'un « sentir intellectif ».

3.2. Les modes de présentation de la réalité : l'« intellection sentante »

À propos de l'intellection sentante, Zubiri pense que la philosophie classique a commis deux erreurs fondamentales. La première, pour ainsi dire globale, qui procède du « dualisme », oppose l'intelliger au sentir²⁶⁰. On peut le comprendre dans le célèbre aphorisme : « *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus* »²⁶¹. Zubiri considère que cette affirmation est radicalement fautive parce qu'elle exprime le caractère de l'intelligence sensible²⁶².

L'intellection est dans le sentir comme un moment déterminant de la formalité appréhendée dans celui-ci. Et lorsque nous appréhendons la réalité sentie, l'intelligence non seulement appréhende le senti, mais elle est, dans le sentir lui-même, comme l'un de ses moments structurels²⁶³.

²⁵⁸ [El rango preponderante de unos modos sobre otros no procede de que sean sucedáneos de la visión sino de la índole misma de la realidad. Hay, por ejemplo, realidades que no pueden tener más modo de presentación que la nuda realidad táctilmente aprehendida]. IRE^f, 85 ; IRE, 103.

²⁵⁹ IRE^f, 85 ; IRE, 103.

²⁶⁰ Nous l'avons vu plus haut.

²⁶¹ [Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'aurait pas d'abord été senti, exception faite de l'intelligence elle-même]. Thomas D'AQUIN, *De veritate*, q. 2 a.3 arg 19.

²⁶² IRE^f, 86 ; IRE, 104.

²⁶³ [La intelección está en el sentir como momento determinante de la formalidad aprehendida en éste. En cuanto aprehendemos realidad sentida, la inteligencia no solo aprehende lo sentido, sino que está en el sentir mismo como momento estructural suyo]. IRE^f, 86 ; IRE, 104.

L'intelligence comme intelligence de soi est, chez Zubiri, principalement et radicalement une intellection sentante [*intelección sentiente*] : « l'intelligence n'est auprès d'elle-même que sensitivement »²⁶⁴.

La deuxième erreur consiste à donner une telle prééminence à la vision comme présentation du réel que ce qui ne se voit pas, est *eo ipso* considéré comme inintelligible. Pour Zubiri, cela est absurde du point de vue philosophique et scientifique. Pour le démontrer, il soutient sa thèse par un exemple de la physique²⁶⁵. Les particules élémentaires sont des réalités dont il y a, en mécanique quantique, une remarquable description mathématique. Pourtant, elles ne sont pas visualisables comme si c'était des ondes ou des corpuscules. Leur structure réelle est telle qu'elles émettent et absorbent [*se emite y absorben*], comme si elles étaient des corpuscules, elles se propagent comme si elles étaient des ondes. Elles ne sont ni l'un ni l'autre. « L'important n'est pas que, de fait, nous ne voyions pas ces particules, mais que ce sont en soi des réalités « non-visualisables »²⁶⁶.

Donc, pour Zubiri, l'identification du visible et de l'intelligible est philosophiquement intenable [*falsa*] : « Toute intellection est sentante et ainsi tout mode d'appréhension du réel, même s'il n'est ni visuel ni visualisable, est une véritable intellection et ce qu'on y appréhende a sa propre intelligibilité »²⁶⁷.

Il y a, donc chez Zubiri, divers modes d'intellection et d'intelligibilité. Au sujet de la vision, Zubiri note que l'intellection a le caractère d'appréhension de l'« *eidos* » qu'il appelle une « (é)vidence » [*videncia*]²⁶⁸. Dans l'audition, l'intellection a un mode propre et particulier : intelliger, c'est ausculter²⁶⁹ et c'est donc l'intellection comme « auscultation ». Dans le goût, l'intellection est une appréhension « fruitive » [*fuitiva*]²⁷⁰. Ce n'est pas une fruition, un plaisir

²⁶⁴ [*La inteligencia no está en sí sino sentientemente*]. IRE^f, 86 ; IRE, 104.

²⁶⁵ IRE^f, 86 ; IRE, 104.

²⁶⁶ [*No es que de hecho no veamos esas partículas, sino que son en sí mismas realidades "no-visualizables"*]. IRE^f, 86 ; IRE, 105.

²⁶⁷ [*Toda intelección es sentiente y, por tanto, todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad*]. IRE^f, 86-87 ; IRE, 105.

²⁶⁸ IRE^f, 87 ; IRE, 105.

²⁶⁹ Dans l'acception étymologique du mot.

²⁷⁰ Que ce soit gout ou dégoût [plaisir ou déplaisir].

consécutif à l'intellection. C'est le fait de savourer comme mode d'intellection, comme mode d'appréhension de la réalité. Dans l'olfaction, nous avons un mode propre d'intellection : la « trace »²⁷¹ [*el rastro*], suivre la trace. Par le tact, l'intellection a une forme propre : c'est palper, ou ce que Zubiri appelle « tâter », aller « à tâtons »²⁷² [*tanteo, o yendo a tientas*]. Dans la kinesthésie²⁷³, l'intellection est une « tension dynamique » [*tension dinámica*]²⁷⁴. Ce n'est pas la tension vers la réalité mais la réalité elle-même comme un « vers » [*"hacia"*] qui nous maintient tendus [*nos tiene tensos*]. « C'est un mode d'appréhension intellectuelle en « vers » [*tension*] »²⁷⁵. Par le mode d'intellection propre à la présentation de la réalité dans la cénesthésie, c'est l'intellection comme rapport d'intimité au réel [*intimación con lo real*], comme « pénétration intime dans le réel »²⁷⁶.

S'agissant des autres formes de présentation de la réalité, l'intellection possède aussi ses modalités propres²⁷⁷.

²⁷¹ IRE^f, 87 ; IRE, 105.

²⁷² IRE^f, 87 ; IRE, 105.

²⁷³ En autre registre. Dans *L'homme et Dieu*, dans la Deuxième Partie : « La Réalité Divine », chapitre IV. Le développement du problème. II. L'accès de l'homme à Dieu, dans le § 4. La racine formelle de l'accès de l'homme à Dieu. Zubiri dit : « *En todos los sentidos y en especial en los de orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de "hacia". Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón* ». [Dans tous les sens, et en particulier dans ceux de l'orientation et de l'équilibre, la réalité est appréhendée sous forme d'un [mouvement] "vers". Elle lance l'intelligence sur les voies de la recherche : c'est le point de départ de la raison]. HD, 224 ; HD^f, 203. Dans l'analyse de Zubiri, en effet, il y a une présence directionnelle du réel. « *Además lo real [...] puede estarnos presente en forma de "hacia" (...) no es una presencia "hacia lo real" sino la "realidad en hacia". En el "hacia" está la presencia direccional de la realidad* ». [De plus, le réel (...) peut nous être présent sous la forme du "vers" [...] ce n'est pas une présence "vers le réel", mais réalité telle que son "vers" est sa présence directionnelle]. HD, 226 ; HD^f, 205. Zubiri dans l'œuvre *L'homme et Dieu (El hombre y Dios)*, Première Partie, quand il parle de l'impression de réalité, affirme : « *...la kinestesia me presenta en tensión dinámica la realidad no ante mí sino en "hacia"* », [la kinesthésie me présente la réalité en tension dynamique non pas "devant" moi, mais "vers"]. HD, 35 ; HD^f, 39. Il y a une erreur dans la traduction. Le mot correct est kinesthésie. Que signifie ici cette réalité en « vers » ? En premier lieu, la traduction française traduit cénesthésie. C'est une grave erreur. Car, la traduction de « kinestesia » par « cénesthésie » donnera, sans aucun doute, une lecture complètement différente de l'œuvre *El hombre y Dios*. La « kinesthésie », en effet, se présente comme « tension dynamique ».

²⁷⁴ IRE^f, 87 ; IRE, 105.

²⁷⁵ [*Es un modo de aprehension intelectual en "hacia"*]. IRE^f, 87 ; IRE, 105.

²⁷⁶ IRE^f, 87. IRE, 106.

²⁷⁷ « *El hombre entiende lo real atemperándose a la realidad y estando afectado por ella. Atemperamiento y afecionamiento son modos de estricta aprehensión de la realidad de estricta intelección. Presente la realidad como centrada, la intelección es una orientación en la realidad* ». [L'homme ressent le réel comme ayant une température et comme l'affectant, ce qui représente des modalités de stricte appréhension de la réalité,

3.3. L'unité des sensations et de l'intellection

Dans *Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité*, vol. I, chapitre IV, La structure de l'appréhension de réalité : l'intellection sentante » § 2 « La structure de l'impression de réalité », Zubiri indique que la différence essentielle des sensations²⁷⁸ [*de los sentires*] repose [*estriva*] sur les modes de présentation de la réalité et non pas sur le contenu qualitatif spécifique de la note sentie. L'unité des sensations présente des caractères particuliers.

Les diverses sensations [*los diversos sentidos*] ne sont pas simplement juxtaposées ; elles « se recouvrent »²⁷⁹ [*se recubren*] totalement ou partiellement. S'il s'agissait du contenu qualitatif de chaque sensation, ce recouvrement serait impossible²⁸⁰. « Il serait absurde de parler par exemple de la saveur du feu ou de l'étoile polaire. Mais il s'agit des modes de présentation du réel »²⁸¹. Ce sont ces modes qui se recouvrent et non pas les qualités.

On peut chez Zubiri avoir dans l'exemple, de l'étoile polaire une « intellection en fruition »²⁸². « Alors même que nous n'appréhendons pas la qualité propre d'une sensation dans une chose déterminée, nous appréhendons le mode de présentation propre de cette sensation lorsque nous appréhendons le réel par d'autres sensations »²⁸³. Ainsi, la vue « me donne »²⁸⁴ [*me da*] la réalité « devant » moi [*« ante » mí*] et le tact (toucher) me donne la « nue » réalité [*la « nuda » realidad*]²⁸⁵. Selon Zubiri, le recouvrement des deux modes de présence est évident [*obvio*] : « J'ai « devant moi la nue réalité ». Il ne s'agit pas de la vision d'un *eidos*, plus un toucher de

de stricte intellection. Celle dans laquelle la réalité se présente comme centrée est une intellection d'orientation dans la réalité]. IRE, 106 ; IRE^f, 87.

²⁷⁸ IRE, 106.

²⁷⁹ IRE^f, 88. IRE, 106.

²⁸⁰ HD^f, 88. IRE, 106.

²⁸¹ [*Sería absurdo pretender, por ejemplo, tener un sabor del fuego o de la estrella polar. Pero se trata de modos de presentación de lo real*]. IRE^f, 88. IRE, 106-107.

²⁸² IRE^f, 88. IRE, 107.

²⁸³ [*Aunque no aprehendamos la cualidad propia de un sentido en una cosa determinada, sin embargo aprehendemos el modo de presentación propio de este sentido al aprehender lo real por otros sentidos*]. IRE^f, 88. IRE, 107.

²⁸⁴ IRE^f, 88. IRE, 107.

²⁸⁵ IRE^f, 88. IRE, 107.

cet *eidos* : cela est généralement absurde »²⁸⁶. Ce n'est pas une addition des sens. « Il s'agit de ceci : le réel est présent « devant » moi comme « nue » réalité »²⁸⁷. Ainsi, le « devant » moi est le mode propre de présentation du réel dans la vue, et la « nue » réalité est le mode de présentation dans le toucher. Ces deux modes de présentation se recouvrent²⁸⁸.

- Le mode de présentation du goût.

De même, tous les modes peuvent recouvrir le mode de présentation du goût. La réalité, en effet, n'est pas seulement présent devant moi et dans sa nue réalité; elle est en principe "à goûter" (*fruible*) comme réalité et parce qu'elle est une réalité. Cette aptitude à être goûtée (*fruibilidad*) se fonde sur le mode de présentation de la réalité dans le sens gustatif. La vue et le tact nous donnent, disions-nous, la nue réalité devant moi, à quoi s'ajoute, étant une réalité, d'avoir du goût²⁸⁹.

- De plus, « en recouvrant l'ouïe, la vue et le tact me présentent la réalité à laquelle elle renvoie : la chose sonore est appréhendée comme quelque chose qui sonne devant moi dans sa nue réalité »²⁹⁰ [291].

- Chez Zubiri, il y a un mode de présentation d'une extrême importance : « qui est d'appréhender la réalité en tant que [tension] « vers », soit la présentation directionnelle du réel »²⁹².

²⁸⁶ [Tengo "ante mi la nuda realidad". No se trata de una visión del *eidos* más un tacto de este *eidos*; esto es generalmente absurdo]. IRE^f, 88. IRE, 107.

²⁸⁷ [Se trata de que lo real me esté presente "ante" mí como "nuda" realidad]. IRE^f, 88 ; IRE, 107.

²⁸⁸ IRE^f, 88. IRE, 107.

²⁸⁹ [Todos los modos pueden también recubrirse con el modo de presentación del gusto. La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio "fruible" como realidad y por ser realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto. La vista y el tacto nos dan, como digo, la nuda realidad ante mí, y añadido ahora como fruible por ser realidad]. IRE^f, 88-89 ; IRE, 107.

²⁹⁰ [la vista y el tacto recubriendo al oído me presentan la realidad a que éste remite: la cosa sonora se aprehende como algo que suena ante mí y en su nuda realidad]. IRE^f, 89 ; IRE, 107.

²⁹¹ « Lo propio acontece con el calor y el frío: puedo sentirme atemperado en toda realidad en cuanto realidad. En otro aspecto, la orientación y el equilibrio se recubren con los demás modos de intelección sentiente de lo real. En toda intelección hay una orientación, y toda orientación se orienta en la realidad por ser realidad, aunque sea ésta meramente notificada. Por otro lado, toda intelección de lo real externo, recubierta por la intelección de intimidad, hace de toda intelección, incluso externa, un conato de intimación con lo aprehendido ». [Le chaud et le froid ont en propre que je puis sentir la température en toute réalité en tant que réalité. Sous un autre aspect, l'orientation et l'équilibre recouvrent également les autres modes d'intelection sentante du réel. Dans toute intelection il y a une orientation, et toute orientation s'oriente dans la réalité parce qu'elle est une réalité, même si cela est simplement indiqué. Par ailleurs, toute couverture d'une intelection du réel extérieur par une intelection d'intimité fait de cette intelection externe une tentative d'entrer en intimité avec la chose appréhendée]. IRE, 107-108 ; IRE^f, 89.

²⁹² [El modo de aprehender la realidad en "hacia", la presentación direccional de lo real]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

- En recouvrant les autres sensations, le « vers » ["hacia"] détermine des modes spécifiques d'intellection. « Ainsi, recouvrant la présence eidétique de la réalité dans la vue, elle détermine en celle-ci une disposition à voir « au- dedans »²⁹³. Puis, « en recouvrant l'intellection auditive [*auscultación de la noticia*], « vers » détermine en elle une traversée de la note [c'est-à-dire le son] en direction de ce qui sonne (*lo noticable*) »²⁹⁴.

- Philibert Secretan traduit « *noticia* » par « nota ». À notre avis, il est préférable de ne pas traduire « *noticia* ». Il traduit aussi « *la auscultación de la noticia* » par « intellection auditive ». Nous ne sommes pas certains de la justesse de cette traduction. Car, ce que détermine ici, dans le recouvrement, c'est justement l'« intellection directionnelle ». Zubiri, en effet, dit : « en recouvrant tout le champ appréhendé sous toutes ses autres formes, l'intellection en « vers » nous projette vers le réel au-delà de l'appréhendé »²⁹⁵.

Par ailleurs, en recouvrant la sensibilité cénesthésique, le « vers » détermine en elle une intellection importante. « La cénesthésie me donne ma réalité comme intimité ; c'est-à-dire que je m'appréhende comme reposant en moi-même »²⁹⁶. Mais avec le recouvrement par le « vers », ce repos en moi-même [*estar en mí*] me projette [*me lanza*] à l'intérieur de cet état²⁹⁷. « Et cette intellection de l'intérieur de ma propre intimité est une intellection du « moi » à travers le reposer (*estar*)²⁹⁸ » [299]. C'est ce que Zubiri appelle la réflexion.

²⁹³ [Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia "dentro"]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

²⁹⁴ [Recubriendo la auscultación de la noticia, el "hacia" determina en ella una notificación a través de la noticia, hacia lo noticable]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

²⁹⁵ [Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real allende lo aprehendido]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

²⁹⁶ [La cenestesia me da mi realidad como intimidad: esto es, me aprehendo como estando en mí]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

²⁹⁷ [Pero con el recubrimiento del "hacia", este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

²⁹⁸ Le verbe « *estar* » n'existe pas en français, ce qui pose un problème pour la lecture de la philosophie zubirienne.

²⁹⁹ [Y esta intelección de mí propia intimidad en su "dentro" es una intelección del "mí" a través del "estar"]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

Après la clarification du terme « sentir intellectif » ou « intelligence sentante », nous envisageons d'étudier un autre aspect de la philosophie de Zubiri : la « voie de la religion ». C'est la deuxième section de la deuxième partie.

Dans [HD, 103], Zubiri fait référence au sens du toucher comme « *sentir intellectif* », par rapport à la présence de Dieu chez un mystique. Pour lui, le sens de la vue et le sens du toucher s'inscrivent dans le « sentir intellectif ». La « compréhension » de [HD, 103] ouvre sans doute la possibilité de lire le texte [2S.26, 8]. Cette lecture de la *Subida* sera justement possible par rapport à notre analyse à partir du « sentir intellectif », d'une part et à partir de la « voie de la religion » qui s'inscrit dans la « problématique de la fundamentalité », d'autre part. Pour notre philosophe, l'homme se trouve d'une certaine manière, « implanté » dans la réalité. L'homme est dans la réalité, s'appuie sur elle et il est fondé dans la réalité. Cet appui de l'homme sur la réalité comme fondement exprime le caractère d'« ultimité », de « possibilitisation » d'« impulsion ». C'est le caractère problématique de la fundamentalité³⁰⁰, un problème inséparable de la *religion*.

Il convient ici d'attirer l'attention sur la notion de *religion*, qui se trouve dans les premiers écrits de Zubiri [1935-1936 et 1963], notamment dans les articles « *En torno al problema de Dios* » et « *Introduccion al problema de Dios* » publiés dans *Naturaleza, Historia, Dios* [Madrid, 1944]. La question de la *religion* et le problème philosophique de Dieu se trouvent inexorablement unis. Il s'agit d'une seule question : l'homme³⁰¹ « et » Dieu. Le mot de liaison « et », c'est la *religion*³⁰².

³⁰⁰ HD^f, 95.

³⁰¹ Selon le texte *L'homme et Dieu*, l'homme est une réalité personnelle dont la « vie » consiste à faire physiquement et réellement son « Moi » ["Yo"]. Zubiri se demande ce que l'homme, vivant comme un « Moi », fait pour « accéder à Dieu ». HD^f, 167. Alors, afin d'intelliger avec clarté, dans le possible, l'« accès » de l'homme à Dieu, il faut envisager, d'abord, la question de la fundamentalité, puis la justification de la réalité de Dieu. Car, entrer directement dans l'examen de l'« accès » de l'homme à Dieu pourrait conduire à deux erreurs graves : (a) Croire que nous sommes naturellement déjà « installés » théoriquement dans la réalité de Dieu, c'est-à-dire que nous sommes déjà dans un particulier « théologie » ; (b) et en vertu de la première erreur, croire également que le texte de *L'homme et Dieu*, c'est un texte de « théologie », comme l'a pensé Eduardo SANCHEZ, dans l'article « The Transcendental Pantheism Of Xavier Zubiri in Nature, History, God And Man And God. En *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 13, 2013-2015, p. 107-132.

³⁰² HD^f, 167. Pour arriver à l'examen de la question, il faut prendre un long chemin.

Zubiri soutient que la personne humaine « se réalise » comme telle, grâce à son appui sur le « pouvoir du réel », appui qui est le phénomène de la *religación*³⁰³. Dans la « trilogie théologique », spécifiquement dans le texte *L'homme et Dieu* [*El hombre y Dios*, Madrid, 1984], Zubiri parle de la « vía de la religación » ou de la « vía de la realidad ».

- Zubiri analyse le fait de la *religación* en tant qu'« emprise » exercée par le « pouvoir du réel ». La *religación* n'est pas une *théorie*, c'est un « fait indiscutable »³⁰⁴. A. Gonzalez considère pour sa part, que le « pouvoir du réel » est quelque chose qui est donné en toute « appréhension de réalité », indépendamment du sens concret que peut avoir chacune des choses appréhendées³⁰⁵. Dans *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, il précise que « la religación n'est pas de l'ordre du sens ; c'est une dimension accessible à une analyse de la réalité, telle qu'elle s'actualise en appréhension primordiale »³⁰⁶.

- La *religación* a un caractère physique³⁰⁷ chez Zubiri. En effet, le problème de Dieu n'est pas un problème théorique³⁰⁸. La « voie de la religación » est très vaste. Elle touche aussi les deux autres textes de la « Trilogie théologique » [PFHR ; PTHC], qui possèdent un caractère préalable afin de conceptualiser peu à peu et la question complexe de l'« accès » de l'homme à Dieu.

- Selon nos lectures, la « voie de la religación » s'inscrit dans la « fondamentalité du réel ». Nous examinerons le « dernier » Zubiri, c'est-à-dire le Zubiri de la maturité de sa pensée philosophique (et aussi de sa pensée théologique). Selon nous, la « synthèse de sa philosophie », disons-le ainsi, se trouve presque toute entière dans le texte *El hombre y Dios* [dans sa première partie 1983]³⁰⁹.

³⁰³ HD^f, 119 ; HD, 128. Dans l'article « *Introducción al problema de Dios* », Zubiri dit : « *Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad religada a la ultimidad* ». [Ce caractère fondateur fait que, dans ses actes, l'homme n'est seulement, sous une forme ou sous une autre, une réalité agissante, mais une réalité *reliée* à l'ultimité]. NHD, 411 [357] ; NHD^f, 321.

³⁰⁴ HD^f, 332.

³⁰⁵ GONZALEZ A., « La Religion selon Xavier Zubiri », *op. cit.*, p. 93. Voir: IRE, 196-200 ; HD, 84-99.

³⁰⁶ GONZALEZ, A., *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, p.19.

³⁰⁷ Pour Zubiri l'acte d'intelliger même est quelque chose de physique. Physique est synonyme du « réel ». Au sens strict, physique et réel sont synonymes. Voir : SE^f, 29-30 ; SE 11-12.

³⁰⁸ HD^f, 330 ; HD, 370.

³⁰⁹ Conversation avec le philosophe Jorge Edo. Rivera. Chili. 2000. Voir Appendice B.

- L'homme, selon Zubiri, possède des caractères qui le distinguent des autres réalités, mais qui, en raison de leur nature propre, font de lui une réalité qui progresse « *en se faisant* » [*ir haciéndose*]³¹⁰. Zubiri traite deux questions : ce qu'est être un homme et comment on est un homme. Ici, seulement nous examinerons le caractère dynamique de l'homme, c'est-à-dire « comment on est homme ». Cette analyse déploiera l'horizon où nous examinerons postérieurement la pensée de Jean de la Croix.

- À propos de Jean de la Croix, c'est la considération autour de l'homme qui se trouve attirant. Car, c'est l'homme qui cherche Dieu. Mais, en réalité, c'est Dieu qui rend possible la réalité de l'homme. Sans Dieu, l'homme ne peut pas être vraiment homme. Dieu se donne à l'homme. Dans la *Subida* [2S.17, 4]³¹¹, en effet, nous pouvons lire que «...Dieu perfectionne l'homme suivant le mode de l'homme, allant de ce qui est bas et extérieur à ce qui est intérieur et plus élevé »³¹². C'est Dieu qui fait que l'homme³¹³ trouve sa plénitude. En langage philosophique zubirien, la *réalisation* de l'homme s'inscrit dans la *religation*³¹⁴.

- Chez Zubiri, le problème de Dieu est inséparable du problème de l'homme. Il ne s'agit pas de faire de la réalité humaine l'objet de considérations « *théologiques* »³¹⁵. Car, Zubiri fait une « analyse de *faits* »³¹⁶, une analyse de la réalité humaine en tant que telle, prise en et pour elle-

³¹⁰ HD, 15 ; 373.

³¹¹ [2S] : « *En que se declara el fin y estilo que Dios tiene en comunicar al alma los bienes espirituales por medio de los sentidos, en lo cual se responde a la duda que se ha tocado* ». [Fin que Dios se propose en communiquant à l'âme les biens spirituels par les moyens des sens – Réponse au doute énoncé plus haut].

³¹² [2S,17,4] : [... *va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto y interior*].

³¹³ Les études autour l'homme chez Zubiri, soit dit en passant, se développent en plusieurs textes. Vous pouvez consulter en la version en espagnol : *Sobre el hombre* (1986) ; *Sobre el sentimiento y la volición* (1993) ; « *El hombre, realidad personal* ». (1963) ; « *El origen del hombre* » (1964) ; *El hombre y la verdad* (1999) ; « *El hombre, realidad personal* » (1963) ; *Sobre la esencia* (1962) ; « *El hombre y su cuerpo* » (1974) ; *La estructura dinámica de la realidad* (1995) ; *Sobre la realidad* (1966). *Les deux trilogies* [IRE ; ILO ; IRA - HD ; PFHR ; PTHC], etc.

³¹⁴ Chez Zubiri, en soi la *religation* n'affecte pas l'homme séparément des choses, car sous une forme ou sous une autre elle affecte tout. « *La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real* ». [La personne n'est pas simplement reliée aux choses ou dépendante d'elles ; elle est constitutivement et formellement reliée au pouvoir du réel]. HD, 93 ; HD^f, 90.

³¹⁵ Voir : HD^f, 330 ; HD, 371. Pour Zubiri, toute considération théologique est sur ce point purement et simplement une *théorie*. Voir l'article : « *Le problème théologique de l'homme* », voir HD.

³¹⁶ HD^f, 330 ; HD, 371.

même. Il part de la réalité humaine. Comme le dit bien E. Cescon, Zubiri ne considère pas Dieu en lui-même, ni n'en détermine les attributs par « voie anthropologique ou cosmologique »³¹⁷. Son approche de Dieu suit la « via de la religación »³¹⁸.

Dans l'article « *El problema teologal del hombre* »³¹⁹, Zubiri développe une analyse de la réalité humaine en tant que telle, orientée vers le problème de Dieu. Il ne s'agit pas, selon lui, de faire de la réalité humaine l'objet de considérations « théologiques », parce que cela consisterait à se donner d'emblée, comme un présupposé, la réalité de Dieu. Il cherche ici une analyse des « faits », une analyse de la réalité humaine en tant que telle, prise en et pour elle-même. Il nomme cette dimension « dimension théologale de l'homme »³²⁰. Mais, plus tard³²¹, dans la première partie de *L'homme et Dieu*, il affirmera que la réalisation de l'homme est ce qu'il faut appeler l'« expérience théologale »³²².

Zubiri veut établir une justification de la réalité de Dieu. Pour lui, le problème de Dieu³²³ n'est pas purement théorique mais personnel. Justifier la réalité de Dieu ne consiste pas dans un montage de raisonnements spéculatifs mais dans l'« explicitation intellectuelle » [*explanación intelectual*]³²⁴ de la démarche [*marcha*]³²⁵ effective de la *religion*.

³¹⁷ CESCÓN, E., « La "Trilogie théologale" » dans Ph. SECRETAN, *Étude autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.51.

³¹⁸ HD, 134 ; 151 ; 152.

³¹⁹ Et maintenant comme un article dans le texte : *El hombre y Dios*. HD^f, 327-341 ; HD, 367-383. (Ce cours [Madrid 1974], a été considéré pour certains auteurs comme la possible Introduction à la « Trilogie théologale »).

³²⁰ HD^f, 331 ; HD, 371.

³²¹ 1983.

³²² HD^f, 19 ; HD, 13.

³²³ HD^f, 17, 124, 329 ; HD, 11, 134, 370.

³²⁴ HD, 134.

³²⁵ La raison « *marcha* ».

Section II : Sur la « voie de la religion »

Dans cette dernière section de la *deuxième partie*, nous examinerons d'abord, dans un quatrième chapitre, le problème de la « fondamentalité ». Zubiri analyse ce problème dans la Première Partie du texte *El hombre y Dios* [1983].

Ensuite, dans un cinquième chapitre, nous traiterons de la « marche intellectuelle vers Dieu ». C'est la « justification de la réalité de Dieu »³²⁶. On la trouve également dans la Deuxième Partie de *El hombre y Dios*, [1974]. Le contenu de ce dernier chapitre est articulé au contenu de la *troisième partie* de la thèse.

Ces deux chapitres présentent de grandes difficultés. En effet, il s'agit, dans le quatrième, de « comprendre » le « caractère problématique de la fondamentalité », tantôt dans la « voix de la conscience », tantôt dans la « vérité réelle » par rapport à Dieu. Le cinquième, quant à lui, présente une triple difficulté : la difficulté d'assumer les *contenus* essentiels de l'« *intelligence sentante* » [Trilogie], soit de l'« appréhension primordiale de réalité », soit du « logos sentant », soit de la « raison sentante » par rapport précisément à la « fondamentalité ».

La difficulté présentée par le « logos sentant » consiste dans l'articulation de la « problématique de la fondamentalité » de la première partie [1983] de l'ouvrage, à la « justification intellectuelle de la réalité de Dieu », dans sa deuxième partie [1974]³²⁷. Nous explorerons la difficulté de la « raison sentant », plus épineuse que celles de l'« appréhension primordiale » et du « logos sentant » dans la *troisième partie* de notre thèse, dans une lecture du « sentir intellectif » dans l'« expérience de Dieu » chez Jean de la Croix.

³²⁶ Ici il faut d'attirer l'attention sur le fait que Zubiri dans le texte *L'homme et Dieu*, l'« explicitation intellectuelle » sur la « justification de la réalité de Dieu » la va à emmener pas à pas.

³²⁷ Plus tard nous donnerons plus éléments de considération.

Quatrième chapitre : Le problème de la fundamentalité

Ce chapitre possède cinq points : 1. La structure « avec » [« *con* »]. 2. La personne fondée dans la réalité. 3. La structure de la fundamentalité du réel. 4. Comment la fundamentalité advient. 5. Le caractère problématique de la fundamentalité.

4.1. La structure « avec » [« *con* »]

Selon Zubiri, l'homme³²⁸ est une réalité personnelle³²⁹, c'est-à-dire qu'il est une réalité formellement « "à-soi" »³³⁰ [“*suya*”]. Il est une réalité dont le caractère formel est l'« être-soi » [“*suidad*”]³³¹. L'homme doit se réaliser³³². Il est une réalité relativement absolue face à tout le reste et face à tous les autres. Or, la vie est la possession de soi comme réalité : « une autopossession qui va se réalisant »³³³. Vivre, c'est prendre [“*la vida es ir tomando*”] possession de sa propre réalité en tant que telle.

La vie est une réalisation personnelle. Elle aboutit par la mise en œuvre d'« actions »³³⁴. En tant qu'exécuteur de ses *actions*, l'homme accède à son caractère de réalité relativement absolue (il s'agit d'une description de l'homme par rapport à la réalité absolument absolu, Dieu).

³²⁸ Sur la question de l'homme, on peut lire : HD, SH, SSV, OH, HC, etc.

³²⁹ La question de la personne ne sera pas traitée dans cette thèse.

³³⁰ HD^f, 75 ; HD, 75.

³³¹ HD^f, 332 ; HD, 373.

³³² Dans le texte *El hombre y Dios, L'homme et Dieu*, concrètement dans l'article « *El problema teologal del hombre* » [1974], il dit : « *El hombre no sólo es real, sino que es « su » realidad. Por tanto, es real « frente a » toda otra realidad que no sea suya. En este sentido, cada persona por así decirlo, está « suelta » de toda otra realidad : es « absoluta » ».* [L'homme n'est pas seulement réel, mais il est "sa" réalité. Ainsi, il est réel "face à" toute autre réalité qui ne serait pas la sienne. En ce sens, chaque personne, est "détachée" de tout autre réalité : elle est "absolue"]. HD, 373 ; HD^f, 332.

³³³ [“*esta autoposición que se va realizando*”]. HD^f, 75 ; HD, 75.

³³⁴ « *la persona se va haciendo al ir ejecutando acciones; recíprocamente las acciones se ejecutan porque la vida se plasma en ellas* », [la personne se fait en exécutant des actions ; réciproquement, on exécute les actions pour que la vie prenne forme en elles]. HD, 75 ; HD^f, 75.

Zubiri insiste sur le fait que l'homme fait sa vie « avec » les choses. Cet « avec »³³⁵ ["con"] n'est pas un moment *ajouté* à la réalité humaine, une sorte de *relation extrinsèque*. Nous aurions tendance à croire naturellement que l'homme et les choses existent séparément, que leur relation est extérieure à ces deux pôles. Mais, pour Zubiri, cet « avec » est un moment qui intrinsèquement et formellement *appartient* à la personne, précisément comme « absolu ». L'homme ne commence pas par être absolu, pour ensuite s'adapter à certaines choses. L'homme n'est en fait réellement absolu qu'en vivant « avec » les choses en agissant. Zubiri nous dit que :

Vivre, c'est être, dans ses actions, avec les choses. Et c'est ici que l'ambiguïté saute aux yeux : il y a deux prépositions dans la phrase « avec » et « dans ». Il ne s'agit pas d'une simple construction syntactique [³³⁶] mais de deux moments essentiellement distincts dans chaque action humaine. Nous demandons en effet où nous sommes, nous les hommes, en train d'exécuter réellement et effectivement une action personnelle. Apparemment, on a déjà répondu à la question : dans tel pays, dans telle maison, avec des amis, etc. Mais est-ce formellement exact, en ce qui concerne notre problème ?³³⁷

Le début de la phrase est fondamental pour comprendre la pensée de Zubiri sur la religion. « Vivre, c'est être, dans ses actions, avec les choses »³³⁸. Celle-ci, a des conséquences très décisives.

Prenons pour exemple le texte de Jean de la Croix, *Subida*³³⁹. D'abord, le texte montre un Jean de la Croix très réaliste, concret dans sa pensée. Les sens, en effet, sont impitoyables pour vivre.

³³⁵ HD^f, 79 ; HD, 80.

³³⁶ La traduction française de Philibert Secretan, *L'homme et Dieu* [2005] traduit « synthétique ». Il n'y aucune raison de traduire par « synthétique ».

³³⁷ [*Vivir es estar en sus acciones con las cosas. Y aquí salta a la vista la ambigüedad: hay dos preposiciones en esta frase "con" y "en". No es mera construcción sintáctica sino que se trata de dos momentos esencialmente distintos en toda acción humana. Preguntémonos, en efecto, ¿dónde estamos, nosotros los hombre, real y efectivamente al ejecutar una acción personal ? Aparentemente, la cuestión está ya resuelta: estoy en este país, en esta casa, con unos amigos, etc. Pero ¿es esto formalmente exacto para los efectos de nuestro problema?*]. HD^f, 79 ; HD, 80.

³³⁸ [*Vivir es estar en sus acciones con las cosas*]. HD^f, 79 ; HD, 80.

³³⁹ [1S.3, 4] : « À la vérité, il lui est impossible de ne pas voir, de ne pas entendre, de ne pas goûter, de ne pas sentir, et pourtant, si elle rejette et refuse ce qu'elle voit, ce qu'elle entend, et le reste, elle n'en est ni plus touchée ni plus embarrassée que si elle ne le voyait ni ne l'entendait, etc. De même, celui qui ferme volontairement les yeux se trouve dans les ténèbres, exactement comme l'aveugle qui n'a pas la faculté de voir » [...*aunque es verdad que no puede dejar de oír y ver y oler y gustar y sentir, no le hace más al caso, ni le embaraza más al alma si lo niega y lo desecha, que si no lo viese ni lo oyese, etc; como también el que quiere cerrar los ojos quedará a oscuras como el ciego que no tiene potencia para ver*]. Le mystique, dans la « mortification », dans la « privation » de la souffrance qu'on s'impose dans l'intention de rejeter ses péchés, de se préserver de la tentation, soumet son corps, ses sens à la « mortification ». Dans sa radicalité, le mystique cherche à se libérer, à se détacher, à se soustraire des sens. Mais, il ne peut pas se détacher de la réalité des choses. Toujours le mystique est « avec » les choses « dans » la réalité « par » les sens.

Les sens sont, pour le carme espagnol, la condition nécessaire pour connaître. L'exemple suprême est le *sens de la vue*. Mais, il faut se demander si la possibilité de ne pas voir, se trouve uniquement dans le *sens de la vue*.

Dans l'exemple, lorsque l'homme a fermé les yeux, l'action de « fermer les yeux » est-elle la condition de ne pas voir ? Toutefois, l'homme perçoit la lumière « avec » les choses. Cet « avec », pour Zubiri, n'est pas un moment *ajouté* à la réalité humaine, une sorte de relation *extrinsèque*. Même si l'homme a fermé les yeux, les choses sont présentes dans la « nue réalité ». J'ai « devant moi » la « nue réalité »³⁴⁰. L'acte de fermer les yeux n'est pas une condition absolue. Les choses continuent d'être présentes.

Ensuite, c'est la lumière comme réalité que détermine la vision³⁴¹. L'« obscurité » ne se produit pas par un acte mécanique du corps, de l'organe de la vision (fermer volontairement les yeux). L'homme inexorablement se trouve « avec » les choses « dans » la réalité. Jean de la Croix se trouve « avec » l'« obscurité » « dans » la réalité.

Pour Zubiri, en effet, « nous sommes parmi ces choses, c'est-à-dire nous sommes « avec » elles. Mais il n'y a pas seulement et principalement cela. Certes, nous ne sommes jamais sans choses ; ce serait impossible. Mais l'essentiel est qu' « avec » ces choses, nous sommes « dans » la réalité »³⁴². L'essentiel dans ce texte, c'est qu' « avec » ces choses, nous sommes « dans » la réalité.

Toute action humaine contient formellement un moment de réalité. Dans l'exemple de fermer les yeux de Jean de la Croix, cette action contient formellement un moment de réalité. De cette façon, « la mission des choses est de nous faire être dans la réalité »³⁴³. Dans la philosophie zubirienne, sans doute, être « avec » et être « dans » ne signifient pas la même chose. Ce

³⁴⁰ IRE^f, 88 ; IRE, 107.

³⁴¹ La lumière comme réalité physique est antérieure à l'organe de la vue.

³⁴² [La verdad es que estamos entre estas cosas, es decir, estamos "con" ellas. Pero no es sólo esto, ni es lo primero. Ciertamente no estamos jamás sin cosas; esto sería imposible. Pero lo esencial es que con estas cosas donde estamos es en la realidad]. HD^f, 80 ; HD, 80.

³⁴³ [la misión de las cosas es hacernos estar en la realidad]. HD^f, 80 ; HD, 80-81.

« avec » quoi nous sommes, nous fait être « dans » la réalité³⁴⁴. Les choses réelles « véhiculent » « la » réalité³⁴⁵. Dans chaque action, la personne humaine prend sa position « dans » la réalité.

Alors, l'homme se fonde sur la réalité comme réalité. Zubiri se demande : en quoi consiste cette *fondation* de la personne dans la réalité ?

4.2. La personne fondée dans la réalité

Zubiri a commencé son analyse par l'« intelligence sentante ». L'homme, en effet, est une personne parce qu'il possède une « intelligence sentante »³⁴⁶ dont l'acte formel est l'« impression de réalité »³⁴⁷. Les moments primordiaux de l'analyse zubirienne sont :

- L'intellection est la simple actualisation, dans [*en*] l'intelligence, de ce qu'est « de soi » [*de suyo*] la chose appréhendée, c'est-à-dire de ce que la chose appréhendée [*lo aprehendido*] est réellement ;
- pour Zubiri, il s'ensuit indéniablement que la réalité est ce sur quoi, non seulement de fait mais d'une manière constitutive, c'est-à-dire essentielle sur laquelle l'homme s'appuie [*se apoya*] pour être une personne ;

³⁴⁴ « No podemos estar en la realidad sino con las cosas reales, y en su virtud, las cosas reales tienen, para los efectos de nuestro problema, la misión por así decirlo de vehicular "la" realidad. En cada acción, pues, la persona tiene su posición "en" la realidad. El hombre se funda en la realidad como realidad ». [Nous ne pouvons pas être dans la réalité si n'est pas les choses, en vertu de quoi les choses réelles ont, en ce qui concerne notre problème, la mission pour ainsi dire de véhiculer "la" réalité. Dans chaque action la personne humaine prend sa position "dans" la réalité. L'homme se fonde sur la réalité comme réalité]. HD, 81 ; HD^f, 80.

³⁴⁵ Nous pensons que la distinction entre « la » réalité et la réalité n'est pas claire dans sa philosophie. Il est très évident que la Deuxième Partie du livre aurait besoin plus de travail de rédaction.

³⁴⁶ HD^f, 80 ; HD, 80. Voir : IRE, II, IRA, NIH, SH, SSV, SE, etc.

³⁴⁷ « Como la intelección es la mera actualización en la inteligencia sentiente de lo que lo aprehendido es "de suyo", esto es, de lo que lo aprehendido es realmente, resulta innegable que la realidad es aquello en que sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona. No es de extrañar porque, como acabamos de ver, aquello en que estamos es la realidad, no tan sólo tales o cuales cosas reales. El carácter de la realidad en las acciones es pues el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser fundamento de la persona ». [Or, l'intellection est la simple actualisation, dans l'intelligence, de ce qu'est « de soi » la chose appréhendée, c'est-à-dire de ce que la chose appréhendée est réellement. Il s'ensuit indéniablement que la réalité est ce sur quoi, non seulement de fait mais d'une manière constitutive, c'est-à-dire essentielle, l'homme s'appuie pour être réellement ce qu'il est, pour être personne. Il n'y a là rien d'étonnant car, comme on l'a vu, ce *dans* quoi nous sommes est la réalité et pas seulement telle ou telle chose réelle. Dans les actions, ce qui caractérise la réalité est donc d'être l'appui nécessaire pour être une personne. Et cet appui a un caractère précis : il consiste à être le fondement de la personne]. HD, 81-82; HD^f, 80.

- cet appui a un caractère précis : il consiste à être le « fondement de la personne »³⁴⁸. L'appui, c'est le fondement de la personne. Zubiri précise cette idée en trois points :

4.2.1. Caractère ultime [*ultimidad*]

D'abord, Zubiri comprend la réalité non pas comme quelque chose de réel, mais comme la formalité du « de soi », c'est dans les actions de quelque chose de « derniers »³⁴⁹ [*ultimo*]³⁵⁰; dernier non seulement par rapport aux choses elles-mêmes mais par rapport aux actions de ma personne. C'est le dernier appui de toutes celles-ci. Selon Zubiri, beaucoup de choses peuvent tromper l'homme, y compris peut-être toutes celles que de fait, il a rencontrées. Mais il pense que tant qu'il est réel et a de la réalité, tout n'est pas perdu³⁵¹. C'est un appel, selon Zubiri, à une sorte de *dernière* et *suprême* instance dont il dispose³⁵². La réalité offre à l'homme un *dernier appui* : c'est le caractère *ultime du réel* [*ultimidad de lo real*]. Le fait attristant du suicide, que Zubiri prend plusieurs fois comme exemple, est une preuve de ce caractère ultime du réel. En s'arrachant à la réalité, la personne ayant recours au suicide cherche à se libérer du dernier appui qui lui reste pour être une personne. Dans la « mortification », par exemple, dont parle la *Subida* dans sa radicalité, le mystique cherche à se libérer du « *avant* dernier appui » par rapport aux choses qu'ont senti les cinq sens. Mais, le mystique ne peut se libérer de la réalité. Il est toujours « avec » les choses « dans » la réalité.

4.2.2. Caractère possibilisant [*posibilitante*]

La réalité a³⁵³ [*tiene*] un autre moment, différent [*distinto*] de cette « *ultimité* »³⁵⁴ [*ultimidad*]. En effet, en tant qu'auteur de ses actes, l'homme interpose [*interpone*] entre ce qu'il fait lui-même et ce que l'on appelle, selon Zubiri, le projet d'adopter une forme déterminée de réalité³⁵⁵. Dans la plus modeste de ses décisions, l'homme a opté [*ha optado*] pour une possibilité parmi

³⁴⁸ HD, 82.

³⁴⁹ HD^f, 81 ; HD, 82.

³⁵⁰ Ultimo, mot latin, de « *ultimus* », dernier.

³⁵¹ HD^f, 81 ; HD, 82.

³⁵² HD, 82. HD^f, 81.

³⁵³ Correction de la traduction.

³⁵⁴ HD^f, 81 ; HD, 82.

³⁵⁵ HD, 82.

d'autres. Il a, par exemple, choisi d'être un promeneur, un orateur, etc. Ce sont des possibilités d'une forme réelle et effective de ma réalité, de ma manière [*modo*] d'être considéré comme absolue. Et alors, le moment de réalité a [*tiene*] un caractère particulier : celui de constituer la possibilité de toutes les possibilités³⁵⁶. Ainsi, toute possibilité *se fonde* dans la réalité en tant que *possibilisante*.

4.2.3. Caractère contraignant [*impelente*]³⁵⁷

Pour Zubiri, ultime et possibilisante, la réalité a en plus le caractère d'un appui contraignant³⁵⁸ [*impelente*]³⁵⁹. En effet, l'homme, lorsqu'il agit, non seulement, il peut exécuter une action mais il n'a pas d'autre choix que de le faire. Il doit nécessairement le faire. Il doit se réaliser sous l'imposition de la réalité elle-même. Mais, selon Zubiri, cela ne constitue pas une attache à la vie [*apego a la vida*]. C'est un appui à ma propre réalité en tant que mienne. La réalité contraint [*La realidad es impelente*]. Elle oblige, selon Zubiri, qu'on le veuille ou non, d'esquisser un système de possibilités parmi lesquelles l'homme doit opter [*tiene que optar*]³⁶⁰ et qui constitue l'ultime instance de sa propre réalité. Il faut attirer l'attention que, pour Zubiri, la *religación* n'est pas obligation³⁶¹. De plus, la réalisation de ma personne comme « relativement absolue » m'est absolument imposée par la réalité elle-même. Ainsi, l'homme ne vit pas seulement « dans » la réalité et « à partir de » la réalité, mais il vit également « par » la réalité. La réalité n'est pas seulement dernière et possibilisante ; elle est *contraignante*³⁶².

³⁵⁶ « *De ahí que el momento de realidad tenga un carácter posibilitante: es lo que posibilita precisamente que mi realidad sea humana* ». [C'est alors que le moment de réalité prend [*tenga*] un caractère *possibilisant* : celui d'être ce qui rend possible que ma réalité soit humaine]. HD, 82-83 ; HD^f, 81-82.

³⁵⁷ Caractère d'impact.

³⁵⁸ HD^f, 82 ; HD, 83.

³⁵⁹ Dans le texte de PFHR, 43. Zubiri parle de « *imponente* ».

³⁶⁰ Le verbe « *tener* » en espagnol donne un caractère plus « physique ». Toutefois, le verbe « devoir », en français, a un caractère moral ou légal.

³⁶¹ HD, 93. Voir l'article de J^o CONILL-SANCHO, « "La voz de la conciencia". La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri ». En *Revista de Filosofía Moral y Política*. N. 40, enero-junio, 2009, 115-134.

³⁶² HD^f, 82 ; HD, 83.

L'unité intrinsèque et formelle entre ces trois caractères de l'ultimité (dans)³⁶³ de la possibilisation (à partir de)³⁶⁴ et de la contrainte (par)³⁶⁵ est ce que Zubiri appelle la «
fondamentalité du réel »³⁶⁶. La réalité «
fonde » mon être personnel selon ces trois caractères qu'elle possède comme ultime, comme possibilisante et comme contraignante. Ces caractères constituent la «
fondamentalité du réel ».

Le problème ici, est que la réalité constitue un extraordinaire paradoxe³⁶⁷. D'une part, la réalité est «
plus autre » [*lo más otro*] que moi puisqu'elle est «
ce qui me fait être » [*lo que me hace ser*]. Mais, d'autre part, la réalité est la plus mienne [*lo más mío*], car ce qu'elle me fait être est précisément *ma réalité en être* [*mi realidad siendo*], mon moi dans la réalité [*mi yo siendo real*]. Cette «
étrange unité » est ce qui constitue, pour Zubiri, «
le paradoxe de la fondation » [*del fundar*]³⁶⁸. Alors, Zubiri se demande : en quoi consiste en soi ce «
fondement » [*ese fundar en si mismo*] ?

4.3. La structure de la fondamentalité du réel

D'abord, selon Zubiri, il ne s'agit pas de la fonctionnalité du réel en tant que réel³⁶⁹. Il ne s'agit pas de la fondamentalité au sens de la causalité³⁷⁰. Ensuite, dans mes actions, je ne me situe pas seulement en fonction de la réalité, je me trouve avec quelque chose de différent. Je me trouve,

³⁶³ [*en*]

³⁶⁴ [*Desde*]

³⁶⁵ [*Por*]

³⁶⁶ HD^f, 82 ; HD, 83.

³⁶⁷ Le paradoxe est un événement qui est en contradiction avec la logique. Je sais que je ne sais rien (Socrate). Il y a toujours une exception à la règle, excepté l'exception de la règle -qui est, en elle-même une règle.

³⁶⁸ HD, 84 ; HD^f, 83. Zubiri déjà avait dit : «
Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace ser, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos hace ser » [Étant le plus nôtre, c'est peut-être elle qui nous faire être, [mais], c'est, d'une certaine façon, le plus autre qui peut-être nous fait être]. NHD, 428 [372] ; NHD^f, 334.

³⁶⁹ HD, 86 ; HD^f, 83.

³⁷⁰ HD, 86 ; HD^f, 83. Sur un étude plus complète sur la notion de causalité chez Zubiri, le lecteur peut consulter l'article de Thomas FOWLER, *The Formality of Reality: Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality*. *The Xavier Zubiri Review*. Volume 1, 1988: pp. 57-66; et aussi *Causality and Power of Xavier Zubiri*. *The Xavier Zubiri Review*. Volume.2. 1999. pp. 83-102.

« étant moi-même »³⁷¹, dans la réalité [*estando yo en la realidad*] et c'est cette réalité qui, d'une certaine façon, me détermine à lui « faire face »³⁷² [*"frente a" ella*]. Cette détermination est physique, ce n'est pas simplement quelque chose d'intentionnel. Cette détermination est « domination »³⁷³ [*dominación*]. Pour Zubiri, la réalité n'est pas une sorte de haute mer dans laquelle seraient immergées toutes les choses réelles. Il n'y a pas de réalité en dehors des choses réelles. Mais dans ces choses réelles, leur moment de réalité est « plus » que leur moment de « talité ». Le moment de réalité domine sur la « talité », il a pouvoir sur elle. La réalité comme fondement de ma réalité personnelle exerce un pouvoir sur moi. La réalité est le « pouvoir du réel »³⁷⁴.

Alors, comment advient la « fondamentalité » ? Comment se produit cette entreprise du « pouvoir du réel » ?

4.4. Comment la fondamentalité advient

Comment advient [*acontece*] la fondamentalité, c'est-à-dire comment se produit cette emprise du « pouvoir du réel » ? C'est la troisième question que Zubiri a traité dans le texte *El hombre y Dios*³⁷⁵.

³⁷¹ « ...es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar "frente a" ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional », [...et c'est cette réalité qui, d'une certaine façon, me détermine à lui « face face. Cette détermination est physique, ce n'est pas simplement quelque chose d'intentionnel]. HD, 86 ; HD^f, 85.

³⁷² HD^f, 85 ; HD, 86.

³⁷³ HD^f, 85 ; HD, 86.

³⁷⁴ Sur le « pouvoir du réel », Zubiri fait une relecture de l'ouvrage de Mercie Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1968. Voir : HD^f, 88.

³⁷⁵ La question est très complexe. Voir l'article : « *En torno al problema de Dios* » (417-454 [361-397]), article publié dans la *Revista de Occidente* 149 (1935): 129-159, constitue la première formulation du problème de la *religación*. Ce texte a été corrigé et augmenté par Zubiri à Rome en mars 1936. La version définitive a été publiée dans l'œuvre *Naturaleza, Historia, Dios*. L'article a obtenu le *nihil obstat* de la censure ecclésiastique le 4 février 1943.

La *religación*³⁷⁶, c'est l'évolution de l'idée philosophique de la « *Geworfeinheit* » de M. Heidegger³⁷⁷. Cette idée se trouve surtout dans l'article « *Autour du problème de Dieu* ». [*En torno al problema de Dios*].

- Selon lui, ce qui « fonde »³⁷⁸ [*lo fundante*], c'est le « pouvoir du réel » et celui-ci « fonde »³⁷⁹ [*fundamenta*] en s'emparant de moi. Zubiri a souligné que cette emprise [*apoderamiento*] est un moment intrinsèquement et formellement constitutive de ma réalité personnelle³⁸⁰. C'est une « respectivité constituante » [*respectividad constituyente*]³⁸¹. Dans l'article « *Respectividad de lo real* » [La respectivité du réel], Zubiri nous dit que toute réalité est « respective »³⁸².

- Point d'appui. L'homme est une réalité personnelle grâce à cette emprise [*apoderamiento*]. Ainsi, pour Zubiri, ce pouvoir du réel est-il une sorte de point d'appui *a tergo* [*apoyo a tergo*]³⁸³, non pas un pouvoir agir en vivant [*actuar viviendo*] mais pour être réel [*ser real*].

- L'impulsion pour être soi-faisant. L'homme, non seulement n'est rien sans les choses, mais il a besoin qu'elles le fassent se faire lui-même³⁸⁴ : « Il lui faut plus que le pouvoir et la nécessité

³⁷⁶ « *La religación -Zubiri dit- religatum esse, religio, religión en sentido primario -es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia* ». [La religation – religium esse, religió, (religion) en un sens premier -est une dimensión formellement constitutive de l'existence]. NHD, 430 [374] ; NHD^f 335.

³⁷⁷ « Être-jeté » en français ; « *Condición de arrojado* », [*estar-arrojado*] en espagnol. Voir : SZ, § 29, § 55, § 57, § 58.

³⁷⁸ HD^f, 89 ; HD, 92.

³⁷⁹ HD, 128 ; HD^f, 119.

³⁸⁰ HD, 92 ; HD^f, 89.

³⁸¹ HD, 92 ; HD^f, 89. « *Respectividad constituyente es, en definitiva, la estructura trascendental de la apertura de lo real como «realidad mundanal suya», de lo real como «realidad actual» en el mundo, y de lo real mundanal como «meramente actual» en la intelección* ». [La respectivité constituante est en définitive la structure transcendantale de l'ouverture du réel comme « sienne réalité mondanales », du réel mondanales comme « réalité actuelle » dans le monde, et du réel mondanales comme « simplement actuel » dans l'intellection]. RR, 43 ; RR^f 153. Voir : *Realitas III-IV : 1976-1979*, Trabajos de seminario Xavier ZUBIRI, Madrid, 1979, pp. 13-43. Voir également: ZUBIRI X., « La respectivité du réel » dans Ph. SECRETAN, *Réalité Pensée Universalité dans la philosophie de Xavier Zubiri*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.153.

³⁸² RR^f 111 ; RR, 13. La « respectivité » est un caractère métaphysique de la réalité et pas simplement une relation ou une propriété des choses, parmi d'autres. « *Talidad y función trascendental son dos aspectos que unitariamente constituyen la unidad de lo intelectivamente sentido. En esta unidad se inscribe la respectividad* ». [La talité et la fonction transcendantale constituant l'unité de ce qui est intellectivement senti. La respectivité s'inscrit dans cette unité]. RR, 26 ; RR^f, 130. Dans le texte HD Zubiri écrit : « *la realidad en cuanto tal es respectiva* », [la réalité en tant que telle est respective]. HD, 25 ; HD^f, 89.

³⁸³ HD, 92 ; HD^f, 89. Voir aussi NHD, 371 [427].

³⁸⁴ Dans l'article « *En torno al problema de Dios* » nous dit que « *su nihilidad ontológica es radical* », [su nihilité ontologique est radicale]. NHD, 428 [371] ; NHD^f, 334.

de se faire, il lui faut en plus l'impulsion pour être soi-faisant »³⁸⁵. Chez Zubiri, cette impulsion est en rapport [*versión*] intrinsèque et formel au pouvoir du réel. L'homme n'est pas une réalité personnelle, si ce n'est dans la dépendance [*pendiente*] du « pouvoir du réel »³⁸⁶. De la sorte, en vertu de l'emprise³⁸⁷, nous ne sommes pas extrinsèquement soumis à quoi que ce soit³⁸⁸.

Zubiri dit : « nous n'« allons » [*no "vamos a"*] pas à la réalité comme telle, mais au contraire, nous en « venons » [*"venimos" de ella*] »³⁸⁹. « L'emprise nous implante dans la réalité »³⁹⁰.

Nous rappelons que Zubiri est auteur de l'article « *Autour du problème de Dieu* ». Pendant plusieurs années, ce texte a été un texte primordial, pour comprendre la *religion*³⁹¹. Mais, la *religion* prend sa forme complète et définitive dans le texte posthume de Zubiri : *L'homme et Dieu*. Dans ce dernier, le philosophe espagnol a radicalisé quelques points de sa philosophie par rapport à M. Heidegger.

En effet, dans les années 1935 et 1936, Zubiri était très proche de la philosophie de M. Heidegger. C'est ce qui explique la présence de la notion d'« existence » dans plusieurs de ses écrits. Plus tard, la notion d'existence disparaîtra presque complètement de sa philosophie pour laisser la place à la notion de réalité. De 1944 jusqu'au 1983, il amorce une nouvelle époque de sa réflexion : une époque rigoureusement *métaphysique*³⁹².

Zubiri affirme dans l'article « *Autour du problème de Dieu* » que « nous sommes obligés [*obligados*] d'exister parce que, antérieurement, nous sommes reliés (*religados*) à ce qui nous fait

³⁸⁵ [No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose]. HD^f, 89 ; HD, 92.

³⁸⁶ HD^f, 89 ; HD, 92.

³⁸⁷ Qui nous constitue comme réalité relativement absolue.

³⁸⁸ HD, 92.

³⁸⁹ [No "vamos a" la realidad como tal, sino que por lo contrario "venimos de" ella]. HD, 92 ; HD^f, 89. D'ailleurs, chez M. HEIDEGGER nous lisons , quelques idées qui y sont présentes dans *Sein und Zeit* : « *Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die Befindlichkeit dagegen zeitigt sich primär in der Gewesenheit* ». [Si l'entendre se fonde en priorité sur l'avenir, la *disponibilité*, elle, se tempore *primordialement* dans l'être-été]. (*El comprender se funda primariamente en el futuro; en cambio, la disposición afectiva se temporiza primariamente en el haber-sido*). SZ § 68, (b).

³⁹⁰ [El apoderamiento nos implanta en la realidad]. HD^f, 89 ; HD, 92. Alors, comment le mystique peut « aller » vers à Dieu sans les choses réelles ?

³⁹¹ SECRETAN Ph., *Étude autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 13-47, et voir aussi dans: NHD, 363-454; NHD^f, 327-354. L'homme est « implanté » dans l'être.

³⁹² NHD^f, *op.cit.*, [prologue à la traduction anglaise], 16.

exister. Ce lien ontologique de l'être humain est la "religación" »³⁹³. Zubiri utilise une notion très proche de la philosophie de M. Heidegger. Ce « *lien* » ontologique est radicalisé par la notion de *réalité*³⁹⁴. Selon E. Cescon, la réalité est, chez Zubiri, la « *forme* » sous laquelle l'homme appréhende les choses et l'aire dans laquelle l'homme se trouve impliqué³⁹⁵.

Dans l'article « *Introduction au problème de Dieu* », paru en 1963 (NHD), Zubiri analyse l'existence humaine par rapport à la *religación*. Il pense que l'homme exécute ses actes toujours et seulement sur des choses déterminées, c'est-à-dire les choses externes : sur les autres hommes et sa propre réalité à lui. Pour le philosophe, l'essentiel est de savoir, comment l'homme exécute ses actes : « [...] ces actes ne s'épuisent pas, pour ainsi dire, dans ce qu'ils sont, car même dans les actes les plus modestes et non transcendants l'homme prend position par rapport à quelque chose que, sans engagement ultérieur, nous appelons l'ultimité »³⁹⁶.

Chaque homme, selon Zubiri, n'est pas une chose comme les autres, il est une réalité strictement personnelle, constitué comme quelque chose qui est « de soi » [*de suyo*] et se trouve confronté au tout du monde, en forme « absolue ». Ainsi, ses actes sont l'actualisation de ce caractère absolu de la réalité humaine. C'est ce que Zubiri désigne par l'« ultimité » : « Mais encore, cette ultimité n'est pas quelque chose dans quoi l'homme existe (« *está* »), mais quelque chose en quoi l'homme doit se tenir pour pouvoir être ce qu'il est dans chacun de ses actes. D'où le fait que l'ultimité a un caractère fondateur »³⁹⁷.

L'ultimité comme caractère fondateur est un moment réel. En raison de quoi, dans ses actes l'homme se trouve fondé dans ce caractère comme ce en quoi seul et à partir de quoi seul il peut être, il doit être et il est effectivement. Ce caractère fondateur fait que, dans ses actes, l'homme n'est pas seulement, sous une forme ou sous une autre, une réalité agissante, mais une réalité *reliée* à l'ultimité. C'est le phénomène de la *religación* (*religación*). La *religación* n'est autre que le caractère personnel absolu de la réalité humaine actualisé dans les actes qu'il exécute. L'homme est relié à l'ultimité, car dans sa propre nature il est une réalité absolue, au

³⁹³ [Estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es "religación"]. NHD^f, 334 ; NHD, 428 [372].

³⁹⁴ Nous l'avons déjà vu plus haut.

³⁹⁵ CESCÓN E., « La "Trilogie théologique" » dans Ph. SECRETAN, *Étude autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 53.

³⁹⁶ [Y estos actos no se agotan por así decirlo en lo que son, sino que aun en los más modestos et intrascendentes, el hombre va tomando posición respecto de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad]. NHD^f, 321 ; NHD, 410 [356].

³⁹⁷ [Ahora bien, esta ultimidad no es meramente algo en que el hombre « está », sino que es algo en que el hombre tiene que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. De ahí que la ultimidad tenga carácter fundante]. NHD^f, 321 ; NHD, 411 [356].

sens où il est quelque chose « de soi » (...) La religion n'est donc pas un acte de plus de l'homme, ni non plus le caractère de certains de ses actes privilégiés ; c'est le caractère de tout acte du simple fait d'être l'acte d'une réalité personnelle. La découverte de la déité n'est pas le résultat d'une expérience déterminée, historique, sociale ou psychologique de l'homme, mais le principe même de toutes ces expériences possibles. La religion n'est pas une « origine » mais un « fondement ». Le montrer est donc l'œuvre de l'intelligence. Ce n'est pas pourtant pas un raisonnement au sens d'une démonstration « illative » mais une analyse discursive, une simple analyse. L'examen de conscience est une intellection discursive, mais pas une « démonstration ». Son terme est une simple « monstration »³⁹⁸.

Retournons à notre analyse de *L'homme et Dieu*.

