

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

16



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1975

y ordenada por Dios para alcanzar ese Fin divino; y desde esta ordenación a Dios se establece también el *deber-ser* moral, las exigencias ontológicas que la voluntad libre debe realizar para alcanzarlo y, con él, lograr también la perfección del propio ser humano: exigencias individuales y sociales para organizar la familia y la sociedad política con sus bienes propios de amparo de los derechos esenciales y del bien común con el derecho positivo, con la consecución de "*la tranquilidad del orden*" que es la paz, para así poder alcanzar adecuadamente, el término de la vida presente, aquel Fin último divino y con Él la plenitud de la persona humana

<sup>30</sup> Cfr. MARITAIN, Jacques, *Principes de politique humaniste*, Editions de la Maison Française, N. Y., 1944, Idem, *Humanisme integral*, Aubier, París, 1950, Idem; *El hombre y el Estado*, trad. de N. Gurrea, Kraft, Bs. As., 1952; KONINGCK, Charles de, *La primauté du bien commun contre les personnalistes, Le principe de L'Ordre Nouveau*, ediciones de la Universidad Laval, Quebec, 1943; y DERISI, Octavio Nicolás, *Relaciones del bien de la persona y del bien de la sociedad en la Revista Sapientia*, XII (1957), p. 169 y ss.; Idem, *La persona y la sociedad política en Santo Tomás*, trabajo incluido en el homenaje al Profr. Dr. Luis Recaséns Siches, México, 1975; Idem, c. VI del citado libro de la Persona.

## ESPERANCE, RAISON ET TEMPS SELON MARÍA ZAMBRANO

DR. ALAIN GUY  
Gidy, Francia.

DANS LA préface à l'un de ses livres, María Zambrano écrit: "Pues que de vivir se trata. No basta la vida, ella, hay que vivirla. Es lo real de la vida. Pero si sólo fuera así, novela y tragedia serían dos fatalidades ineludibles; ineludibles, ciegas fatalidades, si además no existiera la verdad y no en abstracto, sino la verdad de la vida; la verdad viviente. Y ella es lo que permite y exige al mismo tiempo salvarse tragedia y novelería; atravesar el infierno, éste" (*La España de Galdós*, p. 10). ("Car il s'agit de vivre. La vie ne suffit pas, elle; il faut la vivre. C'est le réel de la vie. Mais s'il en était seulement ainsi, roman et tragédie seraient deux fatalités inéluctables: d'inéluctables, d'aveugles fatalités, s'il n'existait pas en outre la vérité et non pas dans l'abstrait, mais la vérité de la vie, la vérité vivante. Et c'est cette dernière qui ermet et exige en même temps de se sauver à la fois de la tragédie et du genre romanesque: de traverser l'enfer, à savoir: l'existence d'ici-bas.") C'est bien cette conviction brûlante, selon laquelle la vérité et la vie ne sont pas uniquement une affaire de théorie, mais de pratique, d'incarnation quotidienne dans le concret du réel, sous tous ses aspects (fussent-ils douloureux ou démoniaques), qui anime toute l'oeuvre de la célèbre philosophe espagnole, fille de l'illustre écrivain Blas Zambrano, née en 1907 à Vélez-Málaga, sur les pentes enchantées des monts Bétiques, non loin du pèlerinage bien andalou de la *Virgen de los Remedios*...

Disciple d'Ortega y Gasset et de Xavier Zubiri, de 1925 à 1930, à l'Université de Madrid, elle y devint bientôt "assistante", collaborant à la *Revista de Occidente* et à *Cruz y Raya*. Militante républicaine, elle passa la Guerre Civile à Barcelone, écrivant notamment dans *Hora de España*, comme José Ferrater Mora, Joaquín Xirau, Antonio Machado, et en 1939, elle gagna México, puis La Havane, Puerto Rico, et professa à ces diverses universités. A partir de

1953, elle réintégra l'Europe, se fixant successivement à Paris, à Rome, à Crozet (près de Gex, en France), etc. . . , et publiant beaucoup d'ouvrages et d'articles (que ce soit dans *Sur*, *Luminar*, *Cuadernos*, *Ínsula*, *Orígenes*, *Asomante*, *La Torre*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, *La Licorne*, *Les Cahiers d'Art*, *Botteghe Oscure* . . .). Fervente catholique dans la ligne d'Emmanuel Mounier, elle se réclame d'Ortega y Gasset —quoique de façon assez indépendante— et s'inspire aussi largement d'Unamuno, de Scheler et de Galdós. Bien que volontiers portée à la retraite solitaire, elle prend part à certains colloques, tels que le XIII<sup>e</sup> congrès des sociétés de philosophie de langue française tenu à Genève en septembre 1966 et le colloque de Royaumont sur l'orientalisme. Spécialiste de la philosophie religieuse, elle a tout particulièrement étudié le sacré chez les Grecs et son évolution vers le mysticisme, en même temps que la nouveauté radicale du christianisme; elle travaille également à une anthropologie existentielle, qui débouche sur une curieuse rénovation du spiritualisme, avec une note sociale très accentuée.<sup>1</sup>

J'analyserai ici, d'abord, les deux derniers chapitres de *El hombre y lo divino* (México, 1955, pp. 275-294), qui proposent une originale conception des rapports entre la déité et l'espérance, à travers l'histoire de la philosophie et l'histoire des religions. Selon María Zambrano, lorsque saint Paul voulut enseigner aux Athéniens "le dieu inconnu", ils lui tournèrent le dos avec un bel ensemble; c'est qu'"ils vivaient sans aucun doute un moment de fatigue extrême, cette fatigue qu'il est si difficile de vaincre parce qu'elle est déjà de l'inertie" (p. 275: "Vivían sin duda un momento de extremada fatiga, ésa tan difícil de vencer porque es ya inercia"). La loi, à laquelle ne saurait échapper aucune société, fait que, lorsqu'une société est saturée de recherche et qu'elle ne peut plus en actualiser les résultats, elle tombe dans l'immobilisme, "parce qu'il lui manque le moteur de la *nécessité de savoir*, qui est toujours alimentée par l'espérance" (*ibid.*, "pues les falta el motor de la *necesidad de*

<sup>1</sup> Bibliographie de María Zambrano.—*Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires, Losada, 1950; *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955; *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires, Losada, 1944; *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, 1939; *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1945; *Delirio y destino*, Genève, 1953, Prix littéraire européen; *La España de Galdós*, Madrid, Taurus, 1959; *Persona y democracia*, 1957; *El sueño creador*, La Veracruz, 1965; *España, sueño y verdad*, Barcelone et Buenos Aires, E.D.H.A.S.A., 1965; *La tumba de Antígona*, México, Siglo Veintiuno, 1967.—On peut lire sur elle Alain Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse, Ed. Privat, 1956, pp. 267-273 et *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Losada, 1966, pp. 207 a 211 et 303; "Espérance et divinité selon María Zambrano", communication au XV<sup>e</sup>me Congrès Mondial de Philosophie, à Varna (Bulgarie), septembre 1973 (cf. Résumés, no. 838).

