

Saint Jean de la Croix à la lumière du « sentir intellectif »

Juan Patricio Cornejo Ojeda

Montréal, Canada

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 “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. We shall analyze, from the philosophical point of view, the method employed by Zubiri and the originality of his approach, viz. his *noology* and his analysis of the *theological dimension of man*.

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*.

Key words: intellective sensing, religion, *toque de Dios*, Saint John of Cross, Xavier Zubiri

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

Introduction

Cette recherche propose une introduction à la lecture du « *toque de Dios* » [2S.26,8]¹ dans la *Montée du Mont-Carmel*² de saint Jean de la Croix à la lumière du « sentir intellectif » [HD, 103]³ 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 »⁴. La

lecture des textes de Zubiri peut-être une contribution féconde pour analyser l’expérience de Jean de la Croix. 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 ».

1. Jean de la Croix

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. 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.

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 exploration. 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 tenace, perpétuée jusqu'à nos jours, selon laquelle Jean de la Croix aurait enseigné un total mépris du corps et des sens⁵.

Juan de Yepes Álvarez (*saint Jean de la Croix*)⁶ 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 Salamanca. 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. Chevèlier, J. Orcibal, G. Morel, R. Garrigou-Lagrange, R. Duvivier, K. Wojtyła, 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 connue⁷.

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*⁸. Pour une biographie en français : Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*⁹, Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*¹⁰, Emilio Martinez, *Sur les traces de Jean de la Croix, Nouvelle approche biographique*.¹¹

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 »¹². 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 décrit¹³.

Jusqu'au aujourd'hui, pour L. Cognet, il n'existerait pas encore de biographie d'ensemble à caractère scientifique concernant Jean de la Croix¹⁴.

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 »¹⁵. 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* »¹⁶. Dans l'Introduction¹⁷ 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'ouvrage¹⁸. 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.¹⁹ 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)²⁰ 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 persécutions.²¹, fondamentalement dans les mois qui précédèrent sa mort, période toujours critique pour les manuscrits²².

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 clarté²³ (...) Le double inachèvement de la *Montée du Mont Carmel* et de la *Nuit obscure* est suspect²⁴ (...) En l'absence de tout manuscrit autographe, il est impossible de conclure (...) De toute façon, l'hypothèse de la mutilation s'impose à nous. Habituellement 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. »²⁵.

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 »²⁶. De plus, dans l'hypothèse où la « *tradition manuscrite* » elle-même serait « *corrompue* »²⁷. 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 ouvrage²⁸ et

nous ne possédons le texte complet ni de la première ni de la seconde²⁹. 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.³⁰ 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 importantes³¹ 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'autorité³². C'est là, nous semble-t-il, la plus lourde des hypothèses qui pèsent sur le *textus receptus* »³³.

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 auteur³⁴. Ainsi, la thèse que l'œuvre de Jean de la Croix a été *déformée, mutilée*, par les éditions continue à être soutenue aujourd'hui³⁵.

Dans l'état présent des recherches, alors, il est impossible de trancher la question d'une manière décisive.

Pour Baruzi, Jean de la Croix a été « *artista* » à Salamanca, mais n'y a jamais été « *teólogo* »³⁶. Sur ce point très précis, L. Cagnet, insiste aussi, Jean de la Croix, il ne devient jamais théologien de métier³⁷. 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 Croix³⁸. Pour Edith Stain, en effet, « il est probable que l'élève des Jésuites à déjà été initié aux Saintes Écritures »³⁹. 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 castillan⁴⁰. 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, etc⁴¹. La question de la source est assez embrouillée et il n'est pas facile d'y répondre. La question reste ouverte.

2. Le point de départ du problème

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 ?

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 intellectif⁴².

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 »⁴³. 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.

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 »⁴⁴. 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 ».

Dans le texte posthume *El hombre y Dios* [1983, Première Partie], Zubiri écrit : « La vue rend présente la chose dans son *ei-dos*, 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 »⁴⁵. *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] ?*

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). 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... »⁴⁶.

[II] : «...et ils sont si sensibles, que non seulement l'âme, mais le corps lui-même en frémit] »⁴⁷.