Dans les rapports entre l'homme et Dieu, nous décelons :

Le paradoxe. Le paradoxe de cette emprise [*este paradójico apoderamiento*] est qu'en s'emparant de moi [*al apoderarse de mí*] elle me rend constitutivement libre « face à »³⁹⁹ [*suelto "frente a"*] cela même qui s'est emparé de moi. L'emprise [*el apoderamiento*] nous lie donc au pouvoir du réel pour nous rendre relativement absolus. Ce lien particulier est précisément, pour Zubiri, la *religion*. Ainsi donc, reliés [*religados*] au pouvoir du réel, nous avons, d'une part, le point d'appui qui nous vaut d'être relativement absolus. D'autre part, comme l'illustre un autre

³⁹⁸ [La ultimidad como carácter fundante es un momento real. En su virtud, el hombre en sus actos se halla fundado en ese carácter como en algo sólo por cual y desde lo cual es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que efectivamente es. Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad religada a la ultimidad. Es el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo « suyo » (...) La religación no es, pues, un acto más del hombre, ni es el carácter de algunos actos privilegiados suyos, sino el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal. El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda esa posible experiencia. La religación no tiene un « origen », sino un « fundamento ». Mostrarlo así es obra de la inteligencia. Pero no es un razonamiento en el sentido de demostración « illativa », sino que es un análisis discursivo, pero mero análisis. El examen de conciencia es intellection discursiva, pero no es una « demostración ». Su término es simple « mostración »]. NHD^f, 321 ; NHD, 411-412 [357].

³⁹⁹ HD, 92 ; HD^f, 88.

texte de la *Subida*⁴⁰⁰, Dieu « touche » la volonté humaine⁴⁰¹. En fait, en soi la *religación* n'affecte pas l'homme séparément des choses, sous une forme ou sous une autre, mais elle affecte « tout »⁴⁰².

Analyses de faits. L'analyse des faits nous éloigne de la spéculation purement théorique. Zubiri insiste de manière permanente dans ses textes, sur le fait que le chemin qu'il prend est une « analyses de faits ». Ainsi, la *religación* possède trois caractères (dimensions) : la *religación* est d'abord un « fait » parfaitement « constatable »⁴⁰³; la *religación* est donc un fait non seulement constatable mais un « fait total »⁴⁰⁴ intégral. La *religación*, la racine même de ma réalité personnelle; c'est un fait constatable et total, mais c'est avant tout et surtout un « fait radical »⁴⁰⁵: « La religación n'est pas une fonction parmi mille autres fonctions de la vie humaine ; elle est la racine qui donne à chacune (de ces fonctions) de parvenir à être physiquement et réellement non seulement un Moi mais mon Moi »⁴⁰⁶.

⁴⁰⁰ [3S.37,2] : « Porque Dios siempre que hace estas y otras mercedes las hace inclinando el afecto del gozo de la voluntad a lo invisible, y así quiere que lo hagamos, aniquilando la fuerza y jugo de las potencias acerca de todas las cosas visibles y sensibles ». [Toutes les fois que Dieu fait des grâces de ce genre ou d'un genre différent, il incline la ferveur et la joie de la volonté vers ce qui est invisible. Il veut que, de notre côté, nous retirions toutes les énergies et toutes les aspirations de nos puissances des choses visibles et sensibles].

⁴⁰¹ Isabel Aisa dit : « El problema de Dios no es sólo un problema intelectual, sin también de sentimiento y volitivo ». AISA I., « Nuestro sentir de Dios, según Xavier Zubiri ». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. N. 29, 2002, pp. 277-298., p. 277.

⁴⁰² « Pero solo en el hombre es formalmente religación, sólo en él es el acontecer formal de la fundamentalidad. La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real ». [Ce n'est pourtant que dans l'homme qu'a formellement lieu la religación ; ce n'est qu'en lui que formellement la *fundamentalité* opère. La personne n'est pas simplement reliée aux choses ou dépendante d'elles ; elle est constitutivement et formellement reliée au pouvoir du réel]. HD, 93 ; HD^f, 90.

⁴⁰³ « ...la religación es algo que afecta al todo de mi realidad humana desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales, porque lo que esta religado al poder de lo real no es uno o otro aspecto de mi realidad sino que es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, porque según todas es como me hago persona », [...la religación est quelque chose qui affecte toute ma réalité humaine, depuis mes plus modestes caractères physiques jusque dans mes schèmes mentaux les plus élaborés, car ce qui est rélié au pouvoir du réel n'est pas l'un ou l'autre aspect de ma réalité, mais bien ma propre réalité personnelle dans toutes ses dimensions ; c'est selon chacune d'elle que je me fais comme personne]. HD, 93 ; HD^f, 90.

⁴⁰⁴ HD, 93 ; HD^f, 90.

⁴⁰⁵ HD, 93 ; HD^f, 90.

⁴⁰⁶ [La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo un Yo sino mi Yo]. HD^f, 90 ; HD, 93.

L'obligation *présuppose* la *religation*. Zubiri soutient que la *religion* n'est pas l'*obligation*, mais au contraire, celle-ci *présuppose* la *religion*. Si quelque chose nous fait obligation, c'est que nous sommes préalablement *reliés* [*previamente religados*] au pouvoir qui nous fait être. Pour être obligés, il faut que nous soyons [*tenemos*] déjà des réalités personnelles, et nous ne sommes une réalité personnelle que parce que nous sommes *reliés*⁴⁰⁷. Dans l'obligation, nous sommes soumis à quelque chose en tant que réalités personnelles, nous « allons vers »⁴⁰⁸ ["*vamos a*"] alors que dans la *religion* nous « venons de »⁴⁰⁹ ["*venimos de*"]. Ainsi, nous « allons »⁴¹⁰ ["*vamos*"] pour autant que nous « soyons venus »⁴¹¹ ["*hemos venido*"]. On peut dire que « dans la religion, il y a moins l'obligation de faire, qu'un devoir de reconnaissance envers ce qui fait qu'il y ait »⁴¹². D'ailleurs, dans NHD, Zubiri souligne que la possibilité de l'athéisme est la possibilité de « *se sentir délié* »⁴¹³. L'athéisme s'inscrit alors dans la *religion*. « L'homme ne peut que se sentir relié ou délié. Mais l'homme est radicalement relié. Se sentir délié, c'est déjà être relié »⁴¹⁴.

Mais une question se pose : Est-ce que dans le cas de la « *nuit obscure* », l'homme peut « *se sentir délié* » ?⁴¹⁵ Pour y répondre, retournons au texte de *L'homme et Dieu*.

⁴⁰⁷ HD, 93 ; HD^f, 90. Un problème ici, par rapport à la *Subida*, c'est savoir comment l'homme peut être [*estar*] dans la « nuit obscure », si nous sommes « préalablement reliés » au pouvoir qui nous « faire être » ? C'est le pouvoir du réel qui nous permet d'être dans la « nuit obscure » de la sensibilité ?

⁴⁰⁸ HD, 94 ; HD^f, 91.

⁴⁰⁹ HD, 94 ; HD^f, 91.

⁴¹⁰ HD, 93 ; HD^f, 90.

⁴¹¹ HD, 93 ; HD^f, 90.

⁴¹² [*En la religation, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya*]. HD^f, 90 ; HD, 93.

⁴¹³ Pour le philosophe espagnol, le succès de la vie est le grand créateur d'athéisme. Un passage remarquable est le suivant : « *Y lo que hace posible sentirse desligado es la "suficiencia" de la persona para hacerse a sí misma oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser, y la deligación de todo, son un mismo fenómeno* ». [Et ce qui rend possible que l'on se sente délié, c'est la "suffisance" de la personne de se faire elle-même la source de la réussite de ses forces pour vivre. Le succès de la vie est le grand créateur d'athéisme. La confiance radicale en soi, l'engagement de ses propres forces pour être, et le déliement de tout : voilà qui forme un même phénomène]. NHD, 449 [392] ; NHD^f, 350.

⁴¹⁴ [*El hombre no puede sentirse más que religado, o bien, desligado. Por tanto, el hombre es radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado*]. NHD^f, 351 ; NHD, 450 [393].

⁴¹⁵ Difficile question qui sort du cadre de notre thèse. Cette question pourrait avoir valeur philosophique et théologique et pourrait faire l'objet d'une recherche.

L'homme se trouve donc relié à la réalité dans son pouvoir. L'homme est relativement absolu, précisément et formellement parce qu'il est relié à la réalité comme pouvoir. La fundamentalité réside dans le *lien* de *religation* au pouvoir du réel. Et cette unité du pouvoir de la réalité et de la *religion* est l'emprise. C'est une réalité formellement inhérente à l'emprise, qui, selon Zubiri, présente pour les moins trois caractéristiques : l'expérientiel, la manifestation et l'énigmatique.

4.4.1. L'expérientiel

Dans ce lien de *religion* au pouvoir du réel, l'homme fait l'expérience de ce qu'est le pouvoir du réel, et par conséquent, l'expérience de ce qu'est la réalité elle-même comme pouvoir. La *religion* a donc un caractère expérientiel. Qu'est-ce que l'« expérience » ? ⁴¹⁶

Notre navigation se centre ici fondamentalement sur l'« expérience » de l'homme qui est dans la recherche de Dieu. Toutefois, nous l'examinerons dans la *troisième partie* de notre thèse. Dans le cas de Jean de la Croix, chaque mot de la *Subida*, notamment dans [2S.26, 8], montre *velis nolis* une « installation » particulière de l'homme par rapport à Dieu. Alors, il s'agit de trouver plus de clarté, la raison qui cherche la lumière⁴¹⁷ nécessaire pour comprendre l'« expérience » chez Zubiri. Nous sommes poussés à utiliser ces catégories *descriptives*⁴¹⁸ testées par l'« intelligence sentante ».

Nous étudions de façon générale, quelques points sur la notion d'« expérience » chez Zubiri. Nous l'examinerons avec plus d'attention, dans la *troisième partie* de la thèse.

L'« expérience » n'est pas un concept univoque, comme le souligne Zubiri dans *Intelligence et Raison*. Elle n'est pas l'expérience sensible [Platon, Aristote, Kant]. Dans un premier sens, on entend habituellement par « expérience » la perception, l'*aisthésis*, c'est-à-dire le sentir et les qualités senties. Faire l'expérience de quelque chose serait le percevoir. Ce qui paraît tout à fait

⁴¹⁶ Zubiri signale, dans *Intelligence et Raison*, volume III d'*Intelligence Sentante*, que la réalité que la raison doit atteindre n'est donc pas la nue *réalité* : cela, l'intellection l'a déjà fait dans l'appréhension primordiale, comme la rappelle Zubiri dans l'*Intelligence et Réalité*, volume I.

⁴¹⁷ Platon nous a déjà averti dans l'allégorie de la caverne : « ...on se rappellerait que les yeux sont troublés de deux manières et par deux causes opposées, par le passage de la lumière à l'obscurité et par celui de l'obscurité à la lumière ; alors réfléchissant que ces deux cas s'appliquent aussi à l'âme ». *République*, VII, 518a.

⁴¹⁸ Expérience, installation, comprobation, conformation, etc.

inadmissible, pour Zubiri. En effet, pour le philosophe espagnol, l'« *expérencier* » n'est pas le « sentir »⁴¹⁹. Le sentir ne sent pas seulement les qualités, il sent que ces qualités sont réelles. Nous n'avons pas seulement l'impression du « vert », mais l'impression d'un « vert réel ». Zubiri dit que « ce qui est senti dans l'expérience n'est pas seulement la qualité, mais également sa formalité de réalité »⁴²⁰. Ainsi donc, pour Zubiri, le sentir humain est intellectif, car justement appréhender quelque chose comme réel, est ce qui constitue formellement l'intellection.

En prenant le sentir comme un « sentir intellectif », il serait inadmissible d'identifier « *expérencier* » et « sentir ». En effet, pour « certains, il n'y a pas d'expérience sans sentir, mais sentir n'est pas formellement expérencier »⁴²¹. Or, selon Zubiri, dans le sentir, le senti est quelque chose de formellement donné. Quant à l'expérencé [*lo experienciado*], ce n'est pas quelque chose de donné, mais quelque chose de réussi [*logrado*]⁴²². L'expérience ne serait pas le simple sentir, mais cette habitude du sentir selon laquelle « nous sentons la même chose de la chose à travers ses innombrables variations »⁴²³. En d'autres termes, l'habitude de sentir quelque chose comme étant fixe et stable.

Pour Zubiri, le sentir sent la qualité, la qualité réelle, mais l'expérience serait une manière de sentir une chose comme la « même ». C'est justement le concept d'expérience élaboré par Aristote et qu'il a appelé *empeiria* : « Pour les humains, l'expérience naît de la mémoire : [...] les souvenirs nombreux du même objet valent à la fin une seule expérience »⁴²⁴.

Aristote pensait que le moment constitutif de l'expérience était la « *mnèmè* », [*la rétention*]⁴²⁵ : la répétition de la perception, c'est-à-dire la perception qui *retient* serait l'expérience. Zubiri pense que cela est insuffisant. Pour lui, l'expérience n'est pas forcément ce qu'Aristote nomme *empeiria*, car ce qui est perçu et retenu, ce n'est pas seulement la qualité, mais comme nous l'avons souligné plus haut, c'est la « formalité de réalité », le « vert réel ». Selon Zubiri, Aristote

⁴¹⁹ IRA, 223. IRA^f, 211.

⁴²⁰ [*Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad*]. IRA^f, 211 ; IRA, 223.

⁴²¹ [*Ciertamente sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experienciar*]. IRA^f, 211 ; IRA, 224.

⁴²² IRA, 224.

⁴²³ [*sentimos la mismidad de una cosa a través de sus innumerables variaciones*]. IRA^f, 212 ; IRA, 224.

⁴²⁴ *Met*, 981a.

⁴²⁵ [*la retentiva*].

a tacitement séparé le sensible et l'intelligible, et de ce fait, n'a pas conçu le « sentir intellectif » qui a pour moment formel l'« impression de réalité ».

L'expérience -dit Zubiri- n'est pas seulement la mêmété empirique. L'*empeiria* n'est qu'une des modalités de l'expérience. Et la preuve en est que nous parlons de personnes qui ont beaucoup ou peu d'expérience d'une chose ou d'une situation. La mêmété en question n'est donc pas une simple rétention empirique de qualités, voire de qualités réelles ; le retenu doit précisément être une chose réelle intelligée (en rétention, si l'on veut) comme réelle, non pas dans chacune de ses phases perceptives mais comme mondanalement réelle⁴²⁶.

Zubiri souligne que l'expérience n'est pas un simple sentir, ni comme perception sensible, ni comme *empeiria*, « pourtant c'est bien ce même sentir, mais en tant que s'y déroule l'épreuve du "pourrait être" librement construit. C'est en dernière instance l'épreuve d'un "pourrait être" dans un "par/pour". Et cette expérience ainsi conçue peut présenter différents modes : ce sont des modalités de l'épreuve [*modos de probación*] »⁴²⁷.

Ainsi, Zubiri souligne dans *El hombre y Dios* que l'expérience ne signifie pas l'« *aisthêsis* » et n'est donc pas le donné sensible; elle n'est pas non plus ce qu'Aristote appelait *emperei*, la reconnaissance (*mnème*)⁴²⁸ d'une même chose dans différentes perceptions : « Et pas non plus ce que nous désignons comme expérience de vie. L'expérience à laquelle se soumet quelque chose, et une preuve qui n'est pas une simple confirmation [*comprobación*] par exemple conceptuelle, mais qui est l'exercice même, opératif, de l'acte de prouver : c'est une « probation physique » (une attestation concrète) »⁴²⁹. De quoi s'agit-il, se demande Zubiri? C'est une « probation physique de la réalité », de quelque chose. Zubiri considère que l'expérience est

⁴²⁶ [Experiencia no es sólo mismidad empírica. La *empeiria* es tan sólo un modo de experiencia. Y la prueba está en que hablamos de personas que tienen mucha o poca experiencia de una cosa o de una situación. La mismidad en cuestión no es por tanto una mera retención empírica de cualidades ni de cualidad real, sino que lo retenido ha de ser justamente una cosa real inteligida (retentivamente si se quiere) como real, no en cada una de sus fases perceptivas, sino como real mundanalmente]. IRA^f, 212 ; IRA, 224-225.

⁴²⁷ [Hemos visto que experiencia no es un mero sentir, ni como percepción sensible ni como *empeiria*, sino que es ese mismo sentir pero en cuanto en él se lleva a cabo la probación del "podría ser" libremente construido. Es en última instancia probación de un "podría ser" en un "por". Y esta experiencia así concebida es la que puede tener distintos modos: son modos de probación]. IRA^f, 228 ; IRA, 242.

⁴²⁸ HD, 95. HD^f, 91.

⁴²⁹ [Tampoco significa lo que designamos como experiencia de la vida. Experiencia es algo distinto. Es ante todo una especie de prueba a que se somete algo, una prueba que no es mera comprobación, por ejemplo conceptiva, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto de probar: es probación física]. HD^f, 91-92 ; HD, 95.

donc la « probation physique de la réalité »⁴³⁰ [*probacion fisica de realidad*]⁴³¹. Qu'est-ce que la « probation physique de la réalité » ?

Dans un passage de *HD*, Zubiri explique que « l'homme se dirige vers la réalité pour chercher en elle appui, et à son tour cette réalité présente une grande richesse de notes qui sont une talification du moment de réalité. Alors certaines notes, déterminées par ce moment, demeurent comme autant de possibilités de réalisation »⁴³². Ainsi, l'insertion de ces possibilités dans la réalisation de ma personne est l'« probation physique de la réalité » :

L'homme, en réalisant par religation sa propre personne, produit l'attestation [probation] physique de ce qu'est le pouvoir du réel. C'est l'attestation de l'insertion du caractère ultime, de la possibilisation et de l'impact de ma propre réalité. En faisant de moi une réalité personnelle, je suis donc une expérience du pouvoir du réel, et ainsi de la « réalité » elle-même. Cette attestation s'exerce tout au long des destins individuels, sociaux et historiques⁴³³.

C'est justement ce que confirme le Prologue 1 de Jean de la Croix : « Celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre, il n'est pas pour cela en état de les exprimer »⁴³⁴. On le verra avec plus de détails, dans la troisième partie de la thèse.

⁴³⁰ HD^f, 92 ; HD, 95. À notre avis, il serait mieux de parler de « probation physique de réalité ».

⁴³¹ Dans la *troisième partie* de la thèse, nous analyserons la question de la « *probación fisica de realidad* » à partir de la Trilogie, notamment, à partir du volume III : *Intelligence et Raison (IRA)*.

⁴³² [*El hombre se dirige a la realidad para buscar un apoyo en ella ,y a su vez esta realidad tiene gran riqueza de notas, las cuales son una talificación del momento de realidad, y por tanto quedan determinadas por este momento como posibilidades de realización*]. HD^f, 92 ; HD, 95.

⁴³³ [*El hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real. Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilización y de la impelencia en mi propia realidad. Al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de lo real, y por tanto de « la » realidad misma. Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales y históricas*]. HD^f, 92 ; HD, 95.

⁴³⁴ S, Prologue 1 : « Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida, era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía, porque son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las dichas almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender ni experiencia para lo saber decir : porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir ». [Pour exposer et expliquer la nuit obscure par laquelle l'âme doit passer pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite avec Dieu par amour, autant qu'elle est possible en cette vie, il faudrait plus de lumières puisées dans la science et l'expérience que je n'en possède. En effet, si profondes sont les ténèbres, si nombreuses les souffrances, tant spirituelles que temporelles, qu'ont d'ordinaire à traverser les âmes bienheureuses appelées à ce sublime état de perfection, qu'il n'y a science humaine qui puisse les comprendre, ni expérience qui soit en état de les représenter. Et par le fait, si celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre, il n'est pas pour cela en état de les exprimer].

On peut dire que chez Zubiri, toute la diversité des individus dans le cours de leur vie, avec leurs constituants sociaux et selon leur développement historique, selon l'avancée du temps, est une gigantesque expérience du pouvoir de la réalité⁴³⁵.

4.4.2. La Manifestation

Zubiri constate que le *lien* de *religación* au pouvoir du réel est non seulement expérientiel, mais est une « manifestation »⁴³⁶ du pouvoir du réel. La *religación* n'est pas seulement expérientielle, elle est également ostensive, manifestative du pouvoir du réel⁴³⁷. Ainsi, la manifestation est précisément l'actualisation dans chacune de ses dimensions. Le caractère manifestatif concerne le réel en tant que réel. « La religación est, en ce sens, une manifestation, une ostentation du pouvoir du réel en tant que réel. Et ce qui se manifeste ainsi est le pouvoir du réel comme pouvoir de relier »⁴³⁸.

4.4.3. L'énigmatique

Zubiri pense que cette « manifestation » se situe (est) dans la ligne de la réalisation de ma personne, de mon mode d'être relativement absolu [*ser relativamente absoluto*]⁴³⁹. Ceci montre que ce qui est manifesté, à savoir le pouvoir du réel, a manifestement un caractère « énigmatique »⁴⁴⁰. « Le lien de religación au pouvoir du réel est l'expérience que manifeste le caractère énigmatique de ce pouvoir du réel. La religación est donc non seulement expérientielle mais également énigmatique »⁴⁴¹. C'est le troisième caractère de la *religación*. Zubiri sait déjà

⁴³⁵ HD, 96 ; HD^f, 92. *La Subida del Monte Carmelo* est-elle une expérience du pouvoir de la réalité ?

⁴³⁶ HD, 96 ; HD^f, 92.

⁴³⁷ « *No se trata de una manifestación meramente conceptual. Todo lo real tiene un elenco de notas que constituyen su propia riqueza. En una o varias de estas notas se va actualizando la realidad de la cosa entera. Estas notas en que lo real se actualiza constituyen su dimensión manifestativa* », [il ne s'agit pas d'une manifestation simplement conceptuelle. Tout le réel contient une série de notes qui constituent sa propre richesse. Dans une ou plusieurs de celles-ci, réalité de la chose entière s'actualise. Les notes dans lesquelles le réel s'actualise constituent sa dimension manifestative]. HD, 96 ; HD^f, 92.

⁴³⁸ [*La religación es en este sentido una manifestación, una ostensión del poder de lo real en cuanto tal. Y lo que así se manifiesta es el poder de lo real como religante*]. HD^f, 92 ; HD, 96.

⁴³⁹ HD, 96 ; HD^f, 93.

⁴⁴⁰ HD, 96 ; HD^f, 93.

⁴⁴¹ [*La religación al poder de lo real es la experiencia que manifiesta lo enigmático de este poder de lo real. La religación es pues no sólo experiencial y manifestativa sino también enigmática*]. HD^f, 93 ; HD, 96.

« qu'en étant *avec* les choses réelles, ce *en* quoi nous sommes est dans « la » réalité. Toute chose impose que nous adoptions une forme déterminée de réalité. Or, là est l'*énigme* »⁴⁴².

Après avoir dans la première partie, examiné avec Zubiri dans *L'homme et Dieu*, comment la personne est fondée dans la réalité, nous voulons connaître la structure de cette fundamentalité et comment cette fundamentalité se produit ? Nous abordons à cette dernière question, le caractère problématique de la fundamentalité.

4.5. Le caractère problématique de la fundamentalité

Ce caractère problématique se manifeste comme une inquiétude, comme une voix de la conscience et comme une volition de vérité réelle.

4.5.1. L'inquiétude

La réalité humaine en tant que personnelle est « inquiète »⁴⁴³ [*inquieta*]. Il ne s'agit donc pas de l'inquiétude augustinienne⁴⁴⁴. Il s'agit d'une « inquiétude plus radicale »⁴⁴⁵. Selon Zubiri, cette inquiétude s'exprime par deux questions élémentaires auxquelles l'homme n'a jamais pu se soustraire : « Que vais-je être ? » et « que vais-je faire de moi ? »⁴⁴⁶.

⁴⁴² [que al estar con las cosas reales, aquello en que estamos es en « la » realidad. Toda cosa impone que adoptemos una forma determinada de realidad. Y aquí esta el enigma]. HD^f, 93 ; HD, 96.

⁴⁴³ HD^f, 95.

⁴⁴⁴ « ...quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ». Confessions I,1. Rivera dit : « El "in" de la in-quietud no es, pues, algo meramente negativo, una falta de quiescencia, sino que tiene también un carácter positivo » RIVERA J., *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001, p. 202.

⁴⁴⁵ HD^f, 96.

⁴⁴⁶ « El problematismo se manifiesta en la "inquietud" y se expresa en las preguntas, tan características en la tradición de la filosofía española, por lo menos, desde Unamuno a Marías: "¿Qué va a ser de mí? Y "¿Qué voy a hacer de mí?" ». CONILL-SANCHO J., « "La voz de la conciencia". La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri ». En *Revista de Filosofía Moral y Política*, N°40, enero-junio, 2009, p.125

Zubiri souligne que « chaque acte humain, aussi modeste soit-il, implique cette interrogation et est une réponse à celle-ci »⁴⁴⁷ [448]. Ainsi, l'inquiétude est le premier moment du caractère problématique de la fundamentalité.

4.5.2. La « voix de la conscience »

Cette « inquiétude », selon Zubiri, qui émerge de moi a sa contrepartie dans un autre phénomène également inexorable : « A chaque instant de sa vie, l'homme possède en principe ce que l'on appelle la voix de la conscience »⁴⁴⁹. Mais d'où provient alors cette voix ?

Zubiri soutient qu'elle vient du fond de nous-mêmes. La « voix de la conscience » est avant toute « une voix »⁴⁵⁰. *Hic et nunc*, se trouve notre question essentielle sur les sens que Zubiri précise :

La voix de la conscience est avant tout une voix. Et celle-ci est une forme d'intellection sentante. La réalité, c'est que ce qui est appréhendé est "de soi" ["*de suyo*"]. Et ce "de soi" est fort riche. Chaque sens a son mode d'appréhender le réel. Les onze sens se distinguent radicalement, non tant par le contenu de la qualité sentie que par la manière d'appréhender ce contenu comme quelque chose "de soi". Si je puis m'exprimer ainsi, il y a onze manières d'appréhender le "de soi"⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ [Cada acción humana, por modesta que sea, envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella]. HD^f, 96 ; HD, 100.

⁴⁴⁸ « La inquietud así entendida es algo que emerge de mi mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo ser absoluto. Yo soy absoluto de un modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático. Y este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud en cada uno de los instantes de mi vida personal ». [L'inquiétude ainsi comprise est quelque chose qui émerge de moi-même, du fait qu'en toute action je retrouve mon être relativement absolu. Et cette relativité est la religation. Dans cette religation, nous faisons l'expérience du pouvoir de la réalité, et ainsi ma propre réalité devient pour moi énigmatique. Et ce caractère énigmatique se fait sentir à chaque instant de ma vie personnelle sous forme d'une inquiétude]. HD, 101 ; HD^f, 96 et 97.

⁴⁴⁹ [En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama voz de la conciencia]. HD^f, 97; HD, 101. Rivera dit : « ...fijémonos que se trata de una "voz". No es tan sólo una metáfora, sino algo más hondo: el modo como es captada intelectivamente la voz de la conciencia. Tiene lugar aquí una estricta intelección auditiva (...) La voz de la conciencia nos deja lanzados o remitidos a aquella cosa que es el fundamento mismo del poder de la realidad. ¿Cuál es ese fundamento? ¿Es mi propia realidad? Ciertamente que no. Porque no es mi realidad en tanto que "mía" lo que constituye el poder de la realidad, sino que lo es la realidad misma como realidad, aunque sea mía. Así como estoy entre las cosas, pero en la realidad, así también estoy con-migo, pero formalmente en la realidad ». RIVERA J., *Heidegger y Zubiri, op. cit.*, p. 205.

⁴⁵⁰ HD^f, 99. HD, 103.

⁴⁵¹ [La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente. La realidad es lo que es "de suyo" aquello que está aprehendido. Y este "de suyo" es muy rico. Cada sentido tiene su modo de

Le texte daté de 1983, était publié par Zubiri dans *Intelligence Sentante*. Volume I, II et III. Après ces quelques notes préliminaires, il nous faut avancer dans la troisième question, la « vérité réel ».

4.5.3. La « vérité réelle »

Zubiri tient compte de deux considérations.

Première considération.

Dans *L'homme et Dieu*, première partie, chapitre II : Comment on est homme, Zubiri nous a indiqué que la « vérité réelle », [*verdad real*], est « ostensive de réalité », la vérité comme « fidélité » et comme « effectivité »⁴⁵². Selon lui, l'homme se trouve inexorablement jeté [*lanzado*] dans l'obligation [*a tener que*] de déterminer la forme de réalité qu'il doit adopter. Cette détermination est ce qui constitue la « volition sentante ». « Comme animal, l'homme tend à adopter de nombreuses formes. Mais comme animal de réalités, cette tendance est une tendance à certaines formes de réalité. L'unité intrinsèque de la tendance et de la détermination réelle est ainsi la volition sentante »⁴⁵³.

Pour mieux comprendre la « forme de réalité », nous posons la question de savoir ce qu'est l'homme en tant qu'il exécute ses actions référées à « la » réalité et aux personnes. Pour y répondre, nous retenons trois points :

- L'homme qui exécute ses actions en est d'abord l'« agent »⁴⁵⁴. Les actions sont des actualisations de ses potentialités et de ses facultés.

aprehender lo real. Los once sentidos se distinguen radicalmente no tanto por el contenido de la cualidad sentida, sino por el modo de aprehender este contenido como algo "de suyo". Son, si se me permite la expresión, once maneras de aprehender algo "de suyo"]. HD^f, 99 ; HD, 103.

⁴⁵² HD^f, 102; HD, 107.

⁴⁵³ [*Como animal, el hombre tiende a adoptar formas diversas. Pero como animal de realidades, esta tendencia es tendencia a unas formas de realidad. La unidad intrínseca de tendencia y determinación real es pues una volición sentiente*]. HD^f, 100 ; HD, 104.

⁴⁵⁴ HD^f, 76. HD, 76.

- En même temps, qu'il est l'« agent » de sa vie, l'homme est l' « acteur »⁴⁵⁵ de sa propre vie, selon la zone temporelle, selon la situation sociale, selon les particularités individuelles. L'homme exécute ses actions avec ses puissances et ses facultés et à l'intérieur d'un contexte déjà tracé.

- Mais l'homme n'est pas seulement l'« agent » et l' « acteur » de sa vie. L'homme pourra exécuter des actions différentes. Et là, il faut faire des choix. Chaque chose nous force à adopter une forme de réalité. De cette manière, l'homme n'est pas seulement l'« agent » ou l' « acteur » de ses actions, il en est l' « auteur »⁴⁵⁶.

Pour Zubiri, chaque action suscite une « forme de réalité ». Ainsi, « à l'intelligence sentante correspond une volonté sentante, qui consiste en une détermination "tendante" d'une forme de réalité »⁴⁵⁷. L'homme est inexorablement « jeté » par la fundamentalité dans la situation d'adopter une forme de réalité. « Comme cette forme doit être optativement déterminée comme une possibilité, la détermination est l'adoption, l'appropriation d'une possibilité »⁴⁵⁸. C'est ce qui, pour Zubiri, constitue la « volition », c'est-à-dire l'adoption ou appropriation d'une possibilité de forme de réalité. Cette volition comme forme de réalité consiste

[...] évidemment [dans] un choix, une option, mais pas arbitraire, car il s'agit de maintenir en actualité la réalité fondatrice [*realidad fundamentante*]. Cette volonté radicale n'est pas une volonté de vivre, mais une volonté de réalité personnelle. Cela comprend ma réalité personnelle tout entière [*abarca mi realidad personal por entero*]. Il s'agit donc d'abord, non pas de vivre mais d'être réel. C'est la volonté de réalité. Cette réalité est actualisée dans mon intellection, et c'est en tant qu'actualisée dans celle-ci qu'elle est appelée la vérité. La volonté de réalité est *volonté de vérité*⁴⁵⁹.

La vérité présente dans la philosophie zubirienne, plusieurs moments dont le plus classique est un acte d'intellection qui « manifeste » la réalité. Ainsi, pour Zubiri, il s'agit de ma « forme de réalité ». On pourrait penser que vérité signifie ici « authenticité ». Pour lui, cela est insuffisant,

⁴⁵⁵ HD^f, 77. HD, 77

⁴⁵⁶ HD^f, 78. HD, 78.

⁴⁵⁷ [*A la inteligencia sentiente corresponde una voluntad sentiente que consiste en determinación tendente de forma de realidad*]. HD^f, 100 ; HD, 104.

⁴⁵⁸ [*Como esta forma tiene que ser optativamente determinada como una posibilidad, la determinación es adopción, es apropiación de una posibilidad*]. HD^f, 101 ; HD, 105.

⁴⁵⁹ [*Es desde luego una adopción, pero no arbitraria, se trata de tener actualizada la realidad fundamentante. Esta voluntad radical no es voluntad de vivir, sino voluntad de realidad personal. Abarca mi realidad personal por entero. Trátase, pues, primariamente no de vivir sino de ser real. Es voluntad de realidad. Esta realidad está actualizada en mi intelcción, y en cuanto actualizada en ella es justo lo que llamamos verdad. La voluntad de realidad es voluntad de verdad*]. HD^f, 101; 106 ; HD, 106.

« car il y a un moment de la volonté de vérité qui est antérieur à la volonté d'authenticité, car l'authenticité est l'authenticité en tant qu'expression d'une réalité. Cela étant, nous abordons une couche plus profonde : nous descendons vers la volonté d'être une réalité simplement actualisée dans mon intellection. C'est ce que j'appelle la vérité réelle »⁴⁶⁰. Zubiri⁴⁶¹ continue d'affirmer que « la vérité n'est pas identique à la réalité, mais si, dans l'actualisation du réel, j'atteins à l'actualisation elle-même à la différence de ce qui est actualisé [*lo actualizado*], j'aurai la vérité : c'est la vérité réelle »⁴⁶².

Cette « vérité réelle » présente divers moments: En premier lieu, la vérité réelle est une présentation « ostensive »⁴⁶³ de la réalité. C'est justement ce moment qui, depuis les Grecs est privilégié⁴⁶⁴; la vérité réelle présente un second moment. C'est la vérité comme « fidélité »⁴⁶⁵. Ce fut le sens de la vérité des Sémites; un troisième moment de la vérité réelle, « de caractère en quelque sorte gérondif : est de vérité réelle ce qui "effectivement est en état d'être". C'est le moment de l'effectivité »⁴⁶⁶[⁴⁶⁷]. En fait, cette vérité ne signifie pas ici la « conformité de la pensée avec les choses ». La vérité est un caractère de la réalité elle-même, c'est-à-dire « le caractère selon lequel nous disons de quelque chose que cela est une "réalité vraie" »⁴⁶⁸. La vérité est l'« actualité » de la réalité même de la chose dans l'intelligence. C'est ce que Zubiri

⁴⁶⁰ [Porque hay un momento de voluntad de verdad que es anterior a la propia voluntad de autenticidad. Porque la autenticidad es autenticidad en cuanto expresión de una realidad. Con lo cual descendemos a un estrato más hondo: a la voluntad de ser una realidad meramente actualizada en mi intelección. Es lo que llamo verdad real]. HD^f, 101 ; HD, 106. Zubiri poursuit: « C'est une vérité parce que c'est une actualisation intellectuelle de la réalité, et elle est réelle parce que l'actualisé est le réel lui-même, comme quelque chose qui est "de soi" » [Es verdad porque es una actualización intelectual de la realidad, y es real porque lo actualizado es lo real mismo como algo "de suyo"] HD^f, 101-102 ; HD, 106.

⁴⁶¹ Voir : IRE, IRA, ILO, HV, SE, HD.

⁴⁶² [Verdad no es idéntico a realidad, pero si atiendo, en la actualización de lo real, a la actualización misma a diferencia de lo actualizado, tendré verdad: es la verdad real]. HD^f, 101-102 ; HD, 106.

⁴⁶³ HD^f, 102. HD, 107.

⁴⁶⁴ SE, 127-128 ; SE^f, 109 ; IRE, 241 ; IRE^f, 193.

⁴⁶⁵ HD^f, 102.

⁴⁶⁶ [...de caracter en cierto modo gerundial : es verdad real lo que « efectivamente está siendo » : es el momento de efectividad]. HD^f, 102 ; HD, 107.

⁴⁶⁷Zubiri dans le texte *L'homme et Dieu*, dans la Deuxième Partie : La Réalité divine, [1974] dans le chapitre IV : L'accès de l'homme à Dieu, dans le § 2 Dieu, (une) réalité accessible, [*Dios, realidad accesible*] nous a dit : « en tant que manifeste, Dieu est la vérité ». [*En cuanto manifiesto, Dios es verdad*]. HD^f, 174 ; HD, 190. Si Dieu est la « vérité » en tant que manifeste [2S.26, 8], c'est la présence de Dieu. Or, la question de l'accès de l'homme et Dieu sera traitée avec plus d'attention dans la troisième partie de cette thèse.

⁴⁶⁸ [Ese carácter según el cual decimos de algo real que es "realidad verdadera"]. HD^f, 174 ; HD, 190.

appelle : « la vérité réelle »⁴⁶⁹. La vérité « est réelle parce que l'actualité est celle de la réalité ; c'est la vérité parce que c'est l'actualité de cette réalité »⁴⁷⁰.

Deuxième considération

Aristote indique tout au début de sa Métaphysique que les hommes ont commencé à philosopher, émus par l'« enthousiasme »⁴⁷¹, et qu'ensuite, il appartient au philosophe d'enquêter sur la vérité⁴⁷². Dans *El hombre y la verdad* (cours 1966)⁴⁷³, [L'homme et la vérité]⁴⁷⁴, Zubiri traite de cette vérité par rapport à l'enthousiasme :

L'homme non seulement possède des vérités, mais *est possédé par la vérité*. Cette vérité et cette réalité [...] les Grecs les appelaient Το θειον, le divin, sans pourtant comprendre ici, par le divin, quelque chose de religieux. Les Grecs appelaient divine, par exemple la nature dans sa spontanéité et ses aspects grandioses. [...] L'homme est donc possédé par la vérité; c'est ce que les Grecs appelaient εν-θουσιασμός, être possédé par quelque chose de divin. C'est de là que vient le substantif grec qui, à mon avis, définit la source de la vie intellectuelle: l'*enthousiasme* Enthousiasme = εν-θουσιασμός, être possédé, ravi par la divinité, et ici par ce qui est la réalité⁴⁷⁵.

Nous récapitulons en disant que pour Zubiri, l'unité des trois moments : une présentation ostensive de la réalité, la vérité comme fidélité, et l'effectivité, est ce qui constitue la « vérité réelle ». La volonté de vérité est intrinsèquement et « à la fois » manifestation, fidélité et effectivité. De plus, pour lui, la « réalité-fondement » [*realidad-fundamento*]⁴⁷⁶ est, en tant que telle, la « vérité réelle » selon ces trois moments. Zubiri termine en affirmant qu'« aujourd'hui, l'homme est plus que jamais obligé de tendre à la vérité réelle. Il s'agit d'une volonté de vérité qui veut découvrir toujours plus de vérité réelle, c'est-à-dire de manifestation, de sûreté et

⁴⁶⁹ HD^f, 174.

⁴⁷⁰ [Es real porque la actualidad lo es de la realidad; es verdad porque es la actualidad de aquella realidad]. HD^f, 174 ; HD, 190-191.

⁴⁷¹ Met A 2, 982b10-15. « θαυμάζειν ».

⁴⁷² Met Γ, 2 1004a 15-20., « ἐστὶ περὶ ὧν το φιλοσοφου ἐπισκέψασθα τὸ ἀληθές ».

⁴⁷³ ZUBIRI X., *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.

⁴⁷⁴ ZUBIRI X., *L'Homme et la Vérité*, Traduit de l'espagnol par Ph. Secretan, Paris, L'Harmattan, 2003.

⁴⁷⁵ [No solamente el hombre posee verdades, sino está poseído por la verdad (...) A esta verdad y a esta realidad (...) es a lo que los griegos llamaban Το θειον, lo divino, entendiendo por lo divino aquí no un concepto religioso. Los griegos llamaban divino, por ejemplo, a la Naturaleza en su espontaneidad y en su grandiosidad, etc. (...) Pues bien, poseído el hombre por la verdad, es lo que los griegos llamaban εν-θουσιασμός, el estar poseído por algo divino. De ahí vino el sustantivo griego que, a mi modo de ver, determina el orto de la vida intelectual: el entusiasmo. Entusiasmo es εν-θουσιασμός, estar poseído, arrebatado por la divinidad y, en este caso, por eso que es la realidad]. HV^f, 154 -155 ; HV, 162-163.

⁴⁷⁶ HD^f, 102 ; HD, 107.

d'effectivité. Et cette vérité réelle est réelle dans tous les modes de réalité, notamment dans celui du « vers ». Nous sommes jetés « vers » : dans et par la vérité réelle, « vers » le réel lui-même »⁴⁷⁷.

En résumé, nous relevons cinq points essentiels :

- Nous avons examiné comment on est homme. On l'est en se faisant, dans ses propres actions comme agent, acteur et auteur de celles-ci. L'homme est par ses actions en relation « avec » les choses réelles, mais avec elles, il est « dans » la réalité. « Les » choses réelles ne sont pas « la » réalité mais sont les « vecteurs ». C'est en étant dans la réalité que l'homme se fait réalité personnelle, réalité relativement absolue. De ce point de vue, la réalité est, selon Zubiri, le dernier fondement, possibilisant et impulsant, de ma réalité personnelle. Cette « fundamentalité du réel » est ce qui constitue le « pouvoir du réel », la domination du réel en tant que réel. Cette domination impose ma réalité personnelle⁴⁷⁸ comme emprise. Et cette emprise est ce qui constitue ce qui Zubiri appelle la *religion*.

- La *religion* est la réalité s'emparant de moi. Cette *religion* n'est pas un lien matériel, mais une simple domination d'emprise, c'est-à-dire le pouvoir du réel actualisé dans mon « intellection sentante ». Ainsi, la *religion* est d'abord physique, de l'ordre de l'expérience ; ensuite, elle manifeste le pouvoir du réel ; et enfin, elle est énigmatique parce qu'elle ne fait pas voir en quoi consiste la différence et l'unité de « cette » réalité [celle de chaque chose] et de « la » réalité.

- Faire de soi une personne est l'expérience manifestative d'un pouvoir énigmatique. Du fait que ce pouvoir est un fondement de ma réalité personnelle, faire de moi une personne dans mes actions est quelque chose de problématique. Ce caractère problématique se manifeste comme inquiétude, comme voix de la conscience et comme volition de la vérité réelle. Cette vérité présente les trois moments de l'ostentation, de la fidélité et de l'effectivité. Ainsi donc,

⁴⁷⁷ [El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad real. Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez más verdad real, esto es, más manifestación, más seguridad, más efectividad. Y esta verdad real es real en todos los modos de realidad, entre ellos según el "hacia". Estamos, pues, lanzados "hacia": en y por la verdad real, hacia lo real mismo]. HD^f,102 ; HD, 107.

⁴⁷⁸ Non pas comme cause.

l'inquiétude que me dicte la voix de la conscience est une volonté de vérité réelle appréhendée en énigme. En conséquence, nous devons aller à la recherche. Pour Zubiri, faire de soi une personne est une « recherche ». C'est en définitive chercher le « fondement » de mon être relativement absolu. Ainsi, « en nous faisant personne, nous rechercherons donc dans la religion à éclairer, non pas par concepts mais physiquement, par expérience, le fond de l'énigmatique unité de « cette » réalité de chaque chose et de « la » réalité. C'est ce qui rend problématique la fondamentalité. Cette articulation concerne la religion elle-même »⁴⁷⁹.

- Cette articulation est un moment de chaque chose réelle, c'est un moment, selon Zubiri, de la fondamentalité parce que cette articulation n'est pas une « réalité objet », mais une « réalité-fondement »⁴⁸⁰. Ainsi, le caractère problématique de la « réalité-fondement » est, pour Zubiri, *formellement* le « problème de Dieu »⁴⁸¹. « Ce que la religion manifeste dans l'expérience mais d'une manière énigmatique, c'est Dieu comme problème. Le problème de Dieu appartient donc formellement et constitutivement à la constitution de ma propre personne en tant qu'elle doit nécessairement se faire sa propre réalité, sa propre *figure d'être* absolu, « avec » les choses, en étant placé « dans » la réalité »⁴⁸².

- Zubiri pense aussi que le problème de Dieu n'est pas non plus formellement un problème de l'« au-delà »⁴⁸³. Il est un problème qui concerne radicalement et formellement la constitution

⁴⁷⁹ [Al hacernos personas, en la religión buscamos, pues, esclarecer no conceptivamente sino físicamente, experiencialmente, el fondo de la enigmática unidad radical de "esta" realidad de cada cosa, y "la" realidad. Es un problematismo de la fundamentalidad. Esta articulación concierne a la religión misma]. HD^f, 104 ; HD, 109-110.

⁴⁸⁰ HD^f, 105.

⁴⁸¹ HD^f, 105.

⁴⁸² [Lo que la religión manifiesta experiencial pero enigmáticamente es Dios como problema. El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia figura de ser absoluto "con" las cosas estando "en" la realidad]. HD^f, 105 ; HD, 110. Continue Zubiri : « Es un problema que pertenece a la dimensión de mi persona religada intrínseca y formalmente al poder de lo real. Este poder acontece en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva. Por tanto Dios constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo, en tanto que problema, de la estructura de mi propia realidad personal. No es un problema arbitrario ». [C'est un problème qui appartient à la dimension de ma personne intrinsèquement et formellement liée [religada] au pouvoir du réel. Ce pouvoir intervient dans ma vie comme expérience de la réalité en tant que manifestée, fidèle et effective. Ainsi Dieu constitue un problème intrinsèquement et formellement constitutif, en tant que problème, de la structure de ma propre réalité personnelle. Ce n'est pas un problème arbitraire]. HD, 110 ; HD^f, 105.

⁴⁸³ HD^f, 105.

de la personne humaine, et par conséquent, ce n'est pas un problème qui intéresse formellement l'« au-delà ».

Plusieurs notions philosophiques de Zubiri pouvaient être présentées dans cette thèse. Mais, une telle présentation dépasserait le cadre de notre recherche. Toutefois, à partir de ces notes préliminaires, nous pouvons entrer dans une analyse plus profonde et méticuleuse de la justification de la réalité de Dieu : d'une part, en étudiant Jean de la Croix, le théiste, qui vit immergé dans la foi en Dieu; d'autre part, le philosophe doit donner raisons de sa croyance. Nous allons ici donner les raisons du philosophe, Zubiri.

Nous traitons dans le chapitre qui suit la question de la « justification de la réalité de Dieu » ou comme nous l'avons appelée, la « marche intellectuelle vers Dieu ».

Cinquième chapitre : La marche intellectuelle vers Dieu

Dans ce chapitre, notre analyse se déploiera en quatre points essentiels : 1. L'homme, l'être relativement absolu. 2. La structure « avec ». 3. Le « plus ». 4. La présence de Dieu.

5.1. L'homme, l'être relativement absolu

5.1.1. Le « Moi »

L'homme, selon Zubiri, est une « réalité substantive »⁴⁸⁴ une, dont l'intelligence est une des notes essentielles. L'appréhension intellectuelle de l'homme est sentante. Son intelligence est une « intelligence sentante ». Ceci entraîne d'importantes conséquences. L'homme vit parmi les choses qu'il appréhende, mais c'est « dans »⁴⁸⁵ la réalité qu'il se trouve. L'homme est une réalité qui, grâce à son intelligence, vit d'une manière sentante dans la réalité. « En bref : l'homme, en vertu de son intelligence sentante, se constitue et se meut dans l'élément de la réalité »⁴⁸⁶.

Nous avons déjà voulu savoir ce qu'est-ce que la réalité chez Zubiri ? Selon le texte *L'homme et Dieu* [*El hombre y Dios*, 1974], l'homme est une réalité personnelle dont la vie consiste à faire *physiquement* et *réellement* son « Moi » ["Yo"]. Mais qu'est-ce que l'homme, vivant comme un « Moi », fait pour « accéder » à Dieu ?⁴⁸⁷ La question est très vaste. Pour Zubiri, le « Moi » n'est pas la réalité humaine. « Le Moi est l'actualité mondane de cette réalité relativement absolue »⁴⁸⁸. Le Moi, c'est l'être⁴⁸⁹.

⁴⁸⁴ HD^f, 125 ; HD, 136.

⁴⁸⁵ HD^f, 126 ; HD, 13.

⁴⁸⁶ [*Dicho brevemente: el hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, se constituye y se mueve en el elemento de la realidad*]. HD^f, 19 ; HD, 136.

⁴⁸⁷ HD^f, 167. Pour arriver à l'examen de la question, il faut prendre un long chemin d'analyse.

⁴⁸⁸ [*El Yo es la actualidad mundanal de esa relativamente absoluta*]. HD^f, 57 ; HD, 56.

⁴⁸⁹ Zubiri se demande s'il est vrai que toutes les langues connaissent le verbe être ? Pour lui, le mot être est à la fois heureux et malheureux. Heureux parce qu'il a mis en mouvement toute la spéculation philosophique grecque. Mais malheureux parce qu'il a conduit à croire que les formes conceptuelles objectives de l'esprit transparissent au moins dans le langage. Zubiri afin d'expliquer cette considération, montre la phrase nominale comme exemple d'*absence* de l'être.

5.1.2. La phrase nominale : la nue réalité

Zubiri dit qu'il existe des langues qui, certes très élémentaires, expriment certains aspects de ce que nous appelons « être » avec des verbes complètement différents, que lui nomme verbes de « réalités »⁴⁹⁰. Les linguistes observent, selon le philosophe espagnol, que ce n'est pas qu'elles auraient un concept d'être qu'elles exprimeraient au moyen de plusieurs verbes, mais simplement qu'elles n'ont pas de concept d'être⁴⁹¹. Par exemple, lorsqu'on dit : « pour les vérités, le temps » ; « tel travail, tel salaire » ; « petite cause, grands effets » ; « tel père, tel fils » ; « qui va lentement, va sûrement » ; « telle demande, telle réponse »⁴⁹². Où est le verbe être ? Les phrases nominales expriment la « nue réalité »⁴⁹³.

5.1.3. L'être de l'homme

Chez Zubiri, « l'être de la réalité humaine est l'actualisation mondane de sa substantivité personnelle, soit de sa personne comme mode de réalité relativement absolu »⁴⁹⁴. L'actualité chez Zubiri se fonde sur la réalité : l'être est fondé sur la réalité. « L'actualité se fonde sur la réalité : l'être est fondée sur la réalité »⁴⁹⁵. L'*actualitat* du réel dans le monde est ce qui constitue l'être. Ce dernier n'est pas la même chose que la réalité. Par exemple, si nous considérons les propriétés et les notes qui constituent l'argent, ces propriétés ne sont pas l'être de l'argent mais la *realitat* de l'argent lui-même : « Si l'argent pouvait parler il dirait : avec toutes ces propriétés

⁴⁹⁰ SR^f, 152 ; SR, 145.

⁴⁹¹ « *Las lenguas indoeuropeas se han incrustado en nuestra mente, pero no hasta el extremo de que no haya formas sintácticas que expresen la nuda realidad sin alusión al ser* ». [Les langues indo-européennes se sont incrustées dans nos esprit, mais pas jusqu'au point extrême de ne pas avoir de formes syntaxiques qui expriment la nue réalité sans allusion à l'être]. SR, 145 ; SR^f, 152.

⁴⁹² Autres phrases nominales, mais en espagnol: « *a rey muerto, rey puesto* » ; « *en casa de herrero, cuchillo de palo* », « *de tal palo, tal astilla* ».

⁴⁹³ Or, d'autres considérations de Zubiri tournent autour de la notion d'*actualitat*, notion clé dans le dernier Zubiri. Selon José Villa : « *El concepto de "actualidad" es la clave de la filosofía primera de Zubiri* » Note* : « *Según la opinión de Antonio González. "la actualidad... es el gran tema del "ultimo" Zubiri. Entendemos por tal ante todo el Zubiri que aparece en su última trilogía sobre la Inteligencia Sentiente. Antonio González, « Ereignis y actualidad » en Diego Gracia (edit), Desde Zubiri, Edit. Comares, Granada 2004, p. 104. Cf. VILLA J., *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger*, Impreso en México, Morelia, Michoacán, 2014, p. 41.*

⁴⁹⁴ [El ser de la realidad humana es la actualización mundanal de su sustantividad personal, esto es, de su persona como modo de realidad relativamente absoluta]. HD^f, 57 ; HD, 56.

⁴⁹⁵ [La actualidad se funda en la realidad : el ser está fundado en la realidad]. HD^f, 56 ; HD, 54.

réelles, je suis réellement ainsi dans le monde. J'ai ici l'être : le *ainsi dans le monde* »⁴⁹⁶. Zubiri pense que « l'être n'est pas la même chose que la réalité »⁴⁹⁷. Dans un passage particulièrement remarquable de *Sobre l'esencia*, Zubiri déclare :

On pourrait penser ce que l'on dit habituellement, à savoir que la réalité est le mode d' « être » par excellence. Mais examinons cela un peu plus attentivement. Par exemple, que signifie être-fer ? Être-fer signifie, d'une part, que la chose possède telles ou telles notes. Mais ces notes ne sont pas l'« être-fer », mais le « fer » tout court. Par conséquent, rien qui fasse allusion à l'« être »⁴⁹⁸.

Plus loin, il poursuit :

Pourtant l'expression « être-fer » peut être entendue dans un autre sens, non pas au sens que c'est du fer, mais que le fer est. Je n'ai pas besoin d'insister qu'incidemment sur le fait qu'ici « être » ne signifie pas ce en quoi la réalité consiste, mais je considère le terme dans toute son amplitude : le simple « être » qui englobe tout et tous les moments du réel. Or, cet « être » n'est pas le moment formel de la réalité ferrée, mais quelque chose comme une « affirmation » (*sit venia verbo*) de la réalité ferrée dans son actuelle réalité ferrée. Par conséquent, quelque chose de fondé, sous une forme ou sous une autre, sur cette réalité. Naturellement, ce n'est pas une « affirmation » dans l'intellection. « L'être » est quelque chose d'indépendant de l'intellection ; les choses, elles, « sont ». Par conséquent, l'« être » est un moment du réel ; c'est une actualité du réel qui lui appartient par lui-même, même s'il n'y a pas d'intellection. Mais comme actualité du réel, c'est une actualité « ultérieure » de celui-ci, c'est-à-dire l'actualité de quelque chose qui, comme réalité, est « antérieur ». La réalité est le « de soi » ; et ce n'est que parce que la chose est « de soi » qu'elle peut réactualiser « de soi », sa propre réalité. Et cette réactualisation, c'est l'être⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ [Si la plata pudiera hablar diría: con todas estas propiedades reales, yo soy realmente así en el mundo. He ahí el ser: el "ahí" en "el mundo"]. HD^f, 55; HD, 54.

⁴⁹⁷ [ser no es lo mismo que realidad]. HD^f, 55; HD, 53.

⁴⁹⁸ [Podría pensarse lo que usualmente suele decirse, a saber, que realidad es el modo excelente de 'ser'. Pero examinémoslo algo más atentamente. Por ejemplo, ¿qué es ser hierro? Ser hierro, significa por un lado que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son 'ser hierro' sino 'hierro' a secas; por tanto, nada que haga alusión al 'ser']. SE^f, 303; SE, 409.

⁴⁹⁹ [Pero la expresión 'ser hierro' puede entenderse en otro sentido, no en el sentido de que sea hierro, sino de que el hierro sea. No necesito insistir sino de pasada, en que aquí 'ser' no significa aquello en que la realidad consiste, sino que tomo el vocablo en toda su amplitud: el mero 'ser' que lo abarca todo y todos los momentos de lo real. Ahora bien, este 'ser' no es el momento formal de la realidad férrea, sino algo así como una 'afirmación' (*sit venia verbo*) de la realidad férrea en su ya propia realidad férrea; por tanto, algo en una u otra forma, fundado en esta realidad. Naturalmente, no es una 'afirmación' en la intelección. 'Ser' es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, 'son'. Por tanto, 'ser' es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad 'ulterior' de éste, es decir, es la actualidad de algo que es 'anterior' como realidad. La realidad es el 'de suyo'; y sólo porque la cosa es 'de suyo' puede reactualizar 'de suyo' esta su realidad. Y esta reactualización es el 'ser']. SE^f, 303; SE, 409-410.

Zubiri insiste sur le fait que, dans la conception classique, la réalité est un moment et un mode d'être ; ce qui prime est l' « *esse* »⁵⁰⁰. La réalité est un *mode* d'être, le mode suprême de l'être : ce serait l'être réel, l' « *esse reale* ». Pour lui, il n'y a pas la réalité parce qu'il y a l'être, mais il y a l'être parce qu'il y a la réalité. Il n'y a donc pas d' « *esse reale* » mais une « *realitas in essendo* », une « réalité en état d'être ». En effet, chez Zubiri, il faut de parler de « *realitas in essendo* ». Le premier, c'est la « *realitas* », et l' « *esse* » n'y est qu'un acte second. En gros, il s'agit de la « *realitas in essendo* », mais non pas de l' « *esse reale* ». La réalité est *antérieure* à l'être⁵⁰¹.

On peut donc résumer en disant que : L'être est actualité, simple actualité. « L'être est l'actualité mondane »⁵⁰²; l'actualité se fonde sur la réalité : l'être est fondé sur la réalité. Ce n'est pas une ultériorité chronologique, c'est une ultériorité structurelle. « C'est être fondé dans la réalité »⁵⁰³; - la réalité est le « de soi » [*"de suyo"*]⁵⁰⁴.

Nous réservons l'analyse de la réalité et l'analyse de l'être chez Zubiri à une autre étude. La question de l'être et de la réalité dépassant largement le cadre de cette thèse. Les notes antérieures sont simplement préliminaires pour montrer le cadre général de notre recherche, c'est-à-dire pour indiquer ici simplement que le « Moi » est l'*actualité* mondane de cette réalité relativement absolue, l'homme.

5.1.4. L'homme

- L'homme. Il convient d'attirer ici l'attention sur les actes de l'homme. Nous l'avons déjà dit, qu'en vertu de son « intelligence sentante », l'homme *se constitue et se meut dans l'élément de la réalité*.

⁵⁰⁰ EDR^f, 26 ; EDR, 27.

⁵⁰¹ « *Lo primario es la realidad. Solo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente "son" pero son porque son "reales". Realidad no es esse sino in essendo, "realidad siendo". "Realidad siendo" expresa el carácter completo de lo que constituye una cosa real cuyo ser ésta fundado en el momento de realidad* ». [Le premier, c'est la réalité. Il n'y a de l'être parce qu'il y a la réalité. Évidemment, les choses réelles "sont", mais elles "sont" parce qu'elles sont "réelles". La réalité n'est pas l'être, si ce n'est pas *in essendo*. "Réalité ayant être" exprimerait le caractère complet de ce qui constitue une chose réelle dont l'être est fondée dans le moment de réalité]. HD, 55 ; HD^f, 56. Pour Zubiri, rien n'est primordialement un "ens" - un étant. Dieu lui-même n'est pas primordialement l'Être suprême : c'est la Réalité suprême.

⁵⁰² [*Ser es actualidad mundanal*]. HD^f, 56 ; HD, 54.

⁵⁰³ [*Es estar fundado en la realidad*]. HD^f, 56 ; HD, 54.

⁵⁰⁴ HD^f,56 ; HD, 55.

- La personne. « Comme ma propre réalité substantielle appartient à cet élément, l'homme pose ses actes non seulement en vue de ce qui en constitue le contenu mais précisément et formellement en vue de sa propre réalité *qua* réalité ».⁵⁰⁵ De cette manière, les actes de l'homme sont des actes qui, non seulement le concertant parce qu'il est « de soi » ["*de suyo*"] mais sont formellement et reduplucativement « les siens » ["*suyos*"], les actes de sa réalité. « En vertu de cela, l'homme est une réalité « à soi », il est personne »⁵⁰⁶.

- L'homme prend sa figure. Que fait la personne en posant ses actes ?⁵⁰⁷ Elle fait ce en quoi consiste sa réalité : parler, courir, dormir, etc. Mais elle fait quelque chose de plus, car non seulement je « parle », je « cours », je « dors », mais en le faisant « je suis » parlant⁵⁰⁸, « je suis » courant⁵⁰⁹, « je suis » dormant⁵¹⁰, etc. Dans *ses actes*, l'homme prend la figure [*va cobrando la figura*] de ce que nous appelons un Moi [*Yo*]. « Vivre, c'est réussir à être un Moi qui a telle ou telle figure »⁵¹¹. « Et la vie entière n'est que la configuration progressive de mon Moi : non pas « je mange », mais « celui qui mange, c'est Moi »⁵¹².

Dans le cours de notre « explicitation intellectuelle », Zubiri se demande : Qu'est-ce que ce Moi ?⁵¹³ C'est notre quatrième caractéristique.

- La figure d'être. Ce Moi, c'est la figure d'être que je construis [*logro*] par mes actes. Chez Zubiri, « l'homme est une réalité substantielle et le Moi consiste formellement dans l'actualisation de cette réalité dans le monde »⁵¹⁴. C'est la figure de mon être dans la réalité dont je forme une partie réelle : je suis un Moi qui mange qui parle, etc. Mais, selon Zubiri, il n'y a

⁵⁰⁵ [*Como a este elemento pertenece mi propia realidad substantiva, resulta que el hombre ejecuta sus actos no sólo en vista de aquello en que consiste su contenido, sino precisa y formalmente en vista de mi propia realidad qua realidad*]. HD^f, 126 ; HD, 136.

⁵⁰⁶ [*En su virtud, el hombre es una realidad "suya": es persona*]. HD^f, 126 ; HD, 136.

⁵⁰⁷ [*¿Qué hace la persona al ejecutar sus actos?*]. HD^f, 126 ; HD, 136.

⁵⁰⁸ HD^f, 126 ; HD, 136.

⁵⁰⁹ HD^f, 126 ; HD, 136.

⁵¹⁰ HD^f, 126 ; HD, 136.

⁵¹¹ [*Vivir es lograr un Yo de una o de otra figura*]. HD^f, 126 ; HD, 136.

⁵¹² [*Y la vida entera no es sino la configuración progresiva de mi Yo: no es "yo como" sino "quien come soy Yo"*]. HD^f, 127 ; HD, 136.

⁵¹³ [*¿Qué es este Yo?*]. HD^f, 127 ; HD, 136.

⁵¹⁴ [*El hombre es una realidad substantiva y el Yo consiste formalmente en la actualización en el mundo de esta realidad*]. HD^f, 127 ; HD, 136.

pas que cela. Non seulement je suis Moi qui parle, [*no sólo soy Yo quien habla*], mais « je suis Moi qui suis »⁵¹⁵. Pour lui, « mon Moi, mon être, se configure par rapport à la réalité *dans* laquelle je suis et *dans* laquelle je me meus. Mon être ne se configure pas seulement par rapport aux choses qualitativement déterminées, mais par rapport à ces choses en tant qu'elles sont réelles »⁵¹⁶. Autrement dit : le Moi « est » en face de toute la réalité [*el Yo « es » frente a toda realidad*] qu'elle soit une pierre, un prochain, Dieu même. Face à toute réalité en tant que réalité, « je suis le Moi que je suis »⁵¹⁷. En vertu de quoi l'être de l'homme, son Moi, est un être « absolu ». Absolu parce qu'il est mien [*mío*] et parce qu'il est [*está*] déterminé en fonction de « la » réalité « *simpliciter* »⁵¹⁸.