*saber*, que va movida siempre por la esperanza"). Comme l'a bien vu Ortega y Gasset, la pensée n'est pas une activité de jeu ou de luxe; elle émane des contraintes de chaque jour, au milieu desquelles la vie de chacun se débat comme elle le peut, et qui requièrent d'elle des réponses et des solutions à une foule de problèmes immédiats et inéluctables. Dans ce naufrage de l'existence, l'homme cherche à surnager, en s'inventant des raisons de vivre; une telle lutte est animée par un facteur *sui generis*, celui de l'espérance. Car "l'histoire de la créature humaine, en partant de l'horreur de la naissance (*Hacia un saber sobre el alma*, p. 88), est une lutte entre la désillusion et l'espérance, entre les réalités possibles et les songes impossibles, entre la mesure et le délire, mais parfois c'est la raison qui délire". A ce niveau, l'espérance pourra revêtir bien des formes différentes; soit qu'elle combatte, au sein de la caverne obscure, pour découvrir la face du divin, c'est-à-dire de la *physis* qui régit l'ordre cosmique, comme dans la pensée hellénique; soit qu'elle discute directement avec Dieu, de personne à personne, dans un dialogue serré avec le suprême responsable de son destin, comme par exemple dans les plaintes Job lui adresse ou encore dans la joute soutenue par Jacob contre l'Ange mystérieux. "Dans les doux cas, écrit l'auteur (*El hombre y lo divino*, p. 274), on arrive à la plus grande violence, pour qu'une échelle mette en communication l'homme avec le secret de la divinité. Dans la vie dont l'Ancien Testament porte témoignage, l'échelle doit être dressée par Dieu lui-même, par sa miséricorde. Quand la pensée humaine est, comme en Grèce, l'instrument de cette lutte, l'échelle est l'échelle des idées, par laquelle l'intelligence monte, en exerçant sa connaissance, jusqu'à l'Idée du Bien. Entre l'un et l'autre de ces cas réside toute la différence qu'il y a entre une révélation (*revelación*) et un dévoilement (*desvelación*)".

Ce dieu inconnu n'est, certes, pas un dieu de plus, un dieu sur numéraire et supplémentaire, mais plutôt "cette ultime résistance que le divin n'avait pas livrée à la pensée philosophique" (p. 276). En se sentant les jouets et les victimes de l'*Anankhè*, les hommes éprouvèrent, au plus haut degré possible, leur solitude: expérience propre à la maturité des individus et des peuples, lorsque la réflexion a fait le vide et que la conscience a remplacé l'âme. La réalité a cessé d'être animée et vivante; il n'est plus possible de dialoguer avec elle; l'homme se trouve acculé à se contenter de concepts et d'idées soi-disant claires, qui ont hélas la pureté et la transparence du vide tandis que la résistance, qui constitue la marque de la réalité, s'est évanouie. Cette situation est l'un des trois moments que María Zambrano distingue dans le mode d'appréhension de la résistance de la réalité par l'homme et qui sont les suivants. Dans un premier moment, il n'y a pas encore de chesés; c'est le stade de l'énigme, ou aussi l'époque du sacré, monde confus et ambivalent; ici, la

résistance est concentrée dans des situations ou des forces non-limitées. Dans un second moment les choses ent surgi et la réalité se configure en elles. "Une chese est un X qui a des limites et qui comparait devant le regard humain avec une certaine uniformité" (*ib.*); cotte régularité, qui la constitue a pour conséquence notre prefende surprise quand se présente à nous une epparence qui le contredit. La réistance s'éprouve alors dans les choses les philosophes, comme Thalès par exemple, se mettent à s'interroger sur ces dernières et ils élaborent des concepts valables pour certaines d'entre elles et même pour leur ensemble, c'est-à-dire pour la nature. Dans un troisième moment enfin, l'esprit humain a inventé la dialectique et la logique; ici, en lutte davantage avec les problèmes suscités par la pensée sur les choses — c'est-à-dire par les concepts — que sur les choses elles-mêmes. Les dieux ne cont plus considérés désormais comme nous donnant la clef de l'Univers; l'homme a pris ses distances à leur Agard; l'éthique, en tant que règlement de notre conduite par la raison, indépendamment de toute altérité et de tout extrincécieme, s'est constituée. Alors, s'instaure la solitude définitive, qui naît de ce que "l'on a déréalisé le monde qui nous entoure" (p. 78) et que l'homme ne peut plus parler qu'avec lui-même. A ce stade ultime, la résistance invincible de la réalité se condense; alors, devient présent ce qu'a de positif l'absence de Dieu, les autres dieux étant déjà déchus de leur piédestal. L'homme éprouve le vide comme un espace illimité où il n'est plus qu'une chose, parmiles autres choses; c'est ce que traduisent tous les matérialismes. Pour faire obstacle à ce poids écrasant, "l'homme tend alors à se déifier ou à déifier quelques unes des conditions de sa vie" (*ib.*); il se sent le porteur du secret d'un dieu inconnu. Tel fut le cas de l'Antiquité, parvenue à son extrême déolin, à l'aube même du christianisme.

D'après María Zambrano, il en est de même aujourd'hui. D'un côté, les immenses pas en avant accomplis par les sciences de la nature ont procuré à l'humanité une technique très puissante, qui l'ont rendu maîtresse du Cosmos. D'un autre côté, la philosophie, dans son progrès incessant d'analyse, a abouti "à la croissance du sujet" (p. 279), c'est-à-dire à la prodigieuse promotion de l'homme comme connaisseur du monde et comme centre de ce monde. "Et si l'homme en est arrivé à trouver en lui-même la plus grande réalité, est-il étonnant qu'il y trouve également la plus grande résistance?" (*ib.*).

Au sein de cette dérélction, une note de la condition humaine s'affirme avec insistance; c'est celle du *temps*. Il présents, en particulier, une "ouverture" qui attire tout spécialement l'espérance: c'est *l'avenir* ou, plus précisément, le *futur*. Selon María Zambrano, en effet, alors que "l'avenir est le domaine prévisible", apparenté à la sécurité que la conscience introduit dans

tout ce qu'elle touche, "lé futur est l'inconnu comme tel" (*ib.*), le domaine de l'espérance sans limite, qui attoit, pour ainsi dire, de ce fait, l'intemporel ou même le supratemporel, on ouvrant par exemple à notre vie la perspective inoule de se trouver doté des caractères qui lui manquent et qui seraient pout-être contradictoires avec sen essence; l'identité, la réalisation totale, la réalité complète. C'est ainsi que le futur nous procure, au moins, l'illusion de (...) notre existence.