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 »⁴⁸. 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 »⁴⁹. *Comment l'homme atteindrait le « toque de Dios » ?*

Bref, nous lirons [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 » ?*

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 est conduite en quatre navigations. : I- Lecture préliminaire. II -La « marche vers Dieu » comme « probation physique de réalité ». III- Kinesthésie et cénesthésie. IV- Le « toque de Dios » à la lumière du « sentir intellectif ».

I- Lecture préliminaire

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 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 Prologue 1 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* ».⁵⁰

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 »⁵¹.

Le point de départ ici, c'est l'homme « et » Dieu, non seulement à partir de l'« âme ». 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* »⁵² 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'expé-rience de Dieu »⁵³. 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* »⁵⁴, dans sa vie en tant que chrétien avec toute sa réalité humaine. La *Subida* enseigne⁵⁵ 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 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 »⁵⁶. 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. 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 théologique ». 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 les trois moments essentiels de la réalisation de la personne humaine »⁵⁷. 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... ».

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 »⁵⁸. 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]⁵⁹; ensuite, entre la *Subida* [2S.17, 4] et HD 162 [Moi]. La possibilité d'atteindre une « *union parfaite avec Dieu par amour* »⁶⁰ se peut intelliger de façon plus claire à la lumière de la *religion*, 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 ».

II- 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]⁶¹ 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" »⁶².
- La *marche réelle et physique* [3S.24, 5]⁶³ 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 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 intellectation vraie mais une réalisation expérimentielle de la propre réalité humaine en Dieu »⁶⁴. 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 »⁶⁵ de Jean de la Croix. C'est l'*expérience* « intellectuelle de Dieu »⁶⁶, 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 *Itinera-rium hominis ad Deum*. On voit, en effet, qu'inéluctablement l'homme est relié [*religado*]. Dans le cas de [3S.2, 5]⁶⁷, 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.
- *La vérité réelle*. Ce qui précède nous permet de mieux situer le Prologue 1⁶⁸. 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 »⁶⁹.
- *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 »⁷⁰. 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]⁷¹. 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 »⁷². Le passage dans [2S.21, 2]⁷³ va dans le même sens.

- *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 Prologue⁷⁴. 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'analyse⁷⁵ 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 »⁷⁶. 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 »⁷⁷ [78]. Ensuite, quand Jean de la Croix a écrit le Prologue⁷⁹ 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 parler⁸⁰ d'une « théologie noologique- théologale » dans la lecture de Jean de la Croix.

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 »⁸¹.

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 exprimer », 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'« *intellection sentante* », car, « seule une raison sentante peut entrer en probation »⁸².

Regardons, donc, quatre points fondamentales.

1. Lecture du Prologue 3 et 4 à la lumière de la religion

La religion, elle touche *toute la réalité humaine*. Dans un texte de la *Subida*, on lit que Dieu touche la volonté humaine⁸³ [84] et, chez Zubiri, de soi, la *religion* n'affecte pas l'homme séparément des choses, car, sous une forme ou sous une autre, elle affecte « tout »⁸⁵, 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 »⁸⁶. 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... »⁸⁷. L'homme est une « réalité substantive »⁸⁸, 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.

2. L'homme, essence ouverte

Selon Zubiri, étant une réalité substantiellement dotée d'intelligence, l'homme est constitutivement une « essence formellement ouverte »⁸⁹ à son propre caractère de réalité⁹⁰. 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 »⁹¹ [*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 »⁹².

3. La structure de cette « ouverture » est religion

Zubiri nous dit que la structure de cette « ouverture » [*apertura*] est *religion* (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 ouvert est formellement en relation de religation (reliée) »⁹³. Son « ouverture » est ainsi une ouverture « "reliée" » [*religada*]⁹⁴. *A quoi est-elle reliée ?*

Zubiri répond qu'à la fundamentalité de sa vie, c'est-à-dire : (i) au pouvoir du réel comme ultime, (ii) comme ce qui rend possible et (iii) qui impose⁹⁵. Or, 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 ce point de vue, pour Zubiri, la réalité est le dernier fondement, possibilisant et impulsant, de ma réalité personnelle. La *religation* est d'abord *physique*, de l'ordre de l'*expérience*.

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 »⁹⁶. Ce n'est pas que Dieu se trouve « devant nous » [*vaya a estar "delante" de nosotros*]⁹⁷.

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 »⁹⁸ [*"delante"*]. La chose même est « devant moi » [*"ante mí"*], selon sa propre configuration, selon son « *eidós* »⁹⁹.