- Le Moi est un être « relativement ab-solu ». Cet absolu [*ser absoluto*]⁵¹⁹ qu'est le Moi [*Yo*] est toutefois quelque chose de reçu [*algo cobrado*]. C'est pourquoi, pour Zubiri, le Moi est un être « relativement ab-solu »⁵²⁰. « Relativement, parce que c'est un être reçu, mais absolu au sens que nous venons d'expliquer »⁵²¹. Il faut se rappeler que la réalité humaine en tant que personnelle est « inquiète »⁵²². Il ne s'agit donc pas de l'inquiétude augustinienne. Il s'agit d'une « inquiétude plus radicale »⁵²³. « Et parce que cet absolu est chose reçue, en effet, l'homme est radicalement *inquiet* dans la vie »⁵²⁴.

Or, « [...] comme cette inquiétude se trouve constitutivement inscrite dans ma réalité en tant que réalité, c'est cette réalité qui clame dans cette inquiétude. Cette clameur est la voix de la conscience »⁵²⁵. Il faut se rappeler également qu'à chaque instant de sa vie, l'homme possède en

⁵¹⁵ [*"soy Yo quien soy"*]. HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵¹⁶ [*mi Yo, mi ser, es algo que se configura respecto de la realidad en que estoy y en la que me muevo. Se configura mi ser no sólo respecto de las cosas cualitativamente determinadas, sino respecto de estas cosas en cuanto reales*]. HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵¹⁷ [*soy Yo quien soy*]. HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵¹⁸ HD, 137 ; HD^f, 127.

⁵¹⁹ HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵²⁰ HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵²¹ [*Relativamente, porque es un ser cobrado; pero absoluto en el sentido que acabamos de explicar*]. HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵²² HD^f, 95.

⁵²³ HD^f, 96.

⁵²⁴ [*Y como lo cobrado es absoluto resulta que el hombre está radicalmente inquieto en la vida*]. HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵²⁵ [*y como esta inquietud se halla constitutivamente inscrita en mi realidad en cuanto realidad, resulta que es esta realidad la que clama en aquella inquietud. Este clamor es la voz de la conciencia*]. HD^f, 127 ; HD, 137.

principe ce que l'on appelle la « voix de la conscience ». « La voix de la conscience est la clameur de la réalité (et le) chemin de l'être absolu »⁵²⁶. La réalité se rend présente comme « *noticia* » dans la voix de la conscience⁵²⁷.

Ainsi, la vie personnelle de l'homme consiste à se posséder en faisant son Moi, [*poserse haciendo su Yo*], son être, qui est un être relativement absolu, un absolu reçu. Comment le reçoit-il ? Nous le verrons aussitôt dans le prochain point.

5.2. La structure « avec »

Zubiri se demande : comment l'homme reçoit-il le caractère absolu? Cette seconde question traite de la structure « avec » ["*con*"]⁵²⁸. Zubiri nous dit que la personne fait son Moi avec les choses, avec les autres hommes et avec soi-même comme réalité. Alors, cet « avec » n'est pas un ajout « relationnel »⁵²⁹ ["*relacional*"] à la réalité, mais un moment constitutif de celle-ci, ce que Zubiri appelle une « respectivité constituante »⁵³⁰ [*respectividad consituyente*]. Selon lui, elle n'est pas constitutive d'une manière purement « naturelle », comme si l'« avec » émanait [*dimane*] de ce qu'est l'homme « de soi » ["*de suyo*"]; c'en est un moment constitutif « formel » : « Être une personne consiste dans l'être « avec » »⁵³¹. De quelle nature est cet « avec » ?

5.2.1. La réalité comme *última, posibilitante, impelente*

Nous abordons ce point, en commençant par une présentation de quelques considérations qui se trouvent dans le texte *El hombre y Dios* [1983] et dans la Première Partie du livre⁵³². Nous les

⁵²⁶ [*La voz de la conciencia es el clamor de la realidad camino del ser absoluto*]. HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵²⁷ HD^f, 127 ; HD, 137.

⁵²⁸ HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵²⁹ HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵³⁰ HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵³¹ [*ser persona consiste en serlo "con"*]. HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵³² Zubiri déjà avait fait ces analyses entre 1973 et 1974.

avons vues dans le chapitre antérieur, mais ici, nous voulons apporter des nuances. Notons que nous sommes dans la Deuxième Partie de l'ouvrage *El hombre et Dieu* [1975]. Toutefois, nous faisons référence à la Première Partie [1983], afin de justifier la réalité de Dieu par rapport à la fondamentalité du réel. Nous avons remarqué que : d'abord, la personne fait sa vie, réalise son Moi, son être relativement absolu, avec ce qui l'entoure⁵³³ [*con aquello en que está*] ; ensuite, l'homme se situe [*está*] « parmi » [*entre*] et « avec » [*con*] les « choses » ; enfin, « [...] ce dans quoi il se situe pour réaliser son être absolu est dans la réalité »⁵³⁴. Cet « avec »⁵³⁵, selon Zubiri, n'est pas un moment *ajouté* à la réalité humaine, une sorte de relation extrinsèque. C'est un moment qui intrinsèquement et formellement appartient à la personne, précisément comme absolu⁵³⁶. La personne fait donc son être absolu [*su ser absoluto*] avec « la »⁵³⁷ réalité des choses réelles, c'est-à-dire avec la réalité *simpliciter*.

- *L'ultimité*. Nous avons eu à traiter de l'ultimité chez Zubiri plus haut, dans la Première Partie de *L'homme et Dieu*. En effet, « le caractère de réalité est [...] ce dans quoi l'homme se situe en dernier. L'ultimité du caractère de réalité ne concerne pas seulement les choses réelles, mais puisqu'elle les concerne elle est *eo ipso* l'ultimité de l'être absolu de la personne : celle-ci se

⁵³³ HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵³⁴ [*Pero, (...) aquello de ellas en que está para los efectos de su ser absoluto es en la realidad*]. HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵³⁵ HD^f, 79 ; HD, 80.

⁵³⁶ Dans la Première Partie de *El hombre y Dios*, nous avons vu que nous sommes « avec » les choses, mais c'est « dans » la réalité que nous sommes avec elles. Voir : HD^f, 80, HD, 80. *La mission des choses est de nous faire être dans la réalité*. Dans la philosophie zubirienne, ce n'est pas le même être que d'être « avec » ou d'être « dans ». Cet avec quoi nous sommes nous fait être dans la réalité. Alors : vivre, c'est se posséder comme réalité en étant « avec » les choses « dans » la réalité. « *No podemos estar en la realidad sino con las cosas reales, y en su virtud, las cosas reales tienen, para los efectos de nuestro problema, la misión por así decirlo de vehicular « la » realidad. En cada acción, pues, la persona humana tiene su posición « en « la realidad. El hombre se funda en la realidad como realidad* ». [Nous ne pouvons pas être dans la réalité si n'est pas les choses, en vertu de quoi les choses réelles ont, en ce qui concerne notre problème, la mission pour ainsi dire de véhiculer "la" réalité. Dans chaque action, la personne humaine prend sa position "dans" la réalité. L'homme se fonde sur la réalité comme réalité]. HD, 81 ; HD^f, 80. Les choses réelles *véhiculent*, en effet, « la » réalité. Dans chaque action, la personne humaine prend sa position « dans » la réalité. L'homme se fonde sur la réalité comme réalité. « *El "con" remite formalmente a la realidad* ». [Le « avec » renvoie formellement à la réalité.] HD, 138 ; HD^f, 128.

⁵³⁷ HD^f, 128 ; HD, 138.

configure dans celle-là »⁵³⁸ [539]. La réalité offre à l'homme un dernier appui : c'est le caractère ultime du réel [*ultimidad de lo real*].

- La *possibilisante*. Toute action personnelle est la réalisation de certaines possibilités. Toute possibilité se fonde dans la réalité en tant que possibilisante. « Toute possibilité se fonde dans ceci, que c'est la réalité qui rend possible à l'homme d'être un Moi. La réalité est ainsi la possibilité ultime de la vie, de l'être de l'homme »⁵⁴⁰. Dans la plus modeste de ses décisions, l'homme a opté [*ha optado*] pour une possibilité parmi d'autres, par exemple, pour celle d'être un promeneur, un orateur, etc. Ce sont bien des possibilités d'une forme réelle et effective de ma réalité, de ma manière d'être considéré comme absolu. Et alors, le moment de réalité prend [*tiene*] un caractère particulier : celui de constituer la possibilité de toutes les possibilités. « C'est-à-dire que l'homme n'est pas seulement « dans » la réalité, mais qu'il fait son être absolu « à partir » de celle-ci : la réalité non seulement est ultime, elle est en plus source de possibilité (possibilisant) »⁵⁴¹.

- La *source d'imposition*. Zubiri soutient qu'« Être absolument n'est pas seulement une possibilité ; c'est une obligation (*forzosidad*) qui vient de la réalité elle-même »⁵⁴². Il emploie le mot « *forzocidad* », ce qui vient de « force ». La réalité a un caractère physique.

La réalité contraint [*La realidad es impelente*]. Selon Zubiri, la réalité « oblige » qu'on le veuille ou non, à esquisser un système de possibilités parmi lesquelles l'homme *doit* opter [*tiene que*

⁵³⁸ [*El carácter de realidad es aquello en que el hombre últimamente esta. La ultimidad del carácter de realidad no concierne solo (como es obvio) a las cosas reales, sino que por concernir a ellas es eo ipso la ultimidad del ser absoluto de la persona: ésta se configura en aquella*]. HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵³⁹ Dans le point sur la personne fondée dans la réalité, Zubiri avait déjà souligné que la réalité, comprise non pas comme quelque chose de réel [*cosa real*], mais comme la formalité du « de soi » [*formalidad del "de suyo"*], est dans les actions quelque chose de « derniers » [*ultimo*] ; dernier non seulement par rapport aux choses elles-mêmes mais par rapport aux actions de ma personne. C'est le dernier appui de toutes celles-ci [*es el apoyo ultimo de todas ellas*]. Selon Zubiri, beaucoup de choses peuvent tromper [*fallar*] (au sens de manquer, [quelque chose], être absent), l'homme, y compris, peut-être toutes celles que de fait il a rencontrées, mais il pense que tant qu'il est réel et a de la réalité tout n'est pas perdu. C'est un appel, selon Zubiri, à une sorte de dernière et suprême instance dont il dispose. Voir : HD^f, 81 ; HD, 82.

⁵⁴⁰ [*Pero toda posibilidad se funda en que es la realidad la que hace posible al hombre ser Yo. La realidad es así la posibilidad ultima de su vida, del ser hombre*]. HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵⁴¹ [*Es decir, el hombre no sólo está "en" la realidad sino que hace su ser absoluto "desde" ella : la realidad no es solo ultima sino que además es posibilante*]. HD^f, 128 ; HD, 138.

⁵⁴² [*Ser absolutamente no es sólo una posibilidad, es una forzosidad que viene de la realidad misma*]. HD^f, 128 ; HD, 138.

optar], et qui constituent l'ultime instance de sa propre réalité. « L'homme ne fait pas que vivre « dans » la réalité et « à partir de » la réalité ; l'homme vit également « par » la réalité »⁵⁴³. Ainsi, la réalité est ultime, source de possibilité et d'imposition.

5.2.2. La réalité « dominante »

Selon Zubiri, la réalité n'est pas une sorte d'« objet »⁵⁴⁴ à quoi se réfère ma personne, mais le fondement même de mon être absolu. Le pouvoir est la domination du réel en tant que réel. « La réalité est dominante ; elle est un pouvoir purement et simplement parce que réelle. Et la domination de ce pouvoir est, ici, le pouvoir de nous rendre absolus. La domination est celle qui fonde mon Moi absolu »⁵⁴⁵.

5.2.3. Déterminant physique de « la » réalité

Zubiri cite trois points comme déterminant physique de la réalité :

- Il se pose la question : Comment ce pouvoir domine-t-il ? Il soutient qu'il n'est pas une force physique, car c'est un « pouvoir » et non pas une cause. En effet, « la réalité est certes un principe formel déterminant. Mais la détermination et la causalité ne sont pas la même chose. Même si elle n'est pas une force, la réalité est physiquement déterminante »⁵⁴⁶. La réalité a un caractère physique. Elle est physiquement déterminante. Elle l'est non seulement parce que

⁵⁴³ [El hombre no sólo vive "en" la realidad y "desde" la realidad, sino que el hombre vive también "por" la realidad]. HD^f, 128-129 ; HD, 138-139.

⁵⁴⁴ HD^f, 129 ; HD, 139.

⁵⁴⁵ [La realidad es dominante, es poder, pura y simplemente por ser real. Y la dominancia de este poder es, en nuestro caso, el poder de hacernos ser absolutos. La dominancia es dominancia de fundamentalidad de mi Yo absoluto]. HD^f, 129 ; HD, 139.

⁵⁴⁶ [la realidad es principio formal determinante. Es que no es lo mismo determinación y causalidad. Aunque no sea una fuerza, la realidad es físicamente determinante]. HD^f, 129 ; HD, 139.

l'acte déterminé [*el acto determinado*], selon Zubiri, mon acte, est physique, « mais également et avant tout, parce que « la » réalité est en elle-même un caractère physique des choses »⁵⁴⁷.

- Selon Zubiri, l'« impression de réalité » nous donne impressivement le moment physique de la réalité de la chose⁵⁴⁸. « Il s'ensuit que la réalité *simpliciter* est quelque chose de formellement physique et par conséquent, « la » réalité est en soi et formellement, un moment physique déterminant de mon être absolu. Cet état singulier d'être quelque chose de « physique » sans être une « force », est précisément ce qui caractérise l'essence de la religation »⁵⁴⁹. En ce sens, la *religación* est quelque chose de physique, mais elle n'est pas une simple « liaison »⁵⁵⁰ [*vinculación*]⁵⁵¹.

- Ainsi, l'homme « relié »⁵⁵² [*religado*] au pouvoir du réel en tant qu'ultime, source de possibilité et d'imposition, se trouve physiquement déterminé par lui dans son être absolu. Ce qui nous détermine physiquement est donc « la » réalité. « « La » réalité est ce qui « me fait être Moi ». L'être absolu est reçu de la détermination physique du pouvoir du réel en tant qu'ultime, source de possibilité et d'imposition »⁵⁵³.

5.3. Le « plus »

Qu'est-ce que donc, ce pouvoir du réel dans les choses ? Avant d'y répondre, nous rappelons que dans la Première Partie de *L'homme et Dieu*, et également ici, nous avons vu que l'être n'est pas la même chose que la réalité⁵⁵⁴. C'est l'être qui est fondé dans la réalité⁵⁵⁵. « Le premier,

⁵⁴⁷ [*sino también y ante todo porque "la" realidad en sí misma es un caracter físico de las cosas*]. HD^f, 129 ; HD, 139.

⁵⁴⁸ HD^f, 129 ; HD, 139.

⁵⁴⁹ [*De ahí que la realidad simpliciter sea algo formalmente físico. Y en su virtud « la » realidad es en sí y formalmente un determinante físico de mi ser absoluto. Ese singular carácter de ser algo « físico » sin ser « fuerza » es justo lo que acontece en la esencia de la religación*]. HD^f, 129 ; HD, 139.

⁵⁵⁰ HD^f, 129 ; HD, 139-140.

⁵⁵¹ NHD, 412 [357] ; NHD^f, 322.

⁵⁵² HD^f, 130 ; HD, 140.

⁵⁵³ [*"La" realidad es lo que "me hace ser Yo". El ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo ultimo, posibilitante y impelente*]. HD^f, 130 ; HD, 140.

⁵⁵⁴ HD^f, 55.

⁵⁵⁵ HD^f, 57.

c'est la réalité. Il y a de l'être parce qu'il y a la réalité. Évidemment, les choses réelles "sont", mais elles "sont" parce qu'elles sont "réelles" »⁵⁵⁶. Pour le philosophe espagnol, « la » réalité est un moment physique des choses, qui également nous détermine physiquement⁵⁵⁷. Or, le pouvoir du réel est un pouvoir qu'ont les choses en tant que réelles et, en tant que réelles, elles constituent une partie ou un moment de ce que Zubiri appelle « la » réalité. Zubiri se demande donc ce qu'est, dans les choses réelles [*qué es en las cosas reales*], cette réalité qui [*esa realidad que*], comme pouvoir, détermine physiquement notre Moi, « ce qui nous fait recouvrer notre être absolu »* ?⁵⁵⁸

Zubiri y répond sur trois propositions :

D'abord, en affirmant que « la » réalité n'est pas un simple concept général. C'est un moment physique des choses, qui également nous détermine physiquement. Ainsi, selon Zubiri, quel que soit son concept, ce que nous appelons « la » réalité est un certain moment physique de la chose⁵⁵⁹.

Ensuite, Zubiri illustre et le clarifie son propos par un exemple. « La »⁵⁶⁰ (réalité) n'est certes pas non plus une sorte d'océan [*piélago*] dans lequel les choses seraient *immergées*. « La » réalité n'est pas un simple concept, mais elle n'est pas non plus à part des choses, comme si elle les enveloppait »⁵⁶¹. La réalité est toujours et uniquement un caractère des choses, c'est-à-dire la « formalité »⁵⁶² de chaque chose en tant que réelle. Ainsi, la réalité et son pouvoir sont [*están*]⁵⁶³ dans les choses réelles mêmes : « Il est certain que c'est la réalité qui détermine la personne, mais « la » réalité est un moment des choses elles-mêmes »⁵⁶⁴. Donc, en étant

⁵⁵⁶ [*Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente "son", pero son porque son "reales"*]. HD^f, 56 ; HD, 55. Voir : SE, 410-411.

⁵⁵⁷ HD^f, 130.

⁵⁵⁸ * [*lo que nos hace cobrar nuestro ser absoluto*]. HD^f, 130 ; HD, 140.

⁵⁵⁹ HD^f, 130 ; HD, 140.

⁵⁶⁰ HD^f, 130 ; HD, 140. La version française souligne le moment physique. Ce n'est pas correct. C'est « la » réalité.

⁵⁶¹ [*"La" realidad no es un mero concepto pero tampoco es algo separado de las cosas como si fuera una envolvente de ellas*]. HD^f, 130 ; HD, 140.

⁵⁶² HD^f, 130 ; HD, 140.

⁵⁶³ HD, 140 ; HD^f, 130.

⁵⁶⁴ [*Es cierto que lo que determina la persona es "la" realidad, pero "la" realidad es un momento de las cosas mismas*]. HD^f, 130 ; HD, 140-141.

« dans » la réalité, l'homme n'est pas plus qu'en étant parmi et avec les choses réelles : « Nous ne pouvons pas être dans la réalité si n'est pas les choses, en vertu de quoi les choses réelles ont, en ce qui concerne notre problème, la mission pour ainsi dire de véhiculer "la" réalité. Dans chaque action la personne humaine prend sa position "dans" la réalité. L'homme se fonde sur la réalité comme réalité »⁵⁶⁵. Les choses réelles *véhiculent*, en effet, « la » réalité. Dans chaque action, la personne humaine prend sa position « dans » la réalité. L'homme se fonde sur la réalité comme réalité.

Enfin, Zubiri ajoute que dans chaque chose réelle, et du simple fait d'être réelle, son moment de réalité « excède »⁵⁶⁶ de quelque manière ce qu'elle est concrètement. Il écrit dans la première partie de *L'homme et Dieu* que « ce vert réel n'est pas seulement vert (*talité*) mais il est réel. C'est pourquoi, être réel est plus qu'être simplement vert »⁵⁶⁷. Ainsi, « par ses actions, l'homme est avec les choses réelles, mais avec elles, il est dans la réalité. "Les" choses réelles ne sont pas "la" réalité; elles n'en sont que des vecteurs »⁵⁶⁸. Donc, « l'« impression de réalité » transcende physiquement chaque chose »⁵⁶⁹. C'est la raison pour laquelle les choses réelles ont le pouvoir de déterminer mon être relativement absolu. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela nous amène à considérer deux réalités : l'être réel est plus et le pouvoir du réel.

5.3.1. L'être réel est « plus »

En premier lieu, nous faisons un rappel que pour Zubiri, l'être est différent de la réalité⁵⁷⁰. C'est l'être qui est fondé dans la réalité⁵⁷¹. Dans *L'homme et Dieu*, Première Partie [1983], nous lisons que « le premier, c'est la réalité. Il y a de l'être parce qu'il y a la réalité. Évidemment, les choses

⁵⁶⁵ [No podemos estar en la realidad sino con las cosas reales, y en su virtud, las cosas reales tienen, para los efectos de nuestro problema, la misión por así decirlo de vehicular "la" realidad. En cada acción, pues, la persona tiene su posición "en" la realidad. El hombre se funda en la realidad como realidad]. HD^f, 80 ; HD, 81.

⁵⁶⁶ HD^f, 131 ; HD, 141.

⁵⁶⁷ [Este verde real no es solamente verde (*talidad*) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde]. HD^f, 85 ; HD, 87.

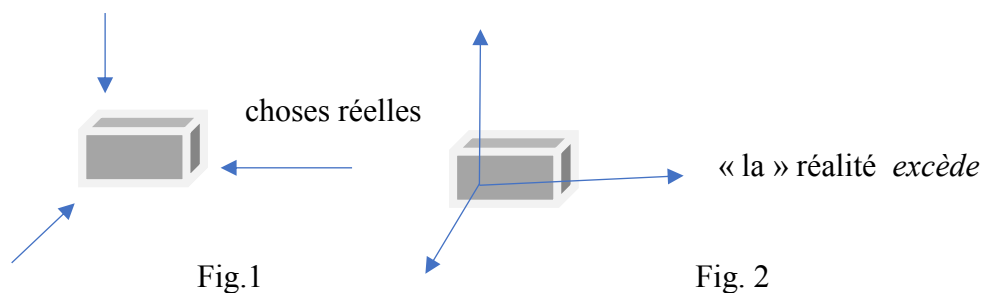
⁵⁶⁸ [Por sus acciones el hombre está con las cosas reales, pero con ellas donde está es en la realidad. "Las" cosas reales no son la realidad; son solamente vectores de ésta]. HD^f, 103 ; HD, 108.

⁵⁶⁹ [la impresión de realidad es físicamente trascendental a cada cosa]. HD^f, 131 ; HD, 141.

⁵⁷⁰ HD^f, 55.

⁵⁷¹ HD^f, 57.

réelles "sont", mais elles "sont" parce qu'elles sont "réelles" »⁵⁷². Dans la Deuxième Partie [1974], le philosophe espagnol pense que « la » réalité est un moment physique de choses, qui également nous détermine physiquement⁵⁷³. En deuxième lieu, Zubiri affirme que « la » réalité n'est certes pas non plus une sorte d'océan dans lequel les choses seraient immergées (fig.1)⁵⁷⁴. En troisième lieu, pour chaque chose réelle, et du simple fait d'être réelle, son moment de réalité excède de quelque manière ce qu'elle est concrètement (fig.2)⁵⁷⁵. « Il n'y a pas de réalité en dehors des choses réelles. Mais, dans ces choses réelles, leur moment de réalité est « plus » que leur moment de talité »⁵⁷⁶.



Par exemple, ce n'est pas que ce que j'appréhende dans cette paire de lunettes soit *cette paire de lunettes réelle* plus la réalité, mais c'est que dans cette paire de lunettes réelle, sa réalité ne se réduit pas à être cette paire de lunettes réelle⁵⁷⁷. Autre exemple, « ce vert réel n'est pas seulement vert (talité) mais il est réel. C'est pourquoi, être réel est plus qu'être simplement vert »⁵⁷⁸.

Ainsi, « par ses actions, l'homme est avec les choses réelles, mais avec elles, il est dans la réalité. "Les" choses réelles ne sont pas "la" réalité; elles n'en sont que des vecteurs »⁵⁷⁹. Dans les choses mêmes, leur moment de réalité excède la détermination concrète de chaque chose. Être

⁵⁷² [Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente « son », pero son porque son « reales »]. HD^f, 56 ; HD, 55 ; SE, 410-411.

⁵⁷³ HD^f, 130.

⁵⁷⁴ HD^f, 130.

⁵⁷⁵ HD^f, 131.

⁵⁷⁶ [No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es "más" que su momento de talidad]. HD^f, 85 ; HD, 87.

⁵⁷⁷ HD, 143; HD^f, 132.

⁵⁷⁸ [Este verde real no es solamente verde (talidad) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde]. HD^f, 85 ; HD, 87.

⁵⁷⁹ [Por sus acciones el hombre está con las cosas reales, pero con ellas donde está es en la realidad. "Las" cosas reales no son la realidad; son solamente vectores de ésta]. HD^f, 103 ; HD, 108.

réel est « plus »⁵⁸⁰ ["*mas*"] qu'être ceci ou cela. La réalité n'est certainement pas un océan [*piélagos*], mais elle est un caractère des choses et dans [*en*] les choses ; mais ce caractère a la particularité de ne pas s'épuiser [*no agotarse*] dans ce qu'est chaque chose réelle [*en lo que cada una de las cosas reales es*]⁵⁸¹.

L'être réel est « plus »⁵⁸² ["*más*"] qu'être cette paire de lunettes, ce vert réel, etc. « D'une manière, chaque chose réelle concrète est plus que ce qu'elle est concrètement »⁵⁸³. En effet, « il n'y a pas de réalité en dehors des choses réelles. Mais, dans ces choses réelles, leur moment de réalité est « plus » que leur moment de talité »⁵⁸⁴. Qu'est-ce que ce « plus » ["*más*"] ?

Ce « plus » est, selon Zubiri, assez imprécis. C'est pourquoi, l'intelligence doit le préciser. Mais ce « plus » se donne dans l'« *impression de réalité* ». « Preuve en est que c'est ce caractère de réalité *simpliciter*, et non le caractère de réalité de cette paire de lunettes qui, dans les lunettes, détermine mon être personnel absolu : c'est comme réalité *simpliciter* que se manifeste dans cette paire de lunettes réelle le pouvoir du réel. « La » réalité *simpliciter* a un pouvoir physique »⁵⁸⁵.

5.3.2. Le pouvoir du réel

Le caractère de réalité non seulement est « plus »⁵⁸⁶ que ce que chaque chose est concrètement, mais c'est *dans* [*en*] chaque chose réelle ce qui détermine mon être relativement absolu en tant

⁵⁸⁰ HD^f, 131 ; HD, 141.

⁵⁸¹ HD^f, 131 ; HD, 141.

⁵⁸² HD^f, 131 ; HD, 141.

⁵⁸³ [*En cierto modo, cada cosa real concreta es más que aquello que concretamente es*]. HD^f, 131 ; HD, 141.

⁵⁸⁴ [*No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es "más" que su momento de talidad*]. HD^f, 85 ; HD, 87.

⁵⁸⁵ [*Y la prueba está en que es este carácter de realidad simpliciter y no de realidad de las gafas lo que en las gafas determina mi ser personal absoluto: como realidad simpliciter es como está en este par de gafas reales el poder de lo real. "La" realidad simpliciter tiene un poder físico*]. HD^f, 133 ; HD, 143.

⁵⁸⁶ HD^f, 133 ; HD, 143.

qu'absolu⁵⁸⁷. « La » réalité a un pouvoir physique. Chaque chose réelle « véhicule »⁵⁸⁸ un caractère et un pouvoir qui n'est pas épuisé [*un poder que no está agotado*] dans la réalité des choses concrètes qui, en tant que réelles, ont pouvoir sur moi.

Le « plus » est un « *moment constitutif* »⁵⁸⁹ du pouvoir du réel : « le pouvoir du réel est un tel pouvoir dans tout son « plus » »⁵⁹⁰. « En tant que moment des choses et comme déterminant du Moi, le pouvoir du réel est « plus » que le pouvoir de chaque chose réelle concrète. Chaque chose réelle prend *physiquement* dans sa réalité le caractère et le pouvoir de « la » réalité *simpliciter* »⁵⁹¹.

5.4. La présence de Dieu

Zubiri se pose la question : en quoi consiste alors ce caractère de la réalité selon lequel elle a le pouvoir⁵⁹² [*un poder*] de déterminer mon être relativement absolu ? En d'autres termes : sur quoi se fonde et consiste cette « étrange unité »⁵⁹³ entre ce qu'est la chose réelle [*realmente*] dans sa concrétude [*concreción*] et le moment selon lequel l'être réel est « plus » qu'être ceci ou cela ? Zubiri pense que c'est dans cette unité que consiste la réalité, dans [*en*] la chose et de [*de*] la chose, et le pouvoir de cette réalité⁵⁹⁴. Ainsi, Zubiri retient deux points :

⁵⁸⁷ « *El poder de lo real, a pesar de no ser un poder que esté fuera o por encima de las cosas reales concretas, es sin embargo un poder de "la" realidad en cuanto realidad; es algo "más" que el poder de las realidades concretas, pues en cada cosa concreta, por modesta que sea, yo me estoy determinando ante "la" realidad como tal: es justo la raíz de mi ser absoluto* ». [Le pouvoir du réel, bien que ce ne soit pas un pouvoir en dehors ou au-dessus des choses réelles concrètes, est pourtant un pouvoir de « la » réalité en tant que réalité ; c'est quelque chose de plus que le pouvoir des réalités concrète et ainsi, dans chaque chose concrète, aussi modeste soit-elle, je me détermine devant « la » réalité comme telle : ce qui est précisément la racine de mon être absolu]. HD, 143 ; HD^f, 133.

⁵⁸⁸ HD^f, 133 ; HD, 143.

⁵⁸⁹ HD^f, 133 ; HD, 143.

⁵⁹⁰ [*el poder de lo real es el poder de lo real en todo su más*"]. HD^f, 133 ; HD, 143.

⁵⁹¹ [*Como momento de las cosas y como determinante del Yo, el poder de lo real es "más" que la realidad y que el poder de cada cosa real concreta. Cada cosa real lleva físicamente en su realidad el carácter y el poder de "la" realidad simpliciter*]. HD^f, 133 ; HD, 144

⁵⁹² HD^f, 133 ; HD, 144

⁵⁹³ HD^f, 133 ; HD, 143.

⁵⁹⁴ HD^f, 133 ; HD, 143.

D'abord, selon lui, la difficulté commence lorsqu'on pense à quelque chose d'également incontestable, qui est lorsqu'il s'agit d'aspects d'une même réalité, c'est-à-dire de la réalité de chaque chose. Mais d'où provient la difficulté ? On pourrait, selon Zubiri, à première vue, penser qu'elle proviendrait d'un manque de précision et de rigueur dans les idées. Mais elle a une racine plus profonde. « C'est une difficulté qui réside formellement non pas dans notre idée mais dans la nature même de la chose réelle »⁵⁹⁵. C'est celle-ci, la chose même, qui d'une certaine manière est « ambivalente »⁵⁹⁶ : d'une part, elle est une « immersion » en elle-même [*sí misma*] ; d'autre part, elle est une « expansion » dans plus qu'elle-même ; elle est tout ensemble [*a una*] formellement « son » irréductible réalité et la présence de « la »⁵⁹⁷ réalité. Selon Zubiri, cette « ambivalence » est réelle. Ainsi, pour lui, la difficulté ne réside pas dans la fausseté des idées, mais dans la « structure même »⁵⁹⁸ de la chose. « La chose réelle en tant que réelle est une étrange imbrication [⁵⁹⁹] ambivalente : être « cette » réalité-là et être la présence de « la » réalité »⁶⁰⁰.

Que signifie cette « imbrication ambivalente » ou « imbrication structurelle » que Zubiri appelle « la » réalité⁶⁰¹ ou formellement une « énigme »⁶⁰².

Ensuite, le caractère énigmatique de la réalité n'est pas étranger au pouvoir du réel. Tout au contraire. C'est justement, parce que la réalité est énigmatique que nous sommes reliés [*religados*] au pouvoir du réel d'une manière problématique. Zubiri dit que « le pouvoir du réel est un pouvoir énigmatique, et ainsi la religation m'y relie d'une manière problématique. La problématicité de la religation est l'expérience vécue de l'énigmaticité du réel »⁶⁰³. C'est ce que

⁵⁹⁵ [*No es una dificultad que reside formalmente en nuestras ideas sino en la índole misma de la cosa real*]. HD^f, 134 ; HD, 144

⁵⁹⁶ HD^f, 134 ; HD, 144. L'ambivalence, c'est le fait d'avoir, de présenter deux aspects qui s'opposent ou non de façon radicale.

⁵⁹⁷ HD^f, 134 ; HD, 145

⁵⁹⁸ HD^f, 134 ; HD, 145

⁵⁹⁹ Lien étroit entre les choses.

⁶⁰⁰ [*La cosa real en cuanto real es esta extraña imbricación ambivalente de ser "esta" realidad y de ser presencia de "la" realidad*]. HD^f, 134 ; HD, 145

⁶⁰¹ HD^f, 134 ; HD, 145

⁶⁰² HD^f, 134 ; HD, 145. L'énigme. Chose difficile à comprendre, à connaître.

⁶⁰³ [*El poder de lo real es un poder enigmático, y en su virtud la religación me religa a él en forma problemática. Lo problemático de la religación es la vivencia de lo enigmático de la realidad*]. HD^f, 134-135 ; HD, 145

signifie son affirmation: « Nous sommes reliés physiquement au pouvoir du réel d'une manière problématique »⁶⁰⁴.

En vertu de ce qui précède, la détermination de mon être relativement absolu est, selon Zubiri, l'expérience physique de l'énigme de la réalité. Cette expérience est l' « inquiétude ». Cette inquiétude est toujours et seulement une « inquiétude »⁶⁰⁵ pour l'absolu de l'être. La double interrogation : Qu'en va-t-il être de moi, de mon être absolu ? Et : que vais-je faire de moi puisque cet être, c'est moi qui le fais ?, est très importante. L'unité de ces deux interrogations est l' « inquiétude radicale », l' « inquiétude pour l'être relativement absolu »⁶⁰⁶.

Selon Zubiri, comme le pouvoir du réel est énigmatique, l'*intelligence* ne se trouve pas seulement « devant »⁶⁰⁷[*ante*] la réalité donnée comme quelque chose qui lui est présent, mais elle est projetée par la réalité « vers » son énigme radicale. Nous trouvons finalement ici, l'importance *radicale* du « sentir intellectif », notamment le sens de la « kinesthésie », qui est d'appréhender la réalité en tant que [*tension*] « vers », soit la présentation directionnelle du réel⁶⁰⁸.

En recouvrant les autres sensations, le « vers » [*"hacia"*] détermine des modes spécifiques d'intellection. L'intelligence, en effet, n'est pas seulement « dirigée » intentionnellement « vers », mais physiquement projetée « vers ». Le « vers » n'est pas un aller « vers », c'est un moment de la réalité appréhendée : non plus « vers la réalité », mais « la réalité comme vers » [*"realidad en hacia"*]. Pour Zubiri, l'énigme de la réalité consiste dans l'intellection de la réalité

⁶⁰⁴ [*Estamos religados físicamente al poder de lo real de un modo problemático*]. HD, 145 ; HD^f, 135. En effet, « *ahora comprendemos por qué. Primero, porque la realidad es ella misma enigma, ambivalencia. Segundo, porque en su virtud, la determinación de mi relativo ser absoluto es también eo ipso enigmática: es lo que constituye formalmente el enigma de la vida. La vida es constitutivamente enigmática porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es enigmático por serlo el poder de lo real en que se funda* ». [Maintenant, nous comprenons pourquoi. D'abord, parce que la réalité est elle-même énigmatique et ambivalente. Ensuite, cela explique pourquoi la détermination de mon être relativement absolu soit *eo ipso* énigmatique. C'est, en effet, ce qui constitue formellement l'énigme de la vie. La vie est constitutivement énigmatique parce que vivre c'est faire mon être relativement absolu et cela est énigmatique parce que le pouvoir du réel dans lequel il a son fondement est lui-même énigmatique]. HD, 145 ; HD^f, 135.

⁶⁰⁵ HD^f, 135 ; HD, 146.

⁶⁰⁶ HD^f, 135 ; HD, 146.

⁶⁰⁷ HD^f, 135 ; HD, 146

⁶⁰⁸ IRE^f, 89 ; IRE, 108.

caractérisée par un « vers » très précis : « vers le fondement radical de chaque chose réelle »⁶⁰⁹. Ainsi, le pouvoir du réel non seulement nous détermine physiquement d'une manière problématique, mais cette détermination est le problème même du fondement de la « structure de la réalité »⁶¹⁰ en tant que telle.

Enfin, pour Zubiri, nous sommes « projetés »⁶¹¹ [*lanzados*] par la réalité « vers » son énigme. Toute la question ici est savoir ce que l'intelligence peut découvrir quel est le « nœud » de la difficulté. « Comme tout pouvoir, le pouvoir du réel se fonde en effet dans les propriétés (disons-le nous) que possède la chose qui a tel pouvoir ; si elle ne les possédait pas, elle n'aurait pas ce pouvoir. Or c'est bien le nœud de la question. Le pouvoir du réel se fonde dans la nature de la réalité en tant que réalité »⁶¹².

Selon Zubiri, le pouvoir du réel comme déterminant mon être relativement absolu est un pouvoir qui « se fonde dans la réalité même »⁶¹³. En évoquant l'exemple de la « paire de lunettes », on voit que cette réalité n'est pas celle de « cette paire de lunettes », car « avec la paire de lunettes, c'est dans « la » réalité *simpliciter* que je suis »⁶¹⁴. « Mais le pouvoir du réel n'est pas non plus seulement le pouvoir de cette réalité-là, qui est celle de cette paire de lunettes. Car avec la paire de lunettes, c'est dans « la » réalité *simpliciter* que je suis. C'est donc en elle que je me détermine dans mon être relativement absolu »⁶¹⁵. Selon Zubiri, deux conséquences décisives en découlent :

D'une part, la réalité « dans » [*en*] laquelle se fonde ce pouvoir n'est pas réductible aux choses réelles concrètes, ce qui veut dire que toutes les choses sont réelles mais aucune n'est « la »

⁶⁰⁹ [*hacia el fundamento radical de cada cosa real*]. HD^f, 136 ; HD, 147

⁶¹⁰ HD^f, 136 ; HD, 147

⁶¹¹ HD^f, 136 ; HD, 147

⁶¹² [*El poder de lo real, en efecto, como todo poder, se funda en las propiedades (digámoslo así) que posee la cosa que tiene tal poder; si no las poseyera, no tendría ese poder. Y aquí está el nudo de la cuestión. El poder de lo real, se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad*]. HD^f, 136 ; HD, 147.

⁶¹³ HD^f, 136 ; HD, 147.

⁶¹⁴ [*con el par de gafas, aquello en lo que estoy es en "la" realidad simpliciter*]. HD^f, 136 ; HD, 147.

⁶¹⁵ [*Pero el poder de lo real tampoco es sin más el poder de esta realidad que es la de este par de gafas. Porque con el par de gafas, aquello en lo que estoy es en "la" realidad simpliciter; pues es en ella donde me determino en mi relativo ser absoluto*]. HD^f, 137 ; HD, 147-148.

réalité⁶¹⁶. Celle-ci est réelle parce qu'elle me détermine « physiquement »⁶¹⁷ en me faisant relativement absolu. Mais, pour Zubiri, il y a une autre réalité dans laquelle se fonde « la » réalité : « [...] cette réalité n'est pas une chose concrète de plus, car ce n'est pas « une » réalité mais le fondement de « la » réalité »⁶¹⁸. Zubiri donne ici un point fondamental que nous retrouvons dans un de ses textes : « Et comme fondement d'un pouvoir qui détermine mon être relativement absolu, ce sera une réalité absolument absolue ».⁶¹⁹ C'est précisément la « réalité de Dieu »⁶²⁰.

D'autre part, ce pouvoir du réel « se trouve » dans la réalité concrète de chaque chose. Cela signifie que la réalité absolument absolue, c'est-à-dire Dieu, est « *formellement* »⁶²¹ présente dans [en] les choses en les constituant [*constituyéndolas*] comme réelles. La présence de Dieu dans les choses réelles est d'une manière primaire de caractère formel. Dieu l'est formellement en les constituant comme réelles : « Dieu n'est pas une réalité qui est là en plus des choses réelles et qui se cache derrière elles ; il est dans les choses mêmes sur un mode formel »⁶²². Ainsi donc, « Dieu existe »⁶²³, selon Zubiri, constituant formellement et précisément la réalité de chaque chose. Il est le fondement de la réalité de toute chose et du pouvoir de réel qu'elle contient. Tel est le quatrième pas de notre exploration.

À présent, nous allons entreprendre l'analyse du texte de Zubiri *El hombre y Dios* [HD, 103] et lire Jean de la Croix à la lumière de ce passage (HD, 103).

Avant d'entamer chaque section de la *troisième partie* de la thèse et d'affiner notre lecture dans la « théologie de la spiritualité » [2S.26, 8] du carme castillan à partir de Zubiri, nous présentons quelques indications (considérations) d'ordre général, afin de configurer notre transition.

⁶¹⁶ HD^f, 137 ; HD, 148.

⁶¹⁷ HD^f, 137 ; HD, 148.

⁶¹⁸ [Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es "una" realidad sino el fundamento de "la" realidad]. HD^f, 137 ; HD, 148.

⁶¹⁹ [Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta]. HD^f, 137 ; HD, 148.

⁶²⁰ [realidad de Dios]. HD^f, 137 ; HD, 148.

⁶²¹ HD^f, 137 ; HD, 148.

⁶²² [Dios no es una realidad que está ahí además de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal]. HD^f, 137 ; HD, 148.

⁶²³ HD^f, 138 ; HD, 149.

La première indication annonce l'objectif de la *troisième partie*, c'est-à-dire il s'agit d'une introduction à la lecture Jean de la Croix, à partir de certains textes qui rendent problématique sa lecture⁶²⁴ à la lumière soit du « sentir intellectif », soit de l'« expérience théologique ».

La deuxième indication voudrait rendre présent à l'esprit l'ouvrage *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, [1969]. Comme nous l'avons dit plus haut, la thèse centrale de Zubiri est la suivante : « Déjà, saint Jean de la Croix dit que Dieu est présent à l'âme sous forme d'appel, sans que se produise ce qui est en soi : la nue présence de la réalité. Mais dans la mesure où c'est la présence de la réalité, c'est un sentir intellectif »⁶²⁵. Ce texte est pour nous révélateur. Nous cherchons toute perle précieuse dans chaque navigation à l'intérieur de la *Montée*. Tel que le suggère cette citation, des questions surgissent aussitôt : Que signifie, *hic et nunc*, donc la « présence nue de la réalité » ? Zubiri le dit lui-même : « ...Dieu est présent à l'âme...c'est la présence nue de la réalité...c'est un sentir intellectif »⁶²⁶. Ce texte contient l'axe de toute notre recherche.

La troisième indication voudrait établir l'horizon de notre recherche, à partir de la « voie de la religion ». Selon Zubiri, l'homme se trouve, d'une certaine manière, « implanté » dans la réalité. L'homme est dans la réalité, il s'y appuie et il est fondé dans la réalité. Cet appui de l'homme sur la réalité comme fondement exprime le caractère d'« ultimité », de « possibilitisation » d'« impulsion ». C'est le caractère problématique de la *fundamentalité*⁶²⁷, un problème inséparable de la *religion*.

La quatrième indication voudrait révéler que la « vue » est le plus précieux sens. La question sur le sens de la « vue » s'avère complexe. On a donné une telle *prééminence* à la « vision » comme présentation du réel, selon notre philosophe, que ce qui ne se voit pas est *eo ipso*

⁶²⁴ S, Prologue1-4 ; [2S.26,8], etc.

⁶²⁵ [Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma (*) en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un sentir intelectual]. PFMO, 340. (*) Lorsque s'agit de l'âme, il parle de l'homme. Le mot « âme » pour Zubiri est déjà lourd de conceptualisations.

⁶²⁶ PFMO. 340.

⁶²⁷ HD^f, 95.

considéré et encore comme inintelligible⁶²⁸. Alors, il faut se demander : les autres sens de l'homme pourraient-ils donner une meilleure connaissance de Dieu ? Les « sens » sont-ils l'« accès » de l'homme à Dieu ? Nous avons trouvé notre texte comme un point de départ pour réfléchir et répondre à ces questions. Celui-ci de fait se trouve dans le texte [HD, 103]⁶²⁹, comme dit plus haut. Il faut l'aborder avec une certaine « lumière ». Ce texte plus simple éclairera les autres textes de la *Subida*. C'est notre point de départ « noologique – théologal » à partir de Zubiri lui-même. Toutefois, il existe d'autres points de départ⁶³⁰ qui se trouvent dans plusieurs moments de la *Subida del Monte Carmelo*. Nous pourrions aussi faire la lecture de la *Subida* par certains textes périphériques sur les cinq sens, soit dans le Prologue de la *Subida*, soit dans [1S.3, 2], soit dans [2S.26], etc⁶³¹. Toutefois, nous avons opté pour le texte de Zubiri, [HD, 103], en vertu de sa clarté. C'est un texte de la maturité philosophique de Zubiri (Madrid, 1983).

Nous envisageons à présent, procéder à notre dernière navigation.

⁶²⁸ Déjà pour Héraclite « les yeux sont témoins plus exacts que les oreilles » [Fr 61 (101)]. Voir : HÉRACLITE, *Fragments*, Texte établi, traduit, commenté par Marcel CONCHE, Paris, PUF, 1986, p. 228.

⁶²⁹ « *La vista nos hace presente la cosa en su eidos, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc* ». [La vue rend présente la chose dans son *eidos*, le toucher, comme simple présence. Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique, etc]. HD, 103 ; HD^f, 99.

⁶³⁰ Car, nous sommes installés déjà dans un « champ de réalité ». Voir : « *Intelligence Sentante. Intelligence et Logos* », vol. II.

⁶³¹ PFMO, 340. Voir appendices.

Troisième partie : Introduction à la lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif »

On se rappellerait que les yeux sont troublés de deux manières et par deux causes opposées, par le passage de la lumière à l'obscurité et par celui de l'obscurité à la lumière ; alors réfléchissant que ces deux cas s'appliquent aussi à l'âme...

(Platon, *Rep.* VII, 518a)

Nous tenons de prime abord à préciser que, dans notre expérience personnelle, notre première lecture de *La Subida del Monte Carmelo* a été très difficile. La lecture de l'œuvre S. Jean de la Croix a été très épineuse. Puis, nos deuxièmes et troisièmes lectures nous ont permis d'entrer dans le texte. À chaque lecture, nous avons rencontré des difficultés de compréhension. Il est vrai que le lecteur pourrait constater que la lecture de la *Subida* est complexe. Effectuer une analyse complète de la composition de la sensibilité dans la *Subida*, serait donc une entreprise démesurée. De plus, comme le dit Garrigou-Lagrange, la manière de parler des grands spirituels « paraît à plusieurs théologiens, exclusivement scolastiques, trop métaphorique et aussi exagérée »⁶³², tantôt pour ce qui touche à l'abnégation nécessaire à la perfection, tantôt pour l'éloignement du sensible et du raisonnement. Malgré cette vision, il y a une tradition scolastique présente dans la lecture de Jean de la Croix. L'ouvrage de P. Marie Eugène, *Je veux voir Dieu*⁶³³ est un exemple.

Sans vouloir ici ajouter quelque chose à cette conviction, notre propos qui se veut plus restreint, voudrait apporter une contribution actuelle à la lecture théologique de Jean de la Croix.

Dans cette *troisième partie*, nous allons insister sur l'introduction à la lecture du « *toque de Dios* » de *La Subida del Monte Carmelo* à la lumière de l'« intelligence sentante » et l'« expérience théologale ». La lecture de Jean de la Croix pourrait être inscrite dans un ordre noologique et un ordre théologal. En conséquence, lire la *Subida* à la lumière de la philosophie

⁶³² GARRIGOU-LAGRANGE R., *Les Trois Âges de la Vie Intérieure. Prélude de celle du ciel*, Paris, Cerf, 1938, t. II, p. 7.

⁶³³ Marie Eugène DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, Éditions du Carmel, 1998, p.456-457.

de Zubiri rend possible la réalité des sens, parce que chez Zubiri et Jean de la Croix, *les sens* sont le « seuil » où nous pouvons *atteindre*⁶³⁴ le point de départ de l'« accès de l'homme à Dieu ».

Une difficulté cependant surgit : Comment décrypter aujourd'hui l'expression contradictoire⁶³⁵ que nous trouvons dans la *Subida*, spécifiquement le « *toque de Dios* » [2S.26, 8]. Il faut examiner cette difficulté à la lumière de la philosophie de Zubiri. Dans cette troisième navigation, nous subdivisons cette difficulté en trois moments : Lectures préliminaires (section I); lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif » (section II); lecture du « *toque de Dios* » à la lumière de la « tension théologique » (section III).

⁶³⁴ Nous pouvons atteindre une « convergence ».

⁶³⁵La contradiction dans la philosophie classique est une relation existante entre deux termes ou deux propositions dont l'une affirme ce que l'autre nie. « C'est qu'il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps ». Aristote, *Métaphysique*, 1005 b 19-20. Lire Jean de la Croix a été, en effet, une tâche épineuse à partir de la philosophie aristotélo - thomiste (J. Maritain, H. Sanson, etc). Dans *La subida del Monte Carmelo*, en effet, il y a des termes et expressions contradictoires et problématiques tels que « *sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, más no decir* » [Prologue, 1]; « *dejarse llevar por Dios* » [Prologue, 4]; « *porque acaecerá que Dios lleve a un alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad* » [Prologue, 4]; « *desnudarse de lo sensible* » [2S.1,2]; « *gustos y sentimientos espirituales* » [2S.7, 11]; « *espíritu sensible* » [2S.11, 1]; « *gusto y suavidad en el trato con Dios muy sensible* » [2S. 21, 2]; « *sentimientos espirituales* » [2S. 23, 3]; « *el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado* » [2S. 26, 5], etc.

Section I : Préliminaires

Pour voir les étoiles, dit Rég. Garrigou-Lagrange, il faut que la nuit ait commencé. Dans l'obscurité de la nuit, nous voyons beaucoup plus loin que le jour. En effet, nous voyons jusqu'aux étoiles extrêmement éloignées, qui nous révèlent l'immense étendue du ciel. Le jour, nous ne voyons qu'à quelques kilomètres, la nuit nous voyons à des millions de lieux. Avec les yeux, nous voyons seulement une petite partie des ondes qu'on appelle électromagnétiques. L'homme selon la science actuelle peut regarder un minimum de tout ce qui l'entoure. Ainsi, par exemple, avec le radiotélescope, on observe avec des antennes, les longueurs d'ondes de l'ordre du millimètre, entre le rayonnement infrarouge, c'est-à-dire la chaleur et les ondes de radio, qui transportent le son.

La question éternelle qui reste ouverte pour la philosophie est la suivante : Pourrons-nous un jour « voir » Dieu ?

La question demeure dans les ténèbres et dans la conviction de chacun. D'après Jean de la Croix, l'« obscurité-nuit-ténèbres » est l'occasion d'ouverture vers Dieu. Dans le chapitre 8 de la *Subida* II, précisément dans le titre du chapitre⁶³⁶ et au point 5, le carme castillan écrit qu' « aussi, pour arriver à Dieu, avancer sans comprendre vaut mieux qu'avancer en cherchant à comprendre, et il est meilleur de s'aveugler et de se placer dans les ténèbres que d'ouvrir les yeux dans la pensée qu'on se rapprochera du rayon divin »⁶³⁷. Ainsi, la « métaphore de l'*obscurité-nuit* »⁶³⁸ et selon nous, aussi celle des « *ténèbres* », sont un élément fondamental de la doctrine sanjuaniste. La philosophie peut être utile pour comprendre la vision de Jean de la Croix. M. Heidegger

⁶³⁶ [2S.8] : Titre « *Que trata en general cómo ninguna criatura le puede servir ni alguna noticia que pueda caer en el entendimiento le puede servir de próximo medio para la divina unión con Dios* » [Rien de créé, nulle connaissance reçue par l'entendement ne peut servir à cette puissance de moyen prochain pour l'union divine].

⁶³⁷ [2S.8, 5] : [...y que para llegar a El antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniéndose en tiniebla que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo].

⁶³⁸ *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* : « San Juan de la Cruz », t. III, Beauchesne, Paris, 1957, p. 400.

l'affirmait en écrivant que l'obscurité laisse voir quelque chose, « l'obscurité laisse voir d'une façon bien spécifique »⁶³⁹. Est-ce que le *sens de la vue* est le point de départ pour la compréhension de Jean de la Croix ? Le *sens de la vue* est prépondérant. Mais de quelle manière ? Cette question sera examinée plus tard dans cette recherche.

Ces notions établies, nous effectuons au sixième chapitre, la lecture préliminaire.

⁶³⁹ « Le concept de φαινόμενον ne se limite pas à la seule présence des choses à la lumière du jour, il est plus ample et désigne ce qui se montre en soi-même, que cela se montre *dans la clarté ou dans l'obscurité*. Qu'est-ce donc que l'obscurité ? Pour qui argumente dans le vide, la réponse n'est manifestement pas difficile. La clarté est διαφανές, elle laisse voir, l'obscurité est un ἀδιαφανές, elle ne laisse pas voir. Mais l'obscurité laisse bien aussi voir quelque chose. Il y a même du visible qui *n'est visible que dans l'obscurité* (...) L'être de l'obscurité consiste dans le fait qu'elle est une clarté possible... », HEIDEGGER, M, *Intruduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, p. 26.

Sixième chapitre : Lecture préliminaire

Ce chapitre comporte un point essentiel.

6.1. Notes introductives

Pour mieux aborder le Prologue 1 de la *Subida*, nous proposons trois grands axes : 1. La lecture du Prologue 1 de la *Subida* et du texte [2S.17, 4] à la lumière de l' « expérience de Dieu » [HD, 162; 379] (l'« expérience théologique »). 2. La lecture du prologue 1⁶⁴⁰ et le texte [2S.26, 5] à la lumière de la « probation physique de réalité » [HD, 377]. 3. La lecture du Prologue 3 et 4 à la lumière de la *religation*.

6.1.1. Lecture du Prologue. 1 de la *Subida* et du texte [2S.17, 4] à la lumière de l' « expérience de Dieu » [HD, 162; 379] (l'« expérience théologique »)

6.1.1.1. L'« expérience de Dieu »

Il convient en premier lieu, de mentionner que Jean de la Croix écrit la *Subida* au retour d'un voyage spirituel. Il a déjà fait l'« expérience de la manifestation de Dieu » dans sa vie. Il a accédé à l'« expérience de Dieu », qu'il a décrite dans le début du Prologue 1 de la *Montée du Mont-Carmel*. En effet, l'« expérience » vécue serait *antérieure* à la rédaction de la *Subida* et celle du Prologue. Par conséquent, l'« expérience » qu'il a vécue ne se trouverait pas à la « fin » d'un chemin spirituel, mais se trouverait paradoxalement au « début » du chemin spirituel. Cette remarque est très importante, afin de pouvoir décrypter la priorité de l'« expérience » vécue de

⁶⁴⁰ S, Prologue 1 : [Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida]; [2S.26,5] : « es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la sustancia del alma » [Cette touche de connaissance et d'amour est si haute, si sublime, qu'elle pénètre la substance même de l'âme].

Jean de la Croix, par rapport à la rédaction de la *Subida* même. La remarque est également très importante pour décrypter la notion complexe d'« expérience ». Le but de l'ouvrage *La Subida del Monte Carmelo* est clairement spécifié dans le commentaire du chant [*canciones*] du Prologue 1. La première ligne du commentaire du Prologue1 de la *Montée* dit : « Pour exposer et expliquer la nuit obscure par laquelle l'âme doit passer pour *arriver à la divine lumière de l'union parfaite avec Dieu par amour autant qu'elle est possible en cette vie* »⁶⁴¹. L'« expérience » serait un premier moment dans la réalité humaine. Car, toute la vie humaine serait une expérience de la réalité. « Ce qui est senti dans l'expérience n'est pas seulement la qualité, mais également sa formalité de réalité »⁶⁴². Le point de départ ici, c'est l'homme « et » Dieu, non seulement à partir de l'« âme », comme nous l'avons lu plus haut dans le texte. Jean de la Croix a eu l'« expérience de Dieu » qu'il présente. Il faut alors comprendre cette notion d'« expérience ».

Dans cette lecture, nous envisageons deux moments : un *a priori*, c'est-à-dire une « expérience » déjà *vécue*, « *autant qu'elle est possible en cette vie* »⁶⁴³ et un *a posteriori*, l'écriture du Prologue-même et de la *Subida*-même. C'est l'homme « et » Dieu. Chez Zubiri, l'homme est l'expérience de Dieu, « l'homme est formellement et constitutivement l'expérience de Dieu »⁶⁴⁴.

Les deux auteurs convergent vers un point essentiel : Dieu, à partir justement de l'« expérience de Dieu ».

En deuxième lieu, Jean de la Croix a cherché l'« *union parfaite avec Dieu par amour* »⁶⁴⁵, dans sa vie en tant que chrétien avec toute sa réalité humaine. La *Subida* enseigne⁶⁴⁶ les efforts que doit produire le disciple pour son progrès spirituel. Jean de la Croix s'adresse au « commençant », puis au « progressant ». À juste titre, pense-t-il, Dieu conduira l'homme à la

⁶⁴¹ S, Prologue 1 : [*Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida*].

⁶⁴² [*Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad*]. IRA^f, 211 ; IRA, 223.

⁶⁴³ S, Prologue1 : [*cual se puede en esta vida*].

⁶⁴⁴ [*El hombre es formalmente y constitutivamente experiencia de Dios*]. HD^f, 337 ; HD, 379.

⁶⁴⁵ S, Prologue 1 : [*union perfecta del amor de Dios*].

⁶⁴⁶ Et la *Nuit Obscure* aussi.

perfection. « C'est ainsi que Dieu perfectionne l'homme suivant le mode de l'homme, allant de ce qui est bas et extérieur à ce qui est intérieur et plus élevé »⁶⁴⁷. Autrement dit : *Est-ce que Dieu parfait les sens et ensuite l'esprit de l'homme ?*

Nous envisageons de donner un exemple, afin d'arriver partiellement à la réalité éminemment complexe, qu'est l'homme. Comment intelliger l'idée complexe d'un homme ayant « corps », d'un côté et ayant un « esprit », de l'autre ? La question est pour nous très importante. Voici un exemple simple : nous avons de l'eau chaude à une température raisonnable et nous avons aussi un peu de café et un peu de lait froid. En mélangeant *physiquement* le café chaud au lait froid, nous avons un « café-avec-du-lait », il aurait une autre température et une autre structure chimique et physique que celles de l'eau, du café et du lait. *Physiquement*, nous ne pouvons pas « défaire » le café-chaud, d'un côté, et avoir du lait-froid, de l'autre. Pour le moment, aucune loi de l'univers ne permet de remonter dans le temps et d'avoir *de nouveau* : du café plus de l'eau chaude et du lait froid. Aujourd'hui, c'est une impossibilité physique. Dans la préparation obtenue du café avec du lait existerait une nouvelle « unité » singulière. Mais, dans le cas de la réalité humaine, la question serait incommensurablement complexe, c'est-à-dire l'« unité » de l'homme, « corps-esprit », cette réalité serait une réalité supérieure à notre « compréhension » de l'homme. L'homme déborde l'homme, c'est ce que nous avons dit plus haut pour souligner la complexité de l'homme. Là encore, nous réservons l'étude de cette complexité pour une autre recherche.

En bref, on peut dire que Jean de la Croix cherche la « perfection » de l'homme tandis que Zubiri recherche sa « réalisation ». Pour ce dernier, la *religion*, la *marche intellectuelle* et l'*expérience* sont les trois moments essentiels de la réalisation de la personne humaine. Il faut envisager de plus près ces idées. La réalisation de l'homme serait l'« expérience théologale ».

Dans l'horizon philosophique zubirien, l'homme n'est pas fait une fois pour toutes. Il doit se réaliser dans un sens très précis : « La religion, la marche intellectuelle, l'expérience : tels sont

⁶⁴⁷ [2S,17,4] : [*va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior y hasta lo más alto y interior*].

les trois moments essentiels de la réalisation de la personne humaine »⁶⁴⁸. Jean de la Croix pour sa part, affirme « que Dieu perfectionne l'homme suivant le mode de l'homme, allant de ce qui est bas et extérieur à ce qui est intérieur et plus élevé...» [2S.17, 4]. Chez Zubiri, c'est justement Dieu qui me fait faire moi-même : « Ce n'est pas Dieu qui fait mon Moi; mon Moi, c'est Moi qui le fais. Mais Dieu est celui qui "fait que je fasse" mon Moi, mon être »⁶⁴⁹.

La lecture de Jean de la Croix à la lumière de la philosophie a permis de découvrir des convergences entre le mystique et le philosophe. En effet, les *textes* convergent, d'abord, entre le Prologue 1 de la *Subida* et HD, 379 [l'expérience]⁶⁵⁰; ensuite, entre la *Subida* [2S.17, 4] et HD 162 [Moi]. La possibilité d'atteindre une « *union parfaite avec Dieu par amour* »⁶⁵¹ se peut intelliger de façon plus claire à la lumière de la *religation*, la marche intellectuelle et l'expérience [HD, 379] ou l'« expérience théologique » [HD, 13]. En bref, Jean de la Croix et Zubiri convergent dans l'« expérience théologique ».

Dans les paragraphes qui suivent, nous allons analyser les idées de Zubiri. Dans la *deuxième partie* de cette thèse, nous avons parlé déjà de la *religation* et du problème de la *fondamentalité*. Le lecteur peut trouver inutile de le refaire. Nous pensons que c'est justement nécessaire pour ne pas donner l'impression de juxtaposer des textes.

⁶⁴⁸ « *En definitiva, religación, marcha intelectual, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización humana. No son tres momentos sucesivos, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una unidad intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teológica del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse experiencia teológica* ». [En définitif, la *religation*, la marche intellectuelle, l'expérience : tels sont les trois moments essentiels de la réalisation de la personne humaine. Ce ne sont pas trois moments *successifs* ; chacun d'eux est fondé sur le précédent. Ils constituent ainsi une unité intrinsèque et formelle. C'est dans cette unité que consiste la structure ultime de la dimension théologique de l'homme. La réalisation de l'homme dans celle-ci est ce qu'il faut appeler, d'une manière synthétique, l'*expérience théologique*.]. HD, 379 ; HD^f, 337.

⁶⁴⁹ [No es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien 'hace que yo haga' mi Yo, mi ser]. HD^f, 149 ; HD, 162.

⁶⁵⁰ IRA, 223 ; IRA^f, 211.

⁶⁵¹ S, Prologue1 : [*union perfecta del amor de Dios*].

6.1.2. Lecture du prologue 1 et le texte [2S.26, 5]⁶⁵² à la lumière de la « probation physique de réalité » [HD, 377].

6.1.2.1. Le « et » a un caractère « expérientiel »

Nous lisons dans la première ligne du commentaire du Prologue1 de la *Subida*⁶⁵³, que le point de départ n'est pas l'âme, mais l'homme « et » Dieu. Jean de la Croix a fait l'« expérience de Dieu » qu'il présente dans la *Subida del Monte Carmelo*. Pour Zubiri, l'homme « est » l'expérience de Dieu : « l'homme est formellement et constitutivement l'expérience de Dieu »⁶⁵⁴. Pour lui, le texte intitulé *El hombre y Dios* « n'est pas l'addition de deux "objets", l'homme "et" Dieu, mais qu'il signale l'analyse de la réalité humaine en tant qu'elle englobe constitutivement l'ouverture (*version*) - disons-le ainsi - [de l'homme] à la réalité divine »⁶⁵⁵. En effet, pour le philosophe, « le "et" de l'homme et Dieu indique une ouverture *constitutive* à caractère d'expérience [...] La réalisation de l'homme est ce qu'il faut appeler d'une manière synthétique l'*expérience théologique* »⁶⁵⁶.