Mais alors que Platon abandonnait l'individu sensible et temporel, pour s'en tenir à l'objectivité et à l'éternel (car, pour lui, "connaître, c'est sortir de la caverne temporelle") (p. 281) et alors le christianisme opérant "la conversion de la caverne temporelle" en transmuant le temps en éternité et en promettant même à la chair qu'elle ressuscitera, dans la situation du XXème siècle au contraire, on retourne dans la caverne temporelle et l'on privilégie le futur. "Le futur est pour l'homme le dieu inconnu. Car est Dieu ou fait office de Dieu ce à quoi l'on se sacrifie. Et il n'y a pas de sacrifice que l'homme d'aujourd'hui ne cesse (...) frir au futur... Et même la renonciation que la vie impose est acceptée au nom du futur, comme si l'on attendait de lui la compensation totale et même la résurrection de toutes les espérances mortes... Quelle implacable exigence, qui se fait sentir chez chaque homme, que celle de vivre en vue du futur! Le projet historique, le régime social et politique qu'on réalisera dans le futur et seulement dans le futur. Et même la valorisation des âges, l'absolue prééminence de l'enfant qui n'arrive pas encore à être un homme, sera la conquête de la même exigence... Le futur se comporte comme une déité qui exige implacablement et sans rassasiement que lui soit livré le fruit qui va mûrir, le grain qu'on vient d'obtenir; cet instant de calme, la prix d'une heure, ce présent qui est le temps propre à la vie en paix" (pp. 282-283). Ainsi la lutte contemporaine avec le Dieu inconnu devient-elle une régression à l'âge du sacrifice. Sans doute, à toutes les époques, a-t-on compris le rôle insigne du sacrifice, mais avec certaines limites et dans un horizon de transcendance et de miséricorde; le propre de nos décennies, c'est qu'"elle se forgent un dieu qui ne pardonne point, auquel elles prêtent divers masques, comme le futur ou la statolâtrie. C'est pourquoi la philosophie doit reprendre son action libératrice contre ces nouveaux tyrans, véritables dieux inexorables et purpétuellement avides". (p. 283)

Selon cette vue, "nostalgie et espérance semblent être les ressorts ultimes du coeur humain" (p. 284); ce sont deux directions que notre sentiment originare de la vie a prises au sein de la dimension temporelle, si bien que, si elles se différencient, c'est seulement parce que le temps de la conscience les a séparées l'un de l'autre. Chaeune d'elles nous atteste que la vie humaine est incomplète, brisée par une faille ou par uno absence. D'où notre aspiration

à récupérer ce qui nous manque, à retrouver ce passé inconnu (*pasado desconocido*) qui nous a été ôté. D'où, à cette fin, l'appel aux mythes, voire aux utopies. La fonction fabulatrice, dont parle Bergson, s'exerce précisément pour remplir ce vide; et même elle ambitionne d'annuler toute carence possible en l'homme par la suppression du temps et de la contingence, en rêvant d'un "homme primitif, originel", heureux et parfait; telle est la pente naturelle de la nostalgie, tandis que celle de l'espérance porte cette dernière à rétablir dans le futur la vie du passé disparu et perdu.

Y a-t-il, à cet égard, priorité de la nostalgie vis-à-vis de l'espérance ou de l'espérance par rapport à la nostalgie? "Il semble y avoir entre ce que la nostalgie dessine et ce que l'espérance propose, une égalité de niveau comme entre deux vases communicants. Et, entre elles deux, l'abîme de la décadence ou de la "chute", abîme d'autant plus profond que plus haute est l'espérance et plus parfaite l'image de la vie perdue" (p. 285). Même si certaines utopies contemporaines se veulent délibérément athées, elles ne peuvent faire qu'elles ne baignent dans l'atmosphère diffuse du regret lancinant du Paradis perdu... Il reste que la nostalgie chrétienne — inspirée par la notion de la *gloire* de Dieu et par la croyance à notre liberté (appelée, par son effort de conversion, à réaliser déjà sur terre la début du Royaume céleste) — diffère beaucoup de la nostalgie païenne, rêvant de l'Age d'Or comme d'une ère où l'homme était en pleine possession de ses forces et s'égalait aux dieux, au sein du Cosmos qui leur était commun, et se désespérant de son ultérieur délaissement: "l'enfer du fils qui ne connaît pas son père" (p. 288). Au contraire, dans le judéo-christianisme, le Paradis terrestre originel, décrit dans la Genèse, est celui d'une humble créature, fille de Dieu, qui doit obéissance à son Créateur, mais qui, en échange, peut espérer un bonheur infini et inépuisable, dû tout entier à la *Grâce* et non à la Nature.

Mais, plus profondément encore, dans la nostalgie du Paradis perdu on décèle aisément la nostalgie d'être. "D'être, non pas comme le résultat d'un effort et d'un choix; mais d'être, sur le mode naturel, c'est-à-dire — en termes humains — d'être comme fils. Être fils, mais non pas dans la solitude. Le retour vers le Père est une récupération de l'être originel et originaire et de la communauté perdue avec toutes les créatures...; la compréhension parfaite avec le vivant et avec le non-vivant" (p. 291). L'idéal de l'homme religieux serait ainsi "l'intimité sans réclusion" (p. 292), l'ubiquité, l'omniscience sans difficulté, à la manière du bonheur ineffable mais quasi inconscient de l'enfant encore au berceau ou à la façon de la félicité des Monades leibniziennes, reflétant automatiquement toute la Création. Souveraine liberté et pleine obéissance s'accorderaient alors aisément. Et toutes ces notes de la vie paradisiaque

présupposent, selon María Zambrano, l'abolition de l'histoire, "de la tâche historique que nous devons réaliser, que nous le voulions ou non, et de l'histoire déjà faite dans laquelle nous trouvons, en vivant: l'histoire née de la liberté, et qui vient à se constituer en prison comme tout ce que l'homme édifie" (p. 293).

\* \* \*

Voyons, à primum, de quelle manière María Zambrano dégage le menage stoïcien tel qu'il émane de Sénèque, le penseur cordovan devenu romain.

La noble figure de Sénèque apparaît à María Zambrano sous deux aspects diamétralement opposés; d'une part, c'est un penseur austère; qui nous réveille de notre sommeil dogmatique, pour nous former à l'ingrate et virile discipline de la raison et de la science; d'autre part, c'est un incomparable médecin de l'âne, qui accommode la raison à notre condition infortunée et même incurablement malade... "Séneca pertenece a esta estirpe de antiguos filósofos que nos trae el amargo despertar de la razón que nos sacude de nuestros delirios y ensueños para hacernos entrar en razón, como el pueblo español dice todavía. Y sin embargo, si nos acogemos a él es precisamente porque no acaba de ser como los otros, porque vemos y sentimos en él no sé qué cosa de suave y acalador" (p. 16). ("Sénèque appartient à cette race de philosophes de l'Antiquité que nous apporte le réveil amer de la raison: elle-cinuous secoue de nos délires et de nos songes pour nous faire entrer en raison, comme le peuple espagnol le dit encore. Et, cependant, si nous lui réservons bon accueil, c'est précisément parce qu'il n'est pas comme les autres, parce que nous voyons et nous estimons en lui un je ne sais quoi de suave et de réchauffant").