Chez Aristote, « la vue » est le sens par excellence : «...nous préférons la vue pour ainsi dire à toutes les autres (sensations) »¹⁰⁰. Mais, il y a une impossibilité, car, dans *Les Écritures*, nous lisons: «...φῶς οὐκ ἔστιν ἀπροσιτόν...»¹⁰¹. 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* »¹⁰². C'est également le cas pour Zubiri : « ...dans les choses nous ne trouvons pas Dieu, mais nous sommes "renvoyés" à Lui »¹⁰³. Chez Zubiri: « dans la religation, nous sommes portés par le pouvoir du réel »¹⁰⁴. 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... »¹⁰⁵. L'« accès à Dieu » donc n'est pas de soi une « rencontre » [*"encuentro"*] mais un « renvoi » [*"remisión"*]¹⁰⁶.

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 »¹⁰⁷. 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 »¹⁰⁸.

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... »¹⁰⁹.

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 »¹¹⁰.

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 Dieu¹¹¹. 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*"]¹¹². C'est ce qu'écrit également Jean de la Croix : « apprendre à se laisser porter par Dieu »¹¹³ ; « ...et au moment où Notre Seigneur les introduit dans cette nuit obscure afin de les conduire à l'union divine »¹¹⁴. 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... »¹¹⁵. Ces notes préliminaires sont suffisantes.

III- Kinesthésie et cénesthésie

Dans la philosophie zubirienne, il convient de parler de « divers types d'intellection »¹¹⁶ : 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 »*¹¹⁷.

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 « *eidōs* ». 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 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* »¹¹⁸.

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" »¹¹⁹.

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 »¹²⁰. 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 »¹²¹, à savoir : en recouvrant la présence eidétique de la réalité dans la vue, elle détermine en celle-ci une disposition à voir « au-dedans »¹²²; « 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*) »¹²³. À partir de ces remarques, nous analysons notre texte central de la *Subida*.

4. Analyse préalable de [2S.26, 8]

Tout d'abord, nous avons séparé le texte en deux moments ou expressions remarquables :

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

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

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...», 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... », 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 » ?¹²⁴ Que signifie dans Prologue 4, « apprendre à se laisser porter par Dieu » (*saberse llevar de Dios*) ?

5. 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. 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" »¹²⁵; d'autre part, que « le moment du "vers" recouvre toutes les impressions sensibles : c'est la présence directionnelle de la réalité »¹²⁶.

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"*]¹²⁷.

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 »¹²⁸. 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 l'« impression de réalité ». Le moment du « vers » « ...*llevar de...* » recouvre toutes les impressions sensibles. Donc, « ...*sa-berse 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 aiguës 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 »¹²⁹.

En conséquence, tantôt la phrase du Prologue 4 : « ...apprendre à se laisser porter par Dieu » tantôt la phrase [I] : «...Dieu donne ces touches divines à l'âme...»¹³⁰ 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], à la lumière de la philosophie zubirienne, notamment à partir de l'« intellection directionnelle ». Nous examinons donc l'autre sens : la « cénesthésie ».

6. La « sécheresse » à la lumière de la cénesthésie

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 »¹³¹. 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 »*¹³² *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" »¹³³. (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 réalité ; c'est l'intimité même qui est le mode d'appréhension de la réalité »¹³⁴. (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'appré-

hendé. En recouvrant la sensibilité cénesthésique, le "vers" détermine en elle une intelligence des plus importantes. La cénesthésie me donne ma réalité comme intimité; c'est-à-dire que je m'appréhende comme reposant en moi-même »¹³⁵.

En conséquence, Zubiri nous dit que la « cénesthésie » situe l'homme en lui-même [*en sí mismo*]¹³⁶, 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 ».

7. 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 « *intellección direccionnelle* », 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*.

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 »¹³⁷. « 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 »¹³⁸.

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 »¹³⁹. 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 »¹⁴⁰ 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 « sécheresse » configure la réalité entière de l'homme : son psychisme, son corps, sa réalité « psycho-organique »¹⁴¹. En conséquence, par *le sens de la cénesthésie*¹⁴², 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 »¹⁴³.

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. 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 ».

IV- Le « *toque de Dios* » à la lumière du « sentir intellectif »

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]¹⁴⁴ et [2S.26, 10]¹⁴⁵ 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.