La question qu'il faut se poser est celle de savoir : *Comment intelliger la notion d' « expérience » dans la Subida à la lumière de la philosophie de Zubiri ?*

D'une part, si nous nous tournons vers Jean de la Croix dans la *Montée du Mont Carmel*, nous voyons qu'il cherche la « perfection » chrétienne, comme l'indique le commentaire du Prologue 1. Déjà celui-ci envisage la « nuit obscure » par laquelle l'« âme »⁶⁵⁷ humaine doit passer [*pasa el alma*] pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite avec Dieu par amour⁶⁵⁸, autant qu'il

⁶⁵² [2S.26,5] : « *es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la sustancia del alma* » [Cette touche de connaissance et d'amour est si haute, si sublime, qu'elle pénètre la substance même de l'âme].

⁶⁵³ S, Prologo1 : « *Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida...* », [pour exposer et expliquer la nuit obscure par laquelle l'âme doit passer pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite avec Dieu par amour autant qu'elle est possible en cette vie...].

⁶⁵⁴ [*El hombre es formalmente y constitutivamente experiencia de Dios*]. HD^f, 337 ; HD, 379.

⁶⁵⁵ [*no es la adición de dos "objetos", el hombre "y" Dios, sino que es el análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión (digámoslo así) a la realidad divina*]. HD^f, 18-19 ; HD, 13.

⁶⁵⁶ [*La "y" del hombre y Dios es una versión constitutiva experiencial (...) La realizacion del hombre es lo que de una manera sintética ha de llamarse experiencia teológica*]. HD^f, 19 ; HD, 13.

⁶⁵⁷ À notre avis, celle-ci, serait l'« intimité » de l'homme.

⁶⁵⁸ S, Prologue 1 : [*a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios*].

est possible en cette vie. La phrase en espagnol exprime que l'« âme » est « déjà » en train de passer, qu'il y a un mouvement « continu », « pour exposer et expliquer la nuit obscure par laquelle l'âme doit passer »⁶⁵⁹. Ici, « dans » l'« âme », n'existe pas un point de départ comme le suggère la traduction française. Nous pouvons dire que l'objectif de la *Subida* a déjà été clairement exposé : «...la nuit obscure par laquelle l'âme doit passer pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite avec Dieu par amour autant qu'elle est possible en cette vie »⁶⁶⁰.

D'autre part, lorsque les textes de Zubiri parlent de l'homme « et » Dieu, le « et » possède un caractère « expérientiel ». C'est à la lumière de ce texte, *L'homme et Dieu*, qu'il faut apprécier les divers sens de la notion d'« expérience », surtout dans l'ouvrage *Intelligence Sentante. Intelligence et Raison* (vol. III)⁶⁶¹. Mais l'articulation de ces deux textes ouvre d'autres problèmes plus complexes que nous ne pouvons aborder ici, faute de temps et de place dans cette thèse. Zubiri écrivait, en effet, dans *El hombre y Dios* que « dans tous les sens, et en particulier dans ceux de l'orientation et de l'équilibre, la réalité est appréhendée sous forme d'un (mouvement) "vers". Elle lance l'intelligence sur les voies de la recherche : c'est le point de départ de la raison »⁶⁶². « Comme la religion est un moment formellement constitutif de ma personne, Dieu et la personne humaine sont déterminés *dans* et *par* cette expérience où Dieu est éprouvé pour le moins comme fondement [*fundamentante*]. L'homme, cela dit sous forme de thèse, est expérience de Dieu »⁶⁶³.

Zubiri met en exergue le moment du « et ». Pour lui, dans le texte HD, il n'y a pas l'homme « et » Dieu, comme il y a le Soleil « et » la Lune, « et » la Terre, « et » les animaux, « et » les hommes. Le « et » de *l'homme et Dieu* n'est pas un « et » purement additif, car selon Zubiri, « s'agissant de Dieu transcendant dans les choses, il ne peut être question d'une addition »⁶⁶⁴.

⁶⁵⁹ S, Prologue 1 : [*para haber declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma*].

⁶⁶⁰ S, Prologue 1 : [*...esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida*].

⁶⁶¹ Zubiri dit : « *La razón es formalmente intellectus quaerens, esto es, intellection inquiriente* », [la raison est formellement un *intellectus quaerens*, c'est-à-dire une intellection en quête]. IRA, 60 ; IRA^f, 56.

⁶⁶² [*En todos los sentidos es especial en los de la orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de "hacia". Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón*]. HD^f, 203 ; HD, 224.

⁶⁶³ [*Como la religación es un momento formalmente constitutivo de mi persona, resulta que Dios y la persona están determinados en y por esa experiencia de Dios, por lo menos en tanto que fundamentante. El hombre, dicho en términos de tesis, es experiencia de Dios*]. HD^f, 279 ; HD, 309.

⁶⁶⁴ [*porque es Dios transcendente en las cosas y, por consiguiente, no es una mera adición copulativa*]. HD^f, 279;

Selon Zubiri, « et » signifie que l'homme est expérience de Dieu. « Ce n'est pas un "et" purement additif ; c'est un "et" expérientiel (ou de convergence)* »⁶⁶⁵.

6.1.2.2. La « marche vers Dieu » comme « probation physique de réalité »

Cet examen va s'étendre sur six moments :

- La « *probation physique de réalité* ». Dans la *Montée du Mont-Carmel*, Jean de la Croix fait une *tentative de* « preuve », une « probation physique de réalité », avec l'« expérience de Dieu » qu'il a fait. Le texte [2S.26, 5]⁶⁶⁶ peut être pris en exemple. Pour comprendre (décrypter) ce texte à la lumière de la « *marche vers Dieu* », l'extrait de l'*introduction* au cours que Zubiri a professé à la Faculté de Théologie de l'Université Grégorienne (Rome, 1973) nous éclaire : « Cette marche est une marche à tâtons - par essais. La religion revêt donc elle-même la forme concrète d'un tâtonnement, [...] une "probation (*) physique de la réalité" [qui] est justement ce qui, à mon sens, constitue l'essence même de ce que nous appelons "expérience" »⁶⁶⁷.

- La *marche réelle et physique* [3S.24, 5]⁶⁶⁸ est un passage très remarquable sur les « cinq sens ». Selon Jean de la Croix, les cinq sens servent à la fin pour laquelle Dieu les a créés. Il est donc très plausible que les cinq sens de l'homme, selon la *Subida* affectent toute la réalité

HD, 309.

⁶⁶⁵ [No es una "y" meramente copulativa sino una "y" experiencial*]. HD^f, 279 ; HD, 310. * Le mot convergence n'existe pas dans le texte en espagnol.

⁶⁶⁶ [2S. 26, 5] : « es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la sustancia del alma » [Cette touche de connaissance et d'amour est si haute, si sublime, qu'elle pénètre la substance même de l'âme].

⁶⁶⁷ « La marcha "hacia" el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto "tanteo". La marcha es una marcha en tanteo. La religión, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de "probación". Pues bien, "probación física de realidad" es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos "experiencia" » [La marche "vers" ["hacia"] le fondement du pouvoir du réel est non seulement problématique, mais le problème lui-même a un caractère plus précis. La marche, en effet, est réelle et physique, ce qui montre que sa problématicité consiste en un véritable "tâtonnement" ["tanteo"]. Cette marche est une marche à tâtons -par essais. La religion revêt donc elle-même la forme concrète d'un tâtonnement, c'est-à-dire d'essais qui se réfèrent au pouvoir du réel comme tel. C'est à chaque pas une tentative de "preuve". Or, une "probation (*preuve) physique de la réalité" est justement ce qui, à mon sens, constitue l'essence même de ce que nous appelons "expérience"]. HD, 377 ; HD^f, 335.

⁶⁶⁸ [3S.24, 5] : « sirven los sensibles al fin para que dios los crio y dio, que es para ser por ellos más amado y conocido » [... les objets sensibles servent alors à la fin pour laquelle dieu les a créés et nous en a fait don, car cette fin est d'être par leur moyen mieux connu et plus aimé de nous].

humaine. Pour Zubiri, la marche (vers Dieu) n'est pas un processus simplement intellectif mais un « mouvement » réelle : « la marche réelle et physique vers Dieu n'est pas seulement une intellection vraie mais une réalisation expérientielle de la propre réalité humaine en Dieu »⁶⁶⁹. La « marche vers Dieu » implique toute la réalité humaine. Dans la *Montée du Mont-Carmel*, Jean de la Croix a fait une tentative de « probation » (*probación*), une « probation physique de réalité » dans [2S.26, 5]. Pour lui, le « *toque de Dios* » pénètre toute la réalité humaine, « pénètre la substance même de l'âme », l'« intimité » de l'homme. Nous avons atteint dans l'« expérience », une « probation physique de réalité ».

- *L'unité psycho-organique*. Chaque étage de la *Subida* a été une tentative de « preuve ». Déjà, le mot *Subida* exprime une « expérience », se diriger vers un lieu plus haut que celui où l'on était. La *Subida* serait l'« expérience fondamentale »⁶⁷⁰ de Jean de la Croix. C'est l'« expérience intellectuelle de Dieu »⁶⁷¹, une marche réelle et physique, une espèce d' *Itinerarium mentis in Deum* dans la « doctrine de la nudité de l'esprit ». Mais un *Itinerarium* de toute la réalité humaine, de la propre réalité personnelle dans toutes ses dimensions. C'est-à-dire un *Itinerarium hominis ad Deum*. On voit, en effet, qu'inéluctablement l'homme est relié [*religado*]. Dans le cas de [3S.2, 5]⁶⁷², le « *toque de Dios* » atteint donc et pénètre le cerveau. Il faut parler de l'unité psycho-organique de l'homme. De plus, la *religación* affecte toute ma réalité humaine. Je suis relié au pouvoir du réel avec ma propre réalité personnelle dans toutes ses dimensions.

⁶⁶⁹ [La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelcción verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios]. HD^f, 337 ; HD, 379.

⁶⁷⁰ HD^f, 336.

⁶⁷¹ « ...la marcha problemática hacia el fundamento del poder de lo real en la religación es experiencia de aquel fundamento, una experiencia real y física, pero intelectual » [...la marche problématique "vers" le fondement du pouvoir du réel dans la religation est l'expérience de ce fondement : une expérience réelle y physique, mais intellectuelle]. HD, 377 ; HD^f, 336.

⁶⁷² [3S.2, 5] : « Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro (que es donde ella tiene su asiento) tan sensible, que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido; y es a veces más, a veces menos, según que es más o menos fuerte el toque... », [parfois, au moment où Dieu opère cette touche d'union dans la mémoire, il se produit une révolution soudaine dans le cerveau qui est le siège de cette puissance. La raison semble suspendue avec le jugement et le sentiment, et cela d'une manière plus ou moins accentuée, selon que la touche est plus ou moins forte...].

- *La vérité réelle*. Ce qui précède nous permet de mieux situer le Prologue 1⁶⁷³. Dans *L'homme et Dieu*, dans la Troisième Partie [1973] intitulée *L'homme expérience de Dieu*, au chapitre VII : *L'unité de Dieu "et" de l'homme*, Zubiri affirme que « cette actualité de Dieu dans l'intelligence est précisément sa vérité réelle. Par conséquent, la donation de Dieu est un se-donner comme réalité absolument absolue, ou : Dieu se donnant comme expérience de son caractère absolu sous forme de vérité réelle »⁶⁷⁴.

- *La tension dynamique*. La « marche vers Dieu » du carme castillan serait l'« expérience de Dieu ». Cette « expérience de Dieu » est Dieu se donnant comme expérience de son caractère absolu sous forme de « vérité réelle ». « Celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre (*sentir*), il n'est pas pour cela en état de les exprimer »⁶⁷⁵. Selon l'analyse de Zubiri, Dieu est sans aucun doute, présent comme *présence fondatrice* et pour Jean de la Croix, l'« expérience de la présence de Dieu » est *vivante* [2S.11, 1]⁶⁷⁶. Zubiri affirme que « c'est comme si Dieu, dans sa tension dynamique, ne se laissait pas voir, mais faisait sentir immédiatement sa nue présence par une sorte d'appel lancé en "heurçant" à la porte de l'homme »⁶⁷⁷. Le passage dans [2S.21, 2]⁶⁷⁸ va dans le même sens.

⁶⁷³ S, Prologue 1. « ...Por que ordinariamente suelen pasar las dichosas almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir », [...qu'ont d'ordinaire à traverser les âmes bienheureuses appelées à ce sublime état de perfection, qu'il n'y a science humaine qui puisse les comprendre, ni expérience qui soit en état de les représenter. Et par le fait, si celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre (*sentir*), il n'est pas pour cela en état de les exprimer].

⁶⁷⁴ [Y esta actualidad de Dios en la inteligencia es justamente su verdad real. Por consiguiente la donación de Dios es donación de Dios como realidad absolutamente absoluta, dándose como experiencia de su carácter absoluto en forma de verdad real]. HD^f, 312 ; HD, 348. Nous avons examiné la question de la « vérité réelle » dans la deuxième partie de la thèse.

⁶⁷⁵ S, Prologue 1 : [Sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir].

⁶⁷⁶ [2S,11,1] : «...y en el tacto grande deleite, y a veces tanto, que parece que todas las médulas y huesos gozan y florecen y se bañan en deleite... ». [Ce sont des délices qui viennent par le sens du toucher : on dirait alors que la moelle des os fleurit et répand la jouissance, qu'elle est baignée dans les délices].

⁶⁷⁷ [Es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciéndose sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre]. HD^f, 174 ; HD, 190.

⁶⁷⁸ [2S,21,2] : « Conde[s]ciende por aquella vía; como también lo hace con muchas almas flacas y tiernas, en darles gustos y suavidad en el trato con Dios muy sensible ». [Il en agit de même à l'égard de beaucoup d'autres âmes, tendres et faibles, en leur donnant des goûts et des douceurs sensibles dans leur relation avec lui].

- *Le programme spirituel*. Dans le Prologue 3, Jean de la Croix cherche l'« union divine » comme il l'a déjà dit, au début de son *programme spirituel*, dans le Titre du Prologue⁶⁷⁹. En le lisant des questions surviennent naturellement à notre esprit : Quel est le statut des « *avisos* » et des « *doctrina* » ? Comment ces « commençants » ou « débutants » peuvent-ils avoir un « (con) tact » [*trato*] avec Dieu, sinon pour y avoir déjà pleinement, *a priori*, une expérience personnelle avec Dieu, qui leur a permis en fait de *commencer* la vie religieuse ?

En conséquence, l'analyse⁶⁸⁰ que fait Zubiri est un apport original qui pourrait donner *une sorte de lumière* pour comprendre en quelque sorte Jean de la Croix. En vertu de ce qui précède, nous pouvons établir ici certains points essentiels : D'abord, pour Zubiri, l'expérience, c'est une « probation physique », la « probation physique de réalité »⁶⁸¹. À notre avis, il existe cette même « probation physique de réalité » dans le cas de Jean de la Croix et son « expérience de Dieu ». Jean de la Croix le souligne dans le Prologue 1 quand il écrit : « ...celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre (*sentir*), il n'est pas pour cela en état de les exprimer »⁶⁸² [⁶⁸³].

⁶⁷⁹ Titre du Prologue de la *Subida* : « *Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados* » [Où l'on expose comment une âme peut se disposer à parvenir en peu de temps à l'union divine. On y donne des avis très utiles aux commençants et à ceux qui sont avancés].

⁶⁸⁰ Sur l'expérience.

⁶⁸¹ « *Es ante todo una especie de prueba a que se somete algo, una prueba que no es mera comprobación, por ejemplo conceptual, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto de probar: es probación física. ¿De qué? De la realidad de algo. La experiencia es, pues, probación física de realidad. El hombre se dirige a la realidad para buscar un apoyo en ella, y a su vez esta realidad tiene gran riqueza de notas, las cuales son una talificación del momento de realidad, y por tanto quedan determinadas por este momento como posibilidades de realización. La inserción de estas posibilidades es la realización de mi persona es la probación física de realidad* ». [(L'expérience). C'est, avant tout, une sorte d'épreuve à laquelle se soumet quelque chose, et une preuve qui n'est pas une simple confirmation, par exemple conceptuelle, mais qui est l'exercice même, opératif, de l'acte de prouver : c'est une "probation" physique, (une attestation concrète). De quoi ? De la réalité de quelque chose. L'expérience est donc l'attestation physique de réalité. L'homme se dirige vers la réalité pour chercher en elle un appui, et à son tour cette réalité présente une grande richesse de notes qui sont une talification du moment de réalité. Alors certaines notes, déterminées par ce moment, demeurent comme autant de possibilités de réalisation. L'insertion de ces possibilités dans la réalisation de ma personne est l'attestation (probation) physique de réalité]. HD, 95 ; HD^t, 91-92.

⁶⁸² [sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir].

⁶⁸³ L'homme, en réalisant par *religación* sa propre personne, produit l'« probation physique de réalité » de ce qu'est, selon Zubiri, « le pouvoir du réel ». C'est la probation de l'insertion « du caractère ultime, de la possibilisation et de l'impact de ma propre réalité », [*de la ultimidad, de la posibilidad y de la*

Ensuite, quand Jean de la Croix a écrit le Prologue⁶⁸⁴ de la *Montée du Mont-Carmel* - afin d'inciter les « commençants » et les « avancés » - il avait déjà fait la « probation physique de réalité ». Il avait eu une « probation physique de réalité ». Ce passage n'est pas une chimère. Si ce n'était pas le cas, l'œuvre de la *Montée du Mont-Carmel* serait un livre uniquement *spéculatif*, qui serait une « pure » construction théorique. Toutefois, et c'est la conclusion à laquelle nous parvenons après une longue navigation, il existe une « expérience de Dieu » décrite comme une « probation de réalité physique ». La description de Jean de la Croix ouvre donc une voie nouvelle de réflexion. Cette description – Prologue 1 est, en effet, la condition de possibilité de commencer, de manière *préalable*, à parler⁶⁸⁵ d'une « théologie noologique-théologique » dans la lecture de Jean de la Croix.

Enfin, dans *L'homme et Dieu* et dans *Intelligence et Raison*, Zubiri veut *atteindre* une nouvelle notion d'« expérience ». Pour lui, l'« expérience » n'est pas un concept univoque. Par expérience, en général, on entend une *expérience sensible*. Mais pour Zubiri, le terme « expérience » a de nombreuses significations, toutes acceptables pour le langage, mais qui ne sont pas identiques en tant que concepts, ni en ce qui concerne le « sensible », ni en ce qui concerne l'« expérience »⁶⁸⁶.

En outre, quand Jean de la Croix écrit dans la *Montée*, Prologue 1 que « ...celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre (*sentir*), il n'est pas pour cela en état de les

impelencia en mi propia realidad]. HD^f, 92. HD, 95. Ainsi, pour Zubiri, en faisant de moi une réalité personnelle, je suis donc une expérience du pouvoir du réel, et ainsi de la « réalité » elle-même.

⁶⁸⁴ Nous laissons de côté tout l'appareil critique sur l'authenticité du Prologue de la *Subida del Monte Carmelo*.

⁶⁸⁵ Postuler.

⁶⁸⁶ « ¿Qué es esta probación? Desde luego no es formalmente mero ensayo. Es otra cosa [...] En primer lugar, es probación física de realidad. Esta realidad no es la nuda realidad ni es la realización, sino la realidad de la cosa como momento del mundo. La realidad no es aquí campal sino mundanal. No es realización de un "seria" sino realización de un "podría ser" Por esto, como veremos, es por lo que esta realización es probación. La probación recae sobre el "allende". Es algo esencialmente distinto de una constatación. Se constata lo que es en realidad. Se prueba lo que podría ser ». [Qu'est-ce que cette épreuve? Ce n'est certainement pas un simple essai. C'est autre chose. [...] D'abord, c'est une manière d'éprouver la *réalité*. Cette réalité n'est pas la nue réalité, ni la réalisation, mais la réalité de la chose comme moment du monde. Ici la réalité n'est pas campale mais mondane. Ce n'est pas la réalisation d'un "serait" mais la réalisation d'un "pourrait être". C'est pourquoi comme on va le voir, cette réalisation est une épreuve [probation]. L'épreuve porte sur le "au-delà". C'est quelque chose d'essentiellement différent de la constatation. On constate ce qu'est la réalité. On éprouve (*se prueba*) ce qu'elle pourrait être]. IRA, 226 ; IRA^f, 214.

exprimer »⁶⁸⁷, il pensait certainement que la « probation » qui reposerait sur l'« au-delà » [*el allende*] permettra donc de tester ce qui « pourrait être ». Dans notre cas, ce serait Dieu : [2S.26, 8]. Le Prologue 1 et HD, 377 convergent. Par voie de conséquence, nous avons trouvé dans notre lecture une autre convergence fondée sur l'« *intelleccion sentante* », car, « seule une raison sentante peut entrer en probation »⁶⁸⁸.

6.1.3. Lecture du Prologue 3 et 4 à la lumière de la religation

6.1.3.1. La religation

Elle touche *toute la réalité humaine*. Dans un texte de la *Subida*, on lit que Dieu touche la volonté humaine⁶⁸⁹ [690] et, chez Zubiri, de soi, la *religacion* n'affecte pas l'homme séparément des choses, car, sous une forme ou sous une autre, elle affecte « tout »⁶⁹¹, toute la réalité humaine.

D'après A. Bord, dans le texte *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, l'œuvre de Jean de la Croix est une « anthropologie », car sa richesse propre n'est pas dans un apport à la « théologie spéculative »⁶⁹². Pour A. Bord, en effet, l'œuvre de Jean de la Croix nous fait « connaître » l'homme sous l'emprise de Dieu, mais à l'égard de l'homme. Il faut se rappeler que, pour Zubiri, « le théologal signifie qu'il s'agit d'une dimension de l'homme... »⁶⁹³. L'homme est une « réalité substantive »⁶⁹⁴, une dont l'intelligence est une des notes essentielles. Nous envisageons donc de plus près cette réalité humaine dotée d'intelligence, comme « essence ouverte » par rapport à notre recherche.

⁶⁸⁷ S, Prologue 1 : [*porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir*]

⁶⁸⁸ [*sólo una razón sentiente puede hacer probación*]. IRA^f, 215 ; IRA, 227.

⁶⁸⁹ Isabel Aisa dit : « *El problema de Dios no es sólo un problema intelectual, sino también de sentimiento y volitivo* ». Isabel AISA, « *Nuestro sentir de Dios, según Xavier Zubiri* ». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. N. 29, 2002, pp. 277-298., p. 277.

⁶⁹⁰ [3S.37, 2] : « *...porque Dios siempre que hace estas y otras mercedes las hace inclinando el afecto del gozo de la voluntad a lo invisible...* » [...toutes les fois que Dieu fait des grâces de ce genre ou d'un genre différent, il incline la ferveur et la joie de la volonté vers ce qui est invisible...].

⁶⁹¹ HD, 93 ; HD^f, 90.

⁶⁹² BORD, A, *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Éditions Beauchesne, 1971, p. 27.

⁶⁹³ [*lo teologal significa que es una dimensión humana...*]. HD^f, 18 ; HD, 12.

⁶⁹⁴ HD^f, 125 ; HD, 136.

6.1.3.2. L'homme, essence ouverte

Selon Zubiri, étant une réalité substantiellement dotée d'intelligence, l'homme est constitutivement une « essence formellement ouverte »⁶⁹⁵ à son propre caractère de réalité⁶⁹⁶. L'homme agit [*actúa*] à partir de et par [*desde y por*] son propre caractère de réalité. C'est dire qu'il est une « essence ouverte »⁶⁹⁷ [*esencia abierta*] à elle-même en tant que réalité, et que son agir est ouvert [*y que actúa abiertamente*]. Ce à quoi cette essence est ouverte, dans l'ordre de ses actions, « c'est la configuration de son être relativement absolu, de son Moi »⁶⁹⁸. Le lecteur peut encore lire ici l'influence de M. Heidegger dans la philosophie de Zubiri.

6.1.3.3. La structure de cette « ouverture » est religation

Zubiri nous dit que la structure de cette « ouverture » [*apertura*] est *religación* (il utilise les termes « *obertura* » et « *apertura* » indistinctement). Cette ouverture, dans l'ordre de cet acte radical de l'essence qu'est la réalité humaine, a une structure extrêmement précise : « l'essence ouverte est formellement en relation de religation (reliée) »⁶⁹⁹. Son « ouverture » est ainsi une ouverture « "reliée" » [*religada*]⁷⁰⁰. *A quoi est-elle reliée ?* Zubiri répond qu'à la fundamentalité de sa vie [*a la fundamentalidad de su vida*] c'est-à-dire : (i) au pouvoir du réel comme ultime, (ii) comme ce qui rend possible et (iii) qui impose⁷⁰¹.

Dans la *deuxième partie* de cette thèse, nous avons fait l'analyse comment on est homme. On est un homme en se faisant, dans ses propres actions, comme agent, acteur et auteur de celles-ci. Par ses actions, l'homme est « avec » les choses réelles, et, avec elles, il est « dans » la réalité. Cependant « les » choses réelles ne sont pas « la » réalité. Les choses sont les « vecteurs ». C'est en étant dans la réalité que l'homme se fait réalité personnelle, réalité relativement absolue. De

⁶⁹⁵ [*esencia formalmente abierta*]. HD^f, 167 ; HD, 182.

⁶⁹⁶ Voir : SE, SV, HD, IRE, SH, SO.

⁶⁹⁷ La traduction en français a traduit « réalité ouverte ». HD^f, 167.

⁶⁹⁸ [*es la configuración de la figura de su ser relativamente absoluto, de su Yo*]. HD^f, 167 ; HD, 182.

⁶⁹⁹ [*la esencia abierta está formalmente religada*], HD^f, 167 ; HD, 182.

⁷⁰⁰ Cette « *apertura religada* » a des conséquences très importantes pour notre thèse.

⁷⁰¹ « ...*al poder de lo real, como ultimo, posibilitante y impelente* », [...au pouvoir du réel comme ultime, comme ce qui rend possible et qui impose]. HD, 182 ; HD^f, 167.

ce point de vue, pour Zubiri, la réalité est le dernier fondement, possibilisant et impulsant, de ma réalité personnelle. La *religación* est d'abord *physique*, de l'ordre de l'*expérience*.

6.1.3.4. L'accès est renvoi [*remisión*]

Dans cette dimension d'« ouverture "reliée" », l'homme est projeté [*lanzado*] depuis la puissance du réel « vers » [*hacia*] ce qui fonde ce réel, vers Dieu. « Dans cette dimension d'ouverture "relie", l'homme est projeté depuis la puissance du réel "vers" ce qui fonde ce réel, vers Dieu »⁷⁰². Ce n'est pas que Dieu se trouve « devant nous » [*vaya a estar "delante" de nosotros*]⁷⁰³. Chez Zubiri, l'accès à Dieu n'est pas que Dieu se trouve « devant nous ». En effet, la vue appréhende la chose réelle comme quelque chose qui est « devant »⁷⁰⁴ [*"delante"*]. La chose même est « devant moi » [*"ante mí"*], selon sa propre configuration, selon son « *eidos* »⁷⁰⁵.

Chez Aristote, « la vue » est le sens par excellence : «...nous préférons la vue pour ainsi dire à toutes les autres (sensations) »⁷⁰⁶. Mais, il y a une impossibilité, car, dans *Les Écritures*, nous lisons: «...φῶς οἰκῶν ἀπροσιτον...»⁷⁰⁷. Dieu « demeure dans une lumière inaccessible ». Dieu n'est pas dans ma vue comme quelque chose « devant moi ». Dieu n'est pas une chose, un « objet ». En effet, la vue veut inexorablement dominer son « objet » et Dieu n'est pas un « objet ». Thomas d'Aquin dira : « ...*impossibile est Deum videri sensu visus* »⁷⁰⁸. C'est également le cas pour Zubiri : « ...dans les choses nous ne trouvons pas Dieu, mais nous sommes "renvoyés" à Lui »⁷⁰⁹. Chez Zubiri : « dans la *religación*, nous sommes portés par le pouvoir du

⁷⁰² [En esta dimensión de apertura religada, el hombre está lanzado desde el poder de lo real "hacia" aquello en que éste se funda, hacia Dios]. HD^f, 167 ; HD, 182.

⁷⁰³ HD, 182 ; HD^f, 167.

⁷⁰⁴ IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁷⁰⁵ IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁷⁰⁶ Mét, -980a21. En effet, le philosophe J. Rivera écrit : « La filosofía griega se ha hecho fundamentalmente desde el ver y la visión. La filosofía griega es preponderantemente teoría (es decir "visión"), al menos desde Sócrates en adelante. Y, sin embargo -y ahí está la paradoja-, se ha hecho a través del logos, del hablar y del escuchar. Pero se ha hablado y escuchado acerca de lo que se ve ». RIVERA J., *Itinerarium Cordis. Ensayos filosóficos*, Santiago de Chile, Bricklediciones, 2006, p. 72.

⁷⁰⁷ 1Tim 6,16.

⁷⁰⁸ Thomas D'AQUIN, S.Th. 1 q. 12 a.3 c.

⁷⁰⁹ [...en las cosas no encontramos a Dios sino que nos encontramos "remitidos" a El]. HD^f, 169 ; HD, 184.

réel »⁷¹⁰. Jean de la Croix, pour sa part, écrit dans le Prologue 4 de la *Subida* qu'il faut « ...apprendre à se laisser porter par Dieu... »⁷¹¹. L'« accès à Dieu » donc n'est pas de soi une « rencontre » ["*encuentro*"] mais un « renvoi » ["*remisión*"]⁷¹². En termes zubiriens, on peut, en effet, lire dans le Prologue 3 de la *Subida del Monte Carmelo*, que Dieu conduit à l'homme par « renvoi ». C'est notre lecture : «...et au moment où Notre Seigneur les introduit dans cette nuit obscure afin de les conduire à l'union divine »⁷¹³. L'expression «...*queriéndolas*...» introduite dans le texte en espagnol, donne l'idée de l'existence d'un « renvoi » ["*remisión*"]. Par ailleurs, pour Jean de la Croix, « Dieu demeure et réside substantiellement en toute âme, fût-ce celle du plus grand pécheur du monde »⁷¹⁴.

En revisitant d'autres textes, nous nous rendons compte que le texte [HD, 182-183] de Zubiri éclaire les Prologues 3 et 4. Le texte zubirien est décisif : « Ce "vers" oriente une tension dynamique théologique "entre" Dieu et l'homme... »⁷¹⁵. Pour Zubiri, Dieu est formellement et constitutivement dans [*en*] la réalité des choses réelles. « Et c'est pourquoi les choses, en me donnant leur propre réalité, me donnent en même temps Dieu. Mais si Dieu n'était pas plus que cela, l'homme se mouvrait en Dieu du simple fait de se mouvoir dans la réalité. Cela est vrai pour tout homme, qu'il le sache ou non. En ce sens, tous ont accès à Dieu »⁷¹⁶.

⁷¹⁰ [*En la religión somos llevados por el poder de lo real*]. HD^f, 178 ; HD, 195.

⁷¹¹ S, Prologue 4 : [...*saberse llevar de Dios*...]

⁷¹² « *El acceso a Dios no es de suyo "encuentro" sino "remisión"* » [L'accès à Dieu n'est pas de soi une "rencontre" mais un "renvoi"]. HD, 182 ; HD^f, 167.

⁷¹³ S, Prologue 3 : [...*queriéndolas nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ellas pasen a la divina unión*].

⁷¹⁴ [2S.5, 3] : [*Dios en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente*].

⁷¹⁵ « *El acceso a Dios no es de suyo "encuentro" sino "remisión". La realidad de Dios es por lo pronto una realidad en el modo de "hacia", que está en las cosas reales mismas, las cuales son reales precisamente "en" Dios. Y por esto, el hombre. velis nolis, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo en Dios (ultimidad), con Dios (posibilitante) y por Dios (impelente). Este "hacia" transcurre en una tensión dinámica teológica "entre" Dios y el hombre, una tensión a la vez personal y histórica* » . [L'accès à Dieu n'est pas de soi une "rencontre" mais un "renvoi". La réalité de Dieu est pour l'instant une réalité sur le mode du "vers" [une réalité] qui est dans les choses elles-mêmes, qui sont réelles précisément "en" Dieu. C'est pourquoi l'homme, *velis nolis*, en faisant son Moi avec les choses réelles en tant que réelles, fait son Moi en Dieu (ultimité), avec Dieu (possibilissant) et par Dieu (sous son pouvoir). Ce "vers" oriente une tension dynamique théologique "entre" Dieu et l'homme, une tension à la fois personnelle et historique]. HD, 182-183. HD^f, 168.

⁷¹⁶ [*Y por esto es por lo que las cosas al dar me su propia realidad me están dando en ella misma a Dios. Pero si no fuera más que esto, el hombre estaría moviéndose en Dios por el mero hecho de estar y moverse en la realidad. Lo cual es verdad para todo hombre, sépalo o no lo sepa. En este sentido hay un acceso de todos a Dios*]. HD^f, 168 ; HD, 183.

En conséquence, selon la philosophie zubirienne, l'homme a accès à Dieu. Cet accès n'est pas une « rencontre » mais un « renvoi » ["*remisión*"]. Que ce soit pour Jean de la Croix ou pour Zubiri, les deux soutiennent que tous ont accès à Dieu⁷¹⁷. Il existe une autre convergence : par le « renvoi », tous ont accès à Dieu.

Pour Zubiri, il ne s'agit d'actes dans lesquels nous allons « trouver » ["*encontrar*"] Dieu, car la réalité de Dieu sera toujours une réalité « vers » ["*una realidad en "hacia"*"]. Dans les choses nous ne trouvons pas Dieu, mais nous sommes « renvoyés à Lui » ["*remitidos" a El*"]⁷¹⁸. C'est ce qu'écrit également Jean de la Croix : « apprendre à se laisser porter par Dieu »⁷¹⁹ ; « ...et au moment où Notre Seigneur les introduit dans cette nuit obscure afin de les conduire à l'union divine »⁷²⁰. Entre les deux auteurs, nous avons trouvé une autre convergence : chez Zubiri, par les choses nous sommes « renvoyés à Dieu » et chez Jean de la Croix, Dieu nous conduit vers Lui : « ...apprendre à se laisser porter par Dieu... »⁷²¹.

Ces notes préliminaires sont suffisantes. Nous poursuivons notre navigation avec plus de précision dans la deuxième section.

⁷¹⁷ [2S.6, 3].

⁷¹⁸ HD, 184; HD^f, 169.

⁷¹⁹ S, Prologue 4 : [*dejarse llevar de Dios*].

⁷²⁰ S, Prologue 3 : [*...queriéndolas nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ellas pasen a la divina unión*].

⁷²¹ S, Prologue 4 : [*...saberse llevar de Dios...*]

Section II : Lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif »

Aperçu

Xavier Zubiri fait référence au sens du toucher comme « sentir intellectif » par rapport à la présence de Dieu chez un mystique. Il écrit : « La vue rend présente la chose dans son *eidos*, le toucher, comme simple présence. Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique, etc »⁷²². Notre introduction à la lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif » est possible, car dans la philosophie zubirienne, il faut parler de « divers types d'intellection »⁷²³ : une intellection de type auditif, de type tactile, de type directionnel, etc. Ici, nous poursuivons notre investigation à la lumière du « sentir intellectif ».

Cette section comprend deux chapitres : la lecture de certains textes de la *Subida* à la lumière du « sentir intellectif » (chapitre VII) et la lecture de certains textes de la *Subida* à la lumière de la « kinesthésie » et la « cénesthésie » (chapitre VIII).

⁷²² [La vista nos hace presente la cosa en su *eidos*, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectualivo, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc]. HD^f, 99 ; HD, 103.

⁷²³ HD^f, 206 ; HD, 227

Septième chapitre : Lecture de certains textes de la *Subida* à la lumière du « sentir intellectif »

Ce chapitre comprend trois points : 1. Le Prologue 1., de la *Montée* à la lumière du « sentir intellectif ». 2. La lecture de [2S.3, 2] à partir du *sens de la vue*. 3. La lecture de [2S.11, 1] à partir du *sens de l'ouïe*.

Aperçu

D'un côté, dans *El hombre y Dios*, Zubiri affirme que « Dieu est une réalité personnelle manifeste »⁷²⁴. De l'autre, dans *La Subida del Monte Carmelo*, nous trouvons certains textes qui traitent du « *toque de Dios* » ou du « touché de Dieu » [2S.24,4 ; 2S.26,5 ; 2S.26,6 ; 2S.26,7 ; 2S.26,8 ; 2S.26,9 ; 2S.26,10, etc.⁷²⁵. En effet, à mesure que nous avançons dans la lecture de la *Subida*, l'importance des cinq sens pour Jean de la Croix devient de plus en plus évidente, comme ce texte [2S.26, 9]⁷²⁶ qui donne le *sens de l'ouïe* par rapport à ce « *toque de Dios* ».

Nous prendrons comme point de départ de l'analyse, d'un côté, le Prologue 1 de la *Subida* et le texte [2S.3, 2], et de l'autre, un texte central de *L'homme et Dieu*, HD, 103, dans sa Première Partie, *La réalité humaine* du texte (Madrid 1983), aux paragraphes 1 et 2 du chapitre IV : « *L'accès de l'homme à Dieu* » de la *Deuxième Partie, la Réalité divine* (Madrid 1974).

⁷²⁴ [*Dios es una realidad personal manifiestativa*] HD^f, 172 ; HD, 188.

⁷²⁵ Le lecteur peut voir les Appendices.

⁷²⁶ [2S.26, 9] : « *Otras veces acace[n] en alguna palabra que dicen u oyen decir, ahora de la Escritura, ahora de otra cosa. Mas no siempre son de una misma eficacia y sentimiento, porque muchas veces son harto remisos; pero, por mucho que sean, vale más uno destes recuerdos y toques de Dios al alma que otras muchas noticias y consideraciones de las criaturas y obras de Dios.* [Quelquefois, aussi, ces touches de Dieu se produisent à propos d'une parole que la personne elle-même prononce ou qu'elle entend, soit de l'Écriture sainte, soit d'ailleurs. Elles n'ont pas toujours le même degré de force et de saveur ; souvent elles sont peu accentuées. Mais un seul de ces souvenirs de Dieu, si faible soit-il, une seule de ces touches est d'un plus haut prix qu'un grand nombre de considérations sur les créatures et sur les œuvres de Dieu].

Pour l'étudier, nous avons identifié dans le texte HD, 103, des éléments comme : la voix de la conscience; le sentir intellectif; le sens de la vue; le sens du toucher; le mystique, etc. Dans le texte posthume *L'homme et Dieu* (Madrid, 1983 Première Partie), le philosophe Xavier Zubiri fait mention d'un « sentir intellectif »⁷²⁷. Qui signifie ici « sentir intellectif » ? Comment est-il possible de penser le « sentir intellectif » dans la « présence de Dieu chez un mystique » ? Comment articuler ce texte de [HD, 103] à la *Subida del Monte Carmel*, notamment les passages où Jean de la Croix parle du sens du « toucher » comme « touché de Dieu » ["*toque de Dios*"] ? Qui signifie ce passage : « la vue rend présente la chose dans son *eidōs* » ?⁷²⁸

Ceci dit, nous entamons le premier point.

7.1. Le Prologue¹, de la Montée à la lumière du « sentir intellectif »

Nous commençons notre lecture du Prologue¹ à la lumière de HD, 103. Le Prologue 1 dit expressément que «...celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre (*sentir*), il n'est pas pour cela en état de les exprimer »⁷²⁹. *Que signifie ici « sentir » dans cet extrait du Prologue 1 ?*

« Sentir » peut d'abord signifier, comprendre. Nous sommes d'accord avec ce sens à la condition que l'on n'entende pas « comprendre » en son sens théorique (comprendre une théorie, un

⁷²⁷ « *La vista nos hace presente la cosa en su eidōs, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc* ». [La vue rend présente la chose dans son *eidōs*, le toucher, comme simple présence. Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique, etc]. HD, 103 ; HDⁱ, 99

⁷²⁸ Déjà pour M. Heidegger, « l'absence de termes pour désigner ces choses montre que notre langue (doctrine des catégories) est une langue diurne. Cela vaut particulièrement pour la langue grecque, qui est liée, chez les Grecs, au point de départ fondamental de leur pensée et de la formation leurs concepts. Ils n'est pas possible de remédier à cet état de choses en construisant ce qui serait une doctrine des catégories nocturnes ». HEIDEGGER M., *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., p. 28.

⁷²⁹ S, Prologue 1: [...*porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir*].

problème mathématique, etc.). Il s'agit ici plutôt, de « comprendre » au sens de « percevoir avec sensibilité et intelligence » (par exemple comprendre la tristesse)⁷³⁰.

Cependant, « sentir » peut aussi signifier l'idée de « pur » sentir. Comprendre le sentir comme « pur » sentir, accentue l'opposition entre penser et sentir. Par conséquent, le texte oscillerait, d'un côté, entre un « sentir » ineffable et, de l'autre, entre l'impossibilité d'exprimer l'expérience vécue.

Selon M. Heidegger, pour Zubiri, ce qui est premier et radical ne peut être le « *Seinsverständnis* ». Avant toute compréhension de l'« être », il faut que nous soit donnée la réalité elle-même. Celle-ci se présente à nous, non pas dans un acte de « compréhension » mais principalement et fondamentalement dans le « sentir intellectif »⁷³¹.

Selon Zubiri, le mot « sentir » peut dénoter « seulement sentir »⁷³² [*sólo sentir*]. « Seulement » n'est pas une précision conceptuelle simplement négative, mais une modalité positive propre au sentir comme « impression ». C'est ce qu'il nomme le « pur sentir » [*puro sentir*], « sentir n'est pas formellement identique au pur sentir »⁷³³.

Bref, pour le philosophe dans IRE, « intelliger et sentir ne s'opposent pas »⁷³⁴. Ce qui s'oppose, c'est le « pur sentir » et l'intelliger⁷³⁵. Nous l'avons déjà lu dans HD, 103, le « sentir intellectif » est présence de Dieu chez un mystique⁷³⁶.

En conséquence, « ...celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre (*sentir*), il n'est pas pour cela en état de les exprimer »⁷³⁷. Dans la phrase en espagnol, le terme *sentir* ne serait pas ici formellement identique au « pur » sentir, car pour Jean de la Croix-même l'exprime par le terme « *...lo sabra ...* » [est capable de les comprendre]. Dans le sentir, l'intellection y est

⁷³⁰ «...toda persona en la medida en que está vertida a otra persona, está ejercitando una causalidad personal...», [...toute personne, dans la mesure où elle est tournée vers une autre personne, exerce une causation personnelle]. HD, 207 ; HD^f, 189., à partir de Zubiri nous pouvons dire qu'existerait entre les personnes une « causalité personnelle ».

⁷³¹ SR^f, 201 ; SR, 195.

⁷³² IRE^f, 66 ; IRE, 79.

⁷³³ IRE, 79 ; IRE^f, 66.

⁷³⁴ [*Inteligir y sentir no se oponen*]. IRE^f, 66 ; IRE, 80.

⁷³⁵ IRE^f, 66-67 ; IRE, 80. Voir deuxième partie de la thèse.

⁷³⁶ HD, 103 ; HD^f, 99.

⁷³⁷ S, Prologue 1 : [...porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir].

présente. Le sentir serait donc un « sentir intellectif ». Il se différencie d'un « pur sentir » (J. Maritain, H. Sanson, etc). Dans ce cas, nous avons une convergence avec le HD, 103 : ce « sentir » du Prologue 1 converge avec un « sentir intellectif » de HD, 103. Mais, il faut examiner plus de près HD, 103, à partir du *sens de la vue* : « la vue rend présente la chose dans son *eidos* ».

Nous examinerons le texte [2S.3, 2]⁷³⁸ dans le paragraphe suivant.

7.2. Lecture de [2S.3, 2] à partir du sens de la vue

D'après Aristote, « la vue » est le sens par excellence : «...nous préférons la vue pour ainsi dire à toutes les autres (sensations) »⁷³⁹. Nous avons, cependant, certains textes de la *Subida* où « la vision n'en est donc pas la forme exclusive (de savoir), car ce n'est pas la forme exclusive de l'impression de réalité, ni non plus de l'intellection »⁷⁴⁰. Nous l'analysons dans l'exemple qui suit.

Nous lisons ici le texte de la *Subida* [2S.3, 2]⁷⁴¹ à partir d'un « *champ de réalité* »⁷⁴², à la lumière des textes de *l'Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité* (vol I) et à partir de

⁷³⁸ Relisons une autre fois le texte de Zubiri : « *La vista nos hace presente la cosa en su eidos* », [la vue rend présente la chose dans son *eidos*]. HD, 103 ; HD^f, 99.

⁷³⁹ *Mét*, 980a21

⁷⁴⁰ [la *visión* no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de impresion de realidad ni por tanto de intelección]. HD^f, 203 ; HD, 224.

⁷⁴¹ [2S.3, 2] : « Si a uno le dijese que en cierta isla hay un animal que él nunca vio, si no le dicen de aquel animal alguna semejanza que él haya visto en otros, no le quedará más noticia ni figura de aquel animal que antes, aunque le estén diciendo de él ». [Vous racontez à quelqu'un que, dans une certaine île, se trouve un animal qu'il n'a jamais vu. Si vous ne lui indiquez quelque point de ressemblance qu'a cet animal avec d'autres qu'il a vus, vous aurez beau vous étendre en paroles, elles ne mettront dans son esprit ni connaissance ni image de l'animal dont il s'agit].

⁷⁴² « ... *toda cosa real es « de suyo » real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí misma un campo de realidad.* », [...toute chose réelle ouvre à partir d'elle-même un *champ de réalité*]. IL 14 ; IL^f, 7-8. D'ailleurs, K. Rahner nous dit : « Origène fait expressément remarquer qu'un seul objet peut affecter deux sens à fois ». K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *op.cit.*, pp. 113-145.

l'Intelligence Sentante. Intelligence et Logos (vol, II). D'après Zubiri, le champ simplement perceptif offre un panorama de choses - comme *eidōs* - ; le « champ de réalité » offre un « panorama de réalités »⁷⁴³. En effet, nous ne sommes pas seulement dans un « champ de choses », nous sommes dans un « champ de réalité », et comme le dirait K. Rahner, un seul objet peut affecter deux sens à la fois. Pour décrire le « champ de réalité », le langage n'utilise en général que des termes repris de *l'appréhension visuelle*.

Pour Zubiri, cela n'est qu'une simple limitation du langage. Même lorsque nous employons un langage visuel, ce qu'il désigne est beaucoup plus ample que l'espace visuel. Jean de la Croix part d'un *lieu* inconnu. Il ne parle pas d'un champ simplement perceptif avec un panorama de choses, pour être vu, comme *eidōs* ; il serait situé dans un « champ de réalité » car le « champ de réalité » offre un « panorama de réalités ». C'est l'exemple classique du XVI^e siècle. Le carme castillan écrit : « Vous racontez à quelqu'un que, dans une certaine île, se trouve un animal qu'il n'a jamais vu ». L'Espagne du *Siglo de Oro*, en effet, est en train de découvrir les limites des frontières naturelles de la planète. Pour l'homme de son temps, la vision de *l'île inconnue* se trouverait parfaitement cohérente. Cependant, aujourd'hui, l'image peut être un peu ingénue, car nous avons les médias et Google Maps. Mais, considérons, le même exemple, à savoir maintenant *l'île inconnue* comme une *planète inconnue*, notre « champ de réalité » serait plus vaste ; bref, l'existence de vie dans une autre galaxie, c'est-à-dire la possibilité de l'existence d'un « animal » dans une exo-planète très éloignée de notre système solaire.

Alors : raconteriez-vous lecteur à quelqu'un que, dans une certaine galaxie, se trouve un « animal » qu'il n'a jamais vu ?

La considération scientifique que fera la science, ne sera pas à partir simplement du sens de la vue, d'un champ perceptif. En effet, justement le « champ de réalité » serait plus vaste et complexe. Pour les scientifiques, par exemple, d'une part, l'apparition de la vie sur une planète résulte d'une proportion naturelle de la matière à s'organiser en structures de plus en plus complexes, lorsque certaines conditions favorables sont réunies. Ces conditions sont celles d'un

⁷⁴³ « *El campo meramente perceptivo ofrece un panorama de cosas; el campo de realidad ofrece un panorama de realidades* ». [Le champ simplement perceptif offre un panorama de choses ; le champ de réalité offre un panorama de réalités]. IL, 26 ; IL^f, 18.

équilibre, d'une zone tempérée entre les extrêmes, entre le trop chaud et le trop froid. D'autre part, la masse de la planète détermine la composition de l'atmosphère. La gravité de la planète sélectionne les atomes retenus sur la planète et ceux qui peuvent s'échapper vers l'espace. Ainsi, le « champ de réalité » sera plus vaste que simplement le « champ perceptif ».

La lecture de l'exemple de Jean de la Croix de *l'île inconnue* est donc inscrite inéluctablement dans un « champ de réalité » grâce à l'« intelligence sentante » ou « sentir intellectif ». Pour sa part, Zubiri, dans *Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité* (vol. I), nous indique avec plus de détails et de précision que la différence essentielle des sensations⁷⁴⁴ repose sur les modes de présentation de la réalité et non pas sur le contenu qualitatif spécifique de la note sentie. Ici, l'unité des sensations présente des caractères particuliers.

Dans la lecture de *l'île inconnue*. Il y a deux sens en jeu: le *sens de la vue* et le *sens de l'ouïe*. Selon l'analyse zubirienne, les diverses sensations ne sont pas simplement juxtaposées ; elles « se recouvrent »⁷⁴⁵ totalement ou partiellement. S'il s'agissait du *contenu qualitatif* de chaque sensation, ce recouvrement serait impossible⁷⁴⁶. « Il serait absurde de parler, par exemple, de la saveur du feu ou de l'étoile polaire. Mais il s'agit des modes de présentation du réel »⁷⁴⁷. De plus, « en recouvrant l'ouïe, la vue et le tact me présentent la réalité à laquelle elle renvoie: la chose sonore est appréhendée comme quelque chose qui sonne devant moi dans sa nue réalité »⁷⁴⁸. Ce texte sera capital plus tard lorsqu'il sera question de la « tension interpersonnelle »⁷⁴⁹, car l'intelligence humaine est sentante; elle sent intellectivement la réalité par tous les sens et non pas seulement par le *sens de la vue*.

En conséquence, notre lecture de *l'île inconnu*, s'inscrit inéluctablement dans un « champ de réalité » grâce au « sentir intellectif »; en recouvrant l'ouïe, la vue et le tact me présentent la réalité à laquelle elle renvoie; bref, dans *Intelligence et Réalité*, Zubiri nous indique que la différence essentielle des sensations repose sur les modes de présentation de la réalité et non pas

⁷⁴⁴ IRE, 106.

⁷⁴⁵ IRE^f, 88. IRE, 106.

⁷⁴⁶ HD^f, 88. IRE, 106.

⁷⁴⁷ [Sería absurdo pretender, por ejemplo, tener un sabor del fuego o de la estrella polar. Pero se trata de modos de presentación de lo real]. IRE^f, 88 ; IRE, 106-107.

⁷⁴⁸ [La vista y el tacto recubriendo al oído me presentan la realidad a que éste remite: la cosa sonora se aprehende como algo que suena ante mí y en su nuda realidad]. IRE^f, 89 ; IRE, 107.

⁷⁴⁹ HD^f, 172.

sur le contenu qualitatif spécifique de la note sentie. Selon l'analyse zubirienne, les diverses sensations ne sont pas simplement juxtaposées; elles « se recouvrent » totalement ou partiellement. Une lecture de [2S.3, 2] sur le contenu spécifique de la note sentie est, à notre avis, une lecture qui n'est pas viable.

Dans la lecture de la *Subida*, surgissent cependant des difficultés : *la lecture de la Subida permettrait-elle de parler du « sentir intellectif » par exemple lorsque nous lisons le texte [2S.21, 2]⁷⁵⁰ ? En recouvrant l'ouïe, la vue et le tact me présentent la réalité à laquelle elle renvoi. Nous examinons donc le *sens de l'ouïe*, car pour Zubiri le transcendant, Dieu, se manifeste en tant que tel sur le mode propre du renvoi notifiant, ce qui est une manifestation de type « auditif »⁷⁵¹.*

7.3. Lecture de [2S.11, 1] à partir du sens de l'ouïe

Nous avons dit dans le paragraphe précédent que dans l'exemple de la lecture de *l'île inconnu*, l'ouïe s'inscrirait inéluctablement dans un « champ de réalité » grâce au « sentir intellectif »; en recouvrant *l'ouïe, la vue et le tact* me présentent la réalité à laquelle elle renvoie. Il faut dire ici certaines notes sur le *sens de l'ouïe* à la lumière du « sentir intellectif » par rapport à l'« accès à Dieu ». Nous faisons l'examen du texte [2S.11, 1]⁷⁵².

⁷⁵⁰ [2S.21,2] : « *conde[s]ciende por aquella vía; como también lo hace con muchas almas flacas y tiernas, en darles gustos y suavidad en el trato con Dios muy sensible* ». [Il en agit de même à l'égard de beaucoup d'autres âmes, tendres et faibles, en leur donnant des goûts et des douceurs sensibles dans leur relation avec lui].

⁷⁵¹ « *Por esto es por lo que la manera propia de manifestarse lo transcendente en cuanto transcendente es remisión notificante, manifestación de tipo "auditivo"* ». [C'est pourquoi le transcendant se manifeste en tant que tel sur le mode propre du renvoi notifiant, ce qui est une manifestation de type "auditif"]. HD, 189 ; HD^f, 173.

⁷⁵² [2S.11,1] : « *Por tanto, lo que tenemos de tratar en el presente capítulo será de aquellas noticias y aprehensiones que solamente pertenecen al entendimiento sobrenaturalmente por vía de los sentidos corporales exteriores, que son: ver, oír, oler, gustar y tocar, acerca de todas las cuales pueden y suelen nacer a los espirituales representaciones y objetos sobrenaturales. Porque acerca de la vista se les suele[n] representar figuras y personajes de la otra vida, de algunos santos, y figuras de ángeles buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios. Y con los oídos oír algunas palabras extraordinarias, ahora dichas por esas figuras que ven, ahora sin ver quién las dice* » [Nous traiterons dans ce chapitre des connaissances [noticias] et des perceptions [aprehensiones] que l'entendement reçoit surnaturellement par l'entremise des sens corporels extérieurs : en voyant, en entendant, en sentant, en goûtant et en touchant. Il arrive aux personnes spirituelles de percevoir des objets surnaturels par ces différentes voies. Ce sont des apparitions de personnages de l'autre vie : des saints, des bons ou des mauvais anges ; ou bien des lumières, des splendeurs extraordinaires. Ce sont

Nous notons, avant tout, la présence remarquable du terme « *noticia* » à plusieurs reprises dans la *Montée*. Selon Max Huot de Longchamp, le terme de « *noticia* » peut surprendre le lecteur peu habitué au vocabulaire scolastique : « il nous indique lui-même (Jean de la Croix) de la prendre dans le sens d'une actuation déterminée d'une puissance de l'âme : "*del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia*" (2S.3, 2, qu'il emprunte à saint Augustin) »⁷⁵³. Dans notre édition en espagnol [1618], dans une note, dans la *Subida*, livre II, chapitre 3, nous lisons : « Andrés de la E. remite equivoc, a San Agustin. De Trinitate 1.4 c.12 (Ms 3653). En realidad todo el 1.9 hace amplio uso de este principio, que formula así, p. ej., en el c. 18: *Ab utroque enim notitia peritur, a cognoscente et cognitio*. Cf. BAC, Obras de San Agustin t.5 1.c. p.568 nt.18 »⁷⁵⁴ [⁷⁵⁵].

Lorsque Jean de la Croix présente les cinq sens dans la *Subida*, il commence par le *sens de l'ouïe*. Il faut se demander si le carme castillan connaissait-il la tradition philosophique sur la description du sens ? Par exemple, Platon, dans *Hippias Majeur*, accorde une supériorité à la vue et à l'ouïe. « Nous disons qu'est beau cette partie de ce qui plaît qui vient par la vue et l'ouïe »⁷⁵⁶. Aristote, dans le texte classique *De l'âme*, mentionne que « L'ouïe est le sens du son et du silence (l'un est audible, l'autre non) »⁷⁵⁷. Il est particulièrement intéressant de rapporter ici avec quelques détails, l'analyse que Zubiri fait de l'ouïe⁷⁵⁸.

Jean de la Croix parle pour sa part, *du sens de l'ouïe* et des « paroles ». La réalité humaine est toujours avec [*con*] les choses, dans [*en*] la réalité. Jamais, même dans l'accès suprême des grands mystiques, on atteint Dieu sans les choses ou en dehors des choses; on accède toujours à Dieu dans les choses⁷⁵⁹. Nous développerons ce point plus loin.

des paroles qu'on entend, tantôt prononcées par les personnes qui apparaissent, tantôt dites sans que l'on sache qui les prononce].

⁷⁵³ Max DE LONGCHAMP, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁵⁴ RUANO, L, *op.cit.*, pp. 297-298.

⁷⁵⁵ Augustin SAINT en *De Trinitate*, IX. 12, 18, nous y lisons: « *Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognitio...* » [C'est à la fois le connaissant et le connu qui engendrent, en effet, la connaissance] (*Ambos, cognoscente y conocido, engendran el conocimiento*).

⁷⁵⁶ *Hippias Majeur*, 298 d-299a.

⁷⁵⁷ *De l'âme*, 422a-b.

⁷⁵⁸ *Deuxième partie de la thèse*.

⁷⁵⁹ HD, 186. HD^l, 170.

Nous avons dit dans le paragraphe précédent que, dans l'exemple de la lecture de *l'île inconnue*, l'ouïe s'inscrirait inéluctablement dans un « champ de réalité » (paroles) grâce au « sentir intellectif ».

Nous analysons un autre exemple de Jean de la Croix.

Le texte [2S.3, 2]⁷⁶⁰ parle de la « condition négative » d'être aveugle de naissance. Pour la personne née aveugle, la chose même n'est pas « devant elle ». En effet, la vue [*la vista*] appréhende la chose réelle comme quelque chose qui est « devant »⁷⁶¹ ["*delante*"]. La chose même est « devant moi » ["*ante mí*"], selon sa propre configuration, selon son « *eidos* »⁷⁶². Nous avons trouvé la même affirmation dans le texte *El hombre y Dios* : «...la vue rend présent la chose dans son *eidos*...»⁷⁶³. La philosophie pour Zubiri a glissé sur ce point, car elle a pensé que la chose sentie est toujours quelque chose qui est « devant moi »⁷⁶⁴ ["*delante de mí*"]. Pour lui, se trouver « devant » moi n'est que l'une des modalités de la *présence de la chose réelle*⁷⁶⁵. Lorsqu'il s'agit de la vision, l'intellection a le caractère d'appréhension de l'« *eidos* » que Zubiri appelle une « (é)vidence »⁷⁶⁶ [*videncia*].

Toutefois, le *sens de l'ouïe* peut être inexorablement capable de « comprendre » quelque chose sans la « voir ». Il est le mode de sentir intellectif, et non pas les qualités, qui se recouvre. En

⁷⁶⁰ [2S.3, 2] : « Si a uno que nació ciego (el cual nunca vio color alguno) le estuviesen diciendo cómo es el color blanco o el amarillo; aunque más le dijese, no entendería más así que así, porque nunca vio tales colores ni sus semejanzas para poder juzgar de ellos, solamente se le quedaría el nombre de ellos, porque aquello púdolo percibir con el oído, mas la forma y figura no, porque nunca lo vio ». [Supposez une personne née aveugle, et qui par conséquent n'a jamais vu les couleurs. Si vous cherchez à lui faire comprendre ce que c'est que le blanc et le jaune, vous aurez beau accumulé les explications, elle n'en retirera aucune lumière, parce qu'elle n'a jamais vu ces couleurs, ni rien qui y ressemble et lui permettrait d'en juger. Il ne lui en restera dans l'esprit que le nom, qu'elle a reçu par l'ouïe ; mais elle n'aura aucune idée de ce dont il s'agit, parce que, encore une fois, elle n'a jamais vu les couleurs].

⁷⁶¹ IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁷⁶² IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁷⁶³ HD^f, 99 ; HD, 103.

⁷⁶⁴ « *El hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad "en hacia", no teniéndola delante como en la vista* », [l'homme connaît les particules élémentaires en se mouvant dans la réalité "vers", et non pas en l'ayant devant soi comme quelque chose de vu]. HD^f, 204 ; HD, 224-225.

⁷⁶⁵ IRE^f, 83 ; IRE, 100.

⁷⁶⁶ IRE^f, 87 ; IRE, 105.

recouvrant *l'ouïe, la vue et le tact* me présentent la réalité à laquelle elle renvoie : la chose sonore est appréhendée comme quelque chose qui sonne devant moi dans sa nue réalité.

Dans un autre registre, à partir de l'« intellection sentante » dans le texte *El hombre y Dios* dans la Première Partie, dans le caractère problématique de la fundamentalité, un nouveau problème nous sollicite. C'est la réalité humaine en tant qu'elle est « inquiète ». Cette inquiétude est la « tension théologale ». Le *sens de l'ouïe* est présent. Nous avons déjà dit dans la *deuxième partie* de la thèse que pour Zubiri, la réalité humaine en tant que personnelle est « inquiète »⁷⁶⁷. Il ne s'agit donc pas de l'inquiétude augustinienne⁷⁶⁸, mais d'une inquiétude plus radicale⁷⁶⁹.

Selon Zubiri, cette « inquiétude » s'exprime par deux questions élémentaires et auxquelles l'homme n'a jamais pu se soustraire : « Que vais-je être ? » et « que vais-je faire de moi ? ». L'« inquiétude » est le premier moment du caractère problématique de la fundamentalité. Cette « inquiétude », selon Zubiri, qui émerge de moi a sa contrepartie dans un autre phénomène également inexorable. « À chaque instant de sa vie, l'homme possède en principe ce que l'on appelle la *voix de la conscience* »⁷⁷⁰. D'où provient alors cette voix ?

Selon Zubiri, cette voix vient du fond de nous-mêmes. La « voix de la conscience est avant toute une voix »⁷⁷¹. *Hic et nunc*, se trouve notre question essentielle sur les sens. Zubiri écrit que « [...] celle-ci est une forme d'intellection sentante »⁷⁷². Tel que le suggère cette citation, la « voix de la conscience » n'est pas une métaphore. Elle est une forme d'« intellection sentante ». Victor Tirado souligne pour sa part que la « voix de la conscience » est en même temps la voix d'un radicalement autre »⁷⁷³.

⁷⁶⁷ HD^f, 95.

⁷⁶⁸ *Confessions* I, 1.

⁷⁶⁹ HD^f, 96.

⁷⁷⁰ [*En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama voz de la conciencia*]. HD^f, 97 ; HD, 101.

⁷⁷¹ [*La voz de la conciencia es ante todo una voz*]. HD^f, 99 ; HD, 103.

⁷⁷² [*Y ésta es una forma de intelección sentiente*]. HD^f, 99. ; HD, 103.

⁷⁷³ TIRADO DE SAN JUAN, V, « L'épochè phénoménologique et le problème de Dieu selon Zubiri ». *En Études autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal., op. cit.*, p. 132.