De fait, l'auteur des *Lettres à Lucilius* n'est ni un pur théoricien du cosmos, insensible à nos humbles misères, ni un savant tacticien de l'action quotidienne et de la réussite temporelle, à la façon de Machiavel. "S'il nous attire, c'est parce qu'il appartient à une rare espèce d'hommes, à celle des hommes qui n'ont été à fond quelque chose que pour en être une autre, à ces hommes de nature médiatrice qui, à la façon d'un pont, se tendent entre notre faiblesse et quelque chose de bien loin d'elle, quelque chose d'invulnérable dont elle ressent le besoin" ("Si nos atrae, es porque pertenece a una rara especie de hombres, a esos que no han sido enteramente una cosa sino para ser otra, a esos de naturaleza mediadora que a manera de un puente se tienden entre nuestra debilidad y algo lejano a ella, algo invulnerable de lo que se siente necesitada", p. 17). Il ne pense pas pour penser ni pour emporter le succès dans l'impitoyable *struggle for life*. "Es propiamente un mediador, un mediador por lo pronto entre la vida y el pensamiento, entre ese alto logos estable-

cido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa", *ibid.* (C'est, à proprement parler, un médiateur; un médiateur, en bref, entre la vie et la pensée, entre ce haut *logos* établi par la philosophie grecque comme principe de toutes choses et la vie humble et nécessaire").

Selon María Zambrano, Rome à l'heure de Sénèque se trouvait à la fois à son apogée et à son pire moment. Les enseignements ascétiques et contemplatifs de Socrate s'avéraient trop élevés pour être populaires; on les considérait comme réservés à une petite élite. Au contraire, les rues étaient encombrées de stoiciens, d'épicuriens, de cyniques et de cyrénaïques, qui avaient préféré imiter la vie frugale de Socrate, plutôt que de développer sa dialectique; incitant les gens au détachement, ils pratiquaient assidûment la pêche d'âmes... Et, à cet effet, ils s'adressaient à la souffrance humaine, afin de tenter de la guérir — ou, du moins, de la soulager. On ne pouvait, en effet, à cette époque, rester sur les sommets vertigineux d'une spéculation glacée et impossible; il fallait répondre aux innombrables angoisses et à la déréliction de la foule des malheureux. Ainsi, "Es la filosofía, la razón compadecida de la condición desvalida de hombre. Es, en cierto modo, la entrada de la misericordia y de la piedad en la razón antigua" (p. 21) ("la philosophie est-elle alors la raison compatissant à la condition esseulée de l'homme. Elle est, dans une certaine mesure, l'entrée de la miséricorde et de la pitié dans la raison antique"). Au surplus, il semble à María Zambrano tout naturel que Sénèque, né en Bétique, ait atteint le lieu, entre tous, dans cet office d'apaisement, toute la maîtrise d'un merveilleux thérapeute, qui en arrive même à faire accepter la mort comme une échéance fatale et douce...

À son école, ces philosophes descendus sur la voie publique, sur la plaza mayor, étaient de véritables frères hospitaliers, des guérisseurs et thaumaturges dévoués à la tremblante humanité; ils professaient une raison rédemptrice et curatrice, à l'allure de religion. Même révisé et enrichi par l'aristotélisme, le platonisme n'avait putriompher du mal du siècle: la terreur universelle, que vint encore à faire empirer l'intrusion bien dommageable d'une déconcertante nouveauté: celle du Pouvoir politique et social, qu'incarnait l'Empire; c'est pourquoi Lucrèce exhale alors une mélancolie poignante, en se sentant à la merci non seulement de la nature, mais encore de l'Etat absolu; comme on était loin des généreuses tentatives de juste République, qu'avait amorcées sans succès hélas! Platon en Sicile et ailleurs!

La distinguée philosophe espagnole analyse ce tournant, avec pertinence. "El alma que se había desprendido de sus religiosas entrañas y de su ensueño poético para despertar a la realidad, y que transigió con este despertar

que le trajo la filosofía a trueque de reducirla a medida, de encauzarla en la razón, de encontrar su orden... (..) ... Debía ser terriblemente amargo haber descubierto el orden, la figura de los últimos elementos de la realidad, haberla hecho transparente, encontrado su medida, su razón, para vivir luego en un mundo donde el absurdo y el delirio eran la realidad diaria... (..) ... Era el retorno al mundo del rencor y de la venganza" (p. 25). ("L'âme grecque, qui s'était détachée de ses entrailles religieuses et de son songe poétique, pour se réveiller à la réalité, transigea avec ce réveil que lui apporta la philosophie au prix de sa réduction à la mesure, de sa canalisation dans le lit de la raison, de la découverte de son ordre... (..) ... Il dut lui être terriblement amer d'avoir trouvé la figure des ultimes éléments de la réalité, d'en avoir trouvé la mesure, c'est à-dire la raison, pour devoir vivre ensuite dans un monde sans raison et sans mesure, où l'absurde et le délire étaiet la réalité quotidienne... (..) ... C'était le retour au monde de la rancœur et de la vengeance").

Beaucoup d'hommes de cette période de l'Histoire, par un effroyable choc en retour (explicable par la loi de double frénésie si lucidement établie par Bergson), furent tentés d'abandonner complètement la raison et l'équilibre — la raison tout court, et pas seulement la haute raison dialectique de Platon et du Stagirite. Mais, "siendo imposible, tuvieron que acudir a la razón en cierta medida, a la razón restringida, como mediación y como consuelo" (*ibid.*) ("comme cela leur fut impossible, ils durent recourir à la raison soumise à une certaine mesure, à la raison restreinte, comme médiation et comme consolation"). Au lieu de la ferme raison aux arêtes aiguës et nettes, de Socrate, les disciples de Sénèque se rallièrent à une raison plus accommodante, celle des avocats; mais cette raison médiatrice elle-même fut brisée et foulée aux pieds par les Empereurs de la décadence, totalitaires avant la lettre. "Retronaba el antiguo terror, la dependencia absoluta de la suerte humana de otra cosa. La vida estaba otra vez más asfixiantemente que nunca, sujeta al temor y a la esperanza" (p. 26) ("L'ancienne terreur revenait, la dépendance absolue du sort de l'humanité par-rapport à autre chose qu'elle-même. La vie redevenait, de façon plus asphyxiante que jamais, sujette à la crainte et à l'espérance").