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 »¹⁴⁶. 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*.

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... »¹⁴⁷. C'est ce que Zubiri appelle : la « transcendance fontanale de Dieu »¹⁴⁸, 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 »¹⁴⁹. 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 »¹⁵⁰ : « [...] c'est précisément pour cela qu'il est constitutivement accessible. Dieu est accessible dans et par le monde »¹⁵¹.

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 »¹⁵². 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 »¹⁵³.

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]¹⁵⁴ 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 trouve¹⁵⁵. Zubiri nous indique avec insistance que l'homme fait sa vie « avec » les choses. Cet « avec » ["con"]¹⁵⁶ 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 s'adapter à certaines choses. L'homme n'est en fait, réellement absolu qu'en vivant « avec » les choses en agissant.

3. La « présence nue de la réalité »

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 »¹⁵⁷ [*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 »¹⁵⁸. 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* ».

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 »¹⁵⁹. Il poursuit : « Dans ces 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* »¹⁶⁰.

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 »¹⁶¹ [*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 de 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 »¹⁶². 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* ».

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 sensations¹⁶³ [*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 »¹⁶⁴ totalement ou partiellement. Dans le cas de la vue, elle « me donne »¹⁶⁵ [*me da*] la réalité « devant » moi [*« ante » mí*]. Le tact, le *sens du toucher* me donne la « nue »¹⁶⁶ 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 »¹⁶⁷. Mais le recouvrement n'est pas une addition des sens. « Il s'agit de ceci : le réel est présent "devant" moi comme "nue" réalité »¹⁶⁸. 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 recouvrent¹⁶⁹. 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 »¹⁷⁰.

Il faut dire que l'ouïe, la vue et le tact

me présentent la réalité à laquelle elle renvoie (cénesthésie - kinesthésie): Dieu. 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* »¹⁷¹ [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 »¹⁷². La personne a une « intelligence sentante ». La convergence parmi les personnes est décisive pour « comprendre » le caractère théologal de ces textes. Il faut faire donc un pas de plus dans la « tension interpersonnelle ».

4. La « tension interpersonnelle »

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 »¹⁷³.

Nous allons analyser et être attentifs avec avec certains passages des textes. Si nous lisons [2S.26, 10], 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 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 dévoilement 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 »¹⁷⁴ de la chose, pour l'ouïe, la révélation consiste en un « renvoi »¹⁷⁵. Le son ne donne pas la chose mais nous « notifie » la chose. « Le son révèle ou manifeste la chose sous forme de "renvoi notifiant" »¹⁷⁶.

5. La transcendance de Dieu

Pour Zubiri, *a parte Dei* révèle que l'« accessibilité »¹⁷⁷ 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 »¹⁷⁸ 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 sont que « de soi », [*de suyo*]¹⁷⁹

Dieu les constitue en constituant leur « en soi-même » [*en sí mismas*]¹⁸⁰. C'est une présence personnelle qui simplement les « fait-être-en-elles-mêmes » [*ensimismante*]¹⁸¹.

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 » [*suiificandolas*]¹⁸², sa pré-

sence est « soi-faisante [*suiificante*]¹⁸³. Ainsi, pour Zubiri, « la transcendance fontanale de Dieu dans la réalité de l'esprit humain est une *transcendance interpersonnelle* »¹⁸⁴. Ces lignes laissent entrevoir que Dieu est accessible « dans la réalité de l'esprit humain ».

6. 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* »¹⁸⁵. 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* »¹⁸⁶. 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 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*]¹⁸⁷. « En raison de ce mode de présence de Dieu dans l'homme, Dieu est, par lui-même, intrinsèquement accessible »¹⁸⁸. Dans cette « *tension interpersonnelle* », « Dieu est une réalité personnelle manifeste »¹⁸⁹.

7. Transcendance personnelle simplement fontanale

Dans *El hombre y Dios*, nous avons lu que « le son révèle ou manifeste la chose sous forme de "renvoi notifiant" »¹⁹⁰. Si pour la vue la « dé-voilement » [*desvelación*]¹⁹¹ consiste en une « présentation

formelle »¹⁹² de la chose, pour l'ouïe la « dévoilement » consiste en un « renvoi » [*re-misión*]. 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* »¹⁹³.