En conséquence :

- Nous avons trouvé dans le texte [2S.11, 1] le rapport avec Zubiri. En effet, le texte dit que « ce sont des paroles qu'on entend, tantôt prononcées par les personnes qui apparaissent, tantôt dites sans que l'on sache qui les prononce »⁷⁷⁴. Nous pouvons lire le *sens de l'ouïe* comme un autre « sentir intellectif », tantôt comme une « *présentation notifiante* » (le son) [sentir intellectif], tantôt comme une présentation de réalité, dans l'« audition », l'intellection comme une « *auscultation* » [intellection sentante]⁷⁷⁵.

- Une lecture de la *Subida*, est possible pour le moment à partir de deux textes de la Trilogie (*Intelligence Sentante*, vol. I et II) et de l'ouvrage *L'homme et Dieu*. Une lecture de la [2S.3, 2] est possible à partir du « champ de réalité » et de l'« unité des sensations ». En effet, les divers sens ne sont pas simplement juxtaposés; ils « se recouvriraient » totalement ou partiellement.

- Nous avons examiné un exemple de Zubiri dans la « voix de la conscience » sur la présentation de réalité dans l'« intellection sentante » dans le texte HD, 103. Si nous examinons les choses de plus près et demandons ce que nous avons obtenu jusqu'ici au contact avec le *sens de l'ouïe*, par rapport à Jean de la Croix à la lumière de Zubiri, nous découvrons quelque chose de surprenant. Il n'est pas possible d'éliminer de la réalité humaine le *sens de l'ouïe*. En effet, le son est *immédiatement* appréhendé par l'ouïe. La chose sonore n'est pas incluse dans l'audition : le son « renvoie » à chose⁷⁷⁶, comme nous l'avons lu dans la *Subida* dans les textes [1S.3, 2] et [2S.11, 1].

On doit reconnaître avec Zubiri que jamais on n'atteint Dieu sans les choses ou en dehors des choses; on *accède* toujours à Dieu dans les choses⁷⁷⁷. La lecture de Jean de la Croix à la lumière

⁷⁷⁴ [2S.11, 1] : [Y con los oídos oír algunas palabras extraordinarias - dans le sentir intellectif : dans le sens de l'ouïe, le son "renvoie" -, *ahora dichas por esas figuras que ven, ahora sin ver quién las dice* - dans l'intellection sentante, dans l'audition, l'intellection est ausculter -].

⁷⁷⁵ Autrement dit : (i) comme mode de présentation de la réalité, c'est le « *sentir intellectif* », par exemple, le « son », est « immédiatement » appréhendé par l'« ouïe », comme c'est le cas, par exemple, pour la couleur dans la vue. Mais la chose sonore n'est pas incluse dans l'audition. C'est-à-dire que le « son » « renvoie » à la chose, c'est ce « renvoi » qui est la « *noticia* », c'est le mode, selon Zubiri, de « *présentation notifiante* ». IRE^f, 83 ; IRE, 100 (ii). Et comme « *intellection sentante* », dans l'« audition », l'intellection est « ausculter ». IRE^f, 87 ; IRE, 105.

⁷⁷⁶ IRE^f, 83.

⁷⁷⁷ HD^f, 170 ; HD, 186.

comme « *présentation notifiante* »⁷⁷⁸ et l'intellection comme « *auscultation* »⁷⁷⁹ est l'ouverture d'une lecture plus accessible du carme castillan. On verra plus loin l'importance de ce sens, c'est-à-dire le *sens de l'ouïe* dans la transcendance fontanale de Dieu.

- De cette manière, nous lisons le *sens de la vue* et le *sens de l'ouïe* à la lumière de la philosophie zubirienne, comme un mode du « sentir intellectif ». L'homme, selon Zubiri, connaît les particules élémentaires en se mouvant dans la réalité "vers", et non pas en l'ayant devant soi comme quelque chose de vu⁷⁸⁰. Il existe d'autres sens de l'homme.

Ainsi, il faut continuer notre lecture afin d'envisager un sens de l'homme très important dans la réalité humaine, le *sens de la kinesthésie*, dans la « réalité "vers" ». Ce sens sera plus déterminant sur le plan philosophique, pour comprendre plus tard « l'accès de l'homme à Dieu » sur le plan théologal.

⁷⁷⁸ IRE^f, 83 ; IRE, 100.

⁷⁷⁹ IRE^f, 87 ; IRE, 105.

⁷⁸⁰ HD ^f, 204 ; HD, 224-225.

Huitième chapitre : Lecture de quelques textes de la *Subida* à la lumière de la kinesthésie et de la cénesthésie

Ce chapitre comprend deux points: 1. L'« intellection directionnelle ». 2. La « sécheresse » à la lumière de la « cénesthésie ».

8.1. L'« intellection directionnelle »

8.1.1. Notes préalables

Dans la philosophie zubirienne, il convient de parler de « divers types d'intellection »⁷⁸¹ : il y a une intellection de type auditif, de type tactile, de type directionnelle, etc. *Qu'est-ce que l'« intellection directionnelle » ?*

Pour le savoir, nous examinons trois moments de la présentation de la réalité dans les différents types des sens, notamment *le sens de la « kinesthésie »*⁷⁸² :

8.1.1.1. Dans le « sentir intellectif » : la kinesthésie - « présentation directionnelle »

Dans l'ouvrage *Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité* (vol. I), à propos des modes de présentation de la réalité comme le « sentir intellectif », Zubiri écrit que la vue appréhende la chose réelle comme quelque chose qui est « devant », la chose même est « devant moi », selon son « *eidos* ». Dans l'audition, le son renvoie à la chose. Dans le (con) tact est présent la « nue » réalité. Le (con) tact ici est *le sens du toucher*. « Dans la kinesthésie, [...] je tiens seulement la

⁷⁸¹ HD^f, 206 ; HD, 227.

⁷⁸² On retrouve la première mention des « sensations kinesthésiques » dans la thèse doctorale de Zubiri -*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*-. Nous y lisons : «...cada percepción depende del sujeto mismo: así, la cualidad depende del contraste simultáneo y sucesivo: el espacio de las sensaciones kinestésicas del globo ocular y del resto del cuerpo ». Voir : TFJ, 66. En: PE.

réalité comme quelque chose de dirigé "vers". Non pas une orientation "vers" la réalité, mais la réalité elle-même comme [dirigée] "vers". C'est un mode de *présentation directionnelle* »⁷⁸³.

8.1.1.2. Dans l'intellection sentante - La kinesthésie - « tension dynamique »

À propos des modes de présentation de réalité comme intellection sentante, Zubiri écrit que, dans la vision, l'intellection est une « (é)videncia ». Dans l'audition est « ausculter ». Dans le tact (toucher), l'intellection a une forme propre : c'est palper, tâter, aller « à tâtons ». Et « dans la kinesthésie, l'intellection est une *tension dynamique*. Ce n'est pas la tension vers la réalité mais la réalité elle-même comme un "vers" qui nous maintient tendus. C'est un mode d'appréhension intellectuelle en [*tension*] "vers" »⁷⁸⁴.

8.1.1.3. L'unité des sensations et de l'intellection

Dans l'unité des sensations et de l'intellection, la vue me donne la réalité « devant » moi. Le tact me donne la « nue » réalité. Le recouvrement de ces deux modes de présence est, selon Zubiri, évidente : « j'ai "devant" moi la nue réalité »⁷⁸⁵. Le réel est présent « devant » moi comme « nue » réalité. Le « devant » moi est le mode propre de présentation du réel dans la vue, et la « nue » réalité est le mode de présentation du réel dans le toucher. *La vue et le tact (toucher) nous donnent la nue réalité devant moi*. Ces deux modes de présentation se recouvrent.

Il existe, selon Zubiri, un mode de présence d'une extrême importance « qui est d'appréhender la réalité en tant que (tension) "vers", soit la présence directionnelle du réel. En recouvrant les autres sensations, le "vers" détermine des modes spécifiques d'intellection »⁷⁸⁶, à savoir :

⁷⁸³ [En la kinestesia (...) Sólo tengo la realidad como algo en "hacia". No es un "hacia" la realidad, sino la realidad misma como un "hacia". Es un modo de presentación direccional]. IRE^f, 84 ; IRE, 101-102.

⁷⁸⁴ [En la kinestesia la intelección es una tensión dinámica. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un "hacia" que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en "hacia"]. IRE^f, 87 ; IRE, 105.

⁷⁸⁵ IRE^f, 88.

⁷⁸⁶ [el modo de aprehender la realidad en "hacia", la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el "hacia" determina modos específicos de intelección]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

en recouvrant la présence eidétique de la réalité dans la vue, elle détermine en celle-ci une disposition à voir « au-dedans »⁷⁸⁷; « en recouvrant l'intellection auditive (*auscultación de la nota*) "vers" détermine en elle une traversée de la note (c'est-à-dire le son) en direction de ce qui sonne (*lo noticable*) »⁷⁸⁸.

À partir de ces remarques, nous analysons notre texte central de la *Subida*.

8.1.2. Analyse préalable de [2S.26, 8]

*Tout d'abord*⁷⁸⁹, nous avons séparé le texte en deux moments ou expressions remarquables :

[I] : « ...Dieu donne ces touches divines à l'âme... »⁷⁹⁰;

[II] : « ...et ils sont si sensibles, que non seulement l'âme, mais le corps lui-même en frémit »⁷⁹¹.

⁷⁸⁷ IRE^f, 89 ; IRE, 108., [*dentro*].

⁷⁸⁸ [*Recubriendo la auscultación de la noticia, el "hacia" determina en ella una notificación a través de la noticia, hacia lo noticable*]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

⁷⁸⁹ [2S.26, 8] : « *Y a estas altas noticias no puede el alma llegar por alguna comparación ni imaginación suya, porque son sobre todo eso; y así, sin la habilidad del alma las obras de Dios en ella. De donde, a veces cuando ella menos piensa y menos lo pretende, suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa ciertos recuerdos de Dios; y éstos a veces se causan súbitamente en ella sólo en acordarse de algunas cosas, y a veces harto mínimas, y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer. Pero otras veces acaecen en el espíritu muy sosegado sin estremecimiento alguno, con súbito sentimiento de deleite y refrigerio en el espíritu.* [Aucune comparaison, aucun effort de l'imagination ne peut atteindre à ces connaissances sublimes, car elles surpassent tout ce qui se peut concevoir, et Dieu les opère dans l'âme en dehors de sa capacité propre. Aussi, c'est souvent lorsqu'elle y pense et qu'elle y aspire le moins, qu'elle se voit favorisée de ces touches ineffables que lui apporte le souvenir de Dieu. Parfois, c'est à l'occasion des circonstances bien minimales qu'elles se produisent soudain, et leur intensité est telle, que non seulement l'âme, mais le corps lui-même en frémit. D'autres fois, elles ont lieu dans une parfaite tranquillité de l'esprit et sans frémissement aucun, mais seulement avec une impression subite de délices et de rafraîchissement].

⁷⁹⁰ [2S.26, 8] : [*... suele Dios dar al alma estos divinos toques...*].

⁷⁹¹ [2S.26, 8] : [*... y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer*]. Voir chapitre IX de cette thèse.

Nous envisageons pour le moment, traiter en partie, le point [I] en laissant de côté le point [II].

Nous voulons explorer un passage du Prologue 4 de la *Subida*. En effet, ce passage offre à notre lecture une plus grande richesse de contenu. Il y a deux moments qui se dégagent: le moment de Dieu vers l'homme et celui de l'homme vers Dieu. Le premier, c'est Dieu, comme accessible. Le deuxième, c'est l'accès de l'homme à Dieu. Bref [I] : « ...Dieu donne » [...*suele Dios dar*]; Prologue 4 : « ...apprendre à se laisser porter par Dieu » [...*saberse llevar por Dios*].

Dans le texte [2S.26, 8] dans notre première remarque [I] : «...Dieu donne ces touches divines à l'âme...»⁷⁹², d'une part. Ici l'initiative est de Dieu. Dans le Prologue 4 de la *Subida*, nous lisons qu'il faut « ...apprendre à se laisser porter par Dieu...»⁷⁹³, d'autre part. Ici encore, l'initiative est de Dieu mais l'homme agit « passivement ». Que signifie ici : [I] « ...Dieu donne... » [...*suele Dios dar ...* »] ? Comment lire ce passage à partir de la « noologie » et de la « dimension théologique de l'homme »? « *Saberse* » aurait-il un sens à l'intérieur de la notion d'« expérience de Dieu »?⁷⁹⁴ Que signifie dans Prologue 4, « apprendre à se laisser porter par Dieu » (*saberse llevar de Dios*) ?

8.1.3. Lecture du Prologue 4, à la lumière de la kinesthésie - « intellection directionnelle »

Nous signalons avant tout que dans le Prologue 4, la phrase en espagnol « *saberse llevar de Dios* » est un peu bizarre. Elle n'est pas facile de la comprendre. C'est du castillan ancien du XVI^e siècle.

⁷⁹² [2S.26, 8] : [... *suele Dios dar al alma estos divinos toques...*].

⁷⁹³ S, Prologue 4 : « *Y así, para este saberse dejar llevar de Dios cuando Su Majestad los quiere pasar adelante, así a los principiantes como a los aprovechados, con su ayuda daremos doctrina y avisos, para que sepan entender o a lo menos dejarse llevar de Dios* » [C'est pour leur apprendre à se laisser porter par Dieu quand Sa Majesté veut les faire avancer- je parle et des commençants et de ceux qui ont déjà fait des progrès que nous donnerons ici, avec son aide, quelques enseignement et avis, afin de les amener à comprendre leur état ou du moins à se laisser conduire par Dieu].

⁷⁹⁴ Comme une « *connaturalitas quaedam cum divinis* ». Voir: S Th. II II, q, 45 art 2. Et, II-II ae de la S. Th, q.97 a.2, ad 2. Ce point sera pour une autre étude. Voir aussi: HV, 150.

Cependant, cette phrase peut être lue à l'intérieur de l'« intelligence sentante », notamment à partir du *sens de la kinesthésie* ou l'« intellection directionnelle ». En effet, « ...apprendre à se laisser porter par Dieu » [...*saberse llevar por Dios*], serait possible seulement par *le sens de la kinesthésie*. Zubiri, dans la Première Partie *La réalité humaine* dans le texte, *El hombre y Dios*, au chapitre I : Ce qu'est être humain, dans le §2 La réalité humaine, précise d'une part, que « la kinesthésie me présente la réalité en tension dynamique non pas "devant" moi, mais "vers"; non pas "vers la réalité", car la réalité elle-même se dirige "vers" »⁷⁹⁵; d'autre part, que « le moment du "vers" recouvre toutes les impressions sensibles : c'est la présence directionnelle de la réalité »⁷⁹⁶.

Bref, on peut affirmer d'un côté, que la kinesthésie me présente la réalité comme « tension dynamique ». De l'autre, le « vers », c'est la présence *directionnelle* de la réalité par l'« intellection directionnelle », « ...apprendre à se laisser porter par Dieu » [...*saberse llevar por Dios*] est possible car d'un côté existerait une « tension théologique » dans l'homme (et Dieu) et d'un autre côté toute intellection de réalité est toujours une intellection de réalité « orientée vers » [*realidad "en hacia"*]⁷⁹⁷.

En d'autres termes, nous pouvons, d'un côté lire le Prologue 4 : « ...*saberse llevar de Dios* », à la lumière de la « voie de la religation », car « ce que ce Dieu a, Lui, de manifestatif, c'est de se révéler sous une forme audio-tactile, c'est-à-dire à la fois comme notification et comme nue présence par le toucher »⁷⁹⁸. Et de l'autre, le chrétien (un moine du carmel par exemple), « apprend [*dejarse*] à se laisser porter par Dieu », car il possède une « intelligence sentante », notamment l'« intellection directionnelle ». En effet, « ...*llevar de...* », c'est possible par

⁷⁹⁵ [*la kinestesia me presenta en tensión dinámica la realidad no "ante" mí sino en "hacia"; no es "hacia la realidad", sino la realidad misma en "hacia"*]. HD^f, 39; HD, 35.

⁷⁹⁶ [*el movimiento del 'hacia' recubre a todos los sentidos: es la presencia direccional de realidad*]. HD^f, 39 ; HD, 35.

⁷⁹⁷ HD, 241 ; HD^f, 218.

⁷⁹⁸ « *La religación, decía, es una experiencia manifestativa del poder de lo real. Y esta experiencia manifestativa nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que Dios tiene El de manifestativo es serlo en forma audio-táctil, esto es, a su tiempo como noticia y nuda presencia por tanteo* ». [La religation, disais-je, est une expérience manifestative de la puissance du réel. Et cette expérience nous projette expérimentiellement vers les choses mêmes, vers Dieu en elles. Et ce que ce Dieu a, Lui, de manifestatif, c'est de se révéler sous une forme audio-tactile, c'est-à-dire à la fois comme notification et comme nue présence par le toucher]. HD, 190; HD^f, 174.

l'« impression de réalité ». Le moment du « vers » « ...llevar de... » recouvre toutes les impressions sensibles. Donc, « ...saberse llevar de Dios » peut être lu à lumière de l'« intelligence sentante », comme « *intellection directionnelle* ».

Nous pouvons également lire [2S.26, 8] [I] «...suele Dios dar al alma estos divinos toques...» [...Dieu donne ces touches divines à l'âme...] à la lumière de la *kinesthésie*. En effet, en recouvrant la présence eidétique de la réalité dans la vue, elle détermine en celle-ci une disposition à voir « au-dedans ». Il existe donc un certain « touché-de-Dieu-au-dedans ». Nous pensons ici que ces « touches divines » ou « *divinos toques* » ou « *toque de Dios* » existent par une « tension dynamique » permanente dans l'homme et que dans le cas du mystique, elles se révèlent plus aigues et radicales. Selon Zubiri, « la fonction de Dieu dans la vie n'est pas seulement d'en représenter la plénitude, mais d'être la tension dynamique dans la marche vers l'absolu de mon être »⁷⁹⁹.

En conséquence, tantôt la phrase du Prologue 4 : « ...apprendre à se laisser porter par Dieu »⁸⁰⁰ tantôt la phrase [I] : «...Dieu donne ces touches divines à l'âme...»⁸⁰¹ peuvent être lues à l'intérieur de l'« intelligence sentante », notamment à partir du *sens de la kinesthésie*, en vertu de l'« *intellection directionnelle* » comme « tension dynamique » et « *présentation directionnelle* ».

Dans ces conditions, donc, nous pouvons lire le « *toque de Dios* » ; [2S.26, 5 ; 2S.26, 6 ; 2S.26, 7 ; 2S.26, 8 ; 2S.26, 9 ; 2S.26, 10, etc]⁸⁰², à la lumière de la philosophie zubirienne, notamment à partir de l'« *intellection directionnelle* ».

Nous examinons donc l'autre sens : la « *cénesthésie* ».

⁷⁹⁹ [La función de Dios en la vida no es sólo ser su plenitud, sino ser tensión dinámica en la marcha hacia lo absoluto de mi ser]. HD^t, 149 ; HD, 162.

⁸⁰⁰ S, Prologue 4: [...saberse llevar de Dios].

⁸⁰¹ [2S.26,8] : [... suele Dios dar al alma estos divinos toques...].

⁸⁰² Le lecteur peut se référer aux Appendices.

8.2. La « sécheresse » à la lumière de la cénesthésie

8.2.1. La « sécheresse »

Nous étudions sous un certain angle, le Prologue 4, dans cet extrait: « Il arrivera que Dieu conduira cette âme par une voie très élevée de contemplation obscure accompagnée de sécheresse, dans laquelle néanmoins elle se croira complètement égarée »⁸⁰³. Les questions que nous nous posons sont les suivantes : *Comment connaissons-nous la « sécheresse » [sequedad] sans la participation de la « sensibilité »? Y a-t-il un autre « sens » comme la « cénesthésie » qui puisse donner l'expérience de la « sécheresse »? En d'autres mots, comment est-il possible que l'« homme accède à Dieu »⁸⁰⁴ si tout ce qui peut être « connu » par l'« intellection » n'est jamais obtenu que « dans » la réalité et « avec » la « sensibilité » ?*

Pour y répondre, nous nous référons à Zubiri, dans l'ouvrage déjà cité : *Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité* (vol. I), à propos des (i) modes de présentation de la réalité comme le « sentir intellectif ». Zubiri dit que la vue appréhende la chose réelle comme quelque chose qui est « devant », la chose même est « devant moi », selon son « *eidos* », etc. De plus, écrit-il, j'appréhende la réalité sous d'autres formes, « qui appréhende sa propre réalité a une sensibilité interne ou viscérale diversement ressentie, que j'appellerai globalement la cénesthésie. Cette sensation situe l'homme en lui-même. C'est ce que nous appelons l'intimité. Intimité signifie simplement "ma réalité" »⁸⁰⁵. (ii) Aussi, dans les modes de présentation de la réalité comme intellection sentante, il y a un mode d'intellection propre à la présentation de la réalité dans la cénesthésie. Autrement dit, « c'est l'intellection comme rapport d'intimité (*) au réel, comme pénétration intime dans le réel. Il ne s'agit pas d'une intimité consécutive à l'appréhension de la

⁸⁰³ S, Prologue 4 : [porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida].

⁸⁰⁴ Voir : PFMO, 340 ; HD, 103, HD^f, 99 ; PFHR, 66.

⁸⁰⁵ [Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente "realidad mía"]. IRE^f, 85 ; IRE, 103.

réalité ; c'est l'intimité même qui est le mode d'appréhension de la réalité »⁸⁰⁶. (iii) Enfin, dans l'unité des sensations et de l'intellection, « en recouvrant tout le champ appréhendé sous toutes ses autres formes, l'intellection en "vers" nous projette vers le réel *au-delà* de l'appréhendé. En recouvrant la sensibilité cénesthésique, le "vers" détermine en elle une intellection des plus importantes. La cénesthésie me donne ma réalité comme intimité; c'est-à-dire que je m'appréhende comme reposant en moi-même »⁸⁰⁷.

En conséquence, Zubiri nous dit que la « cénesthésie » situe l'homme en lui-même [*en sí mismo*]⁸⁰⁸, la cénesthésie serait le sens de l'« intimité ». La sensation de la « sécheresse » est possible parce qu'il y a une « intimité ». Ma « sécheresse » est possible d'être expérimentée par l'« intimité ».

8.2.2. La « configuration »

Si nous analysons les choses de plus près et demandons ce que nous avons obtenu jusqu'ici au contact de deux sens, la *kinesthésie* et la *cénesthésie*, nous pouvons dire que, d'une part, l'expérience de la « sécheresse » a été possible car il y a une « intimité » dans la réalité humaine. D'une part, le programme spirituel de la *Subida*, c'est-à-dire (Prologue 4) «...*saberse llevar de Dios* », est possible par l'« intelligence sentante », comme « *intellection directionnelle* », en vertu de la « présentation directionnelle » de la réalité.

Eo ipso, nous pouvons lire Jean de la Croix à la lumière de la kinesthésie et de la cénesthésie. De plus, la rencontre entre la *Subida* et la philosophie zubirienne se réalise par *voie kinesthésique* et par *voie cénesthésique*. Par *voie cénesthésique*, nous avons une rencontre raisonnable, une convergence entre la « sécheresse » et la *voie cénesthésique*.

⁸⁰⁶ [es la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real. No se trata de una intimación consecutiva a la aprehensión de la realidad, sino que la intimación misma es el modo de aprehender realidad]. IRE^f, 87 ; IRE, 106. (*) Mot en cursive seulement dans le texte en français.

⁸⁰⁷ [Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real allende lo aprehendido. Recubriendo la sensibilidad cenestésica, el "hacia" determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí]. IRE^f, 89 ; IRE, 106.

⁸⁰⁸ IRE^f, 85 ; IRE, 103.

En examinant un autre angle de la *cénesthésie* par rapport à la « sécheresse », nous trouvons dans le texte de Zubiri, *L'homme et la vérité* (cours de 1966), qu'il y a un premier moment structurel d'emprise [*apoderamiento*] que Zubiri appelle l'« installation »⁸⁰⁹. « L'homme, lorsqu'il détient une vérité, est sous son emprise, selon une forme particulière que je désigne par l'expression : s'installer dans la réalité. La vérité conduit l'homme à s'installer en elle »⁸¹⁰. Un second moment de l'emprise, c'est la « configuration ». Selon Zubiri, la vérité configure l'homme par impression. « Saint Thomas disait que le théologien, [...] en plus de ce qu'il sait, de ce qu'il raisonne et de ce qu'il interprète des Saintes Écritures, est dans une condition, sans laquelle il ne serait pas théologien : *connaturalitas quaedam cum divinis* - une certaine connaturalité avec les choses divines. C'est le moment expérientiel »⁸¹¹. En effet, la vérité possédée non seulement installe l'homme en elle, mais par cette installation, elle le configure à ce dans quoi il se trouve installé. Cela est tout à fait clair si l'on prend des disciplines extrêmes comme la physique, la mathématique ou la théologie. C'est de cette façon que l'homme « est configuré »⁸¹² par la réalité par impression.

En vertu de ce qui précède, nous voyons qu'il peut y avoir une « configuration » dans la *Montée du Mont-Carmel*, plus précisément dans le Prologue 4, dans la « contemplation obscure accompagnée de sécheresse » [*oscura contemplación y sequedad*], donc la vérité « configure » l'homme par « impression ».

Jean de la Croix avertit dans la *Subida*, que ce « traité avec Dieu » aura beaucoup de « sécheresse », les sens qui sont présents sont la *kinesthésie* et la *cénesthésie*. Le silence, par exemple, montre l'ouïe. Ainsi, la « sécheresse » montre la *cénesthésie*. Dans la « sécheresse » existerait une « impression de réalité » dénoncée par *le sens de la cénesthésie*. Cette

⁸⁰⁹ HV^t, 138.

⁸¹⁰ [El hombre, cuando tiene una verdad, está apoderado por ella en esa forma especial que yo llamo instalarse en la verdad. La verdad le hace al hombre instalarse en ella]. HV^t, 138 ; HD, 145.

⁸¹¹ [Santo Tomás nos dice que el teólogo, además de lo que sabe, de lo que razona y de lo que interpreta en las Sagradas Escrituras, tiene una condición sin la cual no habría Teología: *connaturalitas quaedam cum divinis* - una cierta connaturalidad con las cosas divinas. Es el momento expériential]. HV^t, 142-143 ; HV, 150.

⁸¹² Par exemple, le cas des enfants perdus dans la forêt : « Es el caso real de aquellos niños abandonados, cuidados por lobos; estos niños, encontrados al cabo de años, no sabían hablar, difícilmente se les pudo adiestrar a tener una posición ortoestática, etc. Estos "otros", que habían determinado con su amparo al niño la impronta de su configuración hicieron de ellos niños-lobo ». SH, 239.

« sécheresse » configure la réalité entière de l'homme : son psychisme, son corps, sa réalité « psycho - organique »⁸¹³.

En conséquence, par le *sens de la cénesthésie*⁸¹⁴, la réalité « psycho-organique » de Jean de la Croix a « vécu » *intimement* la « sécheresse ». La cénesthésie me donne ma réalité comme *intimité* « sèche »; c'est-à-dire que je m'appréhende comme reposant en moi-même dans un « désert spirituel », dans une « nuit obscure » (le Gethsémani de Jésus, dans l'axe mortel de la sécheresse). Déjà, pour Héraclite, « l'âme sèche est la plus sage et la meilleure »⁸¹⁵.

La lecture de Jean de la Croix à la lumière de Zubiri, spécifiquement par *voie cénesthésique* atteint une compréhension raisonnable quand converge l'« expérience » de la « sécheresse » - la « *oscura contemplación y sequedad* »-. Cette convergence serait capitale pour comprendre l'expérience de Jean de la Croix.

Nous allons dans notre prochaine section, le cœur de notre recherche.

⁸¹³ HD, 62.

⁸¹⁴ « *Recubriendo la sensibilidad cenestésica, el "hacia" determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad, esto es, me aprehendo como estando en mi* » [en recouvrant la sensibilité cénesthésique, le « vers » détermine en elle une intellection de plus importantes. La cénesthésie me donne ma réalité comme intimité ; c'est-à-dire que je m'appréhende comme reposant en moi-même]. IRE^f, 89 ; IRE, 108.

⁸¹⁵ Fr D 103 (B118). *Les débuts de la philosophie*, Éditions et traduction par André Laks et Glenn W. Most, Ouvertures bilingües, Libraire Arthème Fayard pour la traduction française. Titre anglais : *Early Greek Philosophy*, France, 2016, p. 286.

Section III : Lecture du « *toque de Dios* » à la lumière de la « tension théologique »

Lire Jean de la Croix à la lumière de Zubiri est possible à partir de la réalité des sens : à la lumière du *sens de la vue* comme *présentation de réalité* « au-dedans », à la lumière du *sens de la cénesthésie* comme « intimité » et surtout nous pouvons lire la *Subida* à la lumière du *sens de l'ouïe*, le *sens de la kinesthésie* et le *sens du toucher*.

En effet, que cela soit pour Zubiri ou Jean de la Croix, *les sens* sont le « seuil » où nous pouvons situer *le point de départ* de l'« accès de l'homme à Dieu ». Nous le montrons dans notre thèse, notamment à partir du *sens du toucher* dans le « sentir intellectif » ou « intellection sentante » comme « *intellection tactile* »⁸¹⁶. On doit se rappeler que lorsque Zubiri parle de « (con) tac », il fait une analyse descriptive sur les sens⁸¹⁷. D'où, le « (con) tac » est le *sens du toucher*. Mais, ici en rigueur des termes, il faut parler de « *intellection tactile* ».

Cette section comprend deux chapitres : Lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif » et de la « tension théologique » (chapitre IX) et conclusion finale (chapitre X).

⁸¹⁶ Sur le mot « *toque* », en effet, nous avons trouvé les suivants textes. Mais, la question est très complexe et vaste : 2S.25, 5; 3S.2,5; 2S.32, 2-3; 2S.26, 6; 2N.23, 11; 2S.32, 2; 2S.26, 8-9; 2S.26, 3-5; 2S.32, 3; 2N.2, 12,6; 2S.32, 4; 3S.14, 2; 2N.23, 11; 2N.24, 2; 2S.26, 5-6-7-8-9; 2S.26, 9-10; L1 2, 16-20; L1 2, 21; L1 2, 22; L1 2,19; 2N. 23, 11; 2N.24, 3; 2N.23, 12. Voir Appendices D et E.

⁸¹⁷ Le lecteur peut lire le texte « *Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité* ». (Vol. I). Ici, nous avons fait l'analyse dans la *deuxième partie* de cette recherche.

Neuvième chapitre : Lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif » et de la « tension théologique »

Ce chapitre comprend trois points : 1. La lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif » : lecture préalable [2S.26, 9]. 2. La « tension interpersonnelle » : lecture préalable [2S.26, 10]. 3. La lecture de [2S.26, 8] à la lumière de la « tension théologique ».

9.1. Lecture du « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif » : lecture préalable [2S.26, 9]

Avant de scruter davantage le détail du « *toque de Dios* » de [2S.26, 8], il est bon de considérer au préalable deux textes : [2S.26, 9]⁸¹⁸ et [2S.26, 10]⁸¹⁹ afin de présenter un programme plus riche de contenu. Dans le cadre de notre recherche, ces deux textes sont, en effet, remarquables. Mais nous ne pouvons pas analyser tous les textes ayant trait au « *toque de Dios* » de la *Subida del Monte Carmelo*, parce que ce serait un travail vaste, lourd et fastidieux.

⁸¹⁸ [2S.26, 9] : « *Otras veces acace[n] en alguna palabra que dicen u oyen decir, ahora de la Escritura, ahora de otra cosa. Mas no siempre son de una misma eficacia y sentimiento, porque muchas veces son harto remisos; pero, por mucho que sean, vale más uno destes recuerdos y toques de Dios al alma que otras muchas noticias y consideraciones de las criaturas y obras de Dios* » [Quelquefois, aussi, ces touches de Dieu se produisent à propos d'une parole que la personne elle-même prononce ou qu'elle entend, soit de l'Écriture sainte, soit d'ailleurs. Elles n'ont pas toujours le même degré de force et de saveur ; souvent elles sont peu accentuées. Mais un seul de ces souvenirs de Dieu, si faible soit-il, une seule de ces touches est d'un plus haut prix qu'un grand nombre de considérations sur les créatures et sur les œuvres de Dieu].

⁸¹⁹ [2S.26, 10] : « *El que me ama será amado de mí Padre, y yo le amaré y me manifestaré a mí mismo a él (San Juan 14,21). En lo cual se incluyen las noticias y toques que vamos diciendo que manifiesta Dios al alma que (se llega a El y) de veras le ama* ». [Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui. Ce texte s'applique parfaitement à ces connaissances et à ces touches, dont Dieu favorise l'âme qui l'aime véritablement].

9.1.1. Impossibilité d'une systématisation

Selon M. Canévet, dans l'ouvrage collectif *Les sens spirituels*, la sensation de *toucher* est assez fréquemment évoquée, de préférence à tout autre, pour décrire certaines formes d'expérience mystique. L'initiative ne vient pas du sujet, mais de Dieu. Le terme du *toucher*, parfois au singulier, mais plus souvent au pluriel, est très fréquent. « L'abondance des textes, leurs dispersions et la variété des nuances ne facilitent pas la saisie exacte de la pensée et n'en favorisent pas la systématisation »⁸²⁰.

Dans le texte [2S.26, 9], nous trouvons, d'un côté, les choses et leur importance dans l'« expérience de Dieu », de l'autre, le « sentir intellectif » comme *sens de l'ouïe* par rapport à ces « touches de Dieu », [*toques de Dios*] par le *sens du toucher*. Nous abordons l'examen du texte.

9.1.2. La lecture « intra -mondaine ».

Pour notre philosophe, Dieu n'est pas une réalité personnelle *au-delà* des choses. Et dans la lecture de la *Subida*, les choses seraient présentes comme condition de possibilité d'accès à Dieu, comme l'affirme ce texte : « quelquefois, aussi, ces touches de Dieu se produisent à propos d'une parole que la personne elle-même prononce ou qu'elle entend, soit de l'Écriture sainte, soit d'ailleurs... »⁸²¹. C'est ce que Zubiri appelle : la « transcendance fontanale de Dieu »⁸²², Dieu est *dans* les choses sans être identique à elles.

En effet, Dieu est personnellement présent dans les choses, constituant formellement leur réalité. C'est pourquoi, selon Zubiri, Dieu est constitutivement accessible dans les choses réelles elles-mêmes : « Jamais, même dans l'accès suprême des grands mystiques, on atteint Dieu sans les choses ou en dehors des choses ; on accède toujours à Dieu dans les choses »⁸²³.

⁸²⁰ CANÉVET M., *op. cit.*, p. 101.

⁸²¹ [2S.26, 9] : [*Otras veces acace[n] (recuerdos y toques de Dios) en alguna palabra que dicen u oyen decir, ahora de la Escritura, ahora de otra cosa...*].

⁸²² [*transcendencia fontanal de Dios*]. HD^f, 170 ; HD, 186.

⁸²³ [*Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas*]. HD^f, 170 ; HD, 186.

Ce qui précède nous permet maintenant de *mieux situer* aussi notre lecture de [2S.26, 8]. Les choses réelles sont la « présence personnelle de Dieu »⁸²⁴ : « [...] c'est précisément pour cela qu'il est constitutivement accessible. Dieu est accessible dans et par le monde »⁸²⁵.

Ainsi, la lecture de [2S.26, 9] devient une lecture « intra-mondaine ». En effet, la « *versión* » à Dieu, selon Zubiri, ne serait pas « extra mondaine mais intra-mondaine »⁸²⁶. Si Dieu, pour Zubiri, est une réalité *au-delà* de tout le réel, le grand absent, le grand inconnu, l'étranger sera une réalité en soi-même *inaccessible*. Toutefois, « les choses sont réelles non seulement en Dieu mais dans la personne qu'est Dieu. Les choses réelles sont en elles-mêmes l'aspect concret de l'accessibilité personnelle de Dieu, Dieu est accessible en lui-même, et en tant que fondement des choses, en tant qu'il les constitue, il est la forme de cette accessibilité »⁸²⁷.

La lecture « intra-mondaine » de Jean de la Croix à la lumière de Zubiri, est parfaitement possible. Notre lecture n'est pas une lecture étrangère à *Subida*. En effet, le carme castillan est parti des choses-mêmes, comme le montrent les textes [1S.3, 4]⁸²⁸ et [2S.26, 9]. Il est possible de lire de la manière suivante, la structure (intra-mondaine) de ces textes. Selon Zubiri, l'homme vit *parmi* les choses qu'il appréhende, mais c'est *dans* la réalité qu'il se trouve⁸²⁹. Zubiri nous indique avec insistance que l'homme fait sa vie « avec » les choses. Cet « avec » ["*con*"]⁸³⁰ n'est pas un moment *ajouté* à la réalité humaine, une sorte de *relation extrinsèque*. Pour Zubiri, cet « avec » est un moment qui, intrinsèquement et formellement *appartient* à la personne, précisément comme « absolu ». L'homme ne commence pas par être absolu, pour ensuite

⁸²⁴ [*presencia personal de Dios*]. HD^f, 170 ; HD, 186.

⁸²⁵ [*Y precisamente por eso es por lo que es constitutivamente accesible. Dios es accesible en y por el mundo*]. HD^f, 170 ; HD, 186.

⁸²⁶ HD^f, 170 ; HD, 186.

⁸²⁷ [*Las cosas no sólo son reales en Dios sino en la persona que es Dios. Las cosas reales son en sí mismas la concreción de la accesibilidad personal de Dios. Dios es accesible en sí mismo y la forma de esta accesibilidad es la fundamentalidad constituyente de las cosas*]. HD^f, 170 ; HD, 186.

⁸²⁸ [1S.3, 4] : «...aunque es verdad que no puede dejar de oír y ver y oler y gustar y sentir, no le hace más al caso, ni le embaraza más al alma si lo niega y lo desecha, que si no lo viese ni lo oyese, etc; como también el que quiere cerrar los ojos quedará a oscuras como el ciego que no tiene potencia para ver ». [À la vérité, il lui est impossible de ne pas voir, de ne pas entendre, de ne pas goûter, de ne pas sentir, et pourtant, si elle rejette et refuse ce qu'elle voit, ce qu'elle entend, et le reste, elle n'en est ni plus touchée ni plus embarrassée que si elle ne le voyait ni ne l'entendait, etc. De même, celui qui ferme volontairement les yeux se trouve dans les ténèbres, exactement comme l'aveugle qui n'a pas la faculté de voir].

⁸²⁹ HD, 135. Point sur *la Explanación intelectualiva*.

⁸³⁰ HD^f, 79 ; HD, 80.

s'adapter à certaines choses. L'homme n'est en fait, réellement absolu qu'en vivant « avec » les choses en agissant.

9.1.3. La « présence nue de la réalité » (IRE). La « nue réalité » : la « nudité » (HD).

Il convient de rappeler ici que dans l'ouvrage *l'Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité* (vol. I), Zubiri a examiné les modes sensitifs de présentation du réel comme « sentir intellectif ». Dans le (con) tact [le *sens de toucher*], la chose est présente sans *eidos* ni goût : c'est « la présence nue de la réalité »⁸³¹ [*es la nuda presentacion de la realidad*]. C'est la « nudité ». Dans la Deuxième Partie de l'ouvrage *L'homme et Dieu*, Zubiri souligne que « le simple fait de toucher le réel constitue déjà une présence, mais une présence qui n'est certainement pas semblable à celle du réel ; c'est la présence de ce que j'ai coutume d'appeler la "nue réalité". Ce moment de "nudité" appartient formellement à ce qui se touche »⁸³². Le texte se trouve dans le § 2 *L'accès de l'homme à Dieu*. Il reste à savoir si Dieu est accessible par le *sens du toucher* : le « *toque de Dios* ».

9.1.4. Le sens de la vue, l'ouïe, du toucher, la cénesthésie et la kinesthésie

Il nous faut insister, pour Zubiri, la vue n'est pas « le » mode de présentation et les autres modes ne sont que des succédanés de la vue lorsque celle-ci nous fait défaut. Tout au contraire. Certes, tous les modes ne sont pas équivalents, mais tous sont en et par eux-mêmes, des modes de présentation de la réalité. Zubiri écrira à ce propos que « La prépondérance de certains modes sur les autres ne provient pas d'une prétendue fonction de succédanés de la vision, mais de la nature même de la réalité. Il y a, par exemple, des réalités qui ne peuvent pas avoir plus de modes de présentation que la nue réalité appréhende tactilement »⁸³³. Il poursuit: « Dans ces

⁸³¹ IRE^f, 84 ; IRE, 101. D'après Aristote, « notre sens du goût est plus aigu parce qu'il est une sorte de toucher et que ce dernier sens atteint chez l'homme un très haut degré d'acuité », *De l'âme*, 421a.

⁸³² [...*el mero estarnos tocando lo real, es ya una presencia. No nos es presente ciertamente cómo es lo real, pero es la presencia de lo que he solido llamar "nuda realidad". Y este momento de "nudez" pertenece formalmente a lo táctil: es la presencia y "nada más" que la presencia. Este "nada más" es justo la nudez como momento intrínseco y formal de lo táctil*]. HD^f, 205 ; HD, 226. * Manquent les deux dernières phrases de la traduction de Ph. Secretan.

⁸³³ [*El rango preponderante de unos modos sobre otros no procede de que sean sucedáneos de la visión sino de la índole misma de la realidad. Hay, por ejemplo, realidades que no pueden tener más modo de presentación que la nuda realidad táctilmente aprehendida*]. IRE^f, 85 ; IRE, 103.

cas, il peut se faire que la réalité ainsi sentie soit d'un rang supérieur à toute réalité eidétiquement sentie. Pour tous les modes de présentation de la réalité, il s'agit donc toujours d'un *sentir intellectif* »⁸³⁴. Nous pouvons donc affirmer que le « *toque de Dios* » est une « réalité » d'un rang supérieur à toute réalité « eidétiquement sentie ».

Il convient également rappeler que, pour clarifier ce qu'il entend par la présentation du réel, Zubiri examine les modes sensitifs de présentation du réel, d'abord, comme modes du « sentir intellectif », ensuite, comme modes de l'« intellection sentante ». Il y a divers modes d'intellection et d'intelligibilité. Dans le *sens de toucher*, précisément dans l'« *intellection tactile* », l'intellection a une forme propre : c'est palper, ou ce que Zubiri appelle « tâter », aller « à tâtons »⁸³⁵ [*tanteo, o yendo a tientas*].

Nous allons maintenant, présenter quelques points ou notes sur le *sens du toucher*. Celui-ci nous permet d'entrer avec plus précisions dans la lecture de [2S.26, 8]. Au-delà des ressemblances et des divergences d'ordre rédactionnel facilement constatables entre les textes (HD : Première, Deuxième et Troisième Parties et le texte IRE), il y a des ressemblances d'un caractère plus profond.

Dans la Troisième Partie de *El hombre y Dios*, Zubiri nous dit que « la marche "vers" le fondement du pouvoir du réel est non seulement problématique, mais le problème lui-même a un caractère plus précis. La marche consiste en un véritable "tâtonnement" ["*tanteo*"]. Cette marche est une marche à tâtons -par essais »⁸³⁶. La « marche » s'inscrit donc dans le mode sensitif de présentation du réel comme mode de l'« intellection sentante ». Il s'agit d'une « *intellection tactile* ».

⁸³⁴ [Y en estos casos puede ser que la realidad así sentida sea de un rango muy superior a toda realidad eidéticamente sentida. En todos los modos de presentación de realidad, trátase, pues, siempre de un sentir intelectivo]. IRE^f, 85 ; IRE, 103.

⁸³⁵ IRE^f, 87 ; IRE, 105.

⁸³⁶ [La marcha "hacia" el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto "tanteo". La marcha es una marcha en tanteo] HD^f, 335 ; HD, 377.

Il est aussi important de noter comment s'articulent ces deux textes à partir de l'« *intellection tactile* » et surtout à partir de l'« *intellection directionnelle* ». Il faut se rappeler que dans la structure de l'impression de réalité, Zubiri nous a indiqué que la différence essentielle des sensations⁸³⁷ [*de los sentires*] repose sur les modes de présentation de la réalité et non pas sur le contenu qualitatif spécifique de la note sentie. Ici, l'unité des sensations présente des caractères particuliers.

En effet, les diverses sensations [*los diversos sentidos*] ne sont pas simplement juxtaposées ; elles « se recouvrent »⁸³⁸ totalement ou partiellement. Dans le cas de la vue, elle « me donne »⁸³⁹ [*me da*] la réalité « devant » moi [« *ante* » *mí*]. Le tact, le *sens du toucher* me donne la « nue »⁸⁴⁰ réalité [*la « nuda » realidad*]. La « nudité ». Au sujet de ces sensations, Zubiri affirme dans IRE, 107 que « la vue me donne la réalité "devant" moi. Le tact (le toucher) me donne la "nue" réalité. Le recouvrement des deux modes de présence est évident : j'ai devant moi la "nue" réalité. Il ne s'agit pas de la vision d'un *eidos*, plus un toucher de cet *eidos* : cela est généralement absurde »⁸⁴¹.

Mais le recouvrement n'est pas une addition des sens. « Il s'agit de ceci : le réel est présent "devant" moi comme "nue" réalité »⁸⁴². Le « devant » moi est le mode propre de présentation du réel dans la vue et la « nue » réalité est le mode de présentation dans le toucher. Ainsi, ces deux modes de présentation se recouvrent⁸⁴³. De plus, « en recouvrant l'ouïe, la vue et le tact me présentent la réalité à laquelle elle renvoie : la chose sonore est appréhendée comme quelque chose qui sonne devant moi dans sa nue réalité »⁸⁴⁴. Il faut dire que l'ouïe, la vue et le tact me présentent la réalité à laquelle elle renvoie (cénesthésie - kinesthésie): Dieu.

⁸³⁷ IRE, 106.

⁸³⁸ IRE^f, 88. IRE, 106.

⁸³⁹ IRE^f, 88. IRE, 107.

⁸⁴⁰ IRE^f, 88. IRE, 107.

⁸⁴¹ [*La vista me da la realidad "ante mí". El tacto me da la "nuda" realidad. El recubrimiento de los dos modos de presencia es obvio : tengo "ante mí la nuda realidad". No se trata de una visión del eidos más un tacto de este eidos; esto es generalmente absurdo*]. IRE^f, 88. IRE, 107.

⁸⁴² [*Se trata de que lo real me esté presente « ante mí la nuda realidad »*] IRE^f, 88. IRE, 107.

⁸⁴³ IRE^f, 88. IRE, 107.

⁸⁴⁴ [*La vista y el tacto recubriendo al oído me presentan la realidad a que éste remite: la cosa sonora se aprehende como algo que suena ante mí y en su nuda realidad*]. IRE^f, 89 ; IRE, 107.

Nous envisageons lire le précieux texte [2S.26, 10], les « *noticias y toques* », les « *recuerdos y toques* » [2S.26, 9] et le « *toque de Dios* »⁸⁴⁵ [2S.26, 8]. En effet, « Dieu se manifesterait » comme quelque chose qui « parle dans les Écritures » devant moi comme « nue » réalité. De plus, pour Zubiri « Dieu est accessible à l'homme précisément et formellement parce que l'homme est une personne »⁸⁴⁶. La personne a une « intelligence sentante ». La convergence parmi les personnes est décisive pour « comprendre » le caractère théologique de ces textes.

Il faut faire donc un pas de plus dans la « tension interpersonnelle ».

9.2. La « tension interpersonnelle » : lecture préalable : [2S.26, 10]

9.2.1. Le sentir intellectif

Selon Zubiri, Dieu n'a pas le même mode de présence dans toutes les choses. Il y a, en effet, deux genres de réalité : Les « essences fermées » et les « essences ouvertes ». Les « essences fermées » sont les choses et les « essences ouvertes », sont des personnes qui ont un « être relativement absolu »⁸⁴⁷. Nous allons analyser et être attentifs avec avec certains passages des textes.

Si nous lisons [2S.26, 10]⁸⁴⁸, nous pouvons envisager « *las noticias y toques* » dans un « sentir intellectif », comme « manifestation » de Dieu à partir des sens. Les *sens du toucher*, la *cénesthésie*, la *kinesthésie*, le *sens de l'ouïe* sont présents : « Celui qui m'aime (*cénesthésie*) sera aimé (*kinesthésie*) de mon Père, et moi, je l'aimerai et me manifesterai (*l'ouïe* et le *toucher*) à

⁸⁴⁵ « *divinos toques* ».

⁸⁴⁶ [*Dios es accesible al hombre precisa y formalmente porque el hombre es persona*]. HD^f, 171; HD, 186-187.

⁸⁴⁷ HD^f, 171.

⁸⁴⁸ [2S.26, 10] : « *El que me ama será amado de mí Padre, y yo le amaré y me manifestaré a mí mismo a él (San Juan 14,21). En lo cual se incluyen las noticias y toques que vamos diciendo que manifiesta Dios al alma que (se llega a El y) de veras le ama* ». [Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi, je l'aimerai et me manifesterai à lui. Ce texte s'applique parfaitement à ces connaissances et à ces touches, dont Dieu favorise l'âme qui l'aime véritablement].

lui [*ces modes de présentation se recouvrent*]. Ce texte s'applique parfaitement à ces connaissances (*noticias*) et à ces touches, dont Dieu favorise l'âme qui l'aime véritablement ».

Selon le philosophe espagnol, toute manifestation est une révélation, un dé-voilement de ce qui se manifeste. Chez Zubiri, il faut se rappeler qu'il y a diverses manières de se révéler : L'intelligence humaine est sentante : elle sent intellectuellement la réalité à partir de tous les sens, et non seulement à partir du *sens de la vue*. Par exemple, - il faut insister- si je perçois un son d'un canari, le chant agréable, le son en tant que tel est immédiatement présent à l'ouïe, mais pas la chose sonore, le canari. Dans la vue, non seulement la forme et la couleur de la chose sont présentes, mais nous croyons que c'est la chose elle-même.

Dans l'ouïe, en revanche, la chose sonore n'est pas immédiatement donnée avec le son ; le son ne fait qu'y renvoyer [*remite*]. Le chant agréable *renvoie* au canari. Ainsi, si pour la vue la révélation consiste en une « présentation formelle »⁸⁴⁹ de la chose, pour l'ouïe, la révélation consiste en un « renvoi »⁸⁵⁰. Le son ne donne pas la chose mais nous « notifie » la chose. « Le son révèle ou manifeste la chose sous forme de "renvoi notifiant" »⁸⁵¹.

9.2.2. La transcendance de Dieu

Pour Zubiri, *a parte Dei* révèle que l'« accessibilité »⁸⁵² est un caractère qui ne concerne pas l'homme, mais Dieu. Si Dieu était une réalité *au-delà* de tout réel, l'étranger serait une réalité en soi-même inaccessible. Pour le philosophe, Dieu est constitutivement accessible. De par sa propre nature, Dieu est « dans » les choses sans être identique à elles [transcendance fontanale de Dieu]. On accède toujours à Dieu « dans » les choses. La « version »⁸⁵³ à Dieu est « intra-mondaine ». Nous en avons parlé plus haut. Dieu n'a pas le même mode de présence dans toutes les choses. Pour les « essences fermées », c'est-à-dire pour les essences qui ne sont ce qu'elles

⁸⁴⁹ HD^f, 173 ; HD, 189.

⁸⁵⁰ HD^f, 173 ; HD, 189. [*remisión*].

⁸⁵¹ [*El sonido desvela o manifiesta la cosa en forma de "remisión notificante"*]. HD^f, 173 ; HD, 189.

⁸⁵² HD^f, 169 ; HD, 185.

⁸⁵³ HD^f, 170 ; HD, 186.

sont que « de soi », [*de suyo*]⁸⁵⁴ Dieu les constitue en constituant leur « en soi-même » [*en sí mismas*]⁸⁵⁵. C'est une présence personnelle qui simplement les « fait-être-en-elles-mêmes » [*ensimismante*]⁸⁵⁶.

Les « essences ouvertes » ne sont pas seulement « de soi », mais « à soi » [*suyas*], c'est-à-dire ce sont des personnes qui ont un être relativement absolu. Dieu est donc dans les « essences ouvertes » en les « faisant-être-soi » [*suificandolas*]⁸⁵⁷, sa présence est « soi-faisante » [*suificante*]⁸⁵⁸. Ainsi, pour Zubiri, « la transcendance fontanale de Dieu dans la réalité de l'esprit humain est une *transcendance interpersonnelle* »⁸⁵⁹.

Ces lignes laissent entrevoir que Dieu est accessible « dans la réalité de l'esprit humain ».

9.2.3. Kinesthésie : tension dynamique – tension interpersonnelle

Une nouvelle difficulté surgit quand il s'agit de comprendre « la réalité de l'esprit humain », car la présence fontanale de Dieu acquiert un caractère très particulier : « la présence fontanale de Dieu dans toute la réalité se convertit, dans le cas de l'homme, en *tension dynamique* »⁸⁶⁰. Dans la kinesthésie, l'intellection est une *tension dynamique*. Ce n'est pas la tension vers la réalité mais la réalité elle-même comme un "vers" qui nous maintient tendus.

Pour Zubiri, la forme concrète de cette tension est d'être une « *tension interpersonnelle* »⁸⁶¹. Nous pensons que Zubiri passe ici de l'ordre de l'« accessibilité », *a parte Dei* à l'ordre de l'« accès de l'homme à Dieu », *a parte hominis*, et surtout à l'ordre de la « *tension dynamique* » ou « *tension théologique* ». La présence fontanale de Dieu-fondement- se convertit dans le cas de

⁸⁵⁴ HD^f, 171 ; HD, 186.

⁸⁵⁵ HD^f, 171 ; HD, 186.

⁸⁵⁶ HD^f, 171 ; HD, 186.

⁸⁵⁷ HD^f, 171 ; HD, 186

⁸⁵⁸ HD^f, 171 ; HD, 186.

⁸⁵⁹ [*la transcendencia (*) fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una transcendencia interpersonal (**)*]. HD^f, 171; HD, 186. Dans la traduction de Philibert Secretan écrit : (*) présence et écrit aussi (**) intra-personnelle.

⁸⁶⁰ [*la presencia fontanal de Dios en toda realidad se convierte, en el caso del hombre, en tensión dinámica*]. HD^f, 171 ; HD, 187.

⁸⁶¹ [*tensión interpersonal*]. HD^f, 171 ; HD, 188.

l'homme, en une « *tension dynamique* ». La forme concrète de cette tension est d'être une « *tension interpersonnelle* », c'est-à-dire la tension entre deux « absolus », dans laquelle l'absolu qui fonde [*el fundante*] rend absolu celui qu'il fonde [*al fundado*]⁸⁶². « En raison de ce mode de présence de Dieu dans l'homme, Dieu est, par lui-même, intrinsèquement accessible »⁸⁶³. Dans cette « *tension interpersonnelle* », « Dieu est une réalité personnelle manifeste »⁸⁶⁴.

9.2.4. Transcendance personnelle simplement fontanale. Le sens de l'ouïe : renvoi notifiant – présentation notifiante

Dans *El hombre y Dios*, nous avons lu que « le son révèle ou manifeste la chose sous forme de "renvoi notifiant" »⁸⁶⁵. Si pour la vue la « dé-voilement » [*"desvelación"*]⁸⁶⁶ consiste en une « présentation formelle »⁸⁶⁷ de la chose, pour l'ouïe la « dé-voilement » consiste en un « renvoi » [*"remisión"*]. En effet, « c'est ce "renvoi" que, selon la signification étymologique du terme, j'appellerai une "note" [*noticia*]. La réalité du son relève d'un mode de présentation propre : c'est une présentation *notifiante* »⁸⁶⁸. Zubiri comprend que « les choses sont réelles "en" Dieu, en Dieu personne, et Dieu est en elles, les constituant formellement »⁸⁶⁹. Ce texte livre un contenu essentiel et crucial :

...Dieu est "en" elles quelque chose qui les transcende : ainsi il se révèle ou se manifeste (dans les choses) sur le mode d'un "renvoi", [d'une indication] : en tant que réelles, les choses réelles "indiquent" la réalité personnelle de Dieu. Dieu est dans les choses, mais sans être celles-là mêmes : c'est ce que j'entends par la transcendance de Dieu. Corrélativement, les choses, en tant que réelles, nous renvoient à leur propre fondement transcendant, intrinsèque et formel, en quoi elles ont réalité. C'est pourquoi le transcendant se manifeste en tant que tel sur le mode propre du renvoi notifiant, ce qui est une manifestation de type "auditif"⁸⁷⁰.

⁸⁶² HD^f, 172 ; HD, 187-188.

⁸⁶³ [*En razón de este modo de presencia de Dios en el hombre, Dios es intrínsecamente accesible por sí mismo*]. HD^f, 172 ; HD, 188

⁸⁶⁴ [*Dios es una realidad personal manifestativa*]. HD^f, 172 ; HD, 188.

⁸⁶⁵ [*El sonido desvela o manifiesta la cosa en forma de "remisión notificante"*]. HD^f, 173 ; HD, 189.

⁸⁶⁶ HD, 189.

⁸⁶⁷ HD, 189 ; HD^f, 173.

⁸⁶⁸ [*Esta "remisión" es lo que según la significación etimológica del vocablo llamaré "noticia". Lo real del sonido es un modo de presentación propia: presentación notificante*]. IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁸⁶⁹ [*Las cosas son reales "en" Dios, en Dios persona, y Dios está en ellas constituyéndolas formalmente*]. HD^f, 173 ; HD, 189.

⁸⁷⁰ [*...Dios es "en" ellas algo transcendente. En su virtud, se desvela o manifiesta (en las cosas en que está) de un modo "remitente": las cosas reales son en cuanto reales "noticia" de la realidad personal de Dios. Dios está en las*

9.2.5. Transcendance personnelle : la kinesthésie - le sens de l'ouïe - le sens du toucher

Dans l'homme, avons-nous dit, la transcendance révèle un caractère particulier : c'est une « *tension interpersonnelle* », « car Dieu est présent plus que personnellement, il est présent inter-personnellement »⁸⁷¹. Regardons autre texte crucial dans notre recherche : « Dans l'ouïe (l'audition), Dieu est "notifié" par la chose réelle; mais dans la "tension interpersonnelle", Dieu manifeste [*está acusando*] sa présence sur un mode plus proche du contact (toucher) que de l'ouïe »⁸⁷².

Selon Zubiri, dans le « (con)tact », le toucher, il y a plus qu'une « notification » [*noticia*], mais moins que la présentation formelle de la chose : « il y a une "présence nue" dans laquelle on appréhende des "touches" ("*en tanteo*") provenant d'une réalité que l'on ne voit pas. C'est l'appréhension de la nue présence qui vous touche »⁸⁷³. Zubiri insiste que « c'est comme si Dieu, dans sa tension dynamique, ne se laissait pas voir, mais faisait sentir immédiatement sa nue présence par une sorte d'appel lancée en "heurtant" à la porte de l'homme »⁸⁷⁴. Le texte est crucial et décisif. Il y a une « intellection tactile ». Ce texte est précieux tel que nous l'appréhendons dans [2S.26, 7]⁸⁷⁵. Dieu se faisait « sentir » comme « nue présence » [HD, 103, PFMO, 340]. En effet, dans un texte déterminant, Zubiri donne la clé de lecture en soulignant que

si le mode propre de la manifestation de la transcendance personnelle simplement fontanale est la "notification" ["*noticia*"], le mode propre de la manifestation (de la transcendance)

cosas, pero sin ser ellas mismas: es lo que yo entiendo por transcendencia de Dios. Correlativamente, las cosas en cuanto reales nos están "remitiendo" a su propio, intrínseco y formal fundamento trascendente en que están siendo reales. Por esto es por lo que la manera propia de manifestarse lo trascendente en cuanto trascendente es remisión notificante, manifestación de tipo "auditivo"]. HD^f, 173 ; HD, 189.

⁸⁷¹ [Porque Dios está presente más que personalmente, está presente interpersonalmente]. HD^f, 173 ; HD, 189.

⁸⁷² [En el oído Dios está notificado por su noticia, por la cosa real. Pero en la tensión interpersonal, Dios está acusando su presencia en un modo de manifestación propio mas bien del tacto que del oído]. HD^f, 173 ; HD, 189.

⁸⁷³ [Es una "nuda presencia" en que se aprehende en "tanteo" la realidad misma sin ser vista. Es la aprehensión de la nuda presencia en tanteo]. HD^f, 174 ; HD, 189-190.

⁸⁷⁴ [Es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre]. HD^f, 174 ; HD, 190.

⁸⁷⁵ [2S.26, 7] : « Son al alma tan sabrosas y de tan íntimo deleite estos toques, que con uno de ellos se daría por bien pagada de todos los trabajos que en su vida hubiese padecido » [Ces touches sont tellement savoureuses et inondent l'âme de si intimes délices, qu'elle se regarde comme très bien payée, par l'une d'elles seulement, des peines qu'elle aura souffertes durant toute son existence, ces peines fussent-elles innombrables].

interpersonnelle, en tension, est dans un "toucher". L'homme pourra ignorer que ces impulsions internes viennent de Dieu présent en lui ; mais cela est un autre problème, car je ne parle pas de l'homme mais de Dieu en tant qu'il est accessible⁸⁷⁶.

Le traducteur rend « *tanteo* » par « toucher ». Le « *tanteo* » est par l'« *intellection tactile* ». Ainsi, la lecture [2S.26, 8] à partir de Zubiri, Dieu est accessible.

9.2.6. Intellection audio-tactile-directionnelle

Dans [2S.26, 8] à la lumière de notre texte central, Zubiri souligne que

Dieu est accessible, car il se manifeste dans cette sorte de « heurs » de la tension dynamique [...] La religation est une expérience manifestative de la puissance du réel. Et cette expérience nous projette expérimentiellement vers les choses mêmes, vers Dieu en elles. Et ce que ce Dieu a, Lui, de manifestatif, c'est de se révéler sous une forme audio-tactile, c'est-à-dire à la fois comme notification et comme nue présence par le toucher⁸⁷⁷.

La lecture de cet extrait nous permet de dire que l'introduction à la lecture de [2S.26, 8] à la lumière de Zubiri est possible à la lumière de la *kinesthésie*, du *sens l'ouïe* et du *sens du toucher*, et avec plus de précision, à la lumière de l'« *intellection tactile* ». Par conséquent, nous voulons maintenant analyser [2S.26, 8] le point :

[II] : « et ils sont si sensibles, que non seulement l'âme, mais le corps lui-même en frémit »⁸⁷⁸.

Ce texte n'est pas un texte isolé. Nous pouvons affirmer que Jean de la Croix a fait une « *marche vers Dieu* ». *La Subida del Monte Carmelo* est une « *marche vers Dieu* », car c'est une « *marche vers Dieu* » à tâtons par essais ["*en tanteo*"]. Il s'agit, sans aucun doute, d'une « *intellection tactile* ». Dans le texte *L'homme et Dieu*, Zubiri affirme que la *reliación* est

⁸⁷⁶ [Si el modo propio de manifestación de la transcendencia personal meramente fontanal es "noticia", el modo propio de manifestación de la transcendencia interpersonal, en tensión, es "tanteo". El hombre podrá ignorar que esos impulsos internos son de Dios presente en él. Pero ésta es otra cuestión porque, repito, estoy hablando no del hombre sino de Dios en cuanto accesible]. HD^f, 174 ; HD,190.