Comment la raison devait-elle procéder pour énouer ces nouveaux liens qui asservissaient l'homme aux contraintes pesantes du Pouvoir? En nous amenant, avec douceur, à la résignation complète, cette vertu fondamentale et majeure du Portique. "Mas esta resignación no se nos ofrece dogmáticamente, sino de acuerdo con lo que podríamos llamar su naturaleza, lenta, suavemente, por medio de una razón mediadora que apenas se nombra a sí misma y que si lo hace es para echar de mano del antiguo prestigio. No es una vida penetrada de razón sino una vida resignada, lo que Séneca nos induce

a seguir. Y sólo en virtud de la resignación la razón llega, pues sólo la razón es quien puede conducirnos a ella. Pues si la razón no nos asistiera, la resignación sería imposible, cedería el lugar a lo que hay en el fondo de antemano, a lo que fuerza y motiva la resignación, la desesperación" (p. 27). ("Mais cette résignation ne s'offre pas à nous dogmatiquement, mais d'accord avec ce que nous pourrions appeler sa nature, c'est-à-dire lentement, avec douceur, au moyen d'une relation persuasive, d'une raison médiatrice, qui se nomme à peine elle-même et qui ne le fait qu'afin de rejeter par avance son ancien prestige. Ce n'est pas une vie pénétrée de raison, mais c'est une vie résignée que Sénèque nous induit à sui vre. Et c'est seulement par la force de la résignation que la raison arrive, car ce n'est que la raison qui peut nous y conduire. Car si la raison ne nous assistait pas, la résignation serait impossible; elle cederait la place à ce qu'il y a dans le fond d'avance, à ce qui force et motive la résignation, à savoir: le désespoir").

Une telle résignation n'est d'ailleurs rien d'autre que un retour en arriere, un mouvement de régression vers une foi ancienne qu'on avait abandonnée. On a renoncé à la grande espérance rationaliste, mais on ne va pas jusqu'à la désespérance; on reste savamment à mi-chemin, en s'accrochant tout simplement à la foi d'Héraclite, à l'égard de la stabilité et de la mesure du feu artiste et des éléments strictement nombrés par le pythagorisme, croyance qui évacuait tout désordre. La raison médiatrice de Sénèque est celle, non d'un philosophe promtement dit ni non plus celle d'un mystique, mais celle d'un sage, c'est — dire d'un intermédiaire entre l'intellectuel et le croyant; l'auteur des *Lettres à Lucilus* a seulement cherché "el poco de razón necesario para que la vida pueda sostenerse... (...) ... La razón, en él tiene un aire como de viuda que pide lo justo para no morirse de hambre" (p. 37) ("le peu de raison indispensable pour que la vie puisse être supportée... (...) ... La raison, chez lui, a l'air d'une veuve qui demande juste le nécessaire pour ne pas mourir de faim"). Sénèque est "un sage sur la défensive" ("un sabio a la defensiva", p. 35); il sait que "para cada asunto y circunstancia, existe una cierta mezcla de razón y sinrazón, de ley y desorden. El sabio lo es por el acierto en parte intrasmisible, por el arte de encontrar este punto de equilibrio, el punto de la mezcla; como el pueblo español dice todavía, "una de cal y otra de arena". Es el saber moverse entre la relatividad sin descanso que es la vida humana" (p. 38) ("pour chaque entreprise et pour chaque circonstance, il y a un certain mélange de raison et de déraison, de loi et de désordre. Le sage est sage par l'adresse qu'il a — en partie, intransmissible —, par l'art qu'il a de trouver ce ôtant d'équilibre, le seuil exactoù s'opère le mélange; comme le peuple espagnol parle encore d'unir 'une parcelle de chaux et une autre de sable'. Cela consisté à savoir se déplacer au sein de la relativité sans repos

qu'est la vie humaine"). Volià ce qu'on appelle "entrer en raison", comme on entre en chambre, en religion, en oraison, en duel, en matière, etc. ...

"Fidèle à une raison sans transcendance, à une raison naturelle" ("fiel a una razón sin trascendencia, a una razón natural", p. 61), l'auteur du *De Senectute* tournait le dos aux grandes ambitions et aux splendides inquiétudes des serviteurs du Logos, pour se contenter de "la razón como medida entre contrarios, la armonía de los contrarios" (p. 57) ("la raison comme mesure entre les contraires, comme harmonie des contraires"); soucieux de réaliser une vraie musique intérieure, "sabe contar más que con la fuerza de la razón, con su armonía" (p. 58) ("il sait compter davantage sur l'harmonie de la raison que sur la force de cette même raison"). Ce fut toujours un "oficiante de la razón mediadora, relativista" (p. 61) ("un officiant de la raison médiatrice, relativiste"), qui cherche diligemment à "mediar entre un irracional mundo y su puro reino abandonado" (p. 61) ("opérer la médiation entre un monde irrationnel et le pur royaume de la raison qui a été délaissé"). Témoin d'un âge de transition, il ne put sauver grand chose de l'ancienne religion hellénique, car il manquent da souffle nécessaire pour pressentir et accepter le message révolutionnaire et personnaliste du christianisme. Le précepteur de Néron vécut en intellectuel politique, loyal citoyen, mais soucieux de prendre un peu ses distances vis-à-vis d'un Pouvoir oppresseur; il se montra toujours préoccupé de "someter la historia presente a la media razón, que quiere garantizar a la razón su media vida entre el poder y el estruendo del mundo" (p. 39) ("soumettre l'histoire présente à la raison moyenne, qui veut garantir à la raison sa vie moyenne entre le pouvoir et les fracas du monde"). Et, fouillant dans l'etiologie, María Zambrano discerne comme cause à cette position de repli un "falta de fe en la razón entera" (*ibid.*) et elle ajoute avec force: "Porque la razón entera como la entera verdad, ya no son de este mundo" (*ibid.*) ("En effet, la raison entière comme la vérité entière ne sont déjà plus de ce monde") ... Autrement dit, la raison sénéquistique, placée "entre une foi qui s'éteint et une autre qui survient" ("entre una fe que se extingue a otra que llega", p. 61), n'a pas eu d'autre ressource que de faire retraite et d'élaborer une sagesse de compromis; elle n'a pas eu assez de souffle ni d'inspiration pour embrasser la cause intégrale de l'esprit et du vrai; son mérit'n'en de demeure pas moins indéniable, puis qu'elle a su aider les hommes de la fin d'un monde à passer le cap de l'âge nouveau et à porter dignement le poids de leur misère ontologique. ...

Il vaut également la peine enfin d'étudier maintenant comment María Zambrano cherche la structure du Temps, au sein de la vie humaine; ses dons d'analyste s'y révèlent bien remarquables. Le point de départ de cette investi-

gation est, à ses yeux, l'étude de nos songes, dans une perspective d'ailleurs étrangère à la psychanalyse et plutôt apparentée à la phénoménologie; c'est, de nouveau, à la réflexion introspective, de dimensions et d'horizons pleinement métaphysiques, qu'elle s'adresse ici, dans le cadre d'une philosophie axée sur toutes les transcendances, mais particulièrement sur la transcendance religieuse.