Zubiri comprend que « les choses sont réelles "en" Dieu, en Dieu personne, et Dieu est en elles, les constituant formellement »¹⁹⁴. 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"¹⁹⁵.

8. Transcendance personnelle : la kinaesthésie - 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 »¹⁹⁶. 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 »¹⁹⁷.

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 »¹⁹⁸. 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 "heurçant" à la porte de l'homme »¹⁹⁹. 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]²⁰⁰. 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) 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 accessible²⁰¹. 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. 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 toucher²⁰².

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 ». 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 *religion* est 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 religion est quelque chose qui affecte toute ma réalité humaine »²⁰³. Ce texte est très important, car la *religion* 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].

Nous pouvons interpréter que ce « *toque de Dios* »²⁰⁴ « impact » affecte toute la réalité humaine. Toute la réalité humaine est affectée, même le *corps*²⁰⁵ « *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]²⁰⁶. 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].

- 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*] »²⁰⁷. 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, 103²⁰⁸. 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 »²⁰⁹. En effet, entre l'homme « et » Dieu existerait une « *tension théologique* ». En vertu de ce qui précède, nous pouvons affirmer que :

- - 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 »²¹⁰. 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 mystique²¹¹. 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 intellectif²¹².

- 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, tensiva²¹³. Ainsi, la « donation » est en cours et *eo ipso* son « *experienciación* » également.

- - 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 dynamique²¹⁴. 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* ».