⁸⁷⁷ [Dios es accesible porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica [...] La religación, decía, es una experiencia manifestativa del poder de lo real. Y esta experiencia manifestativa nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que Dios tiene El de manifestativo es serlo en forma audio-táctil, esto es, a su tiempo como noticia y nuda presencia por tanteo]. HD^f, 174 ; HD, 190.

⁸⁷⁸ [2S.26, 8] : [Y son tan sensibles (divinos toques), que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo, hacen estremecer]. Voir chapitre VIII de cette thèse.

quelque chose qui affecte toute ma *réalité humaine*, depuis mes plus modestes caractères physiques jusqu'à mes schémas mentaux les plus élaborés, par exemple, ici, dans notre cas, l'élaboration de la *doctrine de la nudité de l'esprit*. Celui-ci a souligné que « la religation est quelque chose qui affecte toute ma réalité humaine »⁸⁷⁹. Ce texte est très important, car la *religation* affecte toute ma réalité humaine, car ce qui est relié au pouvoir du réel est ma propre réalité personnelle dans toutes ses dimensions. Le « *toque de Dios* », par exemple, attend donc le cerveau, pénètre le cerveau [3S.2, 5]⁸⁸⁰.

Nous pouvons interpréter que ce « *toque de Dios* »⁸⁸¹ « impact » affecte toute la réalité humaine. Toute la réalité humaine est affectée, même le *corps*⁸⁸² « vibre ». Le *corps* reçoit les vagues du « impact » de Dieu. Nous pouvons ici en rigueur des termes, parler d'« *intellection audio-tactile-directionnelle* ».

En bref, nous pouvons retenir :

- Cinq modes de présentation se recouvrent (*le sens du toucher, le sens de la vue, le sens de l'ouïe, la cénesthésie et la kinesthésie*) [2S.26, 9 ; 2S.26,10 ; 2S.26, 8]⁸⁸³. On en arrive ainsi aux implications noologiques des textes et qu'articule aussi le texte [2S.26, 8] vers sa lecture « noologico - théologique ». Jean de la Croix est parti dans la *Subida* des considérations de caractère philosophique, à savoir les « cinq sens » qui seraient *le point de départ* vers l'« accès de l'homme à Dieu ». Nous avons assisté à l'arrivée du « sentir intellectif » ou « *intellection sentante* » dans la lecture de [2S.26, 8].

⁸⁷⁹ [La religación es algo que afecta al todo de mi realidad humana]. HD, 93 ; HD^f, 90.

⁸⁸⁰ [3S.2, 5] : « Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro (que es donde ella tiene su asiento) tan sensible, que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido... » [parfois, au moment où Dieu opère cette touche d'union dans la mémoire, il se produit une révolution soudaine dans le cerveau qui est le siège de cette puissance. La raison semble suspendue avec le jugement et le sentiment...].

⁸⁸¹ « *divinos toques* ».

⁸⁸² Le *corps* est autre question philosophique complexe en Zubiri. Voir : SH, HC, SSV, OH.

⁸⁸³ L'ouïe, la vue et le tact me présentent la réalité à laquelle elle renvoie (cénesthésie- kinesthésie) : Dieu. D'un côté, en effet, la lecture de [2S.26, 8] peut être inscrit dans un « champ de réalité » (...aucune comparaison, aucun effort de l'imagination ne peut atteindre à ces connaissances sublimes...). D'un autre côté, par la « *présentation directionnelle de réalité* » (*Intellection directionnelle, etc.*).

- Selon Zubiri, dans *l'ouïe*, Dieu est notifié [*está notificado por su noticia*] pour la chose réelle ; mais dans la « tension interpersonnelle », Dieu manifeste [*está acusando*] sa présence sur un mode plus proche du contact [*le sens du toucher*] que de *l'ouïe*. Il y a une « intellection tactile ». C'est comme si Dieu, dans sa « tension dynamique » faisait sentir immédiatement sa « nue présence » [HD, 103 ; PFMO, 340]. « Dieu est accessible, car il se manifeste dans cette sorte de "heurts" [*intellection tactile*] de la tension dynamique [*kinesthésie*] »⁸⁸⁴. Ainsi, la « marche vers Dieu », la *religion* nous projette. La *religion* est une expérience. Celle-ci nous projette expérimentiellement vers les choses mêmes, vers Dieu « en » elles. Ce que Dieu a, Lui, de manifestatif, est sous une forme « audio-tactile », c'est-à-dire à la fois comme « notification » et comme « nue présence » par le « toucher » [*intellection tactile*]. L'introduction à la lecture de [2S.26, 8] à la lumière de Zubiri serait possible à partir de la *kinesthésie*, *l'ouïe* et le *sens du toucher*. Donc, nous pouvons parler d'« *intellection audio-tactile-directionnelle* ».

- Nous venons de voir comment la conception zubirienne des rapports entre le « sentir intellectif » et la « *marche vers Dieu* » constitue la condition de possibilité de la lecture de [2S.26,8]. C'est justement ce qui nous lisons dans HD, 103⁸⁸⁵. La « compréhension » du texte [HD, 103] *ouvre*, sans aucun doute, la possibilité de lire avec la philosophie de Zubiri quelques passages de la *Subida del Monte Carmelo*.

- Dans [2S.26, 8], ces « *toques de Dios* », seraient la « présence de Dieu » dans la réalité humaine, comme « *marche vers Dieu* », comme un véritable "tâtonnement" ["*tanteo*"]. Ici, il y a une question chez Zubiri centrale dans tout notre chemin. Si Dieu était une réalité *au-delà* de tout le réel, le *grand absent*, *l'étranger* serait une réalité en soi-même *inaccessible*. Toutefois, pour le philosophe espagnol « Dieu est constitutivement accessible »⁸⁸⁶. En effet, entre l'homme « et » Dieu existerait une « *tension théologique* ».

Nous allons, dans le point qui suit, étudier avec plus détails, la « *tension théologique* ».

⁸⁸⁴ [*Dios es accesible porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica*]. HD^f, 174 ; HD, 190.

⁸⁸⁵ « *La vista nos hace presente la cosa en su eidos, el tacto como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc.* ». [La vue rend présente la chose dans son *eidos*, le toucher, comme simple présence. Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique, etc]. HD, 103 ; HD^f, 99.

⁸⁸⁶ HD^f, 169 ; HD, 185.

9.3. Lecture de [2S.26, 8] à la lumière de la « *tension théologique* »

9.3.1. [2S.26, 8]

Dans cet extrait, nous nous intéressons avant tout, à l'expression « *tension dynamique* ». Zubiri utilise parfois indistinctement « *tension dynamique* » et « *tension théologique* ». Nous l'étudions à travers quelques textes :

Dans *El hombre y Dios*, nous lisons que « la kinesthésie me présente la réalité en tension dynamique »⁸⁸⁷. Et dans la « justification de la réalité de Dieu »⁸⁸⁸, Zubiri nous donne une clef de lecture essentielle, pour comprendre cette « *tension dynamique* ».

Il est évident que l'homme n'est pas Dieu. Mais, selon le philosophe, Dieu fait que l'homme n'est pas Dieu et que ce « ne-pas-être-Dieu » est une manière d'être « en » Dieu. Cette structure serait une « implication », une « tension constitutive », une « *tension théologique* »⁸⁸⁹.

Il existe une « inquiétude radicale » chez l'homme au sujet de son propre être, relativement absolu qui se traduit comme « *tension théologique* ». La vie humaine est une « *tension théologique* » : « la vie humaine est une tension théologique constitutive et constituante »⁸⁹⁰. De plus, l'homme, *velis nolis*, fait son Moi en Dieu (ultimité), avec Dieu (possibilisant) et par Dieu (sous son pouvoir). C'est « Ce "vers" oriente une tension dynamique théologique "entre" Dieu et l'homme... »⁸⁹¹.

Nous examinons seulement deux points :

⁸⁸⁷ [La kinesthésie me presenta en tension dinamica la realidad]. HD, 35 ; HD^f, 39.

⁸⁸⁸ Voir : Deuxième partie de la thèse.

⁸⁸⁹ « ...el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este "no-ser-Dios" sea un modo de ser "en" Dios. Y en rigor metafísico, esta estructura no es una delimitación, sino por el contrario, una implicación de carácter especial: una tensión constituyente, una tensión que yo llamaría tensión teologal ». [...l'homme n'est pas Dieu que Dieu fait qu'il ne soit pas Dieu et que ce "ne-pas-être-Dieu" soit une manière d'être "en" Dieu. Et en toute rigueur métaphysique, cette structure n'est pas une délimitation mais au contraire une implication de caractère particulier : une tension constitutive, une tension que j'appellerai la *tension théologique*]. HD, 161 ; HD^f, 149.

⁸⁹⁰ [La vida humana es constitutiva y constituyente tensión teologal]. HD^f, 149 ; HD, 162.

⁸⁹¹ [Este "hacia" transcurre en una tensión dinámica teologal "entre" Dios y el hombre...]. HD^f, 168 ; HD, 182-183.

9.3.2. « Dieu : donation »

Nous avons déjà dit plus haut que chez Zubiri, il y a fondamentalement deux types de réalité métaphysique : les « essences fermées » et les « essences ouvertes ».

D'une part, la réalité des choses qui ont certaines propriétés en vertu desquelles sont de-soi celles qui sont en-soi : ce sont celles qu'on appelle des essences fermées. C'est le cas des réalités qui ne sont pas des personnes ; ce sont des choses qui ont leurs propriétés, qui sont la propriété de leur réalité en tant que réalité et qui agissent conformément à celles-ci. Dans ce cas, Dieu est la source de leurs être de-soi. Pour prendre un exemple simple, le feu. Ce n'est pas Dieu qui brûle quand il y a du feu, mais il fait que le feu brûle ; il fait que le feu brûle en faisant que le feu soit feu [...] Mais il y a un autre type de réalité métaphysique qui comprend non pas les choses qui sont simplement de-soi, mais qui sont de-soi sous une forme telle qu'en plus elles sont à-soi (*suyas*). Elles se présentent avec leur propre caractère de réalité, ce qui n'est pas le fait du reste des réalités cosmiques. Ce sont les essences ouvertes, ouvertes à leur propre caractère de réalité. C'est le cas de l'homme⁸⁹².

L'homme agit avant tout et surtout d'une manière problématique. Il agit en étant et pour être une forme de réalité, c'est-à-dire en regard de son caractère de réalité. « C'est le propre des essences ouvertes. Tout cela fait donc que l'être source (*) revêt un caractère particulier. Il consiste certainement en une présence constitutive de Dieu, c'est-à-dire la transcendance de Dieu dans les choses de Dieu se donnant à elles. Lorsque le terme de ce don est une personne, alors l'être-source prend un caractère intime et plus profond. C'est une donation »⁸⁹³.

Lorsque le don va à une personne, c'est une donation. *Eo ipso*, d'après Zubiri, *a parte Dei*, « sa transcendance dans les personnes consiste en une donation »⁸⁹⁴. Dieu se donne à la personne

⁸⁹² [De un lado, la realidad de las cosas que tienen unas ciertas propiedades, en virtud de las cuales son de suyo aquello que son en sí: son las esencias cerradas, esto es, el caso de las realidades que no son personas; son cosas que tienen sus propiedades, que son las propiedades de su realidad en tanto que realidad, y actúan conforme a ellas. En ese caso el modo de fontanalidad consiste en que Dios es la fuente de ser « de suyo » lo que las cosas son. Dicho en un ejemplo sencillo, no es Dios que queme en el fuego sino que lo que hace es que el fuego queme; hace que el fuego queme haciendo que el fuego sea fuego (...). Pero hay otro tipo de realidad metafísica, la realidad metafísica que está constituida no por las cosas que simplemente son de suyo, sino que son de-suyo en forma tal, que además son suyas. Se comportan con su propio carácter de realidad, cosa que no le pasa al resto de las realidades cósmicas. Son las esencias abiertas, abiertas a su propio carácter de realidad. Es el caso del hombre]. HD^f, 283 ; HD, 314.

⁸⁹³ [Es lo propio de las esencias abiertas. Ahora bien, esto hace que la fontanalidad revista un carácter especial. La fontanalidad es ciertamente una constitutiva presencia de Dios, es trascendencia de Dios en las cosas, en virtud de un darse Dios en ellas. Cuando este término a quien se da es una persona, entonces la fontanalidad adquiere un carácter especial: no es un dar meramente fontanal: es un dar íntimo y más profundo. Es donación]. HD^f, 283 ; HD, 314. (*). Problème avec la traduction, car pour Zubiri Dieu lui-même n'est pas primairement l'Être suprême : c'est la Réalité suprême.

⁸⁹⁴[su transcendencia en las personas consiste en ser donación] HD^f, 283 ; HD, 315.

humaine comme « vérité réelle » : « C'est Dieu donnant-de-soi et se donnant-de-soi non pas à la réalité pour la produire de quelque manière, pour la fonder, mais se donnant-de-soi, dans le cas de l'homme, formellement à une personne. Par conséquent, ce don a une structure métaphysique et théologale absolument particulière. C'est une donation »⁸⁹⁵. Le texte continue ainsi :

Donation de soi à la racine de mon Moi, à ce en vertu de quoi l'homme est une personne, à savoir à son intelligence. Or, cette actualité de Dieu dans l'intelligence est précisément sa vérité réelle. Par conséquent, la donation de Dieu est un se-donner comme réalité absolument absolue, ou : Dieu se donnant comme expérience de son caractère absolu sous forme de vérité réelle⁸⁹⁶.

9.3.3. « Tension »

Elle apparaît une « implication » entre Dieu et l'homme. L'« implication » comporte une « tension ». La solution de Zubiri porte des conséquences importantes. Ainsi, l'« unité » de Dieu et de l'homme, selon lui, est la « *tension théologale* »⁸⁹⁷. Ici, le terme « *tension* » n'a pas un sens psychologique, comme si l'homme avait quelque prétention à faire valoir. Elle a un sens métaphysique, sous la forme d'« implication » : « Dans cette unité interpersonnelle entre Dieu et l'homme, Dieu a une fonction strictement pré-tensive. Il précède la tension qui caractérise la relation de l'homme tendu vers Lui. En revanche, notre réalité personnelle n'est aucunement pré-tensive, mais seulement tensiva (tensiva o tensora). Cette unité "de tension" est précisément l'essence métaphysique de l'unité théologale entre Dieu et l'homme »⁸⁹⁸.

En vertu ce qui précède, nous pouvons affirmer que :

⁸⁹⁵ [es Dios dando-de-sí, y dándolo-se-da-sí no a la realidad para producirla en alguna manera, para fundarla, sino dándose-de-sí en el caso del hombre formalmente a una persona. Por consiguiente, este dar tiene una estructura metafísica y teologal absolutamente peculiar: no es un dar cualquiera, es una donación]. HD^f, 311; HD, 347-348.

⁸⁹⁶ [Donación de sí mismo a la raíz del Yo, a aquello en virtud de lo cual el hombre es persona, a saber, a su inteligencia. Y esta actualidad de Dios en la inteligencia es justamente su verdad real. Por consiguiente, la donación de Dios es donación de Dios como realidad absolutamente absoluta, dándose como experiencia de su carácter absoluto en forma de verdad real]. HD^f, 311-312 ; HD, 348.

⁸⁹⁷ HD^f, 317 ; HD, 354.

⁸⁹⁸ [en esta unidad interpersonal entre Dios y el hombre, Dios tiene una función estrictamente pre-tensora. Es justamente el pre-tensor de lo que va a ser la tensidad del hombre respecto de El. Y, en cambio, cada una de nuestras realidades personales no es pretensora sino tan solo tensiva o tensora. Y esta unidad tensiva es justamente la esencia metafísica de la unidad teologal entre Dios y el hombre]. HD^f, 317 ; HD, 354-355.

- La lecture de Jean de la Croix [2S.26, 8] à la lumière de Zubiri [IRE, 99 ; HD, 103, etc] est possible par l'« intellection sentante ». Zubiri a indiqué dans *Intelligence et Réalité*, dans le chapitre IV : La structure de l'appréhension de réalité, que l'« intellection sentante » consiste à appréhender les choses en « impression de réalité », tandis que l'« impression de réalité » nous est donnée pour différents sens. Chaque sens est différent mais les sens constituent tous ensemble une « seule et même intellection sentante de réalité »⁸⁹⁹. Et dans *L'homme et Dieu*, il soutient que

Ce mode du toucher est, dans le sentir intellectif, le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique⁹⁰⁰.

N'oublions pas le passage de PFMO, 340 dans lequel il précise :

Déjà, saint Jean de la Croix dit que Dieu est présent à l'âme sous forme d'appel, sans que se produise ce qui est en soi : la nue présence de la réalité. Mais dans la mesure où c'est la présence de la réalité c'est un sentir intellectif⁹⁰¹.

- Quand Jean de la Croix écrit la *Montée du Mont-Carmel*, il assume sa propre et radicale « tension théologique » qui se traduit par une quête de la *perfection chrétienne*. C'est le « *toque de Dios* ». Dieu a configuré sa réalité humaine. Jean de la Croix vit radicalement la « tension théologique » [2S.26, 8]. Nous pouvons le comprendre à partir de ce passage important chez Zubiri : « L'homme a/est l'expérience de Dieu au sens où il éprouve la réalité de Dieu se donnant comme absolu. C'est une expérience de l'absolu. Et ainsi, étant donné que l'expérience de l'absolu en Dieu, comme constitutif formel du Moi, est une donation, on a une unité entre donation et experiencia [*experienciación*]. Et c'est dans cette unité que consiste concrètement l'unité de la tension théologique. Mon absolu est de l'ordre de la tension ou de caractère tensif. L'homme est Dieu d'une manière finie, tensive »⁹⁰². Ainsi, la « donation » est en cours et *eo ipso* son « *experienciación* » également.

⁸⁹⁹ [una sola y misma intelección sentiente de realidad]. IRE^f, 82 ; IRE, 99.

⁹⁰⁰ [este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico]. HD^f, 99 ; HD, 103

⁹⁰¹ [Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un sentir intelectual]. PFMO, 340.

⁹⁰² [El hombre es experiencia de Dios en el sentido de experienciación, experienciación de la realidad donante de Dios como absoluto. Es una experienciación de lo absoluto. Y, por tanto, al ser la experienciación de lo absoluto en

- Nous pouvons donc penser que chez Jean de la Croix, le « *toque de Dios* » est la « *tension théologique* » dans un *sens assez radical*. En ce sens, l'action de Dieu dans l'homme est présentée comme « pré-tension », c'est le « *toque de Dios* » radical. Dieu a « touché » tout l'homme. C'est précisément ce qu'exprime Jean de la Croix dans [2S.26, 8].

De ce qui précède, nous avons trouvé la convergence *radicale* entre Jean de la Croix et Zubiri dans la « *tension dynamique* ». Dieu est accessible, car il se manifeste dans cette sorte de "heurs" de la tension dynamique⁹⁰³. Celle-ci converge, sans aucun doute, avec ce qui a été dit par Jean de la Croix a dit dans [2S.26, 8].

L'« expérience de Dieu » dans la « *présence de la réalité nue* » de Jean de la Croix est incontournable. L'« expérience de Dieu » a « configuré » sa réalité humaine. Le « touché de Dieu » et l'« expérience de Dieu » de Jean de la Croix convergent clairement dans la « *présence nue de la réalité* » et, dans un deuxième moment, de manière plus profonde, dans la « *tension dynamique* ». Ainsi, le texte [2S.26, 8] pourrait ouvrir le seuil où se rejoignent la philosophie de Zubiri et la spiritualité de Jean de la Croix. Il s'agit d'une « *intellection audio-tactile-directionnelle* ».

- Après une longue et difficile navigation, nous allons maintenant dans la « *présence nue de la réalité* », avec plus de profondeur dans la « *tension dynamique* ». Cette « *présence nue de la réalité* » s'ouvre avant tout, sur un seuil philosophique et théologique où le « *toque de Dios* » n'est pas seulement et strictement « spirituel » ou métaphorique.

En effet, l'homme est une *unité* « psycho-organique »⁹⁰⁴. Et le « *toque de Dios* » traverse l'homme dans sa totalité, sa réalité totale. Si ce n'était pas le cas, la vie de Jean de la Croix serait un mensonge où il ne serait qu'un personnage imaginaire et *La Subida del Monte Carmelo*, serait une chimère. La « présence » de Dieu chez le mystique est donc raisonnable, car Dieu se

Dios, como constitutivo formal del Yo, una donación, se da una unidad entre donación y experienciación. Y a esta es en la que concretamente consiste la unidad de la tensión teologal. Mi absoluto es de carácter tensivo. El hombre es Dios finitamente, tensivamente]. HD^f, 318 ; HD, 356.

⁹⁰³ HD^f, 174 ; HD, 190.

⁹⁰⁴ [*psico-orgánica*] HD^f, 62 ; HD, 61.

manifeste dans une sorte de choc de « *tension dynamique* », c'est-à-dire que nous avons trouvé de manière radicale le « *toque de Dios* » dans une « *donación* » et « *experienciación* ».

Après ce long parcours difficile, nous avons trouvé une voie de réflexion, dans la convergence entre Zubiri et Juan de la Croix.

Deuxième chapitre : Conclusion et réflexion finale

Ce chapitre se déploie en deux points : 1. Conclusions d'ordre spécifique. 2. Conclusions et réflexion d'ordre général.

10.1. Conclusions d'ordre spécifique

10.1.1. Le « sentir intellectif » dans la *Subida*

Une question qui nous a profondément habité : le « *toque de Dios* » est-il un « sentir intellectif » ? La question du « *toque de Dios* » a été importante pour nous, car nous pensons qu'il s'agit d'une *expérience réelle* que Jean de la Croix a décrite notamment dans *La Subida del Monte Carmelo*. Une première conclusion, importante est la suivante : le terme « sentir » identifié dans le texte du Prologue⁹⁰⁵ de la *Subida* n'est pas dans notre lecture, un sentir « pur ». Il est un « sentir intellectif ». Le « sentir » du Prologue¹ converge avec le « sentir intellectif » (HD, 103 ; PFMO, 340).

10.1.2. Le sens de la vue

La *Subida* [1S.3, 2] montre un Jean de la Croix très réaliste et concret dans sa pensée. En effet, les sens, pour le carme espagnol, sont la condition nécessaire pour connaître. Le sens suprême est le *sens de la vue*. L'homme perçoit la lumière « avec » les choses. Jamais, l'homme est sans les choses. L'« obscurité » (nuit obscure) ne se produit pas par un acte mécanique du corps, de l'organe de la vision. Par exemple, fermer volontairement les yeux. La lumière suit le fait d'être présent. L'homme se trouve nécessairement « avec » les choses « dans » la réalité.

⁹⁰⁵ Nous lisons : «...*porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir* »,

Jean de la Croix se trouve « avec » l'« obscurité » « dans » la réalité. Or, toute action humaine contient formellement un moment de réalité. Dans l'exemple de *fermer les yeux* dont parle Jean de la Croix, cette action contient formellement un moment de réalité. Les choses sont présentes dans la « nue réalité ». J'ai « devant moi » la « nue réalité »⁹⁰⁶. L'acte de fermer les yeux n'est pas une condition absolue d'être sans rien, car les choses continuent d'être présentes à l'homme. De cette façon, la mission des choses est de nous faire être dans la réalité⁹⁰⁷. Dans la philosophie zubirienne, sans doute, être « avec » et être « dans » ne sont pas le même être. Ce « avec » quoi nous sommes nous fait être « dans » la réalité⁹⁰⁸. Les choses réelles *véhiculent* « la » réalité. Dans chaque action, la personne humaine prend position « dans » la réalité. Et selon notre lecture, le « champ de réalité » est plus vaste que le simple « champ perceptif ».

En conséquence, la lecture de l'exemple de Jean de la Croix de *l'île inconnue* s'inscrit inéluctablement dans un « champ de réalité », grâce à l'« intelligence sentante » ou au « sentir intellectif ». L'exemple de *l'île inconnue* permet d'avoir autre perspective plus vaste, car le « champ perceptif » s'inscrit dans un « champ de réalité ».

Quant à une lecture de [2S.3, 2] qui donne seulement sur le contenu spécifique de la note sentie, elle est à notre avis, une lecture qui n'est pas tenable.

Zubiri, dans *Intelligence et Réalité*, nous indique que la différence essentielle des sensations repose sur les modes de présentation de la réalité et non pas sur le contenu qualitatif spécifique de la note sentie. Selon l'analyse zubirienne, les diverses sensations ne sont pas simplement juxtaposées; elles « se recouvrent » totalement ou partiellement. En recouvrant l'ouïe, la vue et le tact (toucher) me présentent la réalité à laquelle elle renvoie, car les sens se recouvrent entre eux. Le texte [2S.3, 2] offre la possibilité d'envisager les cinq sens de l'homme.

Une lecture de la *Subida* [2S.3, 2] est possible à partir du « champ de réalité » et de l'« unité des sensations ».

⁹⁰⁶ IRE^f, 88 ; IRE, 107.

⁹⁰⁷ HD^f, 80 ; HD, 80-81.

⁹⁰⁸ HD^f, 80 ; HD, 81.

10.1.3. Le sens de l'ouïe

Nous avons également trouvé dans le texte [2S.11, 1] le rapport avec Zubiri. Nous pouvons lire le *sens de l'ouïe* comme un autre « sentir intellectif », tantôt comme une « *présentation notifiante* » (le son) [sentir intellectif], tantôt comme présentation de réalité, dans l'« audition », l'intellection comme « *auscultation* » [intellection sentante]⁹⁰⁹.

Il n'est pas possible d'éliminer de la réalité humaine le *sens de l'ouïe*. En effet, le son est *immédiatement* appréhendé par l'ouïe. La chose sonore n'est pas incluse dans l'audition : le son « renvoie » à la chose⁹¹⁰, comme nous l'avons lu dans les textes de la *Subida* [1S.3, 2] et [2S.11, 1].

Ainsi, la lecture de Jean de la Croix à la lumière de la « *présentation notifiante* »⁹¹¹ et de l'intellection comme « auscultation »⁹¹², est l'ouverture d'une lecture plus accessible du carme castillan. Le *sens de la vue* et le *sens de l'ouïe*, nous le lisons à la lumière de la philosophie zubirienne comme modes du « sentir intellectif ».

L'*ouïe* s'inscrit inéluctablement dans un « champ de réalité » grâce au « sentir intellectif ». Certes, le *sens de l'ouïe* est également un « sentir intellectif » et, en le recouvrant, la *vue* et le *tact* me présentent la réalité à laquelle elle renvoie. Or, l'analyse sur le *sens de l'ouïe* de la *Subida* comme « sentir intellectif » inaugure l'« accès de l'homme à Dieu ». Le *sens de l'ouïe* ouvre l'« accès » à Dieu, par exemple, dans le cas de la « voix de la conscience ». Pour Zubiri, celle-ci est avant tout une « voix ». Elle est une forme d'« intellection sentante »⁹¹³. La « voix de la conscience » n'est pas une métaphore. D'ailleurs, dans [2S.11, 1], Jean de la Croix parle du *sens de l'ouïe* et des « paroles ». C'est vrai, l'homme est toujours dans un monde avec les choses. La réalité humaine est toujours avec [*con*] les choses, dans [*en*] la réalité.

⁹⁰⁹ IRE^f, 83 ; IRE, 100 ; IRE^f, 87 ; IRE, 105.

⁹¹⁰ IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁹¹¹ IRE^f, 83 ; IRE, 100.

⁹¹² IRE^f, 87 ; IRE, 105.

⁹¹³ HD^f, 99 ; HD, 103.

On doit reconnaître avec Zubiri que jamais, même dans l'accès suprême des grands mystiques, on atteint Dieu sans les choses ou en dehors des choses; on accède toujours à Dieu dans les choses⁹¹⁴.

Si nous pensons, dans l'autre exemple, *être aveugle de naissance* [2S.3, 2], pour la personne née aveugle, la chose même n'est pas « devant elle ». En effet, la vue appréhende la chose réelle comme quelque chose qui est « devant »⁹¹⁵. La chose même est « devant moi », selon sa propre configuration, selon son « *eidos* »⁹¹⁶. La philosophie pour Zubiri a glissé sur ce point, car, elle a pensé que la chose sentie est toujours quelque chose qui est « devant moi ».⁹¹⁷ Or, pour Zubiri, se trouver « devant » moi n'est que l'une des modalités de la *présence de la chose réelle*⁹¹⁸.

Lorsqu'il s'agit de la vision, l'intellection a le caractère d'appréhension de l'« *eidos* » que Zubiri appelle une « (é)vidence »⁹¹⁹. Toutefois, le *sens de l'ouïe* peut être inexorablement capable de « comprendre » (paroles) quelque chose sans la « voir ». Ils sont les *modes de sentir intellectif*, et non pas les qualités, qui se recouvrent. En recouvrant *l'ouïe, la vue et le tact* (toucher) me présentent la réalité à laquelle elle renvoie : la chose sonore est appréhendée comme quelque chose qui sonne devant moi dans sa *nue réalité*.

10.1.4. Le sens de la *cénesthésie* et le sens de la *kinesthésie*

Jean de la Croix, à partir du Prologue de la *Subida*, commence déjà à parler d'une certaine « sécheresse » [*sequedad*]. Cette « sécheresse » ne peut être connue que par un « sentir intellectif ».

Pour lui, jamais un « pur » sentir ne peut expliquer la réalité de la « sécheresse ». C'est par le *sens de la cénesthésie* qui situe l'homme en lui-même [*en sí mismo*]⁹²⁰ nous pouvons rendre

⁹¹⁴ HD^f, 170 ; HD, 186.

⁹¹⁵ IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁹¹⁶ IRE^f, 83 ; IRE, 101.

⁹¹⁷ HD^f, 204 ; HD, 224-225.

⁹¹⁸ IRE^f, 83 ; IRE, 100.

⁹¹⁹ IRE^f, 87 ; IRE, 105.

⁹²⁰ IRE^f, 85 ; IRE, 103.

compte de l'existence de cette « sécheresse ». La sensation de la « sécheresse » est possible parce qu'il y a « intimité ». En d'autres termes, par *voie cénesthésique*, nous trouvons une rencontre raisonnable, une convergence entre la « sécheresse » et la *cénesthésie*.

En effet, quand Jean de la Croix avertit dans la *Subida*, que ce « traité avec Dieu » aura beaucoup de « sécheresse », les sens présents sont la *kinesthésie* et la *cénesthésie*. Dans la « sécheresse » existe une « impression de réalité » dénoncée par le *sens de la cénesthésie*. Cette sécheresse « configure » la réalité entière de l'homme : son psychisme, son corps, sa réalité « psycho - organique »⁹²¹. En conséquence, par le *sens de la cénesthésie*⁹²², la réalité « psycho - organique » de Jean de la Croix a vécu *intimement* la « sécheresse ».

La cénesthésie par contre, me donne ma réalité comme *intimité* « sèche », c'est-à-dire que je m'apprends comme reposant en moi-même dans un « désert spirituel » ou dans une « nuit obscure ». Ainsi, la lecture de Jean de la Croix à la lumière de Zubiri, spécifiquement par *voie cénesthésique* attend une compréhension *raisonnable* quand converge l'expérience de la « sécheresse ».

10.1.5. Le sens du toucher - l'« intellection tactile » - « intellection audio-tactile-directionnelle »

- Selon M. Canévet, la sensation de *toucher* est assez fréquemment évoquée, de préférence à tout autre, pour décrire certaines formes d'expériences mystiques. Or, dans la Deuxième Partie de l'ouvrage *L'homme et Dieu*, Zubiri souligne que le simple fait de toucher le réel constitue déjà une présence, mais une présence qui n'est certainement pas semblable à celle du réel ; c'est la présence de la "nue réalité", et ce moment de "nudité" appartient formellement à ce qui se touche⁹²³.

⁹²¹ HD^f, 62 ; HD, 61.

⁹²² IRE^f, 89 ; IRE, 108.

⁹²³ HD^f, 205 ; HD, 226.

Zubiri examine dans *Intelligence et Réalité*, les modes sensitifs de présentation du réel, comme modes du « sentir intellectif » et comme modes de l'« intellection sentante ». Or, il existe divers modes d'intellection et d'intelligibilité, et dans notre cas, le *sens du toucher*, précisément dans l'« intellection tactile », l'intellection a une forme propre : c'est « palper », « tâter », aller « à tâtons » [*palpar, tanteo, o yendo a tientas*]. Zubiri indique que l'« intellection sentante » consiste à appréhender les choses en « impression de réalité ». Cette « impression de réalité » nous est donnée par différents sens. Ces derniers se recouvrent. Selon Zubiri, chaque sens est différent, mais les sens constituent tous ensemble une « seule et même intellection sentante de réalité »⁹²⁴. Dans le *sens du toucher*, la chose est présente sans *eidos* ni goût : c'est la présence nue de la réalité⁹²⁵. Le *sens du toucher* nous donne la « présence nue de la réalité ».

Nous voyons notamment que les cinq modes de présentation se recouvrent [*le sens du toucher, le sens de la vue, le sens de l'ouïe, le sens de la cénesthésie et le sens de la kinesthésie*]. On en arrive ainsi aux implications noologiques des textes. En effet, la lecture de [2S.26, 8] peut être inscrite dans un « champ de réalité » et par la « présentation directionnelle de réalité ». De plus, les textes [2S.26, 10] (*noticias y toques*) et [2S.26, 9] (*recuerdos y toques*) montrent que Dieu se manifeste comme « quelque chose »⁹²⁶ qui « parle dans les Écritures » devant moi comme « nue réalité ».

- En faisant notre lecture de Jean de la Croix [2S.26.8, etc] à la lumière de [HD, IRA, IRE, etc], nous constatons que Jean de la Croix a fait une « marche » dans [2S.26, 8]. Car la « marche » consiste en un véritable « tâtonnement » [*tanteo*]. Cette « marche » est une « marche à tâtons », par « essais ». La « marche » s'inscrit dans le mode sensitif de présentation du réel, comme mode de l'« intellection sentante ». Il s'agit, en effet, d'une « intellection tactile ».

- Chez Zubiri, Dieu se manifeste « dans » les choses sur le mode d'un « renvoi ». Les choses, en tant que réelles, nous « renvoient » à leur propre fondement transcendant, intrinsèque et formel, en quoi elles ont réalité. C'est pourquoi, pour Zubiri, le transcendant se manifeste en tant que tel sur le mode propre du « renvoi notifiant » [*remisión notificante*], ce qui est une manifestation

⁹²⁴ [*una sola y misma intelección sentiente de realidad*]. IRE^f, 82 ; IRE, 99.

⁹²⁵ IRE^f, 84 ; IRE, 101.

⁹²⁶ HD^f, 171.

de type « *auditif* ». Mais pour lui, il y a quelque chose de plus car Dieu est présent plus que personnellement, il est présent « inter-personnellement ». « Dieu est constitutivement accessible »⁹²⁷. La « tension » dans laquelle Dieu se manifeste a, de ce fait, un caractère particulier. Selon Zubiri, dans *l'ouïe*, Dieu est notifié [*está notificado por su noticia*] pour la chose réelle ; mais dans la « tension interpersonnelle », Dieu manifeste [*está acusando*] sa présence sur un mode plus proche du contact [*le sens du toucher*] que de *l'ouïe*. Il y a une « intellection tactile ». C'est comme si Dieu, dans sa « tension dynamique » faisait sentir immédiatement sa « nue présence » [HD, 103 ; PFMO, 340]. « Dieu est accessible, car il se manifeste dans cette sorte de "heurts" [*intellección táctil*] de la tension dynamique [*kinestésia*] »⁹²⁸.

Ainsi, la « marche vers Dieu », la *religación*, nous projette. La *religación* est une expérience. Cette expérience nous projette expérimentiellement vers les choses mêmes, vers Dieu « en » elles. Ce que Dieu a, Lui, de manifestatif, c'est sous une forme « audio-tactile », c'est-à-dire à la fois comme « notification » et comme « nue présence » par le « toucher » [*intellección táctil*]. L'introduction à la lecture de [2S.26, 8] à la lumière de Zubiri est possible à partir de la *kinestésia*, *l'ouïe* et le *sens du toucher*. Nous pouvons donc parler d'« *intellección audio-táctil-direccional* ».

- Finalement, chez Jean de la Croix, le « *toque de Dios* » dans sa vie est la « tension théologique » dans un sens assez *radical*. En ce sens, l'action de Dieu dans l'homme est présentée comme « pré-tension ». Dieu a touché tout l'homme. C'est précisément ce qu'exprime Jean de la Croix [2S.26, 8]⁹²⁹. Jean de la Croix l'exprime de manière explicite quand il écrit la *Montée du Mont-Carmel*, et dit qu'il assume sa propre et radicale « tension théologique ».

Jean de la Croix, est parti dans la *Subida* de considérations du caractère philosophique, à savoir du fait que les « cinq sens » seraient *le point de départ* vers l'« accès de l'homme à Dieu ». Si Dieu était une réalité *au-delà* de tout le réel, le *grand absent*, *l'étranger* serait une réalité en soi-même *inaccessible*. Toutefois pour le philosophe espagnol « Dieu est constitutivement

⁹²⁷ HD^f, 169 ; HD, 185.

⁹²⁸ [*Dios es accesible porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica*]. HD^f, 174; HD, 190.

⁹²⁹ HD^f, 318; HD, 356.

accessible ».⁹³⁰ Nous l'avons lu plus haut. Ainsi, chez Zubiri, ce mode du *toucher* est, dans le « sentir intellectif », le propre par exemple de la présence de Dieu chez un mystique⁹³¹. En effet, notre passage essentiel a dit : « Déjà, saint Jean de la Croix dit que Dieu est présent à l'âme sous forme d'appel, sans que se produise ce qui est en soi : la nue présence de la réalité. Mais dans la mesure où c'est la présence de la réalité c'est un sentir intellectif »⁹³².

Ici, nous avons identifié la condition de possibilité de la convergence *radicale* entre Jean de la Croix et Zubiri dans la « *tension dynamique* »⁹³³. La « tension dynamique » converge avec ce que Jean de la Croix écrit dans [2S.26, 8].

Eo ipso, la réponse à la question initiale de cette recherche a été confirmée : le « *toque de Dios* » est un « sentir intellectif ».

10.2. Conclusions et réflexions d'ordre général

10.2.1. Postulation d'une « théologie noologico - théologique »

Cette recherche est une thèse de théologie qui a utilisé des catégories philosophiques pour essayer de comprendre le « *toque de Dios* » chez un mystique. Or la philosophie est, selon l'étymologie, l'« *amour de la sagesse* ». Il vient, selon Zubiri, probablement du cercle socratique où a été créée la philosophie, φιλοσοφία. Plus tard, Aristote au début de sa *Métaphysique*, texte classique, indiquait que tous les hommes souhaitaient, par nature, le savoir⁹³⁴.

Tout homme est donc d'une certaine manière un philosophe, qui possède ses conceptions philosophiques par lesquelles il oriente sa vie. Nous trouvons, par exemple, chez Platon, une question philosophique capitale qui devient comme d'habitude aussi sur les lèvres de Socrate

⁹³⁰ HD^f, 169 ; HD, 185.

⁹³¹ HD^f, 99 ; HD, 103.

⁹³² PFMO, 340.

⁹³³ HD^f, 174 ; HD, 190.

⁹³⁴ *Met I*, 980a21.

« *Qu'est-ce donc que l'homme ?* »⁹³⁵. La question anthropologique est toujours actuelle. La question de l'homme, en effet, est une question philosophique.

Dans ce travail, nous avons eu à examiner la question du théologal comme une structure purement humaine, accessible à une analyse immédiate. Le théologique porte sur Dieu lui-même. Dans cette recherche, nous avons vu que le problème de l'homme chez Zubiri, est le problème de Dieu. Et le problème de Dieu est le problème de l'« accès de l'homme à Dieu ».

À notre avis, le problème de l'« accès » de l'homme à Dieu permet de mettre en rapport l'« expérience » de la « nue réalité » dans l'« expérience de Dieu » [2S.26, 8] et d'autres textes de *La Subida del Monte Carmelo*. D'ailleurs, J-H. Nicolas, dans *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, a cité un texte de saint Albert le Grand qui est éclairant : « Là est la différence entre la contemplation des catholiques et celle des philosophes païens : la contemplation des philosophes a pour but la perfection de celui qui contemple, et c'est pourquoi elle s'arrête à l'intelligence; elle se termine à la connaissance. - Mais la contemplation des saints est animée par l'amour de celui qu'on contemple et c'est pourquoi elle ne s'arrête pas à l'intelligence, mais passe au cœur par l'amour »⁹³⁶. À notre sens, l'intelligence ne s'arrête pas. Nous ne sommes pas d'accord avec le point de vue de H-J Nicolas. C'est une mauvaise manière de concevoir l'intelligence aujourd'hui. En effet, toutes les choses me donnent à penser [Aristote] et penser, chez Zubiri, c'est avant tout « *penser vers le réel au-delà* »⁹³⁷. En conséquence, avec Zubiri et selon notre orientation, la philosophie pourrait donner l'explication de certaines questions mystiques, comme serait le cas du « *toque de Dios* ».

On doit reconnaître que le thème de la relation du mysticisme et la philosophie a été traité de façon plus approfondie, plus neuve et plus hardie par H. Bergson. Pour le philosophe français, ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique, il n'y eut de mysticisme complet. Il ajoute que le mysticisme complet est celui des grands mystiques chrétiens⁹³⁸. La méthode bergsonienne, en

⁹³⁵ *Alcibiade*, - 129e.

⁹³⁶ Cf. *De Adhaerendo Deo*, ouvrage attribuée à saint Albert le Grand et édité dans ses *Opera omnia*, t. 37, p. 523-534, cité par NICOLAS J.-H., *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg/Beauchesne, 1980.

⁹³⁷ IRA^r, 28.

⁹³⁸ BERGSON H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Édition critique dirigée par Frédéric Worms, 1er édition : 1932, Presses Universitaires de France, Paris, 2013, p. 240.

effet, est bien connue : c'est l'*intuition*. Et quand il découvre le mysticisme, il n'hésite pas un seul instant à en faire un prolongement de l'intuition. Cela signifie encore plus profondément que pour celui-ci, « *toute philosophie est mystique* »⁹³⁹ et le « mysticisme » à l'état pur est un « *auxiliaire puissant de la recherche philosophique* »⁹⁴⁰.

D'ailleurs, pour S. Schneiders, la « spiritualité »⁹⁴¹ a besoin d'explications⁹⁴² et justement la *Subida del Monte Carmelo* dans notre étude, est une « doctrine spirituelle » qui a besoin d'explication.

Ainsi, lorsque nous parlons de « mystique » ou de « spiritualité », ceux-ci sont inscrits dans la « dimension théologique de l'homme ». *Pourquoi ?*

Nous l'avons déjà dit, parce que « *toute philosophie est mystique* » et le « mysticisme » à l'état pur est un « *auxiliaire puissant de la recherche philosophique* », ces deux idées nous situent à la fois dans la philosophie et dans la théologie. De manière spécifique, la philosophie de Zubiri offre la possibilité de comprendre la « théologie spirituelle » de Jean de la Croix.

On doit aussi reconnaître que les thèmes de la philosophie et de la mystique, notamment par rapport à Jean de la Croix, sont traités de façon plus approfondie par J. Baruzi, J. Maritain, H. Sanson, G. Morel, J. Orcibal, etc. Pour J. Orcibal, par exemple, Jean de la Croix « avait étudié bien plus longtemps la philosophie »⁹⁴³. Aussi, n'est-il pas étonnant que dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, « *dicen los filósofos* » apparaisse presque trois fois plus souvent que « *dicen los*

⁹³⁹ KENMOGNE E., « Mysticisme et connaissance : le moment de l'évolution créative », dans *Annales bergsonienne IV. L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008, pp. 339-360. Note*.

⁹⁴⁰ BERGSON H., *op.cit.*, p. 266.

⁹⁴¹ Déjà pour le P. Pourrat « *La Spiritualité est cette partie de la théologie qui traite de la perfection chrétienne et des voies qui y conduisent* ». P. POURRRAT, *La spiritualité Chrétienne. I. Des Origines de l'Église au Moyen Age*, Paris, Lecoffre, 1947-1951, p.VII. De plus, selon U. King, le mot « spiritualité » est né en contexte chrétien. KING U., *La quête spirituelle à l'heure de la mondialisation*, Canada, Éditions Bellarmin, 2008, p. 14.

⁹⁴² Voir SCHNEIDERS S., « *Théologie et spiritualité: étrangers, rivales, ou partenaires?* », *op.cit.*

⁹⁴³ ORCIBAL J., *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Desclée de Brouwer, 1966. p. 207. Note* : Sanjuanistica, p. 373.

teólogos ». Au *Siglo de Oro* d'Espagne, au XVI^e siècle, le poète mystique nous dit que dans la *Nuit obscure* : « *habemos de filosofar* »⁹⁴⁴.

À notre avis, la philosophie a été un « instrument » crucial, voire décisif dans la « théologie spirituelle » de Jean de la Croix et, en conséquence, à partir de la philosophie de Zubiri [noologique – théologale], nous pouvons lire et comprendre Jean de la Croix. La philosophie de Zubiri serait, en effet, la condition de possibilité de postuler une « théologie noologique-théologale ». En effet, d'une part, l'homme est un « *animal, racional, teologal* »⁹⁴⁵, il n'est pas l'homme rationnel *simpliciter*, c'est « animal, rational, théologal »⁹⁴⁶. Cette idée a été centrale pour nous. D'une autre part, Dieu n'est pas une réalité qui serait là *en plus* des choses réelles et qui se cacherait derrière elles⁹⁴⁷. La transcendance de Dieu n'est ni *identité* ni *éloignement*, la présence de Dieu *dans* le monde n'est ni un *éloignement* ni une *identité*⁹⁴⁸.

Selon Zubiri, l'« accès » à Dieu est un « accès » *dans* la réalité humaine et *dans* le monde. L'homme n'est pas seulement l'« âme » lorsqu'il s'adresse à Dieu. L'homme traite avec Dieu avec toute sa réalité. « L'homme supplie Dieu dans les choses et avec les choses. Il ne laisse pas les choses de côté pour aller à Dieu ; c'est dans les choses mêmes, avec toutes leurs richesses et leurs difficultés, que l'homme s'en remet à Dieu en le suppliant de fonder en elles des possibilités qui lui soient favorables. La prière n'est possible que par cette transcendance de Dieu dans les choses »⁹⁴⁹.

D'ailleurs, d'après Rég. Garrigou-Lagrange, la manière de parler des grands spirituels paraît à plusieurs théologiens, exclusivement scolastiques, « trop métaphorique » et « exagérée », tantôt pour ce qui touche à l'abnégation nécessaire à la perfection, tantôt pour « l'éloignement du

⁹⁴⁴ [2N.10, 2]. *En la lengua culta actual, la primera persona del plural del presente de indicativo del verbo haber es hemos, y no la arcaica habemos.*

⁹⁴⁵ OH, 173.

⁹⁴⁶ Voir. OH, SH, HD, PFHR, PTHC.

⁹⁴⁷ HD, 148.

⁹⁴⁸ HD, 176 ; HD^f, 162.

⁹⁴⁹ [El hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas. No deja de lado las cosas para ir a Dios, sino que es en las cosas mismas, con toda su riqueza y con todas sus dificultades, donde el hombre se entrega en súplica a Dios para que funde en ellas las posibilidades que le sean favorables. La oración sólo es posible por esta transcendencia de Dios en las cosas]. HD^f, 182 ; HD, 200.

sensible et du raisonnement ou discours dans la contemplation »⁹⁵⁰. Son caractère spécial vient de ce que les secrets de la « vie intime de Dieu et de l'union de l'âme avec lui sont ineffables »⁹⁵¹, ou de ce que les termes du langage humain n'ont pas de « proportion »⁹⁵² avec la réalité de Dieu. Mais, dans cette thèse, nous avons lu différemment cette *métaphore*. Ainsi, dans la perspective « noologique – théologique » qui est la nôtre, à la lecture d'une réalité étrangère, comme le « *toque de Dios* » au « sens du toucher » [intellection tactile], *hic et nunc*, inéluctablement nous avons substitué l'idée de la *métaphore*. Il est donc possible de revenir au « sensible » d'une autre façon. Il est possible d'aller à une intelligence humaine « sentante », à partir de la philosophie de Zubiri. En conséquence, avec Zubiri, nous pouvons prendre un chemin vers la « théologie mystique » de Jean de la Croix. La philosophie de Zubiri serait la condition de possibilité de *postuler* une « théologie noologique-théologique ». Celle-ci, serait la « condition de possibilité » pour l'explication spirituelle de [2S.26, 8].

Quand on parle de Jean de la Croix, généralement, soit on parle de « théologie mystique » et on discute de « théologie ascétique », soit on exprime des idées sur sa « doctrine spirituelle ». Jusqu'à aujourd'hui, la signification de l'expression : « théologie mystique » n'est pas toujours claire.

Pour Albert le Grand⁹⁵³, par exemple, l'objet de la « Théologie mystique »⁹⁵⁴ est évoqué par les termes « *Dieu caché* ». Cette doctrine est alors qualifiée de « mystique », c'est-à-dire

⁹⁵⁰ GARRIGOU-LAGRANGE R, *Les Trois Âges de la Vie Intérieure. Prélude de celle du Ciel*, t. II, Paris, Cerf, 1948, p. 7.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁵² Les mystiques pour remédier à ce manque de proportion, ont trouvé trois « catégories » de termes: (a) *Les termes hyperboliques* cherchent à exprimer l'élévation infinie de Dieu, comme par exemple « la superessence ou la superbonté de Dieu ». On reconnaît là la manière de parler de Denys. (b) *Les termes antithétiques*, ou par antithèse, expriment une chose élevée par l'effet en quelque sorte contraire qu'elle produit sur nous, par exemple, les termes « nuit obscure », « grande ténèbre » expriment « la lumière inaccessible de Dieu ». (c) *Les termes symboliques*, sont des métaphores comme : l'Époux des âmes (pour désigner Dieu), le mariage spirituel, le fond de l'âme, les sens spirituels, etc. Certains mystiques ont une préférence pour les termes hyperboliques, comme Denys. D'autres pour les termes antithétiques comme Jean de la Croix, d'autres pour les termes symboliques, comme sainte Thérèse. *Ibid.*, p. 14.

⁹⁵³ WÉBER E.-H, *Albert le Grand, Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, Introduction, traduction, notes et index par Édouard-Henri Wéber, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 65-68.

⁹⁵⁴ M DE GANDILLAC, *Ceuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, Traduction, Préface et Note par Maurice de Gandillac, AUBIER, Éditions Montaigne, Paris, pp. 177-178.

« cachée ». D'ailleurs, Thomas d'Aquin, d'un côté, soutient qu'il y a une condition pour la théologie, à savoir : « *connaturalitas quaedam cum divinis* »⁹⁵⁵ et, de l'autre, elle est une branche de la philosophie, est appelée « théologie »⁹⁵⁶.

Tanquerey dans l'introduction de l'ouvrage classique, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*⁹⁵⁷ annonce que l'« objet » de la Théologie Ascétique et Mystique, c'est la perfection de la vie chrétienne. Il considère que toute vie a besoin de se perfectionner. La vie humaine se perfectionne en se rapprochant de sa fin. La « *Théologie ascétique* », selon Tanquerey, porte différents noms : *Science des saints* (car elle nous vient des saints qui l'ont vécue encore plus qu'ils ne l'ont enseignée, et elle est destinée à faire des saints) ; *science spirituelle* (parce qu'elle forme des spirituels); *science pratique* ou *l'art de la perfection* ou *l'art des arts* (puisque son but est de conduire les âmes à la perfection chrétienne).

Cependant, pour lui, le nom qui est le plus fréquemment donné est celui de « Théologie Ascétique et Mystique ». Le mot « ascétique » vient du grec *ἀσκησις*⁹⁵⁸ (exercice, effort) et désigne tout exercice laborieux qui se rapporte à l'éducation physique ou morale de l'homme. Toutefois, pendant des siècles, le mot qui prévalut pour désigner cette science fut celui de « Théologie mystique », *μύστης*⁹⁵⁹ mystérieux, secret et surtout secret religieux parce qu'elle exposait les secrets de la perfection. Puis le moment vint où ces deux mots furent employés dans le même sens. « Mais l'usage a prévalu de réserver le nom d'ascétique à cette partie de la science spirituelle qui traite des premiers degrés de la perfection jusqu'au seuil de la

⁹⁵⁵ Cf. S Th. II II, q. 45 art 2. Et, II-II ae de la S. Th, q.97 a.2, ad 2: Cf. Voir: Jorge Rivera, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Universidad de Playa Ancha. Facultad de Humanidades. Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales. Editorial Puntángeles, Valparaíso, 1999, pp. 143-176 ; Zubiri, HV, 150.

⁹⁵⁶ S Th. I q. a 1. 2.

⁹⁵⁷ A. TANQUEREY, *Théologie Ascétique et Mystique*, Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, Paris, 1924, p. 4. Hugues de Balma divisa sa *théologie mystique* conformément à la distinction traditionnelle des « *voies purgative, illuminative et unitive* ». F. RUELLO, *Hugo de Balma, Théologie Mystique Tome I., Sources Chrétiennes N. 408*, Introduction, Texte Latin, Traduction, Notes et Index de Francis Ruello. Introduction et appareil critiques de Jeanne Barbet. Les Éditions du Cerf, Paris, 1995, pp. 118-120.

⁹⁵⁸ Voir : P. PARENTE, *Quaestiones de la Mystica Terminologia Ad Mentem Pseudo-Areopagitae et Sanctorum Patrum*, Catholic University, Washington, D.C. 1941, p. 49.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 7.

contemplation, et le nom de mystique à celle qui s'occupe de la contemplation et de la voie unitive »⁹⁶⁰.

D'ailleurs, pour Rég. Garrigou-Lagrange, la « théologie » signifie « science de Dieu »⁹⁶¹ et normalement, on la distingue de la « théologie naturelle » ou « théodicée », qui connaît Dieu à la seule lumière de la raison⁹⁶². De la « théologie surnaturelle » qui procède de la révélation divine, en examine le contenu et déduit les conséquences des vérités de foi. De plus, la « théologie surnaturelle » est dite, d'un côté, « dogmatique » en tant qu'elle porte sur les mystères révélés, c'est-à-dire sur la sainte Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, les autres sacrements et la vie future.

De l'autre, elle est dite « morale » en tant qu'elle traite des actes humains, des préceptes et conseils révélés, de la grâce, des vertus chrétiennes, théologiques et morales, des dons du Saint-Esprit qui sont autant des principes d'action ordonnés à la fin surnaturelle que la révélation fait connaître. La « Théologie ascétique et mystique » ou « doctrine spirituelle » « n'est pas autre chose que l'application de cette grande Théologie morale à la direction des âmes vers une union toujours plus intime avec Dieu »⁹⁶³. En effet, pour Rég. Garrigou-Lagrange, l'objet de la « *Théologie ascétique et mystique* » est la perfection chrétienne, l'union à Dieu, la contemplation qu'elle suppose, les moyens ordinaires qui y conduisent, et les secours extraordinaires qui la favorisent⁹⁶⁴.

Selon Rég. Garrigou-Lagrange, des divergences surgissent entre les auteurs sur la question de « méthode ». Quelques-uns, surtout pour la mystique, usent presque exclusivement de la méthode « descriptive » et « inductive » qui part des « faits »⁹⁶⁵ ; d'autres procèdent selon la méthode « déductive » qui part des « principes ». L'usage exclusif de la méthode descriptive conduirait, selon Rég. Garrigou-Lagrange, à oublier que la « Théologie ascétique et mystique » est une partie de la théologie. Pour lui, la méthode descriptive ne peut être « exclusive ». À

⁹⁶⁰ TANQUEREY, *op.cit.*, p.3.

⁹⁶¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Tome I^{er}, Milicia. Inc, Rome, 1923, p. XXIII.

⁹⁶² Attention, il existe une « raison sentante » pour Zubiri.

⁹⁶³ GARRIGOU-LAGRANGE, R, *op.cit.*, p. 3.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 6

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 7.

l'autre extrême, nous trouvons la méthode « déductive ». Rég. Garrigou-Lagrange soutient que la « Théologie ascétique et mystique » doit faire usage de la double méthode inductive et déductive, c'est-à-dire étudier les « faits » de la vie spirituelle à la lumière des « principes révélés » et des « doctrines théologiques déduites de ces principes ».

Pour nous, la question de la double méthode se présente comme une voie intéressante de recherche. La compréhension de la vie des mystiques, par exemple, la vie de François d'Assise, de Bonaventure, de Jean de la Croix, est toujours difficile à assimiler avec la raison discursive. Pour R. Panikkar, en effet, seul un mystique peut enseigner une doctrine mystique, et son enseignement est une communication vitale⁹⁶⁶.

Alors : *comment comprendre aujourd'hui la « spiritualité » de Jean de la Croix à la lumière de Zubiri ?*

Nous avons déjà dit que pour Rég. Garrigou-Lagrange, non seulement il y a « continuité » entre l'ascétisme et la mystique, mais il y a une certaine « compénétration »⁹⁶⁷. La compréhension de la « compénétration » dans l'« expérience de Dieu » chez Jean de la Croix peut être comprise à partir de l'« expérience » chez Zubiri. Mais, à partir de Zubiri, la « compénétration » présente d'autres genres de problèmes, que nous ne mentionnerons pas ici. Toutefois, nous avons essayé de prendre un autre « sentier » (conformation), pour trouver une compréhension plus *raisonnable* de l'« expérience de Dieu » par rapport à la « théologie ascétique et mystique ».

Sur le plan philosophique, par exemple, selon Aristote⁹⁶⁸, l'« expérience » est essentielle pour la « connaissance ». Kant soutient pour sa part que l'« expérience » est le premier produit que notre entendement obtient, en élaborant la matière brute des *sensations*⁹⁶⁹.

Sur le plan théologique, nous retrouvons un passage éclairant dans le travail de Karol Wojtyła, dans son ouvrage, *La foi selon Jean de la Croix*. Wojtyła écrit : « avec cette expression "- expérience"- signifie la connaissance de la foi, parce qu'il donne à la compréhension non

⁹⁶⁶ PANIKKAR, R, *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*, Cerf, Paris, 2012, p. 188.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁶⁸ *Met*, L. I.

⁹⁶⁹ *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Préface de Ch. Serrus, Quadrige/Puf, Paris, 1944, p. 31.

seulement un savoir intime et subjectif, qui signifie la présentation de l'objet, mais aussi et plus exactement, "sentir" ce que Dieu est »⁹⁷⁰.

D'après Zubiri, l'« expérience » s'inscrit dans l' « intelligence rationnelle », c'est-à-dire à l'intérieur de la « raison sentante »⁹⁷¹. Celle-ci s'inscrit dans la « dimension théologique de l'homme ». Or, pour Zubiri lui-même, la question de l'« expérience » de Dieu est essentielle dans le texte de *L'homme et Dieu*. En effet, le texte HD dans la Troisième Partie a examiné la question de l'homme « et » Dieu. Zubiri soutient la thèse selon laquelle, « l'homme est expérience de Dieu »⁹⁷², comme nous l'avons vu dans cette thèse. L'homme fait l'expérience de ce qu'est le pouvoir du réel et en conséquence, une expérience de ce qu'est la réalité elle-même comme pouvoir. La *religion* a donc un caractère *expérientiel*. Qu'est-ce que l'« expérience » ?⁹⁷³

Zubiri souligne dans *Intelligence et Raison* que l'« expérience » n'est pas un concept univoque. Elle n'est pas l'expérience sensible [Platon, Aristote, Kant].

On entend habituellement par « *expérience* », la perception, l'*aisthesis*, c'est-à-dire le sentir et ainsi les qualités senties. Ainsi, faire l'expérience de quelque chose serait le percevoir. Pour Zubiri, cela paraît tout à fait inadmissible. En effet, pour le philosophe espagnol, « *expérencier* »⁹⁷⁴ n'est pas sentir. Le sentir ne sent pas seulement les qualités, il sent que ces qualités sont réelles, comme nous l'avons vu plus haut. Nous n'avons pas seulement l'impression du « vert », mais nous avons l'impression d'un « vert réel ». Zubiri dit que « ce qui est senti dans l'expérience, n'est pas seulement la qualité mais également sa formalité de réalité »⁹⁷⁵.

⁹⁷⁰WOIJTYLA, K, *La fe según San Juan de la Cruz*. « con este término '-*experiencia*'- se caracteriza el conocimiento de fe, porque da al entendimiento no sólo un conocer íntimo y subjetivo, que implica la presentación del objeto, sino también, y más propiamente, '*sentir*' lo que Dios es" », (p. 62). La traduction est la notre.

⁹⁷¹ Pour Zubiri, l'homme est un animal « *théologal rationnel* ».

⁹⁷² HD, 309 ; HD^f, 279.

⁹⁷³ Zubiri souligne, dans *Intelligence et Raison*, volume III d'*Intelligence Sentante*, que la réalité que la raison doit atteindre n'est donc pas la nue *réalité* : cela, l'intellection l'a déjà fait dans l'appréhension primordiale, Zubiri rappelle à l'*Intelligence et Réalité*, volume I.

⁹⁷⁴ IRA^f, 211 ; IRA, 223.

⁹⁷⁵ [Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad] IRA^f, 211; IRA, 223.

Dans le cas de Jean de la Croix, chaque mot de la *Subida*, notamment dans [2S.26, 8], montre *velis nolis* une « installation » particulière de l'homme par rapport à Dieu.

Il s'agit, ici, d'une part, de trouver plus de clarté, la raison cherche la lumière nécessaire pour comprendre l'« expérience » chez Zubiri. Nous sommes poussés à faire usage des catégories descriptives⁹⁷⁶ testées par l'« *intelligence sentante* ». D'autre part, il faut attirer l'attention sur l'« expérience » que nous avons trouvée dans la *Subida*. Nous y lisons : « De même, dans la nuit du sens, il reste encore quelque lumière, parce que l'entendement et la raison ne sont pas aveuglés »⁹⁷⁷.

Zubiri mentionne dans IRA, quatre modes fondamentaux de l'expérience : l'« expérimentation, la compénétration, la comprobation et la conformation »⁹⁷⁸. Ici, nous concluons seulement avec la « conformation ».

D'après Zubiri, la « conformation » est le mode qui concerne l'expérimentation de ma propre réalité, elle est l'expérience que j'ai de moi-même. *Que signifie ici l'expérience de soi-même ?* En premier lieu, il ne s'agit pas de la « simple appréhension de la réalité »⁹⁷⁹ : celle-ci a lieu dans l'intellection sentante de caractère « *cénesthésique* »⁹⁸⁰. En deuxième lieu, il ne s'agit pas non plus d'une simple affirmation de ce que je suis ou ne suis pas en réalité. À ce sujet, Zubiri clarifie qu'« il ne s'agit donc ni d'une simple appréhension de ma réalité, ni d'un jugement sur ce que je suis en réalité ; il s'agit d'une intellection de ce qu'est ma réalité comme forme de réalité ; il s'agit donc d'une intellection rationnelle, d'une connaissance »⁹⁸¹ [⁹⁸²]. L'idée que

⁹⁷⁶ Expérience, installation, comprobation, conformation, etc.

⁹⁷⁷ [2S.1,3] : [Y así, en la Noche del sentido todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y la razón].

⁹⁷⁸ IRA^f, 243.

⁹⁷⁹ IRA^f, 241

⁹⁸⁰ Voir. IRE ; TFJ, HD.