Déjà ce problème tourmentait l'auteur, dès *Hacia un saber sobre el alma* (1950), dans un chapitre intitulé "Apuntes sobre el tiempo y la poesía" (pp. 32-35), où elle observait fort justement: "Y en la vida humana, lo decisivo es el tiempo. Mas, el tiempo en que vivimos parece ser ya el producto de una escisión. De ahí el irresistible afán, nacido de la nostalgia de ese tiempo perdido, que si en algún arte se refleja es en la poesía, pues ella parece procurar su posible resurrección, dentro de ese tiempo de decadencia" (p. 32) ("Et dans la vie humaine, ce qu'il y a de décisif, c'est le temps. Bien plus, le temps, dans lequel nous vivons nous semble être le produit d'une scission. D'où l'irrésistible souci, né de la nostalgie de ce temps perdu, qui, s'il se reflète dans un art, se reflète par excellence dans la poésie, car cette dernière paraît accomplir la résurrection possible de ce temps perdu, au sein de ce temps tombé en décadence"). Au-delà de la durée spatiale quotidienne, qui s'écoule tout au long de notre vivre social, rythmé par le battement régulier et anonyme des horloges, nous nous reportons, avec un mélancolique regret, vers la durée pure et essentielle dont parle Bergson, d'étoffe concrète et spirituelle, qui échappe au *phlaaria* qu'évoquaient les Grecs à ce "bavardage journalier" de l'homme ("das Man") que décrit Heidegger.

La question est reprise et traitée beaucoup plus à fond — quelque sans ambitionner explicitement l'exhaustivité — dans *El sueño creador* (19-65). Ici, le temps est considéré comme le médiateur privilégié, qui rapproche le réel infini et notre petite personne. "El tiempo es la relatividad mediadora entre dos absolutos: el absoluto del ser cuanto tal, según al hombre se le aparece, y el absoluto de su propio ser tal como inexorablemente él lo pretende" (p. 25) ("Le temps est la relativité médiatrice entre deux absolus: l'absolu de l'être en tant que tel, à la façon dont il apparaît à l'homme, et l'absolu de l'être propre de l'homme individuel, tel qu'il le veut inexorablement"). Entre ces deux niveaux, la seule communication qui puisse nous être ménagée, c'est le temps, unique chemin au travers de l'inaccessible et altier absolu.

Mais selon María Zambrano, ce chemin, comme tout chemin, emprunte nécessairement quelque chose au territoire qu'il parcourt: "realidad mediadora entre todas conserva algo y evita algo del lugar en que se abre. Su función es conducir algo o alguien que sin él no hallará posibilidad de existen-

cia; algo o alguien que ineludiblemente se encuentra en un lugar donde no puede instalarse" (*ibid.*) ("réalité médiatrice entre toutes, il conserve quelque chose et il évite quelque chose du lieu dans lequel il se fraye. Sa fonction est de conduire quelque chose ou quelqu'un qui, sans lui, retrouverait pas de possibilité d'existence: quelque chose ou quelqu'un qui, de façon inéluctable, se trouve dans un lieu où il ne peut pas s'installer"). La route originale que constitue le Temps hérite donc de ses rives-ou, si l'on préfère, de ses bas-côtés — tout un ensemble de caractères bien spécifiques, *hic et nunc*, qui tous se résument dans le terme d'"humanité". Le réquisit le plus typique et indispensable de ce concept est la liberté. Alors que, dans l'atemporalité, l'homme est encore passif et aliéné, dans l'atemporalité il accède au plan de l'action et, dès lors, à la liberté et à la responsabilité. "El tiempo, pues, constituye la posibilidad de vivir humanamente, de vivir. Ya que el vivir no es lo mismo que la vida. La vida es dada, más es un don que exige de quien la recibe vivirla, y al hombre en una especial manera" (p. 26) ("Le temps donc constitue la possibilité de vivre humainement, de vivre. En effet, le vivre n'est pas la même chose que la vie. La vie est donnée, mais c'est un don qui exige de celui qui la reçoit de la vivre, et plus spécialement de l'homme").

La philosophe espagnole invoque alors le haut témoignage de José Ortega y Gasset, montrant comment la vie n'est pas donnée à l'homme toute faite, tandis qu'elle est donnée toute faite aux végétaux et aux animaux; notre vie est tout entière à faire; c'est une tâche ("quehacer"), une immense aventure que nous réussissons plus ou moins convenablement... "Vivir humanamente es una acción y no un simple deslizarse en la vida y por ella. Es lo que según Ortega y Gasset distingue al hombre de los demás seres vivos que conocemos. El hombre ha de hacerse su propia vida a diferencia de la planta y del animal que la encuentran ya hecha y que sólo tienen que deslizarse por ella, al modo de como el astro recorre su órbita —dormido— dice" (p. 26) ("Vivre humainement est une action et non pas un simple glissement dans la vie et à travers elle. C'est ce qui, selon Ortega y Gasset, distingue l'homme des êtres vivants que nous connaissons. L'homme doit se faire sa propre vie, à la différence de la plante et de l'animal qui la trouvent déjà toute faite et qui ont seulement à se glisser dans son sein, à la façon dont l'astre parcourt son orbite — endormi, pour ainsi dire").

Le paradoxe consiste, précisément, en ce que, alors que l'homme est littéralement condamné à choisir et à créer sa vie personnelle, dans l'incertitude et à ses risques et périls, en traçant son *iter vitae*, il éprouve, tout à l'inverse, la nostalgie de l'ordre immuable et fixé *a priori*, seul satisfaisant pour un esprit affamé de raison et d'harmonie; il drait n'avoir qu'à suivre sagement un périple



bien net, un chemin poblement déterminé et qui lui serait imposé sans réplique. "La órbita es representación y símbolo del orden perfecto" (*ibid.*) ("L'orbite la représentation et le symbole de l'ordre parfait").

María Zambrano s'attarde délicatement à considérer cette ambiguïté de notre condition humaine, vouée à l'improvisation perpétuel le eà la dissymétrie ou à la discontinuité, mais aspirant contradictoirement à éouser le ballet impeccablement réglé du cosmos. "Vivir describiendo una órbita es una imagen ambivalente: infernal por lo que de movimiento sin fin tiene, por la falta de lugar propio que significa. Imagen de un tiempo vacío, sin principio ni fin, de un tiempo absolutizado; desprovisto pues de trascendencia. Mas si la órbita se describe creándola, danzando en corro, que ello será siempre danza aunque parezca sólo andar, entonces esa imagen de la vida es estado puro, de la vida bienaventurada, obediente y libre a un tiempo" (*ibid.*) ("Vivre en décrivant une orbite est une image ambivalente: infernale par ce qu'elle a de mouvement sans fin, par le manque de lieu propre qu'elle signifie. Image d'un temps vide, sans commencement ni fin, d'un temps absolutisé; dépourvu donc de transcendance. Mais si l'orbite se décrit en la créant, en dansant en cercle car se sera toujours là une danse, bien que cela paraisse seulement une marche, alors cette image sera celle de la vie à l'état pur; de la vie bien heureuse, obéissante et libre à la fois").