Notes

- ¹ 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.
- ² *La Montée du Mont-Carmel ou La Subida del Monte Carmelo. Subida = Montée.*
- ³ Ici, il faut apporter quelques indications générales de notre travail : 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. 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. IL = [1982] *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982. *Intelligence et Logos*. Traduit de l'espagnol par Philipbert 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 Philipbert Secretan. L'Harmattan, 2008. HD = [1984] *El hombre y Dios*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, (Primera edición 1984), Madrid, 6^a edición, 1998. *L'Homme et Dieu*. Traduit de l'espagnol par Philipbert Secretan. L'Harmattan, 2005. PFMO, 340. (Madrid - cours 1969 -). *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, (Primera edición 1994), Segunda edición, Madrid, 1995. HV = [1966] *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999. *L'Homme et la Vérité*. Traduit de l'espagnol par Philipbert Secretan. L'Harmattan, 2003. Les textes de Zubiri publiés entre 2007 et 2019 (Madrid) feront l'objet d'une autre recherche.
- ⁴ 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 forma ». Voir SCHNEIDERS, S., « Théologie et spiritualité: étrangers, rivales, ou partenaires? » (Traduction: Jean-Claude Breton. Université de Montréal 2015, p. 32–34).
- ⁵ 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.
- ⁶ J-M. BRUNO, *Saint Jean de la Croix*, Préface de Jacques Maritain, Nouvelle Édition revue et corrigé, Paris, 1929, p.119.
- ⁷ 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-Agnès Haussièrre. Les Éditions du Cerf, Paris, 1998. Crisogono DE JESUS, *Jean de la Croix sa vie*, Traduction de l'espagnol par Pierre Sérouet. 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.
- ⁸ Biografía inédita del Santo pour le R. P. Crisogono DE JESUS O.C.D. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950, pp. 8-522.
- ⁹ Préface de Jacques Maritain, Nouvelle Édition revue et corrigé, Paris, 1929.
- ¹⁰ Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile Poulat, 3^e édition. Éditions Salvator, Paris, 1999
- ¹¹ 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.
- ¹² H. DELACROIX, *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, Félix Alcan, Éditeurs, Paris, 1908, p. 248.
- ¹³ Voir : *La Montée du Mont-Carmel*.
- ¹⁴ 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.
- ¹⁵ Note* : Luis COGNET, *op. cit.*, p. 105 ; George MOREL, G, *op. cit.*, t.I, p. 143.
- ¹⁶ Lucinio Ruano DE LA IGLESIA, *op.cit.*, p. 241.
- ¹⁷ Crisógoro DE JESUS, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, *op.cit.*, pp.523-533.
- ¹⁸ Jean BARUZI, *op.cit.*, p. 61.
- ¹⁹ 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.
- ²⁰ Jean ORCIBAL, J, *op.cit.*, p. 172.
- ²¹ 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.
- ²² Note* : C'est sans doute alors que disparurent les *cuadernos espirituales altisimos*, dont un carmélite de Beas avait vu un gros sac (BARUZI, pp. 47 sqq.: *Vida y obras completas de S. Juan de la Cruz*, 4^e 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.
- ²³ BARUZI, J, *op. cit.*, p. 61.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 61.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 65.
- ²⁶ Jean ORCIBAL, *op. cit.*, pp. 176-177.
- ²⁷ Note* : Voir aussi : BARUZI, J, *op.cit.*, 10,15, 46. ORCIBAL, J, *op. cit.*, p. 177.
- ²⁸ Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p. 177.
- ²⁹ 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.
- ³⁰ 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 CHEVALIER, *Saint Jean de la Croix*, docteur des âmes, Paris, 1959, p. 202. ORCIBAL, J, *op. cit.*, p.177.
- ³¹ Note* : Cf. *supra*, p. 172, n.3. Jean ORCIBAL, *op. cit.*, p.177.
- ³² 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.
- ³³ ORCIBAL, J, *op. cit.*, pp.177-178.
- ³⁴ Luis COGNET, *op.cit.*, p. p.108.
- ³⁵ *Ibid.*, pp.105-106 ; George MOREL, *op. cit.*, t.I, p. 143.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 146.
- ³⁷ Luis COGNET, *op. cit.*, p. 103.
- ³⁸ « Jean de la Croix la savait presque entièrement de mémoire » Cf. J-M BRUNO, *op. cit.*, p. 269
- ³⁹ 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.
- ⁴⁰ « 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.
- ⁴¹ L. GUILLET, *Nuit de Lumière. Introduction à saint Jean de la Croix*, Maison de Mame, France, 1968, p. 25.
- ⁴² Cette traduction en français est livre. [*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 intelectualivo*].
- ⁴³ 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.
- ⁴⁴ MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Éditions Montaigne, 1952, p. 299.
- ⁴⁵ [*este modo táctil es, en el sentir intelectualivo, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico*].HD^f, 99 ; HD, 103.
- ⁴⁶ [*...suele Dios dar al alma estos divinos toques...*]. Cette traduction en français est livre
- ⁴⁷ [*...y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer*]. Cette traduction en français est également livre.
- ⁴⁸ S, Prólogo.
- ⁴⁹ « φῶς οὐκ ὄν ἀπρόσιτον ». 1 Tim 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.
- ⁵⁰ 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*].
- ⁵¹ IRA^f, 211 ; IRA, 223.
- ⁵² S, Prologue 1 : [*cual se puede en esta vida*].
- ⁵³ HD^f, 337 ; HD, 379.
- ⁵⁴ S, Prologue 1.
- ⁵⁵ Et la *Nuit Obscure* aussi.
- ⁵⁶ [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*].
- ⁵⁷ HD, 379 ; HD^f, 337.
- ⁵⁸ HD^f, 149 ; HD, 162.
- ⁵⁹ IRA, 223 ; IRA^f, 211.
- ⁶⁰ S, Prologue 1.
- ⁶¹ [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 pénétre la substance même de l'âme].
- ⁶² HD, 377 ; HD^f, 335.
- ⁶³ [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].
- ⁶⁴ HD^f, 337 ; HD, 379.
- ⁶⁵ HD^f, 336.
- ⁶⁶ HD, 377 ; HD^f, 336.
- ⁶⁷ [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...].