⁹⁸¹ [Se trata, pues, no de una mera aprehensión de mi realidad ni de un juicio de lo que soy en realidad, sino que se trata de una intelección de lo que es mi realidad como forma de realidad, esto es, se trata de una intelección racional, de un conocimiento]. IRA^f, 241 ; IRA, 255.

⁹⁸² « Como decía San Agustín, *quaestio mihi factus sum, me he convertido en cuestión para mí mismo. Para este conocimiento necesito un método, una vía que en la realidad en que ya estoy me lleve a mi propia y formal realidad profunda en una probación física de mi propia realidad. Se trata de una vía por la cual logro el discernimiento de mí mismo de unas modalidades de realidad a diferencia de otras. Esto se logra en la probación física de mi propia realidad, en una experiencia de mí mismo. Como probación que es, esta experiencia consiste en una inserción de un esbozo (por tanto en algo irreal) de posibilidades de lo que soy, en mí propia realidad. La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo* » [Comme disait saint Augustin, *quaestio mihi factus*

l'expérience de soi-même comme mode de réalité consiste simplement en une sorte de relation ou d'examen de soi-même, est une idée chimérique.

Par nécessité intrinsèque, tout examen de soi-même est orienté et inscrit dans un « système de référence »⁹⁸³. Zubiri donne l'exemple de la confession. Lorsqu'on parle d'une confession de soi, le concept de confession n'est pas univoque. En effet, ce que saint Augustin entend par confession et ce que Rousseau entend par le même terme, ne représentent pas la même chose. « Pour saint Augustin, "se" confesser, c'est connaître, c'est faire l'expérience de ce que je suis dans ma réalité profonde par rapport à un système de référence très précis : la référence à ce que Dieu a réalisé en moi et moi en Dieu »⁹⁸⁴.

En revanche, chez Rousseau la confession est la connaissance de ce que je suis « naturellement ». Chez lui, le « système de référence » est la nature. Ainsi, Dieu et la nature sont ici deux « système de référence » parmi de nombreux autres, sans lesquels il ne pourrait jamais y avoir de confession. Zubiri écrit qu' « en dernière instance, il n'y a qu'une seule et unique probation (épreuve) physique de cette insertion : il s'agit de me conduire conformément à l'ébauche »⁹⁸⁵.

En conséquence, la lecture de la *Subida del Monte Carmelo* est l'insertion, une tentative de me conformer [*conformación*] à cette « ébauche de possibilité » que je suis. « *La conformation* : on a là le mode radical de l'expérience de soi-même, l'épreuve [probation] physique de ma propre réalité. Se connaître, c'est s'éprouver en conformation. Ce n'est pas un abstrait 'connais-toi toi-

sum, je suis devenu une question pour moi-même. Pour être une connaissance, il faut une méthode, une voie qui, dans la réalité où je me trouve, me conduise à ma propre et formelle réalité profonde dans une épreuve physique de ma propre réalité. Il s'agit d'une voie par laquelle j'atteins au discernement en moi-même de certaines modalités de la réalité, différentes d'autres. Cela s'effectue dans l'épreuve physique de ma propre réalité, dans une expérience de moi-même. Comme épreuve, cette expérience consiste en l'insertion d'une ébauche (donc de quelque chose d'irréel) de possibilités quant à ce que je suis, dans ma propre réalité. L'expérience de moi-même est une connaissance de moi-même]. IRA, 255-256; IRA^f, 242.

⁹⁸³ [*sistema de referencias*]. IRA^f, 242 ; IRA.256.

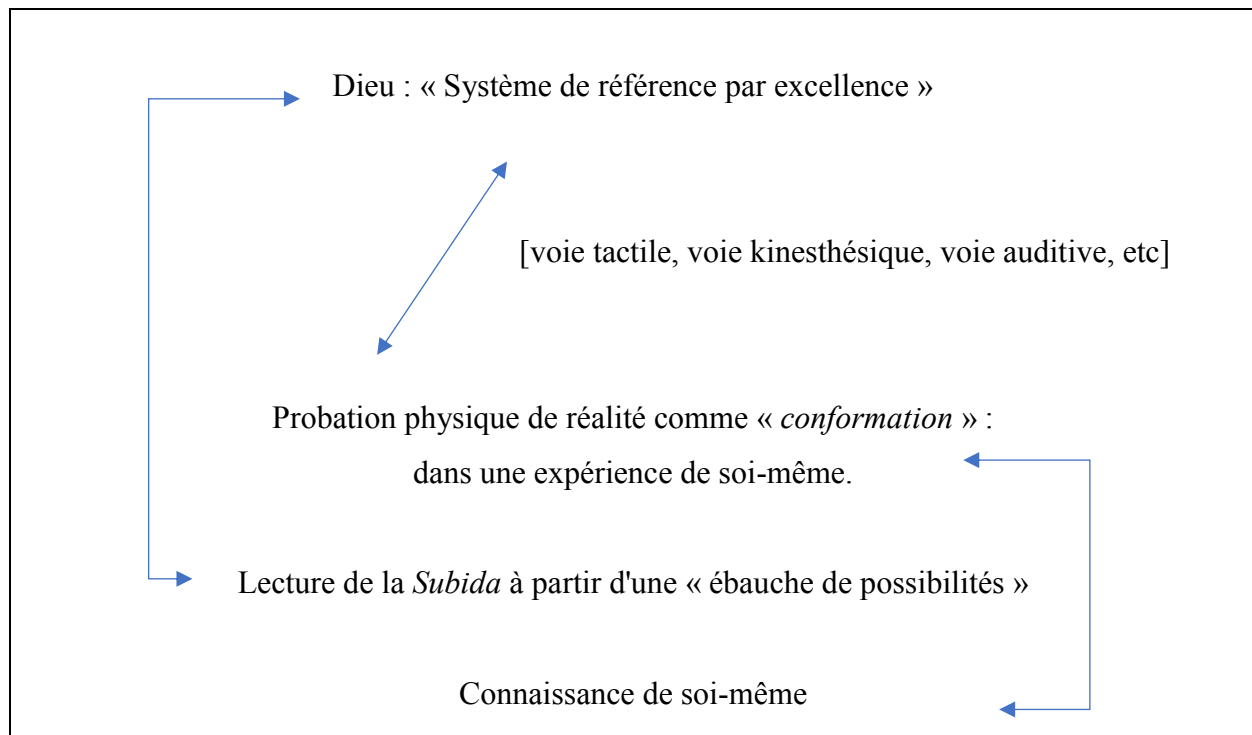
⁹⁸⁴ [*Para San Agustín, confesarse a sí mismo es conocer, es tener experiencia de lo que soy en mi realidad profunda respecto de un sistema de referencia muy preciso: la referencia a lo que Dios ha realizado en mí y yo en Dios*]. IRA^f, 242 ; IRA. 256.

⁹⁸⁵ [*En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado*]. IRA^f, 243 ; IRA, 256.

même' »⁹⁸⁶. C'est ce que nous avons lu dans le Prologue 1 : «...celui qui en a fait l'épreuve est capable de les comprendre [*sentir*], il n'est pas pour cela en état de les exprimer »⁹⁸⁷.

10.2.2. Première forme d'un dessin

Introduction à la lecture de la *Subida del Monte Carmelo* à partir de la probation physique de réalité de Xavier Zubiri



⁹⁸⁶ [Conformación: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a si mismo es probarse en conformación. No hay un abstracto 'conócete a ti mismo'] IRA^f, 243 ; IRA, 257.

⁹⁸⁷ [...porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir].

10.2.3. Notes sur Jean de la Croix

À première vue, on peut avoir l'impression que ce que nous avons dit dans cette thèse, sur la présentation de la « *noologie* » et de la « *dimension théologique de l'homme* », apporte une réponse suffisante au problème du « *toque de Dios* ».

Le chemin parcouru nous a permis de découvrir que l'« *intelligence sentante* » est présente dans toute la réalité humaine. D'une part, R. Panikkar note que pratiquement toutes les traditions religieuses reconnaissent que l'homme possède trois organes, par lesquels il entre en contact avec la réalité. Ils sont semblables à trois fenêtres qui nous ouvrent au monde non seulement extérieur mais aussi intérieur : les sens, l'esprit et le sens spirituel⁹⁸⁸. U. King appuie cette thèse en affirmant que les diverses langues et cultures ont plusieurs mots pour décrire l'expérience humaine radicale. Le grec ancien, par exemple, avait quatre mots pour l'esprit : *psychè*, *pneuma*, *thumos*, *nous*. Chacun cerne une réalité différente tout en recoupant le sens des autres⁹⁸⁹ : le *psyché*, ψυχή, une « parole de souffle » renvoie à la vie personnelle, animée, soutenue par la respiration; le *pneuma*, πνεύμα, une « parole de vent » évoque le mouvement de l'air dans la nature, la puissance du vent. Pour les philosophes grecs, ces deux mots, *psychè* et *pneuma*, finirent par désigner le principe de la vie individuelle et cosmique. *Psychè* était l'âme individuelle tandis que *pneuma* renvoyait à une âme cosmique et transpersonnelle : la vie du monde. Le *Thumos*, θυμός, évoque la vitalité et la volonté, le sentiment et la vie intérieure de l'esprit et de l'âme, tandis que le *Nous*, νοῦς, renvoie à l'entendement, à l'esprit, au cœur, à l'intuition et à la saisie intellectuelle. Le *nous* était l'intelligence spirituelle, l'instrument de l'auto-transcendance⁹⁹⁰.

⁹⁸⁸ PANIKKAR R., *op.cit.*, p. 325.

⁹⁸⁹ KING U., *op.cit.*, p. 16.

⁹⁹⁰ « Au fil des siècles, *pneuma* et *psychè* ont fini par être employés plus souvent que les deux autres termes pour désigner l'esprit et l'âme, au moins jusqu'à ces derniers temps. Les auteurs chrétiens du Nouveau Testament ont repris le mot *pneuma* et s'en sont servi abondamment, tout comme les théologiens chrétiens des siècles suivants. Leur façon de comprendre l'esprit doit beaucoup au terme hébreu *ruah*, largement utilisé dans la Bible hébraïque. *Pneuma* et *ruah* se rattachent tous deux aux mouvements indivisibles et impalpables du souffle, de l'air et du vent que nous pouvons ressentir physiquement en nous et autour de nous mais que nous ne pouvons ni saisir ni retenir ». *Ibid.*, p. 17.

D' autre part, É. Gilson considère que «...le Dieu chrétien est esprit, que l'homme ne peut donc s'unir à Dieu que par l'esprit et qu'en effet c'est bien en esprit et en vérité que Dieu veut être adoré »⁹⁹¹. C'est aussi la vision de J. Maritain et de H. Sanson. E. Gilson pense qu'il est naturel que des philosophes chrétiens portent tout leur effort sur la « *partie spirituelle de l'homme* », qui est l' « âme » et négligent cet élément caduc, opaque à la pensée, aveugle à Dieu, qu'est le « corps ».

Le dualisme entre le corps et l'âme (platonicien), la primauté et la grandeur de l'âme sur le corps sont affirmées, notamment dans le christianisme. En effet, la thèse de Fabrice Blée⁹⁹² met en lumière l'anthropologie dualiste encore dominante au sein du christianisme occidental et la recherche de Suzanne Rousseau⁹⁹³ relève les traces de dualisme anthropologique. Déjà, le philosophe Bertrand Russell avait souligné que Platon était le philosophe préféré des catholiques⁹⁹⁴.

Est-ce qu'il y a une « vision philosophique grecque »⁹⁹⁵ chez Jean de la Croix ? Y a-t-il un « platonisme » dans la lecture de la Subida ?

Certaines expressions de Jean de la Croix, selon H. Sanson⁹⁹⁶, peuvent faire penser à une conception platonicienne des rapports de l'âme avec le corps. Pour G. Morel, il y a une tradition

⁹⁹¹ GILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, Paris, 1969, p. 175.

⁹⁹² BLÉE F., *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1999, p. 365.

⁹⁹³ ROUSSEAU S., *L'Anthropologie dualiste dans les documents catéchétiques et le débat réincarnation-résurrection*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1997, p. 137.

⁹⁹⁴ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 492.

⁹⁹⁵ [1S.3, 3] : « ...como dicen los filósofos, el alma luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada y, si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada. Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como el que está en una (*la) cárcel oscura, el cual no sabe nada sino lo que alcanza a ver por las ventanas de la dicha cárcel, y si por allí no viese nada, no vería por otra parte; y así el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría » (*). Dans le texte (annotation en marge) écrit « la ». [D'après les philosophes, l'âme, au moment où Dieu l'infuse dans le corps, est comme une table rase et parfaitement lisse, où rien n'est représenté. Elle ne reçoit naturellement que ce qui lui vient par les sens. Tout le temps qu'elle est unie au corps, elle se trouve dans une prison ténébreuse et ne connaît que ce qu'il lui est donné d'apercevoir par les fenêtres de sa prison, et si elle ne voyait rien par cette voie, elle ne connaîtrait quoi que ce soit. Les sens sont comme les fenêtres de sa prison. Si donc elle rejette et refuse ce qui lui vient par les sens, elle se trouve, nous pouvons le dire, dans le vide et les ténèbres, puisque, nous venons de le montrer, la lumière ne peut pénétrer en elle par d'autres ouvertures].

⁹⁹⁶ Henri SANSON, *op. cit.*, p. 66.

tenace perpétuée jusqu'à nos jours, selon laquelle Jean de la Croix aurait enseigné un total mépris du corps et des sens⁹⁹⁷.

Comme on le sait, l'opposition de l'âme⁹⁹⁸ et du corps⁹⁹⁹ est présente chez Platon¹⁰⁰⁰. On se trouve évidemment devant une dualité. Toutefois, il y a des passages plus nuancés chez Platon, sur la problématique du corps et de l'âme¹⁰⁰¹. Selon lui, le corps est la « prison » de l'âme. L'âme est immortelle, le corps est voué à la corruption. La mort est la séparation de l'âme et du corps. Chez Platon, nous pouvons envisager le corps « σῶμα » comme tombeau et prison de l'âme « ψυχή ». L'image du corps comme « tombeau » et « prison » de l'âme, se trouve dans *Gorgias*, 493 a3, *Cratyle*, 400c 1-2, *Phédon*, 82d8-e3. Dans le *Cratyle*, nous lisons : « Le corps... certains le définissent le tombeau de l'âme... »¹⁰⁰². Et dans le *Phédon*, nous apprenons que « [...] l'âme raisonne mieux que jamais, sans doute, quand elle n'est troublée ni par l'ouïe, ni par la vue, ni par la peine, ni par le plaisir, et qu'elle s'est le plus possible isolée en elle-même: envoyant promener le corps, et rompant dans la mesure du possible tout commerce et tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est »¹⁰⁰³.

D'ailleurs, dans la philosophie platonicienne : la philosophie est la méditation de la mort. Chez Socrate, la philosophie, l'âme, le corps, la mort, sont remarquablement présents. Platon nous dit dans le *Phédon* que « l'homme qui a véritablement employé son existence à la philosophie, est plein de courage au moment de mourir »¹⁰⁰⁴. Dans la philosophie platonicienne, l'âme et le corps

⁹⁹⁷ George MOREL, *op. cit.*, t. II, 43. Voir : [1S.3, 3] : « Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como que está en una cárcel oscura » [Toute le temps qu'elle est unie au corps, elle se trouve dans une prison ténébreuse].

⁹⁹⁸ « ψυχή » : Apol. 40c.8 ; Hipp.II 375a.4 ; Prot. 314b.3 ; Crat. 415b.4 ; Euthd. 295e.5 ; Gorg. 453a.5 ; Men. 86b.2 ; Phdo. 66e1 ; Sym. 196b.1 ; Rep I 353d.6, II 358b.6, III 401c.3, IV 435c.1, VI 484c.8, VII 518c.1 ; VIII 550b.1, IX 575d.1. etc., *op.cit.*, p. 969.

⁹⁹⁹ « σῶμα » : Charm. 156c4 ; Hipp II 364a4 ; Ion 530b.6 ; Lach. 181e.4 ; Prot. 313a2 ; Crat. 399d. 2 ; Euthd. 279b.1 ; Gorg 456d.6 ; Hipp I 295c.8 ; Lys. 217a.5 ; Phdo. 64c.6 ; Symp. 206b.8 ; Rep. I. 328d ; II 369d.9 ; III 395d ; IV 44a.8 ; V 462c 11 ; Vi. 494.6 ; VII 530b.3 ; VIII 556e.3 ; IX 585b1 ; Phdr 239d.5 ; Tim 28b8 ; Laws I 628d.2 ; Min. 321c6 ; Virt. 378d.2. Leonard BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, University of Manchester, 1976, p. 859.

¹⁰⁰⁰ Platon aurait vécu de 428/7 à 348/7, soit quatre-vingt-une ans. Né à Athènes.

¹⁰⁰¹ C.A. Van Peuren, dans l'œuvre *Le Cops -L'âme -L'esprit*, a montré que il y a des passages de Platon dans ses derniers ouvrages où il décrit le corps en quelque sorte à partir de l'âme. (*Phédon* -94c.) Voir : VAN PEUREN, C.A, *Le Cops- l'âme-l'esprit*, Martinus Nijhoff Publishers, Londres, 1979.

¹⁰⁰² *Cratyle* -400c 1-2.

¹⁰⁰³ *Phédon* -65c

¹⁰⁰⁴ *Phédon* - 64a

sont distincts et sont opposés. Leur antagonisme se manifeste doublement. Aussi, Socrate n'a-t-il pas dit : « Croyons-nous que la mort, c'est "quelque chose" ? ...Rien d'autre, n'est-il pas vrai, que la séparation de l'âme et du corps? Être mort, c'est bien cela: à part de l'âme, séparé d'elle, le corps est isolé en lui-même, tandis que l'âme, séparée du corps est isolée en elle-même »¹⁰⁰⁵.

La « purification » telle que l'entend Platon, signifie affranchir l'âme de la « déraison du corps », « nous attendrons ainsi la pureté, étant affranchis de la déraison du corps »¹⁰⁰⁶. Cette conception a conduit à l'idée que le corps serait la source des maux dont l'âme inexorablement est affectée. La conjonction âme et corps chez Platon est pour nous une référence générale, pour comprendre la mentalité de Jean de la Croix. Mais, est-ce que *celui-ci connaissait le Phédon* ?

Personne dans l'état de la question ne dit rien. Il est impossible de trancher la question d'une manière définitive. Mais, la vision anthropologique de Jean de la Croix est inexorablement différente et éloignée du platonisme, telle qu'elle apparaît dans la *Llama de Amor Viva* : « Le centre de l'âme, c'est Dieu »¹⁰⁰⁷.

Est-il possible que la vision de la philosophie platonicienne ait « influencé » la mentalité de Jean de la Croix par la « voie de saint Augustin »?

Saint Augustin, selon É. Gilson, sait que, puisque le corps est une créature de Dieu, le corps est bon. « Il refuse de croire avec Platon que l'âme y soit enfermée comme dans une prison à la suite d'on ne sait quelle chute métaphysique »¹⁰⁰⁸.

Alors, il y a des conséquences. Indubitablement la vision philosophique du dualisme entre le corps et l'âme évoque aussitôt le nom de Platon. Sans doute, l'influence de la pensée platonicienne perpétue ses traces au long des siècles jusqu'à nos jours. On sait par exemple que le corps fut même considéré comme inférieur à l'âme. Par voie de conséquence, les *sens* furent regardés aussi comme éléments inférieures à l'âme. Dans l'œuvre de Jean de la Croix, certaines expressions pourraient faire penser à une conception platonicienne des rapports de l'âme avec

¹⁰⁰⁵ *Phédon* - 64c

¹⁰⁰⁶ *Phédon* -67a

¹⁰⁰⁷ [1L1.10, 12] : [*El centro del alma es Dios*].

¹⁰⁰⁸ GILSON E., *op.cit.*, p. 130.

le corps. H. Sanson pense plutôt que le corps est une prison pour l'âme, uniquement parce qu'« unie substantiellement à lui »¹⁰⁰⁹, l'âme ne peut rien percevoir, naturellement du moins que par son intermédiaire. « Il emprisonne l'âme dans une connaissance sensible qui ne saurait, en aucune façon, donner immédiatement l'union divine. Le corps prison de l'âme est une affirmation, non pas ontologique, mais simplement pratique »¹⁰¹⁰.

Pour H. Sanson, l'affirmation de Jean de la Croix est la preuve sur le plan ontologique cette fois, que le corps et l'âme sont unis comme la matière et la forme, ou plus exactement que le corps et l'âme ne forment qu'un seul composé [*supuesto*]¹⁰¹¹. Mais, selon notre traduction, le mot « *supuesto* » que H. Sanson traduit par composé n'existe pas. C'est plutôt le mot « jonction » [*se juntan*]. En effet, nous lisons dans la *Nuit obscure* [2N.6, 1] que «...la jonction de deux extrêmes : l'élément divin et l'élément humains » [... *dos extremos, conviene a saber, divino y humano, que aquí se juntan*].

Jean de la Croix aurait-il commencé son traité de la *Montée* à partir de la philosophie grecque pour construire la « doctrine de la nudité de l'esprit » ? Dans l'état actuel de la recherche, il est impossible aussi de trancher la question d'une manière définitive.

¹⁰⁰⁹ SANSON H., *op. cit.*, p. 66.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰¹¹ H. Sanson fait référence à N. II. VI.1.

Bibliographie

AGUSTÍN, SAN

- *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1979.
- "*In Joann. Ev. Tractatus XVIII, cap. V.10*", (Migne P.L.3, 1541-1542).
- *De Trinitate*, dans le livre IX : *liber Nonus : Mens, Notitia, Amor*.

AISA, Isabel, « Nuestro sentir de Dios, según Xavier Zubiri ». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. N. 29, 2002, pp. 277-298., p. 277.

ANIZ, Iriarte, C, "*Punto de partida en el acceso a Dios. Via de la religión*", "Estudios Filosóficos". Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, Vol XXXV, N° 99, marzo-agosto, 1986, pp. 237-268.

AQUINATIS, Thomae S

- *Opera Omnia*, Frommann-Holzboog, 1980.
- *Quaestiones Disputate*, Volumen I. Marietti, 1949.
- *In Aristotelis librum de Anima*, Marietti, 1959.
- *Summa Theologica*, Tomo III, BAC, Madrid, 1950.
- *Suma Theologica*, Tomo III (2), BAC, 1950.

ARISTOTELES

- *Metafísica*, Edición Trilingüe, por Valentín García Yebra, Segunda edición, Editorial Gredos, Madrid, 1982.
- *Œuvre complètes*, sous la direction de Pierre Pelligrin. Flammarion, Paris, 2014.

ARINTERO, J. *Cuestiones místicas*, Madrid, BAC. 1956.

ARTOLA, José María, "*El hombre y Dios*", "Ciencia Tomista", tomo 112, septiembre-diciembre, 1985, pp. 597-609.

AURIOL, Ingrid, *Intelligence du corps*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2013, p.104.

BACIERO, Carlos, *El hombre y Dios, obra póstuma de Xavier Zubiri*, "Cultura Ya", Madrid, 1 diciembre, 1984.

BAÑÓN, Juan

- *Metafísica y Noología*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.

- *"La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri"*, Cuadernos Salmantinos de filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- *"Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri"*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- *Reidad y Campo*, Revista Agustiniana, Vol XXXIV, Enero-Abril, 1993. Nº 103.
- BARBARAS, Renaud , *Métaphysique du sentiment*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2016, p..218.
- BARDIN, Laurence. *L'analyse de contenu*, Paris : PUF, 1977.
- BARUZI, Jean
- *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile Poulat, 3^e édition. Éditions Salvator, Paris, 1999.
- *Problèmes d'Histoire des Religions*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1935, pp. 127-128.
- BASABE, Alberto, *La metafísica realista de Xavier Zubiri. Interpretación metafísico-apriorístico de la metafísica de Zubiri*, Cuadernos Universitarios, Universidad de Deusto, San Sebastian, 1990.
- BECK, Heinrich, *El Dios de los sabios y de los pensadores. El problema filosófico de Dios*, (Versión española de Mariano Marín Casero), Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1968.
- BERGSON, Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Édition critique dirigée par Frédéric Worms, 1er édition : 1932, Presses Universitaires de France, Paris, 2013.
- BERNARD, C. *Théologie mystique*. Paris : Cerf. 2005.
- BLÉE, F, *Le dialogue interreligieux monastique. l'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1999, p. 365.
- BOLADO, Gerardo, *"La concepción zubiriana de lo físico en El hombre y Dios"*, Revista Agustiniana, enero-abril, 1992, XXXIV, Nº 103.
- BORD, André, *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, Éditions Beauchesne, Paris, 1971, p. 27.
- BRANDWOOD, Leonard, *A Word Index to Plato*, University of Manchester, 1976.
- BRENTANO, Franz, *Sobre la existencia de Dios*, (traducción y prólogo de A. Millan-Puelles), Ediciones Rialp, S.A, Madrid, 1979. Título original: *VOM DASEIN GOTTES*.

BRICKLE Patricio Editor. *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en sus 75 cumpleaños*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2003.

BRUNO, J. M., Fr, *Saint Jean de la Croix*, Préface de Jacques Maritain, Nouvelle Édition revue et corrigé, Paris, 1929.

BUENAVENTURA, San, *Obras de San Buenaventura*, Tomo I, Tomo II, Edición Bilingüe, BAC, Madrid, 1945.

CABADA Castro, Manuel, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. BAC. Madrid. MCMXCIX.

CANÉVET M - Adnès, P - Yeomans, W - Derville, A., *Les sens spirituels*, Paris, Beauchesne. 1993.

CANTO, Alberto del, *"La función transcendental en la filosofía de Zubiri"*, Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.

CASTRO Caveró. José Manuel, *Salvar la Historia (Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri)*. Extracto de la tesis doctoral. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca, 6 de abril de 2001.

CEREZO, Pedro, *"Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri"*. *Concepciones de la Metafísica*, Editorial Trota, Madrid, 1989.

CESCON, Everaldo, « La "Trilogie théologique" » dans Philippe Secretan. *Étude autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*, L'Harmattan, 2008, Paris, pp. 49-77.

CHEVALIER, Don, *Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église*, notes historiques, texte critique, version française, Desclée De Brouwer & Cie, Éditeurs, Paris, 1930, p. XXIV.

COGNET, Louis, « Saint Jean de la Croix », *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, Tome IV, L'essor de la spiritualité Moderne (1500-1650), Bibliothèque du CERF, Paris, 2011, p. 101.

CONILL-SANCHO, Jesús, « "La voz de la conciencia". La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri ». En *Revista de Filosofía Moral y Política*. N. 40, enero-junio, 2009, 115-134.

CONCHE, Marcel, HÉRACLITE, *Fragments*, Presses Universitaires de France, 1986, p. 228

CORNEJO, Juan

— Thèse de licenciatura en Filosofía. *Sobre los "sentidos espirituales"*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chili. 1993

- Thèse de doctorado en Filosofía. *El hombre “y” Dios en Xavier Zubiri*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile. 2004.
- Thèse de magister: “*Aproximación fenomenológica a las características de liderazgo a partir de un Estudio de Caso en la Fundación Oficio Diocesano de Educación Católica Valparaíso*”. Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso, Chile, 1999. Directeur de thèse. Claudio Figueroa López. (Ph. D.).
- « *De la “conversio ad phantasmata” de Santo Tomás de Aquino al “puro” sentir de Xavier Zubiri: un problema no resuelto*». Universidad Católica del Norte-Chile. *Tercer Milenium* Año XVII, Diciembre, 2012.

CRISOGONO de Jesús

- *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Biografía inédita por el R. P. Crisógono de Jesús, O.C.D., Prologo general, Presentación de las Obras, Introducciones a la "Noche Oscura", al "Cantico" y "Escritos cortos", Revisión del Texto, Notas e Índices por el R. P. Matías del Niño, O.C.D, Introducción a la "Llama de Amor Viva" por el R.P. Alberto de la V. Del Carmen., O.C.D, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950.
- *Vie de Jean de la Croix*, Traduction de l'espagnol par Sr Marie-Agnés Haussiètre. Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.
- *Jean de la Croix sa vie*, Traduction de l'espagnol par Pierre Sérouet. Les Éditions du Cerf, Paris, 1982.

CRUZ, Miguel, "*El hombre religado a Dios*", El problema del ateísmo, Cátedra, Pablo VI, Edic. Sígueme, (curso 2º), 1967.

CYPRIEN de la Nativité, *Jean de la Croix, Œuvres complètes*, Traduites de l'espagnol par le R. P. Cyprien de la nativité de la Vierge carme déchaussé, Édition Établie par le R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph carme déchaussé, Desclée De Brouwer, Paris, 1959.

DEMETRÍO, José, "*Religación, Religión, Cristianismo en torno a la trilogía 'El problema teologal del hombre', de Xavier Zubiri*", Religión y Cultura, XLVI (2000), 487-523.

DE L'E.J, Marie Eugène, *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, France, 1998, pp.456-457.

DE GANDILLAC, M, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, Traduction, Préface et Notes par Maurice de Gandillac, AUBIER, Éditions Montaigne, Paris, pp. 177-178 .

DELEHAYE, H, *Les Légendes Hagiographiques*, Société des Bollandistes, , Bruxelles, 1955.

DELACROIX, Henri, *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, Félix Alcan, Éditeurs, Paris, 1908, p. 248.

DIAZ, Carlos, "El hombre y Dios", *Revista Agustiniana*, Vol XXXIV, enero-abril, 1993. N° 103.

DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Germany, 1974, p. 231.

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, CNRS Éditions, Paris, 2007.

DUVIVIER, Roger, *Le Genèse du « Cantique Spirituel » de Jean de la Croix*, Société d'Éditions « Les Belles Lettres », Paris, 1971, p. XXXVII.

ELLACURIA, Ignacio

— *La religación, actitud radical del hombre*, Asclepio, Vol XVI, año, MCMLXIV.

— "Antropología de Xavier Zubiri", *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latinas*, año XII, Vol VI, abril, 1964, N° 6.

— "Antropología de Xavier Zubiri", *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latinas*, año XII, Vol VI, julio, 1964, N° 7.

— "La antropología filosófica de Xavier Zubiri", *Historia universal de la medicina*, dirigida por Pedro Lain Estralgo, Vol VIII, Salvat, Barcelona, 1975.

— "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, II/1.

— "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.

— "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1979.

ESTRADA, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas. I. Aporías y problemas de la teología natural*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 1994.

FERRAZ, Antonio, *Inteligencia y Razón en Zubiri*, Anuario del Departamento de Historia y de la Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma de Madrid, 1995.

FOWLER, Thomas B

— "Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*. A publication the Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 1, 1989, pp. 5-16.

- *"The formality of reality: Xavier Zubiri's critique of Hume's analysis of causality"*, The Xavier Zubiri Review. A publication the Xavier Zubiri Foundation of Nort America, Volume 1, 1989, pp. 57-66.
- *"Xavier Zubiri's critical of clasical philosophiy"*, The Xavier Zubiri Review. A publication the Xavier Zubiri Foundation of Nort America, Volume 1, 1989, pp. 67-73
- *"Causality and power in the philosophy of Zubiri"*, The Xavier Zubiri Review. A publication the Xavier Zubiri Foundation of Nort America, Volume 2, 1999, pp. 83-102.
- GABELLIERI, Emmanuel, « Simone Weil : raison philosophique et amour surnaturel ». En Philippe Capelle (éd) *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*. Les Éditions du Cerf, Paris, 2005, p. 213.
- GANDOLFO, Rafael, *"Lo religioso en la filosofía existencial"*, Revista de filosofía, Universidad de Chile, Vol, IV, abril de 1957, N° 1., pp. 21-33.
- GARCIA, Juan José, *El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos*. Tesis doctoral, Universidad Católica Argentina. F. 618.
- GARCIA, J, *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García, Gredos, Madrid, 3^{ra} reimp, 1981, p. 377.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald
- *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*, Cerf-Paris/ Lévrier-Canada, 1948. Tome I et II.
- *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Tome I^{er}, Milicia. Inc, Rome, 1923, p. XXIII.
- GÉRARD, P, *La Montée du Carmel de Saint Jean de la Croix*, Première Partie (Livres I et II), Traductions nouvelle sur le texte de l'édition critique espagnole du P. Gérard de saint Jean de La Croix, C. D. (Tolède 1912), Tome Premier, Desclé De Brouwer, Buenos-Aires/ Granger Frères Montréal, Imprimé au canada, 1915.
- GILSON, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p. 175.
- GOMEZ, Gregorio, C, *"La persona y Dios"*, "La ciudad de Dios", N° 195, 1982, pp. 223-269.
- GOMEZ, José Cafarena, *"Ser" como interpretación de realidad*, "Homenaje a X.Z", tomo V, Ediciones Moneda y Crédito, Madrid, 1970.

GONZALEZ, Ángel Luis, *Teología natural*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona, Primera edición: diciembre 1985. Segunda edición: mayo, 1991.

GONZALEZ, Antonio

— *Philosophie de la Religion et Théologie chez Xavier Zubiri. Suivi d'un texte de Xavier Zubiri*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secrétan. L'Harmattan, 2006.

— « La religion selon Xavier Zubiri » dans Philippe Secretan. *Étude autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*. L'Harmattan, Paris, 2008, pp. 91-109.

GONZALEZ, Olegorio

— *Misterio Trinitario y Existencia humana., Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*. Prólogo de Xavier Zubiri. Ediciones Rialp, S.A. Madrid, 1966.

— *Teología y Antropología. (Introducción de Xavier Zubiri)*. Editorial Moneda y Credito, S.A., Madrid, 1967.

GRACIA, Diego

— "*Materia y sensibilidad*", Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976.

— "*El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*", [Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto el 2 de Octubre de 1980], Estudios Eclesiasticos, Revista teológica de investigación e información, enero-junio, 1981, N° 216-217, vol 56.

— *Voluntad de Verdad*, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1986.

— "Zubiri y la experiencia teológica. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX". *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en sus 75 cumpleaños*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2003

GRONDIN, Jean, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013, p. 138.

GUARDINI, Romano, *Les sens et la connaissance de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1954.

GUILLET, L, *Nuit de Lumière. Introduction à saint Jean de la Croix*, Maison de Mame, France, 1968, p. 25.

GUY, Alain, « La théorie de la "religion" selon Xavier Zubiri » dans *Bulletin Hispanique*. Paraissant sous les auspices des Universités de Bordeaux, de Toulouse et de Poitiers, Tome LXVI, 1964, pp. 391-395

HEIDEGGER, Martin

- *Introduction à la recherche phénoménologique*. Titre original : *Einführung in die phänomenologie forschung*. Cours de Marbourg du semestre d'hiver 1923-1924, édité par Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1994- 2006). Traduit de l'allemand par Alain Boutot, Éditions Gallimard, 2013, pp. 21-22.
- *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006.
- *L'Être et le Temps. Sein und zeit*. Traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roels (deuxième partie), Éditions Gallimard, Paris, 1984.
- *Ser y Tiempo*. Título original alemán: *Sein und Zeit*. Traducción de la obra publicada originalmente en alemán en 1927, con acuerdo de Max Niemeyer Verlag. Traducción Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1997.
- *Ontología. Hermeneútica de la facticidad*, (Versión de Jaime Aspiunza), Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1999.
- *Ontologie. Herméneutique de la facticité*. Cours de Fribourg du semestre d'été 1923, établi par Käthe Bröcker-Oltmanns. Titre original : *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*. Traduit de l'allemand par Alain Boutot, Éditions Gallimard, 2012, pour la traduction française, § 15, p. 105.
- *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Editorial Gedisa, S.A, Barcelona, 1999. Título del original en alemán: *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1987. Primera edición, 1953.
- *¿Qué es metafísica?* Título del original alemán *Was ist Metaphysik?* Traducción directa de Xavier Zubiri. Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires.

HÉRACLITE, Fragments, Texte établi, traduit, commenté par Marcel CONCHE, Presses Universitaires de France, 1986.

HERNÁNDEZ, Miguel C, "*El hombre religado a Dios*", *El problema del ateísmo*, Ediciones Sígueme (curso 2), 1967, pp. 233-248.

HERNÁNDEZ, Roberto, *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 1995.

HOORNAERT, H, *La Montée du Carmel de saint Jean de la Croix*. Traduction nouvelle sur le texte de l'édition critique espagnole du P. Gérard de saint Jean de la croix, C.D. (Tolède 1912). Tome premier. Desclée de Brouwer, Buenos Aires. Granger Frères, Montréal, Bruges, 1921.

HUOT DE LONGCHAMP, Max, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie Mystique*, Beauchesne, Paris, 1981.p.23.

KANT, Emmanuel

— *Œuvres philosophiques. III. Les derniers écrits*, Gallimard, 1986, p. 1297.

— *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Préface de Ch. Serrus, Quadrige/ Puf, Paris, 1944.

KAUFMAN, Jean-Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004.

KENMOGNE, Émile, « Mysticisme et connaissance : le moment de l'évolution créative », dans *Annales bergsonienne IV. L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008, pp.339-360.

KING, Ursula, *La quête spirituelle à l'heure de la mondialisation*. (Titre original: *The Search for Spirituality. Our Global Questfor a Spiritual Life*, NY, USA). Canada : Bellarmin, avril. 2008.

LAIN, Pedro Estralgo, "Zubiri en el pensamiento español", Alcala, Revista Universitaria Española, N° 32-36, Madrid-Barcelona, mayo-julio, 1953.

LOPEZ-BARALT, Luce et PACHO, Eulogio, *San Juan de la Cruz: Obra Completa*, 1, El Libro de Bolsillo/Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1991.

LOPEZ QUINTAS, Alfonso

— "La realidad humana según Xavier Zubiri", Revista Agustiniiana, N° 26, Madrid, 1985.

— "Zubiri y la crisis del hombre actual", Revista agustiniana, tomo XXVI, 1985.

— "La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación", Realitas II, Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1976.

— *Filosofía Española Contemporánea. Temas y autores*, BAC, Madrid, MCMLXX.

LUCINIO Ruano de la Iglesia. *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia. Carmelita descalzo. Decimo cuarta edición. [Edición Príncipe : 1618]. BAC. Madrid. 1994.

LUCRECIA, Rovaletti, Maria, *"Man, experience of God: The problema of God in Xavier Zubiri"*. The Xavier Zubiri Review. A publication the Xavier Zubiri Foundation of Nort America, Volume 2, 1999, pp. 65-78.

MARIE du Saint-Sacrement, *Jean de la Croix. Œuvre complètes*, Traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement carmélite déchaussée, Éditions établie, révisée et présentée par Dominique Poirot carme déchaux. Les Éditions du Cerf. Paris. 2010.

MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* Paris : 7^e édition revue et augmentée 22^e mille. Desclée de Brouwer. 1963.

MARION, Jean-Luc.

— Dieu sans l'être. Quadrige/PUF. 2002.

— Le croire pour le voir. Éditions Parole et Silence, 2010.

— Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. PUF. 1998.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, *"Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri"*, Revista Agustiniana, Vol XXXIV, enero-abril, 1993. N° 103.

MARTÍNEZ, Santamarta, C, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.

MARTÍNEZ DE PISÓN L. Ramón, *"La religación como fundamento del problema de Dios en Xavier Zubiri"*, Religión y Cultura, octubre-diciembre, XXXIX, (1993) 557-577.

MARTINEZ, Émilio Gonzalez, *Sur les traces de Jean de la Croix, Nouvelle approche biographique*. Préface de Bernard Sesé. Traduit de l'Espagnol par Gérard Grenet. Titre original: *Tras las huellas de Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2006. Pour la traduction française, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.

MARTIN, Henri, *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans saint Jean de la Croix*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1954.

MAROUANI, Ahmed, *Platon et l'homme dans les derniers dialogues*, l'Harmattan, Paris, 2010, p. 5.

MOREL, George, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix, Tome. I. Problématique: Tome II Logique. Tome III Symbolique*. Lyon : Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. De Lyon-Fouvière. Éditions Montaigne. 1960-1961.

- MOUNIER, Emmanuel, *Personnalisme*. PUF, 2001, p. 46.
- MOUROUX, Jean. *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*. Paris : Éditions Montaigne. 1952.
- NICOLAS, Jean-Hervé, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions Beauchesne, Paris, 1980.
- NIZZI, Marie-Christine, *Le propre et l'Étranger : le concept d'identité vécue en première personne*. Université Panthéon-Sorbone-Paris I, Paris, 2011, 32-33.
- ORCIBAL, Jean
- « La "Montée du Carmel" a-t-elle été interpolée? Le problème de la première traduction française de saint Jean de la Croix », en *Revue de l'Histoire des Religions*, Presse Universitaires de France, Paris : 1964, pp. 171-213.
 - Jean, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Desclée de Brouwer, 1966, p. 206.
- ORIGENES, *Opera Omnia*, Bibliothecae Cleri universae, Tomus secundus, 1862.
- ORTEGA Y GASSET, José
- *Qu'est-ce que la philosophie ? Leçons de métaphysique*. Œuvres Complètes I. Ortega y Gasset, Éditions Klincksieck, Paris, 1988, p.88.
 - « *Defensa del Teólogo frente al místico* », *Obras Completas*, Tomo V (1933-1941), quinta edición, *Revista de Occidente*, Madrid, 1961, p. 455.
- P. MARIE EUGÈNE DE L'E.J. *Je veut voir Dieu*, Éditions du Carmel, France, 1998, pp. 456-457.
- PANIKKAR, Raimon, *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*, Cerf, Paris, 2012, p. 188.
- PARENTE, Paschale, *Quaestiones de la Mystica Terminologia Ad Mentem Pseudo-Areopagitae et Sanctorum Patrum*, Catholic University, Washington, D.C. 1941, p. 49.
- PETIT, Jean-Claude, « La Philosophie en Théologie ». En *Laval Théologie et Philosophie*, volume 42, 2, juin 86, pp. 133-144.
- PINILLA, Juan Francisco A. *Los sentidos espirituales en particular: El "toque de Dios" en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia*. Santiago de Chile: Tesis doctoral, Anales de la Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile. Vol II. 1998.

PINTOR RAMOS, Antonio

- *"Estudio crítico sobre el último libro de Zubiri"*, Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol XII, Nº1, marzo, 1986.
- *"El joven Zubiri: fenomenología y escolástica"*, La ciudad de Dios. Revista Agustiniana, Vol CXCIX, mayo-agosto, 1986.
- *"Zubiri y la Fenomenología"*, Realitas III y IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.
- *"La filosofía y su historia" en Zubiri*, Revista Agustiniana, Vol XXXIV, enero-abril, 1993. Nº 103.
- *"Prólogo"*, Jesús Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1985, pp. 15-18.

PLATON

- *Œuvre complètes*. Paris: sous la direction de Luc Brisson. Flammarion, 2008.
- *La République, Livres IV-VII, Œuvres complètes, Tome VII, I^e Partie*, Texte Établi et Traduit par Émile Chambry, Société d'Édition « *Les Belles Lettres* », Paris, 1933, p. 137.

POLANSKY, Ronald, *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, USA, 2007, p. 43.

POSE, Carlos, *"El problema de la unidad psico-orgánica de la realidad humana en X. Zubiri"*, Revista agustiniana, Col XLII, sept-dic, 2001, Nº 129.

POURRAT, P, *La Spiritualité chrétienne*. Tome III. Les Temps Modernes, Librairie Lecoffre, France, 1947, pp. 276-277.

RAHNER, Karl

- *Traité fondamentale de la foi*. Œuvre 26. Cerf, Paris 2011. [*Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*].
- *Appels au Dieu du Silence Dix Méditations*. Éditions Salvator, Mulhouse, Paris, 1967.
- *Écrits théologiques*. T. VII. Desclée de Brouwer. 1967. *"Philosophie et Théologie"*. Cet article a d'abord fait l'objet d'une communication présentée par l'auteur au cours d'un colloque, tenu à Salzbourg du 27 au 29 septembre 1961, sur "l'importance de l'esprit européen pour l'histoire universelle", pp. 39-52.

- *Écrits théologiques*. T. XI. Desclée de Brouwer. 1970. "*La Réflexion philosophique en théologie*". Cet article contient le texte d'un exposée présenté d'abord à une rencontre de l'Association des théologiens de langue allemande, à Munich, du 3 au 5 janvier 1967. pp. 51-76.
- *L'Esprit dans le monde*. Guérin Montréal (Québec) Canada, 1997.
- *Le courage du théologien*. Cerf, 1985.
- *La réflexion philosophique en théologie*. *Écrits théologiques*. (T. XI). France : Desclée de Brouwer. 1970.
- *Espíritu en el Mundo. Metafísica del conocimiento finito según Tomas de Aquino*, Barcelona : Herder. 1963.
- « La doctrine des « sens spirituels » au Moyen-âge en particulier chez saint Bonaventure ». *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1933: 263-299.
- Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origènes. *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1932: 113-145.

RIVERA, Jorge Eduardo

- *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken.*, Freiburg/München., 1967.
- "*Los sentidos espirituales en la mística medieval*", *Philosophica*, N° 7, Universidad Católica de Valparaíso.
- *Filosofía Griega, de Tales a Sócrates*, Universidad Católica de Valparaíso, 1985.
- "*Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri*", *Filosofía Contemporánea*. Jornadas Académicas. Instituto de Estudios Humanísticos. Universidad de Valparaíso, 1993.
- "*Recordando a Zubiri*", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Volumen XVII, 1984, N°1.
- *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria, S.A. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.
- "*¿Qué es lo que oímos cuando oímos música?*" *Revista Resonancias*, Instituto de Música, Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre, 1997, N°1.

- *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Universidad de Playa Ancha. Facultad de Humanidades. Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales. Editorial Puntángelos, Valparaíso, 1999.
- *Itinerarium Cordis. Ensayos filosóficos*. Santiago de Chile : Brickledic.
- ROBERTS, Louis, *Karl Rahner sa pensée son œuvre sa méthode. "IV. Relation entre la Philosophie et la Théologie"*. L'édition originale. *The achievement of Karl Rahner*. Maison Mame, Paris 1969.
- RODIER, G, Aristote, *Traité de l'Âme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1985, p. 436.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, « Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*. 96 année/N. 4. Octobre-Décembre 1991. p. 440.
- ROUSSEAU, Suzanne, *L'Anthropologie dualiste dans les documents catéchétiques et le débat réincarnation-résurrection*. Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1997, p. 137.
- RUBIO, Luciano, "*Reflexiones sobre la filosofía de Xavier Zubiri*", *Revista Agustiniana*, Vol XXXIV, enero-abril, 1993. N° 103.
- RUELLO, F, *Hugo de Balma, Théologie Mystique Tome I*, Sources Chrétiennes N. 408, Introduction, Texte Latin, Traduction, Notes et Index de Francis Ruello. Introduction et apparat Critiques de Jeanne Barbet, Paris, Cerf, Paris, 1995, p.118-120.
- RUSSELL, Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- SAEZ CRUZ, Jesús
- *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1985.
- "*La marcha hacia Dios en X. Zubiri: La vía de la religación*", *Revista Agustiniana*, Vol XXXIV, enero-abril, 1993. N° 103.
- *La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía. Universidad Pontificia de Salamanca, Vol XIX, 1992.
- SANSON, Henri, *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris, PUF, 1953.
- SAN BALMERO ÚCAR, José M, "*La etimología de 'verdad' como esbozo posibilitante de la filosofía de Xavier Zubiri*", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 53, núm. 223, enero-abril, 2003, Madrid, p.53-96.

SANCHEZ, Juana, *"Lo original de Xavier Zubiri ante el problema de Dios"*, La ciudad de Dios. Revista Agustiniana, Vol CXCIX, marzo-agosto, 1986, p. 301-309.

SANCHEZ, Eduardo, « The Transcendental Panentheism Of Xavier Zubiri in Nature, History, God And Man And God. En *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 13, 2013-2015, pp. 107-132.

SECRETAN, Philibert

— *Réalité Pensée Universalité dans la philosophie de Xavier Zubiri*, Paris : L'Harmattan, 2011.

— *Études autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*. L'Harmattan, 2008.

SCHNEIDERS, Sandra

— Spirituality in the Academy, in *Theological Studies* 50 (December, 1989).

— « *Théologie et spiritualité: étrangers, rivales, ou partenaires?* » Montréal : Traduction: Jean-Claude Breton. *Université de Montréal, 2015.

SERES, Michel, *Récits d'Humanisme*, Éditions Le Pommier, 2006.

SOLARI, Enzo, *"La filosofía de la religión de Xavier Zubiri. Presentación, contextualización y evaluación"*, Revista Agustiniana, Vol XLII, mayo-agosto, 2001, núm. 128.

STEIN, Edith, *La Science de la Croix. Passion d'amour de saint Jean de la Croix*, Traduit par P. Fr. Etienne de Sainte Marie O.C.D. Béatrice-Nouwelaerts, Paris, 1957, p. 11.

TANQUEREY, Adolfe, *Théologie Ascétique et Mystique*, Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, Paris, 1924.

TIRADO SAN JUAN, Victor Manuel

— *Husserl et Zubiri. Six études pour une controverse*, Paris, L'Harmattan, 2005.

— « L'épochè phénoménologique et le problème de Dieu selon Zubiri ». En *Études autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal.*, op. cit., pp. 131-132

TORRES, Andrés, *Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: El estatuto de la inteligencia primordial*, Revista Agustiniana, Vol XXXIV, enero-abril, 1993. N° 103.

TOURENNE, Yves, *La théologie du dernier Rahner "Aborder au sans-rivage"*, Paris, Cerf, 1995

VAN PEUREN, C.A., *Le Cops- l'âme -l'esprit*, Martinus Nijhoff Publishers, Londres, 1979.

VILLA, José Alfonso, *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger*, Impreso en México, Morelia, Michoacán, 2014.

VILAR, Pierre, *Histoire de l'Espagne*, Puf, Paris, 1947

VILNET, Jean *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer, Paris, 1949, p. 2. *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* : « Jean de la Croix (saint) », Tome VIII. Beauchesne, Paris, 1974. pp. 408-447.

WÉBER, É-H, *Albert le Grand, Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, Introduction, traduction, notes et index par Édouard-Henri Wéber, Paris, Cerf, Paris, 1993, p. 65-68.

WEIL, Simone, « Dieu dans Platon », *Œuvres complètes. Tome IV. Écrits de Marseille*. Volume 2, Paris, Gallimard, 2009.

WOJTYLA, Karol. *La fe según San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC. 1979.

ZUBIRI, Xavier

- POH = [1921] *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: 1. La logique pure*. Thèse présentée pour l'examen de Licence. Université Catholique de Louvain. A l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1921. En PE pp. 395-451.
- ETJ = [1921] *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Tesis presentada para la obtención del grado de doctor en Filosofía y Letras Universidad Central. Facultad de Filosofía y Letras. Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923. También en PE, pp. 69-333.
- PE = [1921-1926] *Primeros escritos*, Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 1999.
- GIN = [1932] "Goethe y la idea de Naturaleza". *Revista Agustiniana*, Vol XXXIV, Mayo-Agosto, 1993, N° 104, pp.715-722.
- PF = [1932-1944] "Sobre el problema de la filosofía y otros escritos"(1932-1944). Alianza Editorial. S.A. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2002.
- *Sur le problème de la philosophie*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, 2002.
- SH = [1953] *Sobre el hombre*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

- *L'homme, sa réalité et ses structures. Études anthropologiques I.* Traduit de l'espagnol par Léonel Dal Corno et Philibert Secretan. L'Harmattan, 2011.
- NHD = [1944] *Naturaleza, Historia, Dios.* (1ª edición, 1944. Editora Nacional) Alianza Editorial, S.A., 9ª edición, Madrid, 1987.
- *Nature, Histoire, Dieu.* Traduit de l'espagnol par Léonel Dal Corno et Philibert Secretan. L'Harmattan, 2009.
- *Nature, History, God.* Translated by Thomas B. Fowler, Jr. University Press of America, Inc. 1981.
- SE = [1962] *Sobre la esencia.*(Primera edición en "Sociedad de Estudios y Publicaciones": 1962). Primera edición en Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985.
- *Traité de l'Essence.* Traduit de l'espagnol par Léonel Dal Corno et Philibert Secretan. L'Harmattan, 2008.
- SSV = [1961; 1964 ; 1975] *Sobre el sentimiento y la volición.* Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, (Primera edición 1992), Primera reimposición, Madrid, 1993.
- CLF = [1963] *Cinco lecciones de filosofía.* (Primera edición en Editorial Moneda y Crédito :1963). Alianza Editorial. S.A., Madrid, 1980, 1982, 1985, 1988, 1992, 1994.
- *Cinq leçons de philosophie.* Traduit de l'espagnol par Léonel Dal Corno et Philibert Secretan. L'Harmattan, 2003.
- HRP = [1963] "*El hombre, realidad personal*". Revista de Occidente, 1 (1963), pp 5-29.
- OH = [1964] "*El origen del hombre*", Revista de Occidente, Nº 17, Madrid, 1964.
- HV = [1966] *El hombre y la verdad,* Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- *L'Homme et la Vérité.* Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, 2003.
- -SR = [1966] *Sobre la realidad,* Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- *Traité de la réalité,* traduit de l'espagnol par Philibert Secretan, L'Harmattan, Paris, 2010.]

- NIH = [1967] *"Notas sobre la inteligencia humana"*. Asclepio, XVIII-XIX, pp. 341-353. También en SR, pp. 243-259.
- EDR = [1968] *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, (1ª edición 1989), 2ª edición Madrid, 1995.
- *Dynamic Structure of Reality*. Translated from th Spanish and Annotated by Nelson R. Orringer, University of Illinois Press, 2003.
- *Structure Dynamique de la Réalité*. Traduit de l'espagnol par Léonel Dal Corno. L'Harmattan, 2008.
- PFMO = [1969] *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, (Primera edición 1994), Segunda edición, Madrid, 1995.
- ETM = [1970] *Espacio, tiempo y materia*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- PFHR = [1971] *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, (Primera edición 1993), tercera reimpresión, diciembre, Madrid, 2006.
- PTHC = [1971] *El problema teologal del hombre: cristianismo*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, (primera edición 1997), primera reimpresión, Madrid, 1999.
- DHH = [1972-1973] *"La dimensión histórica del ser humano"*. Realitas I. Seminario Xavier Zubiri. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Moneda y Crédito. Madrid 1974, pp. 11-69.
- CDT = [1974-1975] *"El concepto descriptivo del tiempo"*. Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Labor, S.A., Madrid 1976, pp. 7-47.
- HC = [1974] *"El hombre y su cuerpo"*. De Salesianum, anno XXXVI, N°4, 1974, pp. 479-486.
- RR = [1976-1979] *"Respectividad de lo real"*. Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Labor, S.A.,. Madrid 1979, pp. 13-43.
- HDPTH = [1973] *"El problema teologal del hombre"*, en HD, pp. 369-383.
- RTE = [1981] *"Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía"*. Bilbao, P.U. Deusto. En PTHC, pp. 397-421.

- DE = [1980] *"Dos Etapas"*. Incluido en NHD, 9ª edición de NHD 1987, pp. 9-17.
- IRE = [1980] *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, (Primera edición: 1980. Segunda edición: 1981. Tercera edición: 1984) Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, cuarta edición, Madrid, 1991.
- *L'Intelligence Sentante. Intelligence et Réalité*. Traduit de l'espagnol par Philipbert Secretan. L'Harmattan, 2005.
- ILO = [1982] *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.
- *Intelligence et Logos*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, 2007.
- IRA = [1983] *Inteligencia y Razón*. Madrid. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.
- *Intelligence et Raison*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, 2008.
- HD = [1984] *El hombre y Dios*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, (Primera edición 1984), Madrid, 6ª edición, 1998.
- *L'Homme et Dieu*. Traduit de l'espagnol par Philibert Secretan. L'Harmattan, 2005.

BIBLE, DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES

Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français. Avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant » par Maurice Carrez. Alliance Biblique Universelle. Imprimé en Corée. 1992.

« Jean de la Croix », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. Paris : Tomme VIII. Beauchesne. 1974.

« La contemplation dans l'école thérésien », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* Paris : Tomme II. Beauchesne. 1953.

« Saint Jean de la Croix », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* Paris : Tomme III. Beauchesne. 1967.

« Saint Jean de la Croix », *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*. Tome IV. L'essor de la spiritualité Moderne (1500-1650). COGNET, Louis, Bibliothèque du CERF, Paris, 2011.

« *Concordancias de las Obras y Escritos del Doctor de la Iglesia San Juan De la Cruz* », Luis de San José, Fr. OCD, Editorial Monte Carmelo, Roma, 1948.

« Heraclite », *Les débuts de la philosophie*, Éditions et traduction par André Laks et Glenn W. Most, Ouvertures bilingües, Libraire Arthème Fayard pour la traduction française. Titre anglais : *Early Greek Philosophy*, France, 2016, p. 286.

Appendice A : Xavier Zubiri Apelategui

Xavier Zubiri Apelategui est un philosophe espagnol d'origine basque. Il est né à *San Sebastián* le 4 décembre 1898. Il est l'un des plus grands philosophes espagnols contemporains¹⁰¹². Zubiri est bien connu en Argentine, au Chili, en Colombie, au Brésil, au Salvador, au Mexique et, aux États-Unis, grâce aux contributions de Tomas Fowler. Au Canada et au Québec, sa philosophie est presque inconnue. Pour une biographie en espagnol on peut lire les textes de J. Rivera¹⁰¹³. Pour une biographie en français, on peut lire les textes de Ph. Secretan¹⁰¹⁴ et lire *Structure Dynamique de la Réalité*¹⁰¹⁵. Cette œuvre offre quelques notes intéressantes sur la vie du philosophe espagnol. C'est dans ce dernier texte que nous avons identifié quelques points remarquables de Zubiri.

Le lecteur peut également lire une note biographique en anglais dans : « Translator's Introduction » dans le texte *Dynamic Structure of Reality*¹⁰¹⁶. Ce texte comprend une note intéressante. Nous y lisons: « Antonio Pintor Ramos, one of Zubiri's most penetrating exegetes, has written, “The intellectual authority of his teacher Ortega is the condition of the possibility of Zubiri's philosophy” »¹⁰¹⁷.

¹⁰¹² Selon Guy. Voir : Alain GUY. « La théorie de la "religion" selon Xavier Zubiri » dans *Bulletin Hispanique*. Paru sous les auspices des Universités de Bordeaux, de Toulouse et de Poitiers, Tome LXVI, 1964, pp. 391-395.

¹⁰¹³ Le philosophe chilien Jorge Rivera a étudié avec Martin Heidegger en Allemagne puis avec Xavier Zubiri à Madrid. Rivera a publié plusieurs études sur Zubiri et une étude sur Zubiri par rapport à Martin Heidegger. Il a souligné : « *Todavía consternado por la fulminante realidad de la muerte de ZUBIRI, escribo estas líneas para rendir homenaje a quien ha sido, a mi manera de ver -junto con Martin HEIDEGGER- uno de los mayores filósofos de nuestro siglo* ». Jorge RIVERA, "Recordando a Xavier Zubiri"., Separata, Universidad de Salamanca, volumen VII, 1984, N. 1. p. 173.

¹⁰¹⁴ « Enquête sur une vocation ». En Philibert SECRETAN, *Étude Autour de Xavier Zubiri. Dieu, les religions, le bien et le mal*. L'Harmattan, Paris, 2008.

¹⁰¹⁵ SDR^f : pp. 253-258.

¹⁰¹⁶ DSR^a.

¹⁰¹⁷. [Antonio Pintor Ramos, un des exégètes les plus pénétrants de Zubiri, a écrit, « l'autorité intellectuelle de son maître Ortega est la condition de possibilité de la philosophie de Zubiri »]. Voir : DSR^a, p. IX. Note*: Pintor Ramos, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", 65.

Zubiri a été élevé dans un milieu catholique pratiquant et fréquenté dans sa ville natale le Collège des Marianistes, fortement teinté de culture française. Il a été promu bachelier en 1915. Les études de Zubiri oscillent entre Louvain et Rome. En février 1920, Zubiri ayant obtenu sa licence de philosophie et lettres, entre à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain pour y poursuivre ses études de philosophie. Il se déplace à Rome, en novembre de la même année, il obtient son doctorat en théologie, sans licence¹⁰¹⁸.

En février 1921, il obtient sa licence de philosophie à l'Université de Louvain, avec un mémoire intitulé « *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl, I: La logique pure* »¹⁰¹⁹. Le 21 mai, il obtient le grade de docteur en philosophie à l'Université Centrale de Madrid avec une thèse consacrée une fois de plus à la phénoménologie : *Essai d'une théorie phénoménologique du jugement*, dirigée par José Ortega y Gasset, qui l'initie aux principaux courants philosophiques européens¹⁰²⁰.

À Louvain, Zubiri rencontre des professeurs qui, comme Léon Noël, cherchaient à tirer parti de toutes les possibilités qu'offre la philosophie d'Edmund Husserl¹⁰²¹. Léon Noël, en effet, l'initie à la phénoménologie husserlienne. Il s'est également intéressé aux cours de physique et de mathématique de La Vallée-Poussin¹⁰²² et de Biologie de Noyons et de Van Gehuchten¹⁰²³. Pendant cette même période, il rencontre également le fondateur de la psychologie expérimentale, Wilhelm Wundt¹⁰²⁴, à Leipzig. En 1929 Zubiri fait un séjour à Fribourg-en-Brigau, avec l'intention de rencontrer Edmund Husserl et de suivre les cours de Martin Heidegger¹⁰²⁵, qui a pris la succession de Husserl à l'Université de Fribourg.

En 1930 Zubiri quitte Fribourg-en-Brigau et se rend à Berlin, où il doit suivre le séminaire de Nicolaï Hartmann¹⁰²⁶. Il y fait la connaissance d'Albert Einstein, Max Planck, Erwin

¹⁰¹⁸ Philibert SECRETAN, *Étude Autour de Xavier Zubiri*, p. 8

¹⁰¹⁹ PE, pp. 395-451.

¹⁰²⁰ PE, pp. 69-333.

¹⁰²¹ (1859-1938) Philosophe allemand, fondateur du courant phénoménologique.

¹⁰²² (1866 - 1962) Mathématicien belge. Il est connu pour avoir démontré le théorème des nombres premiers en utilisant les méthodes de l'analyse complexe.

¹⁰²³ (1861 - 1914) Biologiste, neuroanatomiste, enseignant à la Faculté de médecine de l'Université catholique de Louvain. Pionnier de la photographie et de la cinématographie médicales.

¹⁰²⁴ (1832 -1920) Fondateur du premier laboratoire de psychologie expérimentale, à Leipzig. Il a effectué des travaux sur la perception. Il est le premier à utiliser la méthode expérimentale de l'introspection.

¹⁰²⁵ (1889 -1976) Philosophe allemand.

¹⁰²⁶ (1882 - 1950) Philosophe allemand.

Schrödinger, Ernst Zermelo¹⁰²⁷, Wolfgang Köhler¹⁰²⁸, Goldstein¹⁰²⁹, Werner Jaeger¹⁰³⁰, dont il suivra activement les cours et séminaires. Il consacre désormais une partie importante de son temps à s'informer des avancées de la nouvelle physique, dont il tirera les conséquences pour sa philosophie. Zubiri rencontre à Berlin une jeune intellectuelle espagnole, Carmen Castro, fille de l'écrivain et érudit espagnol Américo Castro.