Il y a en nous, en effet, comme un archétype secret, qui nous pousse à l'imitation de "l'astre endormi" (p. 27) ("el astro dormido"); et, pourtant, le propre de la vocation humaine, c'est précisément de ne pas tourner en rond ou en ellipse sur nous-même, fussions-nous plongés à la limite dans le charmant sommeil de *La Betle au bois dormant* — mais bien de nous réveiller et de nous dresser tout debout, en nous consacrant à notre besogne spécifique qui nous est proposée, mais non pas imposée. Le corps sidéral, la plante et la bête n'ont qu'à obéir à l'impulsion qui leur a été imprimée; l'homme, au contraire, est appelé à se commander lui-même et à s'évader de l'étroit et inhumain nécessitarisme ou déterminisme intégral où il était primitivement plongé, pour sortir au grand large et pour poser de véritables actes, portant le sceau authentique du libre-arbitre. "Y así aparece que, en la vida, mientras quien quiera que sea, por alejado que esté del astro, solamente se desliza, duerme y sueña, al hombre le está exigido despertar. Él, el astro, es sólo criatura que obedece, pensamiento de la creación, manifestación del ser, figura, *eidos*. Si viviera, o si vive, se soñará a sí mismo en el espacio-tiempo que lo alberga. Y la planta, que tiene ya que hacer algo, pero siempre en obediencia, se soñará a sí misma en el cumplimiento de su forma; obedeciendo y aun identificándose con su sueño. Tiene ya, como todo lo vivo, un tiempo propio;

ese tiempo propio de la vida que en el animal se hace más ostensible a causa del movimiento de traslación. Y se diría, es una simple observación, que algunos animales por momentos estén a punto de ir a romper su sueño, lo que es tanto como decir de ir a romper su ser recibido. Y en cuanto al hombre, recibe también su vida, sin duda. Pero recibe con ella un ser. Un ser que se le presenta como absoluto, en un modo extraño. Pues que siendo éste su ser recibido, y sintiéndolo él como absoluto, se lo encuentra a su cargo." (*ibid.*) ("Et ainsi il apparaît que, dans la vie, tandis que qui que ce soit, pour éloigné qu'il soit de l'astre, se borne à se glisser, à dormir et à songer, il est exigé de l'homme de se réveiller. L'astre, quant à lui, est seulement une créature qui obéit, pensée de la création, manifestation de l'être, figure, *eidos*? S'il vivait ou s'il vit, il se songerait lui-même dans l'espace-temps qui l'héberge. Et la plante, qui a déjà à quelque chose, mais toujours dans l'obéissance, se sèvera elle-même dans l'accomplissement de sa forme, en obéissant et même en s'identifiant avec son rêve. Elle a déjà, comme tout vivant, un temps propre; ce temps propre de la vie qui dans "animal se fait plus ostensible à cause du mouvement de déplacement. Et l'on dirait, c'est simple observation, que certains animaux sont, par moments, sur le point de se mettre à rompre leur rêve; ce qui revient à dire qu'ils sont sur le point de se mettre à rompre l'être qu'ils ont reçu, en ce qui concerne l'homme, il reçoit aussi sa vie, sans nul doute. Mais il reçoit avec elle un être. Un être qui se présente à lui comme absolu, d'une étrange façon. Car, alors que cet être est reçu polui et alors qu'il le ressent comme absolu, cet être se trouve à charge".

En effet, l'homme ne reçoit pas tout simplement que son existence; selon María Zambrano, il reçoit encore, enveloppé avec elle, son être. Ce dernier lui apparaît tout d'abord comme quelque chose d'étranger et d'étrange, dont il voudrait bien se débarrasser. "al sucederle así, llega en ocasiones hasta a negar su ser recibido, tal como se le presenta el modo inmediato" (p. 28). ("Et comme les choses se présentent à lui de cette sorte, il en arrive, à l'occasion, jusqu'à nier son être reçu comme tel que le lui présente le mode immédiat sous lequel il l'appréhende"). Cette négation peut même, parfois, atteindre un paroxysme nihiliste extrêmement destructeur; au nom de ce cadeau empoisonné que semble être trop souvent notre liberté! lorsqu'elle est mal comprise et lorsqu'elle nous enivre sottement, sous le coup de l'orgueil. "Llega a negar su ser de criatura desafiándolo desde la libertad, en tantas formas de suicidio en que usa de la libertad en tanto que fatalidad" (*ibid.*). ("L'homme en arrive même à nier son être de créature en le défiant à partir de la liberté, sous toutes les formes de suicide dont use la liberté en tant que fatalité"). Quelque fois, l'homme s'engage dans une autre voie et cherche à annuler, par l'ascétisme, cet être qu'il a reçu; il lui refuse alors ses manifestations les plus immédiates,

“tratándolo como si fuera un sueño que entre todos arrastramos a partir de un error original. Un sueño del que hay que despertar enteramente.” (*ibid.*) (“En le traitant comme si c’était un songe, un songe de l’individu ou un songe que nous trainons parmi nous tous, à partir d’une faute originelle. Un songe dont il nous faut entièrement nous réveiller”). Il se produit aussi, dans certains cas, le phénomène inverse; on s’abandonne au songe, “en la más completa posible pasividad, renunciando a ser su vía” (*ibid.*). (“Dans la passivité la plus complète possible, en renonçant à être sa voie”).

La philosophe espagnole s’interroge sur et être énigmatique de l’homme, qui, au lieu de s’imposer, se découvre peu à peu à nos regards interdits, de façon discontinue et fragmentaire, par une connaissance qui reste toujours-seulement approchée — et nullement stricte ou exacte. A ses yeux, cette approximation toujours imparfaite, nous permet justement d’agir, c’est-à-dire d’agir véritablement, en décollant de notre être propre, en le transcendant et en nous transcendant nous-même avec lui...

Quel est ainsi le contenu de notre songe initial, cette torpée à laquelle nous avons à nous arracher progressivement? C’est celui du pur phénomène, “ausencia de poros, de espacio y de tiempo, y por tanto de movimiento, aunque el movimiento sea percibido. Porque este movimiento es de un extraño género, es paradójicamente la inmovilidad de un movimiento. Propiamente el ser de un movimiento o el movimiento en estado de ser” (p. 37) (“Absence de pores, d’espace et de temps, et pour autant, de mouvement, bien que le mouvement soit perçu. Ce mouvement, en effet, est d’un genre étrange; c’est paradoxalement l’immobilité d’un mouvement. A proprement parler, l’être d’un mouvement ou le mouvement en état d’être”). Dans une telle situation, Achille ne rattrapera jamais la tortue, et la flèche n’atteindra jamais la cible. C’est “el ser de un estar” (p. 38) (“l’être d’un exister”). D’où l’ex-gence métaphysique du mouvement. Précisément, “les songes sont les phantasmes de l’être et les matérialisations d’un mouvement. N’oublions pas que l’être de Parménide est, à la fois, idéal et matériel” (“son los sueños, pues, fantasmas del ser y materializaciones de un movimiento. No se olvide que el ser de Parménides es ideal y material unidamente”, *ibid.*).

