Une interprétation ontologique de l'union mystique sanjuaniste (saint Jean de la Croix 1542-1591)

Thèse présentée à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Institut de Philosophie

Université de Neuchâtel
(En cotutelle avec l'Université Saint-Joseph
de Beyrouth, Liban)
Pour l'obtention du titre de Docteur ès lettres

par

Charbel EL AMM

Acceptée sur proposition du Jury :

Prof. Daniel SCHULTHESS (codirecteur de thèse, Université de Neuchâtel)

Prof. Jad HATEM (codirecteur de thèse, Université Saint-Joseph, Beyrouth)

Prof. Jean-Pierre SCHNEIDER (rapporteur)

Père Jean ABDOU, OCD (rapporteur)

Soutenue à l'USJB le 27 novembre 2015

Université de Neuchâtel

2016

UNIVERSITÉ DE
NEUCHÂTEL

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Espace Louis-Agassiz 1
CH - 2000 Neuchâtel
Tél : +41 (0)32 718 17 00
Fax : +41 (0)32 718 17 71
secretariat.lettres@unine.ch

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, co-directeur de thèse, professeur, Université de Neuchâtel ; M. Jad Hatem, co-directeur de thèse, professeur, Université Saint-Joseph, Beyrouth-Liban ; Dr Jean-Pierre Schneider, Université de Neuchâtel ; Dr Jean Abdou, Couvent Notre Dame du Mont Carmel, Hazmieh, Liban autorise l'impression de la thèse présentée par M. Charbel el Amm en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 27 novembre 2015

Le doyen
Hédi Dridi

À Kamal, Marie-Thérèse et Céline

Titre : *Une interprétation ontologique de l'union mystique sanjuaniste (saint Jean de la Croix 1542-1591)*

Mots clés : ontologie, Thomas d'Aquin, Dieu, Néant, étant/être, âme, intellect ; expérience mystique, Jean de la Croix, union à Dieu, Nuit.

Résumé :
L'objet de cette thèse est l'abstraction de principes ontologiques universels à partir de la conceptualisation philosophique d'une expérience mystique déterminée, celle de saint Jean de la Croix, dont l'essence est l'union de l'âme à Dieu. Cette conceptualisation se fait moyennant le cadre philosophique thomasien puisque Jean de la Croix s'y réfère déjà dans ses écrits en usant de principes scolastiques pour expliquer l'union. Celle-ci est conçue comme un anéantissement de l'âme qui culmine dans un rapport unitif immédiat où elle se transforme en Dieu. Cette transformation, interprétée d'un point de vue purement philosophique, implique, voire suppose une affinité ontologique entre Le Néant, qui se réalise en l'esprit, et Dieu tel qu'Il est en soi. Nous établissons cette affinité en démontrant que la simplicité du Néant est identique à celle de Dieu, de telle sorte qu'une vision du Néant réalisée en l'intellect est une vision de Dieu lui-même. Nous déduisons de cette identification plusieurs conséquences philosophiques.

Title: *An ontological interpretation of the sanjuanist mystical union (Saint John of the Cross 1542-1591)*