- ⁶⁸ 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].
- ⁶⁹ HD^f, 312 ; HD, 348.
- ⁷⁰ S, Prologue 1.
- ⁷¹ [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].
- ⁷² HD^f, 174 ; HD, 190.
- ⁷³ [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].
- ⁷⁴ 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 commençantes et à ceux qui sont avancés].
- ⁷⁵ Sur l'expérience.
- ⁷⁶ HD, 95 ; HD^f, 91-92.
- ⁷⁷ [*sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir*].
- ⁷⁸ L'homme, en réalisant par *religation* 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 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.
- ⁷⁹ Nous laissons de côté tout l'appareil critique sur l'authenticité du Prologue de la *Subida del Monte Carmelo*.
- ⁸⁰ Postuler.
- ⁸¹ IRA, 226 ; IRA^f, 214.
- ⁸² IRA^f, 215 ; IRA, 227.
- ⁸³ 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.
- ⁸⁴ [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...].
- ⁸⁵ HD, 93 ; HD^f, 90.
- ⁸⁶ BORD, A, *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Éditions Beauchesne, 1971, p. 27.
- ⁸⁷ HD^f, 18 ; HD, 12.
- ⁸⁸ HD^f, 125 ; HD, 136.
- ⁸⁹ HD^f, 167 ; HD, 182.
- ⁹⁰ Voir : SE, SV, HD, IRE, SH, SO.
- ⁹¹ La traduction en français a traduit « réalité ouverte ». HD^f, 167.
- ⁹² HD^f, 167 ; HD, 182.
- ⁹³ HD^f, 167 ; HD, 182.
- ⁹⁴ Cette « *apertura religada* » .
- ⁹⁵ HD, 182 ; HD^f, 167.
- ⁹⁶ HD^f, 167 ; HD, 182.
- ⁹⁷ HD, 182 ; HD^f, 167.
- ⁹⁸ IRE^f, 83 ; IRE, 101.
- ⁹⁹ IRE^f, 83 ; IRE, 101.
- ¹⁰⁰ *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.
- ¹⁰¹ 1Tim 6,16.
- ¹⁰² Thomas D'AQUIN, S.Th. 1 q. 12 a.3 c.

- 103 HD^f, 169 ; HD, 184.
 104 HD^f, 178 ; HD, 195.
 105 S, Prologue 4 : [...saberse llevar de Dios...]
 106 HD, 182 ; HD^f, 167.
 107 S, Prologue 3 : [...queriéndolas nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ellas pasen a la divina unión].
 108 [2S.5, 3] : [Dios en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente].
 109 HD, 182-183. HD^f, 168.
 110 HD^f, 168 ; HD, 183.
 111 [2S.5, 3].
 112 HD, 184 ; HD^f, 169.
 113 S, Prologue 4 : [...saberse llevar de Dios...]
 114 S, Prologue 3 : [...queriéndolas nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ellas pasen a la divina unión].
 115 S, Prologue 4 : [...saberse llevar de Dios...]
 116 HD^f, 206 ; HD, 227.
 117 On retrouve la première mention des « sensations kinesthésiques » dans la thèse doctorale de Zubiri -*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*-. Voir : TFJ, 66. En: PE.
 118 IRE^f, 84 ; IRE, 101-102.
 119 IRE^f, 87 ; IRE, 105.
 120 IRE^f, 88.
 121 IRE^f, 89 ; IRE, 108.
 122 IRE^f, 89 ; IRE, 108., [dentro].
 123 IRE^f, 89 ; IRE, 108.
 124 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.
 125 HD^f, 39 ; HD, 35.
 126 HD^f, 39 ; HD, 35.
 127 HD, 241 ; HD^f, 218.
 128 HD, 190 ; HD^f, 174.
 129 [HD^f, 149 ; HD, 162.
 130 [2S.26,8].
 131 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].
 132 Voir : PFMO, 340 ; HD, 103, HD^f, 99 ; PFHR, 66.
 133 IRE^f, 85 ; IRE, 103.
 134 IRE^f, 87 ; IRE, 106.
 135 IRE^f, 89 ; IRE, 106.
 136 IRE^f, 85 ; IRE, 103.
 137 HV^f, 138.
 138 HV^f, 138 ; HD, 145.
 139 HV^f, 142-143 ; HV, 150.
 140 Par exemple, le cas des enfants perdus dans la forêt. SH, 239.
 141 HD, 62.
 142 IRE^f, 89 ; IRE, 108.
 143 Fr D 103 (B118). *Les débuts de la philosophie*, Éditions et traduction par André Laks et Glenn W. Most, Ouvertures bilingües, Librairie Arthème Fayard pour la traduction française. Titre anglais : *Early Greek Philosophy*, France, 2016, p. 286.
 144 [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 destos 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].
 145 [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].
 146 CANÉVET M - Adnès, P - Yeomans, W - Der-ville, A., *Les sens spirituels*, Paris, Beauchesne. 1993, p. 101.
 147 [2S.26, 9].
 148 HD^f, 170 ; HD, 186.
 149 HD^f, 170 ; HD, 186.
 150 HD^f, 170 ; HD, 186.
 151 HD^f, 170 ; HD, 186.
 152 HD^f, 170 ; HD, 186.
 153 HD^f, 170 ; HD, 186.
 154 [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].
- ¹⁵⁵ HD, 135. Point sur *la Explanación intelectual*.
- ¹⁵⁶ HD^f, 79 ; HD, 80.
- ¹⁵⁷ 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.
- ¹⁵⁸ HD^f, 205 ; HD, 226. * Manquent les deux dernières phrases de la traduction de Ph. Secretan.
- ¹⁵⁹ IRE^f, 85 ; IRE, 103.
- ¹⁶⁰ IRE^f, 85 ; IRE, 103.
- ¹⁶¹ IRE^f, 87 ; IRE, 105.
- ¹⁶² HD^f, 335 ; HD, 377.
- ¹⁶³ IRE, 106.
- ¹⁶⁴ IRE^f, 88. IRE, 106.
- ¹⁶⁵ IRE^f, 88. IRE, 107.
- ¹⁶⁶ IRE^f, 88. IRE, 107.
- ¹⁶⁷ IRE^f, 88. IRE, 107.
- ¹⁶⁸ IRE^f, 88. IRE, 107.
- ¹⁶⁹ IRE^f, 88. IRE, 107.
- ¹⁷⁰ IRE^f, 89 ; IRE, 107.
- ¹⁷¹ « *divinos toques* ».
- ¹⁷² HD^f, 171 ; HD, 186-187.
- ¹⁷³ HD^f, 171.
- ¹⁷⁴ HD^f, 173 ; HD, 189.
- ¹⁷⁵ HD^f, 173 ; HD, 189. [“*remisión*”].
- ¹⁷⁶ HD^f, 173 ; HD, 189.
- ¹⁷⁷ HD^f, 169 ; HD, 185.
- ¹⁷⁸ HD^f, 170 ; HD, 186.
- ¹⁷⁹ HD^f, 171 ; HD, 186.
- ¹⁸⁰ HD^f, 171 ; HD, 186.
- ¹⁸¹ HD^f, 171 ; HD, 186.
- ¹⁸² HD^f, 171 ; HD, 186.
- ¹⁸³ HD^f, 171 ; HD, 186.
- ¹⁸⁴ [la transcendencia (*) fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una transcendencia inter-personal (**)]. HD^f, 171 ; HD, 186.