Toutefois, les songes sont classées par María Zambrano comme relevant de deux sortes. Il y a, d’une part, les *sueños de deseo* (p. 39) (“songes de désir”) impersonnels, exprimant seulement la psychée, issus de l’*Poraxis*, asservis à la temporalité et nous livrant totalement à la passivité; nous ne pouvons en aucune manière intervenir dans leur débilement et nous sommes condamnés à rester devant eux comme de misérables spectateurs impuissants. Mais il y a, d’autre part, les *sueños de la persona* (*ibid.*) (“songes de la personne”); libé-

rateurs, ils nous invitent toujours à l’action (cf. *ibid.*); ici, le temps surgit et nous fournit un levier admirablement adapté pour nos initiatives créatrices — ou co-créatrices, si l’on préfère, dans le cas où l’on opte pour une perspective de collaboration et d’émulation pacifique avec la Déesse. Avec de tels songes de la personne la liberté — initialement pouvoir purement abstrait — va devenir concrète; ce sont des *sueños de finalidad* (*ibid.*), des songes de finalité”. Alors que les songes de désir étaient étrangers au sujet, au moi profond, et se présentaient comme des masques (cf. les *sueños de obstáculo*, *ibid.*, songes d’obstacle), les songes de la personne nous découvrent clairement des buts à nous proposer de réaliser, qui sont susceptibles de transformer et de rénover notre personne *a radice*. C’est chez eux que se profile très distinctement cette dimension inédite qu’est le Temps, qui littéralement procure à notre personne son “argumento” (p. 43), son “argument”, sa trame. “A tiempo es el *a priori* — la forma — de este argumentarse de la vida humana, de sustancializarse más aún que de su realizarse. La vida sustantiva más que se realiza. La realidad es como el tiempo y, con él un medio, un paso” (*ibid.*) (“Le Temps est l’*a priori* — la forme — de cette façon qu’a la vie de s’argumenter, de se substantialiser plus encore que de se réaliser. La vie se sustantive, plus qu’elle ne se réalise. La réalité est comme le temps et avec lui, elle est un moyen, un passage”). María Zambrano analyse de main de maître ces songes de la psychée comme ceux de la personne (cf. pp. 51-60).

Avant l’écoulement si caractéristique du temps, les songes apparaissent comme insolites, comme provenant d’une autre région — plus ou moins infraterrestre ou supraterrrestre — et ils semblent ne pas faire partie de la vie. Quand le flux du Temps éclate en cascade à nos prises, alors le côté périssable et transitoire de toutes choses se révèle à nous; mais avec la mort, prochaine ou lointaine, se révèle aussi l’au-delà, l’idée d’un futur sans fin ni borne, au-delà du simple avenir. En outre, le Temps nous immerge dans la succession des événements (l’*acontecer*) — entre la naissance et la mort, il se passe tant de choses! Il s’agit, en l’occurrence, d’un complexe “argument”, canevas sur lequel est bâtie notre vie; il est assurément sous-tendu par l’inconscient collectif (comme l’a vu Jung) et suspendu au Destin, “qui est la contre-épreuve de la transcendance de la personne” (“la contraprueba de la trascendencia de la persona”, p. 47): d’où l’aspect tragique de la vie de chaque personne, dont “la fonction figurative” (*función figurativa*, p. 47) est la note prédominante.

La rapide esquisse que je viens de brosser suffit, je crois, à démontrer le haut niveau culturel et le sûr talent philosophique de Madame María Zambrano. Dans les vistes que je lui aifortes, à Rome (en 1964) et à Genève (en

1966), j'ai pu préciser plusieurs points de sa complexe et riche pensée, ainsi que vérifier son orientation, qui a quelque chose de Simone Weil et de Jean Baruzi, tout à la fois. Elle me semble incarner le meilleur du génie espagnol, celui par exemple de la vieille cité de Ségovia, qu'elle a analysé et célébré avec tant d'amour et qu'elle a défini par un don tout spécial de parole secrète et tout intérieure". On serait tenté de croire, écrit-elle ("Un lugar de la palabra. Segovia", article paru dans *Papeles de Son Armadans*, mai 1964, recueilli dans *España, sueño y verdad*, 1964, p. 215), que tout langage est une révélation ou une manifestation spécifique de l'être; et qu'il y a des choses qui ne peuvent être dites avec justesse que dans une langue déterminée et dans aucune autre. Et qu'avec cela, le langage marque le destin d'un peuple en ce que la langue soit déjà le destin ("Se estaría tentado de creer que todo lenguaje sea una específica revelación o manifestación del ser. Y que haya cosas que sólo puedan decirse con justeza en una determinada lengua y en ninguna otra. Y que con ello el lenguaje marque el destino de un pueblo; que el lenguaje sea ya el destino"). . . Il me semble, en vérité, que rien ne saurait mieux s'appliquer à María Zambrano que cette observation si valable à propos de l'antique cité castillane où elle a vécu sa jeunesse. Les notations de la grande philosophe espagnole sont, elles aussi, exprimées dans une langue admirable et classique, à la hauteur de leur sagesse intrinsèque et de leur pertinence dialectique. Écoutons avec attention cette voix inspirée, ce savoir intimiste qui nous instruit si profondément du mystère de nos âmes, comme l'une des ces *quias* spirituelles de la vieille Espagne, auxquelles María Zambrano a consacré des pages inoubliables. . .

## ON SOME SYSTEMS OF AESTHETIC CATEGORIES

PROF. DR. EVANGHELOS A. MOUTSOPOULOS  
Universidad de Atenas.

- If 1. *an object in general* is what constitutes for the human consciousness an exterior aim of reference,  
and 2. *an aesthetic object*, natural or artistic, is what may effect an aesthetic emotion.  
and 3. *an aesthetic object* can receive, beyond any emotional appreciation, a rational appreciation and the attribution of meaning and of value such that the intentionality of human consciousness is objectified,  
then, the elucidation of a whole axiology of the aesthetic object is possible.

THIS ELUCIDATION of aesthetic objects is made through categories, i.e., through very general classes of appreciative notions. These general classes of notions are of the type Plato speaks of in the *Sophist* as the highest genera or kinds (*megista genē*).

For Aristotle, categories denote properties of being. Aristotle distinguishes ten such categories: substance, quantity, quality, place, time, activity, passivity, etc. Attempts have been made from time to time to reduce these ten categories, and the most successful attempt seems to have been that of the eclecticists of the 19th century. They condensed the ten Aristotelian categories into five: substance, form, the relation holding between the two, and time and space.

In opposition to the categories of Aristotle, which are ontological, those of Kant are mainly epistemological. They are not attributes of beings any more, but the very tools of the mind which enable it to organize in its way the world which is initially presented to the understanding as completely disorganized. For Kant, a category is a general, fundamental notion of the under-