Le prologue à la traduction anglaise de *Naturaleza, Historia, Dios* retrace l'interprétation que Zubiri lui-même a donné de sa biographie intellectuelle. On y reconnaît immédiatement trois étapes, selon Victor Tirado¹⁰³¹. Cette biographie débute avec la période de Louvain, où Zubiri se familiarise avec les *Recherches logiques I* et écrit « *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl, I: La logique pure* ». La première étape s'étend de 1919¹⁰³² à 1928¹⁰³³. C'est durant cette période qu'il travaille -à Freiburg - avec Husserl et Heidegger, de 1928 à 1930, consacrant la dernière année de son séjour, à l'étude des sciences, mais à Berlin. En 1931, de retour en Espagne, Zubiri réintègre sa chaire d'histoire de la philosophie à l'Université de Madrid, poursuit son enseignement et participe activement à la fondation de l'Université Internationale de Santander. En 1936, Zubiri épouse à Rome Carmen Castro. Il profite de son séjour à Rome pour parfaire ses études en langues orientales auprès d'Anton Deimel, de l'Institut biblique pontifical¹⁰³⁴. Ils décident d'aller à Paris. Zubiri partage désormais son temps entre des cours à l'Institut Catholique et l'étude de la linguistique avec Benveniste. Massignon l'initie aux études islamistes. Il complète sa formation en langues orientales, notamment auprès des orientalistes Labat, Dhorme et Delaporte. Toutefois, sa préoccupation pour la science ne faiblit pas ; il s'intéresse particulièrement à la biologie, aux mathématiques et surtout à la physique, qu'il étudie notamment auprès du physicien Louis de Broglie. Datent de cette époque deux articles sur des questions religieuses: le premier est une *Note sur la Philosophie de la Religion*¹⁰³⁵, le second

¹⁰²⁷ (1871 - 1953) Mathématicien et philosophe allemand.

¹⁰²⁸ (1887 -1967) Psychologue allemand et l'un des fondateurs de la psychologie de la forme.

¹⁰²⁹ (1850 - 1930) Physicien allemand.

¹⁰³⁰ (1888 - 1961) Savant, historien de la philosophie et helléniste allemand.

¹⁰³¹ Victor TIRADO DE SAN JUAN, *Husserl et Zubiri. Six études pour une controverse*, L'Harmattan, Paris, 2005.

¹⁰³² Cette année-là, il poursuit ses études avec Ortega à l'Université Centrale de Madrid.

¹⁰³³ Cette année-là, il part pour l'Allemagne, où il restera jusqu'au 1931.

¹⁰³⁴ C'est le début de la guerre civile espagnole.

¹⁰³⁵ Publiée dans le Bulletin de l'Institut Catholique de Paris, 1937.

est un article *A la mémoire du P. Lagrange, Docteur de la tradition biblique*¹⁰³⁶. En 1942 Zubiri rédige son dernier cours qu'il intitule : *Nuestra situación intelectual*. En effet, il venait de solliciter une mise en disponibilité *sine die*. Il regagne aussitôt Madrid avec l'intention de se consacrer entièrement à la recherche¹⁰³⁷. Zubiri reste à l'écart de la vie publique, dans ce que ses biographes appellent une « solitude sonore »¹⁰³⁸. P. Secretan souligne que « la science nouvelle acquise à Berlin et les éléments de linguistique reçus à Paris, Zubiri va les intégrer à sa philosophie ; mais à une philosophie qui, sans rupture, va comporter une dimension religieuse »¹⁰³⁹ En 1943 Zubiri donne des cours privés et prépare l'édition de son premier livre: *Naturaleza, Historia, Dios*. C'est un recueil ordonné d'articles publiés entre 1932 et 1944.¹⁰⁴⁰

La deuxième étape philosophique de Zubiri s'étend de 1932 à 1944. Zubiri passe les années de la guerre civile à Rome et à Paris. « Il faut attribuer le passage à la troisième étape - en 1944 - à divers événements biographiques (...) sa troisième étape Zubiri dit qu'elle est « rigoureusement métaphysique (...) face à un certain ontologisme de la seconde étape »¹⁰⁴¹.

Plus tard, Zubiri précise son itinéraire philosophique dans la traduction anglaise de l'œuvre *Nature, History, God* [édition de 1981]. Dans le prologue, Zubiri dit: « Already within phenomenology Heidegger perceived the difference between things and their being. And with this metaphysics for him remained founded on ontology. My reflections followed an opposite route: being is founded in reality. Metaphysics is the foundation of ontology. What philosophy studies is not objectivity, nor being, but reality. Since 1944 my reflections has constituted a new epoch: the rigorously metaphysical epoch »¹⁰⁴².

¹⁰³⁶ PF, pp. 285-290.

¹⁰³⁷ De retour en Espagne, mais supportant mal le climat franquiste de l'université de Barcelone, Zubiri s'installe à Madrid. Voir : Philibert SECRETAN, *Étude Autour de Xavier Zubiri*, p. 10.

¹⁰³⁸ Philibert SECRETAN, *Étude Autour de Xavier Zubiri*, p. 10.

¹⁰³⁹ *Ibid*, p. 10.

¹⁰⁴⁰ Voir : NHD, NHD^f, NHD^a.

¹⁰⁴¹ Victor TIRADO DE SAN JUAN, *op.cit.*, pp. 19 et 33.

¹⁰⁴² [Dans la phénoménologie, Heidegger perçut déjà la différence entre les choses et leur être. Et ce faisant, la métaphysique est restée pour lui fondée sur l'ontologie. Mais mes réflexions ont emprunté un chemin opposé: l'être est fondé sur la réalité. La métaphysique est fondement de l'ontologie. Ce qu'étudie la philosophie n'est pas l'objectivité, ni l'être, mais la réalité. Depuis 1944, ma réflexion a constitué une nouvelle époque: une époque rigoureusement métaphysique]. NHD^a, p. 12 (xii) ; NHD^f, 16.

Il faut être attentif à cette considération. Zubiri à partir de la phénoménologie se tourne vers la métaphysique. Selon Zubiri, dans la phénoménologie, Martin Heidegger a déjà perçu la différence entre les choses et leur être. Et ce faisant, la métaphysique est restée pour lui fondée sur l'ontologie. Mais Zubiri a emprunté un chemin opposé: l'être est fondé sur la réalité. *Sobre la esencia* [Madrid 1962]. La métaphysique est le fondement de l'ontologie. Ce qu'étudie la philosophie n'est pas l'objectivité, ni l'être, mais la réalité. En bref, en 1944, la réflexion de Zubiri, est entrée dans une nouvelle époque, ce que lui-même appelle : une « époque rigoureusement métaphysique ».

Il convient d'attirer l'attention, de façon très générale, sur la philosophie de Zubiri. Celui-ci, accueille la radicalisation de la phénoménologie. Mais il pose un regard critique sur les idées de Heidegger, et l'exprime dans l'œuvre *Sobre la esencia*¹⁰⁴³.

A partir de Heidegger, Zubiri s'est rendu compte que ce qui est premier et radical ne peut être le *Seinsverständnis*, mais qu'avant toute « compréhension de l'être » il faut que nous soit donnée la réalité elle-même. Et cette réalité se présente à nous non pas dans un acte de « compréhension » mais d'abord et fondamentalement dans le « sentir intellectif ».

Dans le texte *Sobre la realidad* [cours de 1966], il a écrit : « On doit à Heidegger la thèse selon laquelle dans le Dasein, l'existence humaine, a une *Erschlossenheit*, est ouverte à elle-même et aux choses par un *Seinsverständnis*, une compréhension de l'être [cf. SuT §18 et §31] (...) Mais est-il vrai que l'homme est ouvert aux choses premièrement par une compréhension? Toute compréhension est un acte de l'intelligence -Heidegger n'utilise pas ce vocabulaire- mais qu'importe en ce cas-. Cela ne fait aucun doute. Mais ce n'est pas l'acte élémentaire et radical de

¹⁰⁴³ « El hombre no es "comprensor del ser", no es morada y pastor, sino que es "animal de realidades" (...) En el fondo toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico (...) Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas ».

[L'homme n'est pas le "compréhenseur de l'être", il n'est pas la demeure et le berger de l'être, mais c'est un animal de réalités (...) Au fond, toute la philosophie de Heidegger est un commentaire de cette idée que l'homme est le "compréhenseur" de l'être. Il ne faut pas s'en étonner. Heidegger est parti de la Phénoménologie, et malgré les transformations profondes et radicales qu'il y introduit, il reste pourtant dans la sphère d'influence de la Phénoménologie (...) Or, cela est inacceptable, premièrement, parce que la fonction primaire de l'homme n'est pas de comprendre l'être, mais de s'affronter de façon sentante (sentitement) à la réalité des choses...]. SE, 452-453 ; SE^f, 332.

l'intelligence; celle-ci principalement n'appréhende pas la réalité par voie de compréhension mais dans un sentir tel que l'intelligence en est une intellection intrinsèque et en fait par conséquent une intelligence sentante »¹⁰⁴⁴.

Pour Zubiri, l'homme d'abord n'appréhende pas la réalité par « voie de compréhension ». En effet, l'homme appréhende la réalité dans un « sentir », dans une « *intelligence sentante* »¹⁰⁴⁵.

Or, bien au-delà de l'être, il y a, la réalité appréhendée au contact immédiat des choses.

Zubiri se refuse à dissocier sensibilité et intellectualité. *La réalité est absolument inséparable de l'intelligence*. Ce rapport, articulé dans la Trilogie consacrée à l'intelligence, est caractérisé par deux refus : (a) le refus de l'entification du réel et (b) le refus de la logification de l'intelligence. Cela signifie que la réalité est antérieure à l'être et que l'appréhension primordiale est antérieure à une conception logifiante du jugement.

Zubiri veut aller aux choses elles-mêmes : à ce qu'elles sont « de soi » ["*de suyo*"], à leur réalité, à ce qu'elles sont véritablement¹⁰⁴⁶. Face au *lógos* ancien et moderne, Zubiri propose la notion d'« intelligence sentante ».

En 1946, à l'invitation de l'Université de Princeton, Zubiri se rend aux États-Unis, où il fera une conférence, en français, sur le thème : *Le réel et les mathématiques: un problème de la*

¹⁰⁴⁴ [Es de Heidegger -nos decía- la tesis de que das Dasein, la existencia humana tiene una Erschlossenheit, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es Seinsverständnis, la comprensión del ser [cf. SuT §18 y §31] (...) Pero ¿es verdad que el hombre está abierto a las cosas primariamente por comprensión? Toda comprensión es un acto de inteligencia -Heidegger no emplea este vocabulario, pero no importa para el caso-. De esto no hay duda ninguna. Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es intelección intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente]. SR^t, 201 ; SR, 195.

¹⁰⁴⁵ Chez Zubiri, la question heideggérienne de l'être à partir du néant témoigne de la persistance d'idées philosophiques d'origine théologique, qui ont marqué de leur sceau toute la modernité occidentale.

¹⁰⁴⁶ Tomas Fowler a écrit « Zubiri's analysis of the errors of classical philosophy may be grouped into three broad areas: CONCEPTUEL (1) Structure of human intellection incorrectly analyzed. (2) Confusion of reality and being, the "entification of reality". (3) Subsuming of intellection under logos, the "logification of intellection". (4) Nature and function of definition incorrect. (5) Notion of truth as agreement of thought and things not most fundamental. ». FACTUAL. (1) Inconsistencies with modern science. (2) Disagreement with empirical fact. (3) Failure to reach legitimate goals. (4) Foundations and nature of mathematics inadequate. SCOPE (1) The division of philosophy untenable. (2) Ability of unaided mind to penetrate secrets of nature taken too far. (3) Structural complexity of reality inconsistent with basic assumptions. (4) Hierarchical nature of reality cannot be accounted for. (5) The canon of reality is inflexible and too narrow. Thomas FOWLER, « Xavier Zubiri's critical of classical philosophy », *The Xavier Zubiri Review*. A publication the Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 1, 1989, pp. 67-73.

philosophie. Ce fut aussi pour lui l'occasion de saluer d'autres membres prestigieux de cette institution, au nombre desquels figuraient des scientifiques de renom qu'il avait jadis fréquentés à Berlin. De retour des États-Unis, il fonde la *Sociedad de Estudios y Publicaciones* grâce au concours d'une banque privée (Banque Urquijo). C'est dans le cadre de cette institution que Zubiri mènera ses études et recherches dans des domaines variés.

En 1953, *L'Hommage à Zubiri*¹⁰⁴⁷ atteste déjà de la renommée certaine dont jouit Zubiri auprès des grands intellectuels espagnols. Pendant toutes ces années, Zubiri a fort peu publié. Outre la poursuite de sa réflexion philosophique, il a consacré beaucoup de temps à la traduction d'ouvrages classiques. Citons, entre autres, la *Métaphysique d'Aristote*, le *Concept d'être (ente)* de Francisco Suarez, *l'Histoire de la philosophie* de Messer, *L'Avenir de la philosophie* de F. Brentano, *l'Histoire biblique* de Ricciotti, *Les hormones* de Collin, etc. Zubiri également a écrit certains prologues, par exemple à l'ouvrage *Misterio Trinitario y Existencia humana* de Olegario González, où, il dit : « *Teología es el logos del théos, de un Dios que se ha revelado al hombre* »¹⁰⁴⁸. Zubiri a écrit également l'introduction à l'ouvrage *Teología y Antropología* d'Oleg¹⁰⁴⁹.

En 1971 un groupe de disciples désireux d'approfondir la pensée de Zubiri est créé, au sein de la *Sociedad de Estudios y Publicaciones*, le *Séminaire Xavier Zubiri*. Les travaux feront l'objet d'une série de publications sous la forme d'Annales intitulées *Realitas* I, II, III. Parmi ces travaux, figurent certains inédits de Zubiri.

En 1979, Zubiri reçoit de la part des représentants de la République fédérale d'Allemagne la Grande Croix du Mérite pour sa connaissance de la langue et de la culture allemandes. En 1980, l'Université de Deusto le fait docteur Honoris Causa en Théologie. Zubiri commence la publication de sa Trilogie. Il publie d'abord : *Inteligencia sentiente* [1980] puis *Inteligencia y logos* [1982] et *Inteligencia y razón* [1983]. Dans cette Trilogie, Xavier Zubiri non seulement éclaire et résout beaucoup de questions posées par son livre *Sobre la esencia*, mais complète sa vision philosophique sur *l'intelligence*. En 1982, il reçoit le Prix National Santiago Ramón y

¹⁰⁴⁷ Ed. Revista "Alcala", 1953.

¹⁰⁴⁸ Olegorio GONZALEZ, *Misterio Trinitario y Existencia humana., Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*. Prólogo de Xavier Zubiri. Ediciones Rialp, S.A. Madrid, 1966.

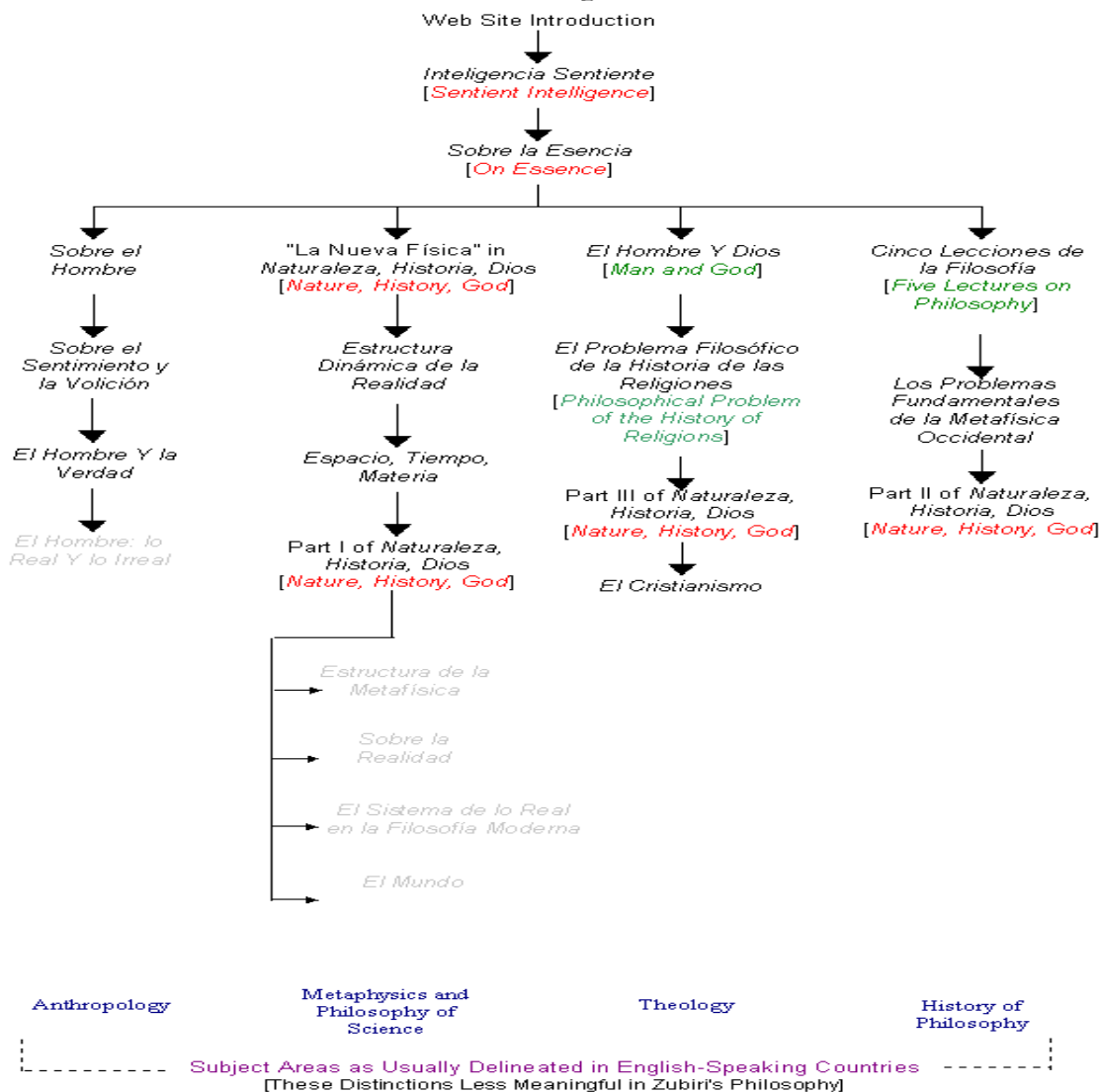
¹⁰⁴⁹ Olegorio GONZALEZ, *Teología y Antropología. El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomas*. Introducción de Xavier Zubiri. Editorial Moneda y Crédito, S. A. Madrid, 1967.

Cajal de la Recherche pour sa contribution aux sciences humaines. Zubiri décède soudainement le 21 septembre 1983.

Aujourd'hui, Zubiri est placé au premier rang des philosophes espagnols. L'intérêt que présente la philosophie de Xavier Zubiri tient à sa capacité à apporter des réponses nouvelles aux problèmes qui marquent les orientations intellectuelles de notre temps. La réflexion philosophique du philosophe espagnol, en effet, est orienté vers la « *réalité humaine* », la « *réalité* », la « *religion* », la « *corporéité* », la « *mondanité* », « la « *respectivité* », le « *temps* », le « *monde* », l'« *intelligence sentante* », le « *problème théologique de l'homme* », le « *christianisme* », etc.

Appendice B : « Guide de lecture de l'œuvre philosophique de Zubiri selon Thomas Fowler¹⁰⁵⁰ »

Guide to Reading Zubiri



¹⁰⁵⁰ Foundation Xavier Zubiri North-Americans. URL : <http://www.zubiri.org/works/guide.gif> (Consulté le 1^{er} juin 2017). Cette guide peut être très utile pour accéder méthodologiquement à la lecture de l'œuvre philosophique de Zubiri. Cependant, un lecteur, un théologien, par exemple, peut commencer sa lecture philosophique à partir du texte posthume *El hombre y Dios*. Car, ici, se trouve la « synthèse de la philosophie », celle-ci apparaît presque toute entière dans le texte HD [dans sa première partie 1983] et ensuite lire l'ouvrage à partir de la guide de Thomas Fowler.

Appendice C : San Juan de la Cruz

*Juan de Yepes Álvarez (saint Jean de la Croix)*¹⁰⁵¹ a vécu dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, entre 1542 et 1591. Le carme castillan est fils de l'Espagne du *Siglo de Oro*. Il est né à Fontiveros un jour indéterminé en Vieille-Castille, entre Avila et Salamanque. Jean de la Croix a été étudié pour plusieurs temps et singulièrement aujourd'hui sa pensée et sa vie continuent d'être un sujet de recherche. Les études de J. Baruzi, J. Maritain, J-M. Bruno, J. Vilnet, J. Crisógono, D. Chevelier, J. Orcibal, G. Morel, R. Garrigou-Lagrange, R. Duvivier, K. Wojtyla, L. Cognet, É. Martinez, M. Huot de Longchamp et de beaucoup d'autres continuent d'être classiques et fondamentales. La littérature concernant son œuvre est très vaste et sa biographie nous est assez bien connue¹⁰⁵².

Selon nous, quatre auteurs sont remarquables. Pour une biographie en espagnol, on peut consulter Crisógono de Jesús, *Vida y Obras de San Juan de La Cruz*¹⁰⁵³. Pour une biographie en français : Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*¹⁰⁵⁴, Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*¹⁰⁵⁵, Emilio Martinez, *Sur les traces de Jean de la Croix, Nouvelle approche biographique.*¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵¹ J-M. BRUNO, *Saint Jean de la Croix, op.cit*, p. 119.

¹⁰⁵² Lucinio RUANDO DE LA IGLESIA, *San Juan de la Cruz, Obras Completas, Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia. Carmelita descalzo. Decimo cuarta edición. [Edición Príncipe : 1618]. BAC, Madrid, 1994 ; José de Jésus-Marie (mieux connu sous le nom de Qiroga) avait publié à Bruxelles en 1628 une *Historia de la Vida y virtudes del venerable P. Fray Juan de la Cruz, selon Jean VILNET, Bible et mystique chez saint Jean de la Croix, Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer, Paris, 1949, p. 2. Pour la biographie en français on peut aussi consulter : MARIE du Saint-Sacrement, *Saint Jean de la Croix, Œuvres Complètes, Traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement carmélite déchaussée, Éditions établie, révisée et présentée par Dominique Poirot carme déchaux. Les Éditions du Cerf, Paris, 2010 ; CRISOGONO, *Vie de Jean de la Croix, Traduction de l'espagnol par Sr Marie-Agnés Haussiètte. Les Éditions du Cerf, Paris, 1998. Crisogono DE JESUS, *Jean de la Croix sa vie, Traduction de l'espagnol par Pierre Sérout. Les Éditions du Cerf, Paris, 1982 ; Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique : « Jean de la Croix (saint) », Tome VIII. Beauchesne, Paris, 1974. pp. 408-447.*****

¹⁰⁵³ Biografía inédita del Santo pour le R. P. Crisogono DE JESUS O.C.D. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950, pp. 8-522.

¹⁰⁵⁴ Préface de Jacques Maritain, Nouvelle Édition revue et corrigé, Paris, 1929.

¹⁰⁵⁵ Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile Poulat, 3^e édition. Éditions Salvator, Paris, 1999

¹⁰⁵⁶ Préface de Bernard Sesé. Traduit de l'Espagnol par Gérard Grenet. Titre original: *Tras las huellas de Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2006. Pour la traduction française, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.

Toutefois, selon H. Delacroix, « nous n'avons ni autobiographie, ni documents personnels et directs sur sa vie ; ses biographies sont faites sans habitude psychologique, sans méthode historique précise »¹⁰⁵⁷.

Par conséquent, selon lui, tout ce que nous avons le droit de dire, c'est que le « mysticisme » de Jean de la Croix est « expérimental et doctrinal », c'est-à-dire que, son système repose sur une expérience et la décrit¹⁰⁵⁸.

Jusqu'au aujourd'hui, pour L. Cognet, il n'existerait pas encore de biographie d'ensemble à caractère scientifique concernant Jean de la Croix¹⁰⁵⁹.

D'une manière très précise, Jean de la Croix, le poète-mystique, est très éloigné de notre temps. La lecture de l'œuvre la *Monté du Mont-Carmel (la Subida del Monte Carmelo)* se trouve, sans aucun doute, étrangère et surtout absente de notre quotidienneté. Elle est étrangère, puisque Jean de la Croix a écrit pour ses frères et sœurs du Carmel dans *Le Siècle d'Or*, comme le dit bien P. Vilar,¹⁰⁶⁰ dans *l'apogée spirituel* de la civilisation espagnole.

À qui s'adresse Jean de la Croix ?¹⁰⁶¹

Jean de la Croix a pris soin de désigner, dès le Prologue de la *Subida del Monte Carmelo*, les destinataires de ses écrits. Il a écrit pour les carmes et les carmélites qui le lui ont demandé. Les « âmes » à qui s'adresse Jean de la Croix sont des « âmes » éprises d'un idéal de sainteté. Nous lisons : « Mon but principal, d'ailleurs, n'est pas de m'adresser à tous, mais seulement à quelques

¹⁰⁵⁷ H. DELACROIX, *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, Félix Alcan, Éditeurs, Paris, 1908, p. 248.

¹⁰⁵⁸ Voir : *La Montée du Mont-Carmel*.

¹⁰⁵⁹ Luis COGNET, « Saint Jean de la Croix », *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, Tome IV, L'essor de la spiritualité Moderne (1500-1650), Bibliothèque du CERF, Paris, 2011, p. 101.

¹⁰⁶⁰ P. VILAR, *Histoire de l'Espagne*, Puf, Paris, 1947. Dans la lignée mystique. Le « Siècle d'Or » s'annonce par les premiers inventeurs d'exercices spirituels : Garcia de Cisneros, maître de Saint-Ignace, Sainte Thérèse, Pedro de Alcantara, Fray Luis de Leon, Saint Jean de la Croix, Lope de Vega, Cervantès, Velázquez, etc. pp. 35-41.

¹⁰⁶¹ « Nous n'avons rien trouvé qui soit contraire à notre sainte Foi catholique, ni aux mœurs, ni à la doctrine des SS. Pères, mais tout ce qui y est contenu nous semble très utile pour le gouvernement des âmes spirituelles, et pour les détromper des illusions où elles tombent, faisant trop de cas de quelques visions ou révélations qui leur causent du dommage et encore à d'autres. A quoi la doctrine dont ces livres sont remplis servira d'antidote ». Extrait de *l'Approbaton de l'Illustre Université d'Alcala*. À Alcala, le 16 mai 1618. Cyprien DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE *Jean de la Croix*, Œuvres Complètes, Traduites de l'espagnol par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge. Carme Déchaussé. Édition Établie par le R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph carme déchaussé. Desclée de Brouwer, Paris 1959, p. XIII.

membres de notre Ordre des primitifs du Mont Carmel, tant religieux que religieuses, qui m'en ont fait la demande »¹⁰⁶².

On doit reconnaître qu'en aucune autre langue moderne les textes sanjuanistes n'ont atteint une diffusion comparable à celle obtenue en langue française. Elle rivalise en nombre d'éditions avec celles publiées en espagnol. Cependant, il n'existe pas aujourd'hui de traduction française satisfaisante de l'œuvre de Jean de la Croix¹⁰⁶³.

Nous avons hérité, d'une manière naïve, peut-être, de l'idée que Jean de la Croix a rédigé intégralement quatre grandes œuvres : *La Subida del Monte Carmelo*, la *Noche oscura*, *El Cantico espiritual*, y la *Llama de Amor Viva*, [la *Montée du Mont Carmel*, la *Nuit obscure*, le *Cantique spirituel*, et la *Vive Flamme d'Amour*]. Quelles que soient les divergences de vue sur le détail des interprétations, selon le *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, on peut dire que ces traités forment un « tout »¹⁰⁶⁴. Mais, cela n'est pas toujours évident. Dans une note, le P. Pourrat dans l'œuvre classique, *La Spiritualité chrétienne*¹⁰⁶⁵, a souligné que Jean de la Croix a écrit tous ses ouvrages en espagnol. Toutefois, l'état dans lequel ses œuvres nous sont parvenues soulève un nuage des questions très complexes et parfois insolubles. Selon la présentation de G. Morel, les quatre ouvrages de Jean de la Croix, forment deux groupes vraiment distincts : d'une part, la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*, d'autre part, le *Cantique spirituel* et la *Vive Flamme d'Amour*¹⁰⁶⁶. Toutefois, le rapport exact entre les deux groupes donne lieu à des discussions interminables chez les commentateurs.

¹⁰⁶² S. Prologue. 9.

¹⁰⁶³ Max DE LONGCHAMP, M, *op.cit.*, p.23.

¹⁰⁶⁴ *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* : « Jean de la Croix (saint) », *op. cit.*, t. VIII. p. 415.

¹⁰⁶⁵ P. POURRAT, *op. cit.*, pp. 276-277. D'ailleurs, pour Lucinio Ruano DE LA IGLESIA : « *la actividad literaria de fray Juan de la Cruz está limitada por el decenio recortado que va de 1579 a 1588, si descontamos los poemas que compuso en la cárcel o anteriormente y muy pocas cartas de las que se conservaron. Su producción completa comprende exactamente: 990 versos, 78 sentencias (Dichos de luz y amor), Cautelas y Cuatro Avisos a un religioso para alcanzar la perfección, un dibujo-esquema, el Monte, para explicar lo mismo, las cartas aludidas y el cuerpo principalde su Obra, que son los comentarios a las poesías de la Noche, del Cantico y de la Llama* », *op.cit.*, p. 20.

¹⁰⁶⁶ Pour George Morel, les lettres, les avis et maximes, les poèmes mineurs, les prières sont des éléments indispensables à la compréhension de Jean de la Croix. George MOREL, t. I, p.143.

La première édition de l'œuvre de *Juan de la Cruz* parut en 1618 à Alcalá. Elle comprenait *La Montée du Carmel*, *La Nuit obscure* et *La Vive Flamme d'Amour*. Dans une note, L. Cognet écrit : « Première éd. Alcalá, 1618, très incomplète (omet le Cantique), entachée de graves altérations et interpolations, que les éditions suivantes aggraveront. 1912-1914, 3 vol., peu satisfaisant »¹⁰⁶⁷.

Ensuite, la première édition fut reproduite à Barcelone en 1619. En 1703, parut à Séville une autre édition comportant en plus *Le Cantique spirituel*. Celui-ci a soulevé, selon L. Cognet, de violentes polémiques, qui ne semblent pas près de se terminer. Considérons la *Subida del Monte Carmelo* [la *Montée du Mont-Carmel*] et la *Noche oscura* [la *Nuit obscure*] ou comme nous l'avons trouvée dans la note de l'Introduction de l'édition critique espagnole (1618) de Lucinio Ruano de la Iglesia, comme : « *Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo* »¹⁰⁶⁸. Dans l'Introduction¹⁰⁶⁹ aussi de la version en espagnol de Crisógono de Jesús, nous avons trouvé le même titre.

Or, le manuscrit d'*Alba de Tomes* et le manuscrit 6624 de la *Biblioteca Nacional de Madrid*, selon J. Baruzi, divisent la *Montée du Mont-Carmel* en quatre livres et font de la *Nuit obscure* le cinquième de l'ouvrage¹⁰⁷⁰. Alors, la *Subida* présente par rapport à la *Noche oscura* quelques variations selon les éditions.

Il est particulièrement intéressant de rapporter ici avec quelques détails l'investigation précieuse qu'a fait Jean Orcibal sur la *Subida*. Il souligne, que nous ne connaissons pas au XVII^e siècle d'ouvrages posthumes de spiritualité qui n'ait été plus ou moins remanié par son éditeur.¹⁰⁷¹ Les retouches, omissions, déplacements, superpositions, rectifications de tout genre, en effet, étaient incorporées à l'ouvrage édité, imposées au goût du lecteur. Celui-ci a remarqué, aussi et surtout, que la pensée de Jean de la Croix était si audacieuse que l'édition édulcorée de ses *Obras* (1618)¹⁰⁷² contenait encore des propositions qui furent dénoncées à l'Inquisition comme hérétiques. Jean de la Croix-même, selon J. Orcibal, avait été à diverses reprises l'objet de

¹⁰⁶⁷ Note* : Luis COGNET, *op. cit.*, p. 105 ; George MOREL, G, *op. cit.*, t.I, p. 143.

¹⁰⁶⁸ Lucinio Ruano DE LA IGLESIA, *op.cit.*, p. 241.

¹⁰⁶⁹ Crisógono DE JESUS, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz, op.cit.*, pp.523-533.

¹⁰⁷⁰ Jean BARUZI, *op.cit.*, p. 61.

¹⁰⁷¹ Jean ORCIBAL, « La "Montée du Carmel" a-t-elle été interpolée? Le problème de la première traduction française de saint Jean de la Croix », en *Revue de l'Histoire des Religions*, Presse Universitaires de France, Paris : 1964, pp. 171-213.

¹⁰⁷² Jean ORCIBAL, J, *op.cit.*, p. 172.

persécutions.¹⁰⁷³, fondamentalement dans les mois qui précédèrent sa mort, période toujours critique pour les manuscrits¹⁰⁷⁴.

J. Baruzi a écrit : « Considérons d'abord, la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*. Nous constatons qu'elles sont toutes deux inachevées et qu'elles s'offrent à nous selon une organisation qui manque de clarté¹⁰⁷⁵ (...) Le double inachèvement de la *Montée du Mont Carmel* et de la *Nuit obscure* est suspect¹⁰⁷⁶ (...) En l'absence de tout manuscrit autographe, il est impossible de conclure (...) De toute façon, l'hypothèse de la mutilation s'impose à nous. Habitons-nous à cette vision d'un paysage dévasté. L'œuvre de Jean de la Croix prend ainsi dès maintenant une allure dramatique, que nous ne devons jamais éloigner de notre regard. »¹⁰⁷⁷.

En fin, J. Orcibal affirme que toutes les œuvres de Jean de la Croix auraient traversé plusieurs « états », c'est-à-dire auraient subi, « après la mort de Jean de la Croix », de si importantes *retouches* que nous n'aurions finalement en face de nous qu'une « atténuation du texte original »¹⁰⁷⁸.

De plus, dans l'hypothèse où la « *tradition manuscrite* » elle-même serait « *corrompue* »¹⁰⁷⁹. Ainsi, pour celui-ci, une partie des arguments de J. Baruzi (qu'il emprunte pour la plupart à Andrés de la Encarnación) n'a pas été vraiment contestée : *Montée* et *Nuit obscure* forment un seul ouvrage¹⁰⁸⁰ et nous ne possédons le texte complet ni de la première ni de la seconde¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷³ Note* : Comme il arrive souvent, la querelle de juridiction entre carmes chaussés et déchaussés avait fait dénoncer ceux-ci à l'Inquisition qui semble bien avoir poursuivi Jean de la Croix en 1580 (SILVERIO, t. I, pp. 225 sq. - BARUZI, pp. 188 sq.) Jean ORCIBAL, *J, op.cit.*, p. 173.

¹⁰⁷⁴ Note* : C'est sans doute alors que disparurent les *cuadernos espirituales altimos*, dont une carmélite de Beas avait vu un gros sac (BARUZI, pp. 47 sqq.: *Vida y obras completas de S. Juan de la Cruz*, 4e éd., B.A.C., 1960, p. 283). - Cf. COGNET, L, *Saint Jean de la Croix et la pensée chrétienne*, cours ronéotypé, Paris, 1963, pp. 40-41. Jean ORCIBAL, *op.cit.*, p. 173.

¹⁰⁷⁵ BARUZI, *J, op. cit.*, p. 61.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰⁷⁸ Jean ORCIBAL, *op. cit.*, pp. 176-177.

¹⁰⁷⁹ Note * : Voir aussi : BARUZI, *J, op.cit.*, 10,15, 46. ORCIBAL, *J, op. cit.*, p. 177.

¹⁰⁸⁰ Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p. 177.

¹⁰⁸¹ Note* : BARUZI, pp. 12-15. Il est évident que les deux ouvrages s'interrompent brusquement, alors que la *Montée* avait encore à traiter des auditeurs, des biens « directs » et « perfectifs » (1. III, ch. 35, n.1, trad. L.-M., p. 414) et surtout de trois des quatre passions énumérées par Boèce (1. III, ch. 16, n.6, trad. L.-M., pp. 351 sq.). Cf. J. BARUZI, pp. 12-15. - SOBRINO, pp. 164 sqq. - *El Monte Carmelo*, t. LXV, 1957, p. 7 et *infra*, p. 202, n.1 sqq. ORCIBAL, *J, op. cit.*, p.177.

J. Orcibal, en effet, s'arrête en particulier sur les manuscrits : « Les autographes font défaut et le manque de cohérence des renvois internes ne permet même pas de croire que l'auteur ait mis la dernière main aux pages que nous pouvons lire.¹⁰⁸² Cela ne suffit pourtant pas pour permettre d'en contester l'authenticité substantielle, et le fait que le premier éditeur ait dû opérer des corrections si importantes¹⁰⁸³ témoignerait au contraire en faveur de la fidélité des copistes. Reste que, la Montée du Carmel du moins, les manuscrits suivis par tous les éditeurs ne brillent ni par le nombre ni par l'autorité¹⁰⁸⁴. C'est là, nous semble-t-il, la plus lourde des hypothèques qui pèsent sur le *textus receptus* »¹⁰⁸⁵.

De nos jours, selon L. Cagnet, la majorité des critiques admettent l'achèvement suivi d'une mutilation. L'œuvre de Jean de la Croix a subi deux destructions fondamentales qui l'ont irrémédiablement mutilée. La première se situe au moment de son enlèvement par les carmes mitigés à Avila. Jean de la Croix détruisit alors lui-même ses papiers. Absolument rien donc ne subsiste de ses écrits antérieurs à cette date. La seconde série de destructions, plus grave encore, se situe quinze ans plus tard au cours du conflit qui opposa le mystique à Nicolas Doria. Même si nous admettons que les manuscrits actuellement conservés et dont l'étude approfondie reste à faire, correspondent déjà à une élaboration du texte qui pourrait être *postérieure* à la mort de son auteur¹⁰⁸⁶. Ainsi, la thèse que l'œuvre de Jean de la Croix a été *déformée, mutilée*, par les éditions continue à être soutenue aujourd'hui¹⁰⁸⁷.

Dans l'état présent des recherches, alors, il est impossible de trancher la question d'une manière décisive.

De 1563 à 1567, Jean de la Croix fit à Salamanque des études de « philosophie particulièrement brillantes »¹⁰⁸⁸. Elles lui valurent d'être nommé le 12 avril 1567 maître ou préfet des étudiants du couvent carme. Ce titre impliquait la possession du titre de bachelier en philosophie et

¹⁰⁸² Note* : BARUZI, p. 47. Sur la division en livres, cf, *Montée*, 1 I. ch. 1, n.2, 1. II, ch. 1. n. 2, trad. L.-M., pp. 60, 123 avec les variantes. Sur la division en chapitres, dom CHEVALLIER, *Saint Jean de la Croix, docteur des âmes*, Paris, 1959, p. 202. ORCIBAL, J, *op. cit.*, p.177.

¹⁰⁸³ Note* : Cf. supra, p. 172, n.3. Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p.177.

¹⁰⁸⁴ Note* : Le p. SILVERIO a senti la difficulté (t.1 pp. 181 sqq), mais le cas du manuscrit de Lyon montre la faiblesse de sa réponse (*infra*, p. 201, n. 1 sqq). Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p.177.

¹⁰⁸⁵ ORCIBAL, J, *op. cit.*, pp.177-178.

¹⁰⁸⁶ Luis COGNET, *op.cit*, p. p.108.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, pp.105-106 ; George MOREL, *op. cit.*, t.I, p.. 143.

¹⁰⁸⁸ Jean ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Desclée de Brouwer, 1966, p. 206.

comportait un enseignement de la même matière au collège de Saint-André. Cependant, pour Henri Martin, Jean de la Croix est maître religieux et non philosophe. Ce qu'il apprécie en la philosophie ce sont les concepts suffisamment épurés qu'elle lui offre pour qu'il y puisse « incarner » et « véhiculer »¹⁰⁸⁹, en notions transmissibles à ses lecteurs, ses intuitions foncières sur Dieu et l'homme et sur les rapports qu'il a expérimentés entre eux, en vue de la réalisation de l'union de l'homme et Dieu. Toutefois, pour J. Orcibal, Jean de la Croix « avait étudié bien plus longtemps la philosophie¹⁰⁹⁰. Aussi n'est-il pas étonnant que dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, "*dicen los filósofos*" apparaisse presque trois fois plus souvent que "*dicen los teólogos*" et que les mentions du nom d'Aristote l'emportent encore plus nettement sur celui des recours à saint Thomas »¹⁰⁹¹.

J. Orcibal ajoute-ici : « ...si saint Jean de la Croix reste aristotélicien dans le domaine de la philosophie naturelle, il est plus augustinien que thomiste quand il traite des réalités supérieures ». ¹⁰⁹² Jean de la Croix commença son cursus universitaire comme « artiste » (1564). Les cours d'art étaient la base de la philosophie scolastique. Les cours étaient la logique et la philosophie naturelle et morale ; les classes de logique suivaient l'*Organon* aristotélicien, précédé des *Súmulas* de Domingo de Soto ; la philosophie naturelle reprenait la physique d'Aristote et la philosophie morale faisait alterner chaque année l'éthique, la politique et économie¹⁰⁹³.

Le premier cours (1564 - 1565), portait sur les *Summulae*. Jean de la Croix a étudié les petites sommes de Domingo de Soto et a commencé l'étude de la logique aristotélicienne, l'*Introduction aux catégories d'Aristote de Porphyre* et les *Catégories*.

Le second cours (1565-1566) abordait le fond de la logique aristotélicien et poursuivait l'étude des *Catégories*, des *Seconds analytiques* et du *Peri Hermeneias* (de l'Interprétation); venait ensuite la lecture des traités de physique.

¹⁰⁸⁹ MARTIN, H, *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans saint Jean de la Croix*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1954, pp. 67-66.

¹⁰⁹⁰ Note* : Sanjuanistica, p. 373. Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰⁹¹ Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰⁹² Note* : AI : WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre in der Mystikdes Hl. Johannes vom Kreutz*, Friburg-en-B., 1936, p. 27 n., et surtout Pedro LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 2 éd., Madrid, 1958, pp. 57, 114, 127. Sur le De Veritate que le saint carme a très probablement connu et interprété dans un sens augustinien, cf. notre article de *La Mystique rhénane*, pp. 245-250. Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p. 208.

¹⁰⁹³ Emilio MARTINEZ, *op.cit.*, p. 75.

Le troisième cours (1566-1567) est le plus directement consacré à la philosophie; il poursuit l'étude des traités de physique et aborde la métaphysique. À partir de l'*Éthique à Nicomaque* commence l'explication des questions portant sur l'amitié, le plaisir et le bonheur ; de même, à partir de la politique, l'étude du citoyen et des différents régimes politiques dans la cité. On lisait en outre le *De anima* (intelligence active et passive) et, dans les *Éthiques*, la fin des actes¹⁰⁹⁴. Pour Baruzi, Jean de la Croix a été « *artista* » à Salamanca, mais n'y a jamais été « *teólogo* »¹⁰⁹⁵. Sur ce point très précis, L. Cognet, insiste aussi, Jean de la Croix, il ne devient jamais théologien de métier¹⁰⁹⁶.

La source à la laquelle Jean de la Croix puise avec insistance, c'est l'Écriture Sainte. Elle a été le livre de chevet de Jean de la Croix¹⁰⁹⁷. Pour Edith Stein, en effet, « il est probable que l'élève des Jésuites à déjà été initié aux Saintes Écritures »¹⁰⁹⁸. Surtout J. Vilnet dans l'ouvrage *Bible et Mystique chez Jean de la Croix*, a montré la place privilégiée que la Bible occupe dans les traités du carme castillan¹⁰⁹⁹.

Selon L. Guillet, Jean de la Croix cite, sans s'y arrêter, Aristote, Boèce, Ovide, saint Augustin, saint Bernard, Denys l'Aréopagite, Gregorio, François d'Assise, Thomas d'Aquin, Thérèse d'Avila, etc¹¹⁰⁰. La question de la source est assez embrouillée et il n'est pas facile d'y répondre. La question reste ouverte.

¹⁰⁹⁴ Note*. *Ibid.*

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 146.

¹⁰⁹⁶ Luis COGNET, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁹⁷ « Jean de la Croix la savait presque entièrement de mémoire » Cf. J-M BRUNO, *op. cit.*, p. 269

¹⁰⁹⁸ Edith STEIN, *La Science de la Croix. Passion d'amour de saint Jean de la Croix*, Traduit par P. Fr. Etienne de Sainte Marie O.C.D. Béatrice-Nouwelaerts, Paris, 1957, p. 11.

¹⁰⁹⁹ « Savants docteurs, pieux religieux, humbles Carmélites, tous témoignent donc d'un don plus que naturel qu'avait Jean de la Croix pour parler du livre de Dieu ». J. VILNET, *op.cit.*, p. 30.

¹¹⁰⁰ L. GUILLET, *Nuit de Lumière. Introduction à saint Jean de la Croix*, Maison de Mame, France, 1968, p. 25.

Appendice D : El « *toque de Dios* »

Subida II ¹¹⁰¹

2S.24,4 : *Estas visiones de sustancias espirituales...puédense, empero, sentir en la sustancia del alma, con suavísimos toques y juntas.*

[Si les substances spirituelles...elles peuvent se faire sentir à la substance de l'âme, par des touches et des contacts pleins de suavité].

2S.26,5 : *Es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la sustancia del alma.*

[cette touche de connaissance et d'amour est si haute, si sublime, qu'elle pénètre la substance même de l'âme].

2S.26,6 : *Hay algunas noticias y toques éstos que hace Dios en la sustancia del alma, que de tal manera la enriquecen, que no sólo basta una de ellas para quitar al alma de una vez todas las imperfecciones que ella no había podido quitar en toda la vida, mas la deja llena de virtudes y bienes de Dios la deja llena de virtudes y bienes de Dios.*

[Il est de ces connaissances et de ces touches produites par Dieu dans la substance de l'âme, qui enrichissent de telle sorte qu'une seule la délivre d'un seul coup d'imperfections dont elle n'avait pu s'affranchir durant sa vie entière, et la remplit en outre des vertus, des trésors de Dieu].

2S.26,7: *Son al alma tan sabrosas y de tan íntimo deleite estos toques, que con uno de ellos se daría por bien pagada de todos los trabajos que en su vida hubiese padecido.*

[Ces touches sont tellement savoureuses et inondent l'âme de si intimes délices, qu'elle se regarde comme très bien payée, par l'une d'elles seulement, des peines qu'elle aura souffertes durant toute son existence].

2S.26,8 : *Y a estas altas noticias no puede el alma llegar por alguna comparación ni imaginación suya, porque son sobre todo eso; y así, sin la habilidad del alma las obras de Dios en ella. De donde, a veces cuando ella menos piensa y menos lo pretende, suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa ciertos recuerdos de Dios; y éstos a veces se causan súbitamente en ella sólo en acordarse de algunas cosas, y a veces harto mínimas, y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer. Pero otras veces acaecen en el espíritu muy sosegado sin estremecimiento alguno, con súbito sentimiento de deleite y refrigerio en el espíritu.*

[Aucune comparaison, aucun effort de l'imagination ne peut atteindre à ces connaissances sublimes, car elles surpassent tout ce qui se peut concevoir, et Dieu les opère dans l'âme en dehors de sa capacité propre. Aussi c'est souvent lorsqu'elle y pense et qu'elle y aspire le moins, qu'elle se voit favorisée de ces touches ineffables que lui apporte le souvenir de Dieu. Parfois c'est à l'occasion de circonstances bien minimales qu'elles se produisent soudain, et leur intensité est telle, que non seulement l'âme, mais le corps lui-même en frémit. D'autres fois elles ont lieu

¹¹⁰¹ Les textes se trouvent dans : « *Concordancias de las Obras y Escritos del Doctor de la Iglesia San Juan De la Cruz* ».

dans une parfaite tranquillité de l'esprit et sans frémissement aucun, mais seulement avec une impression subite de délices et de rafraîchissement].

2S.26,9 : *Otras veces acace[n] en alguna palabra que dicen u oyen decir, ahora de la Escritura, ahora de otra cosa. Mas no siempre son de una misma eficacia y sentimiento, porque muchas veces son harto remisos; pero, por mucho que sean, vale más uno destes recuerdos y toques de Dios al alma que otras muchas noticias y consideraciones de las criaturas y obras de Dios.*

[Quelquefois, aussi, ces touches de Dieu se produisent à propos d'une parole que la personne elle-même prononce ou qu'elle entend, soit de l'Écriture sainte, soit d'ailleurs. Elles n'ont pas toujours le même degré de force et de saveur ; souvent elles sont peu accentuées. Mais un seul de ces souvenirs de Dieu, si faible soit-il, une seule de ces touches est d'un plus haut prix qu'un grand nombre de considérations sur les créatures et sur les œuvres de Dieu].

2S.26,10 : *"...Y me manifestaré a mí mismo a él" [san Juan 14, 21]. En lo cual se incluyen las noticias y toques que vamos diciendo que manifiesta Dios al alma que [se llega a El y] de veras le ama.*

[...et me manifesterai à lui. Ce texte s'applique parfaitement à ces connaissances et à ces touches, dont Dieu favorise l'âme que l'aime véritablement].

2S.32,2 : *No es menester que el alma esté actualmente empleada y ocupada en cosas espirituales (aunque estarlo es mucho mejor para tenerlos) para que Dios dé los toques donde el alma tiene los dichos sentimientos, porque las más veces está harto descuidada de ellos. De estos toques unos son distintos y que pasan presto; otros no son tan distintos y duran más.*

[Il n'est donc pas nécessaire pour les recevoir que l'on soit actuellement appliqué aux choses spirituelles, bien que ce soit une très bonne disposition pour que Dieu accorde les touches qui font naître ces sentiments, car, le plus souvent, l'âme n'y songe en aucune manière. Certains de ces touches sont distinctes et passent promptement ; d'autres le sont moins et durent davantage].

Autres¹¹⁰²

Subida III

Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro (que es donde ella tiene su asiento) tan sensible, que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido; y es a veces más, a veces menos, según que es más o menos fuerte el toque. 3S.2, 5.

Y para que Dios venga a hacer estos toques de unión, conviéndole al alma desunir la memoria de todas las noticias aprehensibles. 6;

Son toques y sentimientos de unión de Dios... Y de éstos no se acuerda la memoria por alguna forma, imagen o figura... porque no la tienen aquellos toques y sentimientos de unión del Criador. 14, 2;

El sentido de la parte inferior del hombre... no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es... ni el tacto puede sentir toque tan delicado y deleitable. 24.2;

Gustando algunos sabores y delicados toques, luego al primer movimiento se pone la noticia y afición de la voluntad en Dios. 5.

Noche

Tenga disposición pura y sencilla, y el paladar purgado y sano para sentir los subidos y peregrinos toques del divino amor. 2N.9, 3;

El toque de este amor y fuego divino... seca el espíritu. 11,5;

Es cierto toque en la divinidad... A este toque de tan subido sentir y amor de Dios no llega, sino habiendo pasado muchos trabajos. 12,6;

Más que en el entendimiento el toque de la inteligencia. 13,2;

Antes que esté purgado el entendimiento, siente el alma menos veces el toque de inteligencia que el de la pasión de amor. 3;

El sexto grado hace correr al alma ligeramente a Dios y dar muchos toques en él. 20;

Estas comunicaciones... son toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios. 23, 11;

El alma con tantas ansias... estima y codicia un toque de esta divinidad más que todas las demás mercedes que Dios le hace... El demonio...no podría llegar a entender estos dinos toques en la sustancia del alma en la amorosa sustancia de Dios. 12;

Este sosiego y quietud de esta casa espiritual viene a conseguir el alma, habitual y perfectamente... por medio de los actos de toques sustanciales de divina unión. 24, 3;

En esta dichosa noche de contemplación... ni toque de criatura alcanza a llegarle al alma. 25,2.

Cantico

Suele Dios hacer unos escondidos toques de amor que a manera de saeta de fuego hieren y traspasan el alma. C,1, 17;

Levántase el afecto de la voluntad que súbita presteza a la posesión del Amado, cuyo toque sintió. 19;

Esposo mío, en aquel toque tuyo y herida de amor sacaste mi alma, no sólo de todas las cosas, mas también la sacaste e hiciste salir de sí. 20;

Y este morir de amor se causa en el alma mediante un toque de noticia suma de la Divinidad... el cual toque no es continuo, ni mucho, porque se desataría el alma del cuerpo. 7,4;

Cuántas cosas del Amado sientes y entiendes, tantos toques y heridas que de amor matan, recibes. 8, 2.

¿Cómo puedes perseverar en el cuerpo, pues por sí sólo bastan a quitarle la vida los toques de amor... que en tu corazón hace el Amado? Los cuales toques... fecundan el alma y el corazón de inteligencia y amor de Dios. 4;

Una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de las virtudes, la cual redundan en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes de Dios en la sustancia del alma. 14, 12;

¹¹⁰² Seulement les textes en espagnol.

Y así como el toque del aire se gusta en el sentido del tacto..., así también el toque de las Virtudes del Amado se siente y goza con el tacto de esta alma. 13;
Este toque de Dios satisface grandemente y regala la sustancia del alma... Llama a la dicha unión o toques aires amorosos. 14;
Algunas veces goza subidísimamente la suavidad y fragancia de las virtudes que el toque que el Amado hace de ellas. 16, 1;
Aspirar por el alma es hacer Dios toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya le son dadas, renovándolas y moviéndolas. 17, 5;
Por cuanto es toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y Divinidad. 19.4;
Le parece estar en un lecho de variedad de suaves flores divinas, que con su toque la deleitan. 24, 4;
Al toque de centella. 25,4;
Este toque de centella que aquí dice, es un toque sutilísimo que el Amado hace al alma a veces, aun cuando ella está más descuidada. 5;
De este divino toque dice la Esposa..."Mi amado puso su mano por la manera, y mi vientre se estremeció a su tocamiento"... El tocamiento del Amado es el toque de amor que aquí decimos que hace al alma. 6.

Llama

Estas heridas... son llamaradas de tiernos toques que al alma tocan por momentos de parte del fuego del amor, que no está ocioso. Ll,1,8;
Son tales las asomadas de gloria y amor que en estos toques se traslucen quedar por entrar a la puerta del alma... que antes sería poco amor no pedir entrada en aquella perfección. 28;
El amor es amigo de fuerza de amor y de toque fuerte e impetuoso....La centella a cada toque prende en la enjuta yesca. 33;
La segunda es gusto de vida eterna, y esto atribuye al Hijo, y por eso la llama toque delicado. 2,1;
Hay otras muchas maneras de cauterizar Dios al alma que ni llegan aquí ni son como ésta, porque ésta es toque sólo de la divinidad en el alma. 8; ¿Cuál creemos que será la mano con que se da este cauterio y cuál el toque? ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado! 15;
Y esto hiciste tú con la liberalidad de tu generosa gracia de que usaste conmigo con el toque con que me tocaste del resplandor de tu gloria y figura de tu sustancia. Ll, 2, 16;
¡Oh , pues, otra vez y muchas veces delicado toque, tanto más fuerte y poderoso, cuanto más delicado; pues que con la fuerza de tu delicadez deshaces y apartas el alma de todos los demás toques de las cosas criadas, y las adjudicas y unes sólo para ti! 18;
El verbo es inmensamente sutil y delicado, que es el toque que toca al alma... ¡Oh, pues, toque delicado!, que tanto tienes de más copiosa y abundantemente te infundes en mi alma, cuanto tienes de más sutiliza y mi alma de más pureza. 19;
Cuanto más sutil y delicado es el toque, tanto más deleite y regalo comunica donde toca...Este toque divino ningún bulto ni tomo tiene, porque el Verbo que le hace es ajeno de todo modo y manera... y así este toque de que aquí se habla, por cuanto es sustancial, es a saber, de la divina sustancia, es inefable. 20;
Que aunque no es en perfecto grado, es en efecto cierto sabor de vida eterna, como arriba queda dicho, que se gusta en este toque de Dios. Y no es increíble que sea así, creyendo, como se ha de creer, que este toque es toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia del alma... De donde la delicadez del deleite que en este toque se siente, es imposible decirse...Este toque de Dios a vida eterna sabe. 21;
Dios... puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor, aunque no entienda el entendimiento. 3, 49.

Poesia

**¡Oh toque delicado, que a vida eterna sabe, y toda deuda paga! (P. 3.2.)*

Appendice E : La sensibilité

Dans la *Subida del Monte Carmelo* nous avons trouvé certaines notions par rapport à la sensibilité

La Montée du Mont Carmel. Livre I

<i>La parte sensitiva del hombre</i> [partie sensitive de l'homme]	1S.1, 1 ; 1S.1, 2 ; 1S.1, 4 ; 1S.3, 5 ; 1S.11, 2
<i>Apetito sensitivo</i> [appétit sensitif]	1S.11, 5
<i>La noche sensitiva</i> [la nuit du sens] ¹¹⁰³	1S.14, 1
<i>La parte sensitiva</i> [la partie sensitive]	1S.15, 2
<i>Purgación del sentido</i> [purification de sens appétits sensitifs]	1S.1, 4 ; 1S.2, 1
<i>Los objetos de los sentidos</i> [les objets qui flattent les sens] ¹¹⁰⁴	1S.2, 3
<i>Sentido</i> [du sens]	1S.2, 5 ; 1S.3, 2 ; 1S.3, 3 ; 1S.3, 4
<i>Sentido puro sensual</i> ¹¹⁰⁵	1S.6, 1
<i>Noche del sentido</i> [nuit des sens]	1S.13, 1
<i>Los sentidos</i> [aux sens]	1S.13, 4

La Montée du Mont Carmel. Livre II

<i>La Noche del sentido</i> [la nuit du sens]	2S.1, 2
<i>La parte sensitiva</i> [la partie sensitive]	2S.1, 3
<i>Sentido</i> [du sens]	2S.2, 1
<i>La parte inferior del hombre, que es sensitiva</i> [la partie inférieure ou sensitive de l'homme]	2S.2, 2
<i>Sensitivo</i> [sensitive]	2S.4, 2
<i>Sensitivamente</i> [sensible]	2S.4, 6
<i>Noche sensitiva</i> [la nuit du sens]	2S.6, 6
<i>Lo sensitivo</i> [ce qui est sensible]	2S.7, 3
<i>Lo sensitivo</i> [la partie sensitive]	2S.7, 10
<i>La parte sensitiva</i> [la partie sensitive]	2S.7, 11
<i>Espíritu sensible</i> [consolations sensibles]	2S.11, 1
<i>Sentido</i> [les sens]	2S.11, 4 ; 2S.14, 8
<i>Visiones y aprehensiones sensitivas</i> [ces visions et ces connaissances qui viennent par les sens]	2S.11, 12
<i>Sensible</i> [sensible]	2S.12, 6 ; 2S.14, 9 ; 2S.26, 6

¹¹⁰³ Il y a des différences par rapport à la version en espagnol.

¹¹⁰⁴ Il y a des différences également par rapport à la version en espagnol.

¹¹⁰⁵ Il y a des différences aussi par rapport à la version en espagnol.

<i>Sentido</i> [sensible]	2S.18, 3
<i>Gustos y suavidad en el trato con Dios muy sensible</i> :	2S.21, 2
<i>Y son tan sensibles</i> [divinos toques], que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo, hacen estremecer. [Et leur intensité est telle (touches de Dieu), que non seulement l'âme, mais le corps lui-même en frémit]	2S.26, 8.
<i>Sentido</i> [sens]	2S.1.1 ; 2S.3, 2 ; 2S.3, 3 ; 2S.4, 2 ; 2S.7, 7 ; 2S.9, 1 ; 2S.9, 5 ; 2S.11, 7 ; 2S.11, 9 ; 2S.12, 5 ; 2S.13, 1 ; 2S.13, 6 ; 2S.16, 12 ; 2S.16, 15 ; 2S.17 ; 2S.17.6 ; 2S.17.7 ; 2S.17, 8 ; 2S.19, 5 ; 2S.19, 10 ; 2S.23, 2 ; 2S.26, 17 ; 2S.30, 1
<i>La Noche del sentido</i> [la Nuit du sens]	2S.1, 3
<i>No ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto ni al sentido</i> [celui qui veut se joindre à Dieu par l'union ne doit s'appuyer ni sur le goût, ni sur le sentiment]	2S.4, 4
<i>Los sentidos corporales</i> [les sens corporels]	2S.8, 4 ; 2S.10, 2
<i>Espíritu sensible</i> [onction de l'esprit]	2S.11, 1
<i>Sentidos corporales por vía de Dios</i> [les sens corporels puissent venir de Dieu]	2S.11,2
<i>Los sentidos exteriores</i> [les sens extérieurs]	2S.11, 11 ; 2S.12, 4 ; 2S.17, 9
<i>Sentido interior</i> [sens intérieurs]	2S.12, 1 ; 2S.12, 3
<i>Sentir</i> [sentir]	2S.14, 4
<i>Los cinco sentidos</i> [la voie des sens]	2S.16, 2
<i>Los cinco sentidos exteriores</i> [les cinq sens extérieurs]	2S.16, 3
<i>Las formas por el sentido</i> [les formes qui tombent sous les sens]	2S.16, 11
<i>Sentido - tocar</i> [sens – toucher]	2S.17, 3
<i>Modo del hombre</i> [mode de l'homme]	2S.17, 4
<i>Las vías del sentido</i> [des voies sensibles]	2S.17, 5
<i>Suavidad de espíritu o sentido</i> [les consolations et les suavités sensibles]	2S.21, 3
<i>Gustos espirituales en el sentido</i> [des goûts et des consolations sensibles]	2S.21, 4
<i>Toque - el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado</i> [touchent - Dieu même qui est senti et goûté]	2S.26, 5

La Montée du Mont-Carmel. Livre III

<i>Ejercicios sensitivos de potencias</i> [exercice sensible des puissances]	3S.2, 2
<i>Sentido</i> [partie sensible]	3S.10, 1
<i>Los sentidos</i> [notre partie sensitive]	3S.24, 3
<i>Los objetos sensibles</i> [ces plaisirs des sens]	3S.24, 4.
<i>Sentidos</i> [sens]	3S.24, 5 ; 3S.26, 7 ; 3S.39, 2
<i>Las cosas sensibles</i> [les biens sensibles]	3S.26
<i>La parte sensitiva</i> [la partie sensitive]	3S.26.5
<i>Las cosas visibles y sensibles</i> [des choses visibles et sensibles]	3S.37, 2
<i>Lo sensible</i> [ce qui est sensible]	3S.39, 1
<i>Sentido</i> [sensibles]	3S.39, 3
<i>Devoción sensible</i> [dévotion sensible]	3S.40, 2
<i>Gusto sensible</i> [joie des sens]	3S.41
<i>Sabor sensitivo</i> [jouissance sensible]	3S.41, 1
<i>Jugo sensitivo - sequedad de espíritu</i> [goût sensible - sécheresse]	3S.42, 1
<i>Los cinco sentidos corporales</i> [les cinq sens corporels]	3S.2, 1
<i>El sentido</i> [les sens]	3S.20, 2 ; 3S.23, 3.

Appendice F : Dimension théologique de l'homme

Instance intellectuelle	Degré d'engagement confessionnel ¹¹⁰⁶		
	<i>philosophie</i>		<i>théologie</i>
Appréhension	religion		déiformation
Logos	analyse théologique		
Raison	théorie théologique	théologie théologique	théologie <i>simpliciter</i>

Montréal, Fête de la Nativité de la Vierge Marie 2017

¹¹⁰⁶ Antonio GONZALEZ, *Philosophie et Théologie chez Xavier Zubiri*, p. 60.