Dans la traduction de Philibert Secretan écrit: (*) présence et écrit aussi (**) intra-personnelle.

- ¹⁸⁵ HD^f, 171 ; HD, 187.
- ¹⁸⁶ HD^f, 171 ; HD, 188.
- ¹⁸⁷ HD^f, 172 ; HD, 187-188.
- ¹⁸⁸ HD^f, 172 ; HD, 188.
- ¹⁸⁹ HD^f, 172 ; HD, 188.
- ¹⁹⁰ HD^f, 173 ; HD, 189.
- ¹⁹¹ HD, 189.
- ¹⁹² HD, 189 ; HD^f, 173.
- ¹⁹³ IRE^f, 83 ; IRE, 101.
- ¹⁹⁴ HD^f, 173 ; HD, 189.
- ¹⁹⁵ HD^f, 173 ; HD, 189.
- ¹⁹⁶ HD^f, 173 ; HD, 189.
- ¹⁹⁷ HD^f, 173 ; HD, 189.
- ¹⁹⁸ HD^f, 174 ; HD, 189-190.
- ¹⁹⁹ HD^f, 174 ; HD, 190.
- ²⁰⁰ [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 fusent-elles innombrables].
- ²⁰¹ HD^f, 174 ; HD, 190.
- ²⁰² HD^f, 174 ; HD, 190.
- ²⁰³ HD, 93 ; HD^f, 90.
- ²⁰⁴ « *divinos toques* ».
- ²⁰⁵ Le *corps* est autre question philosophique complexe en Zubiri. Voir : SH, HC, SSV, OH.
- ²⁰⁶ 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.*).
- ²⁰⁷ HD^f, 174 ; HD, 190.
- ²⁰⁸ HD, 103 ; HD^f, 99.
- ²⁰⁹ HD^f, 169 ; HD, 185.
- ²¹⁰ IRE^f, 82 ; IRE, 99.
- ²¹¹ HD^f, 99 ; HD, 103.
- ²¹² PFMO, 340.
- ²¹³ HD^f, 318 ; HD, 356.
- ²¹⁴ HD^f, 174 ; HD, 190.