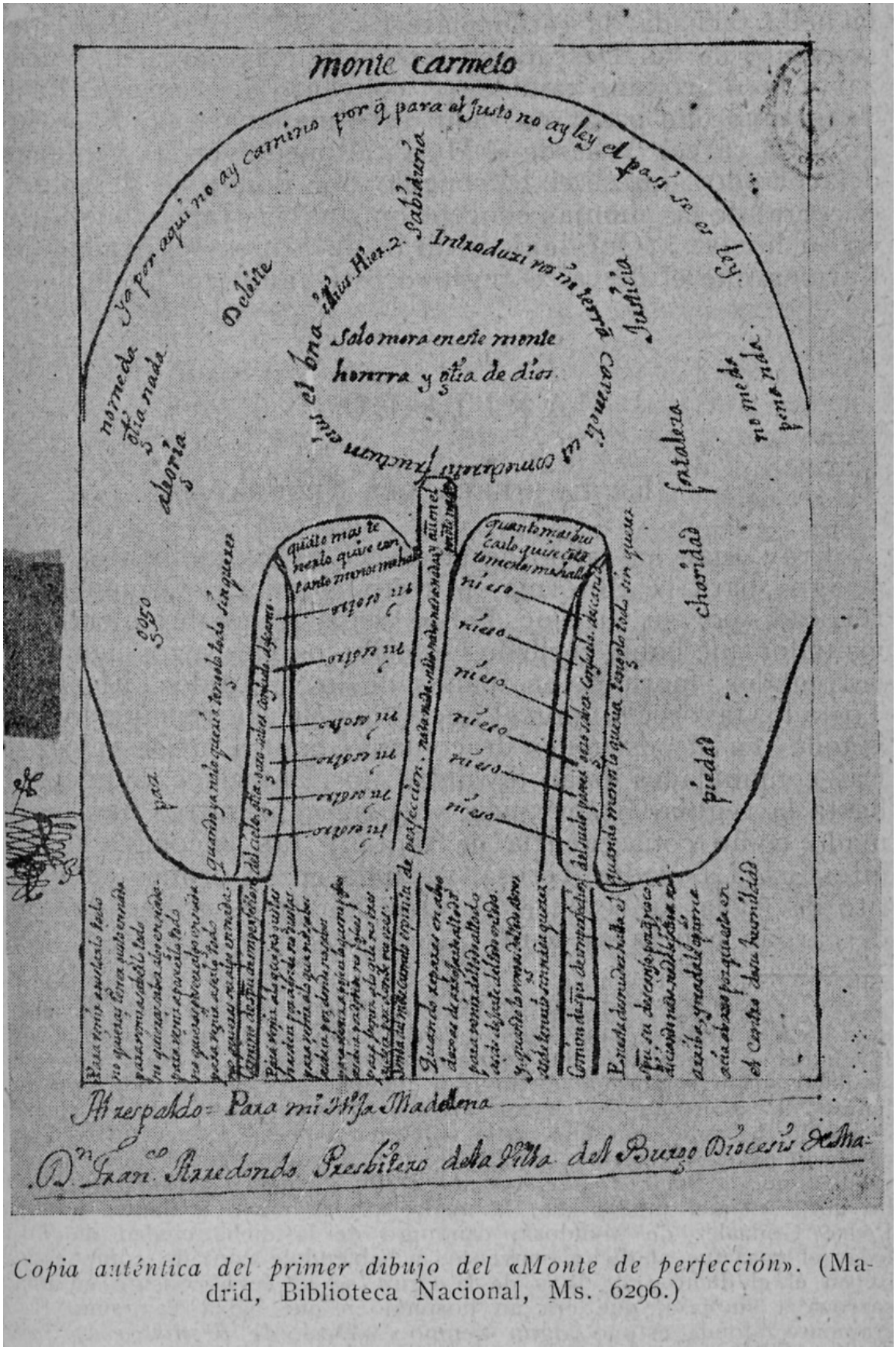
Key words: ontology, Thomas Aquinas, God, Nothingness, being, soul, intellect; mystical experience, John of the Cross, union to God, Night.

Summary:
The purpose of this thesis is to abstract universal ontological principles through the philosophical conceptualization of a particular mystical experience, that of Saint John of the Cross, whose essence is union of the soul to God. This conceptualization is done using Thomism as a framework since John refers to it in his writings while using scholastic principles to explain his conception of union to God. This union is conceived as an annihilation of the soul which culminates in a unitive unmediated rapport through which she transforms into God. This transformation, interpreted in a purely philosophical viewpoint, implies, nay requires, an ontological affinity between Nothingness, which is realized in the mind, and God as He is per se. We establish this affinity by demonstrating that the simplicity of Nothingness is identical to that of God, in a way that a vision of Nothingness operated in the intellect is a vision of God Himself. We deduce many philosophical implications out of that identification.

العنوان: تأويل أنتولوجي للإتّحاد الصّوفي الباطني عند يوحنّا الصّليب (1542-1591)

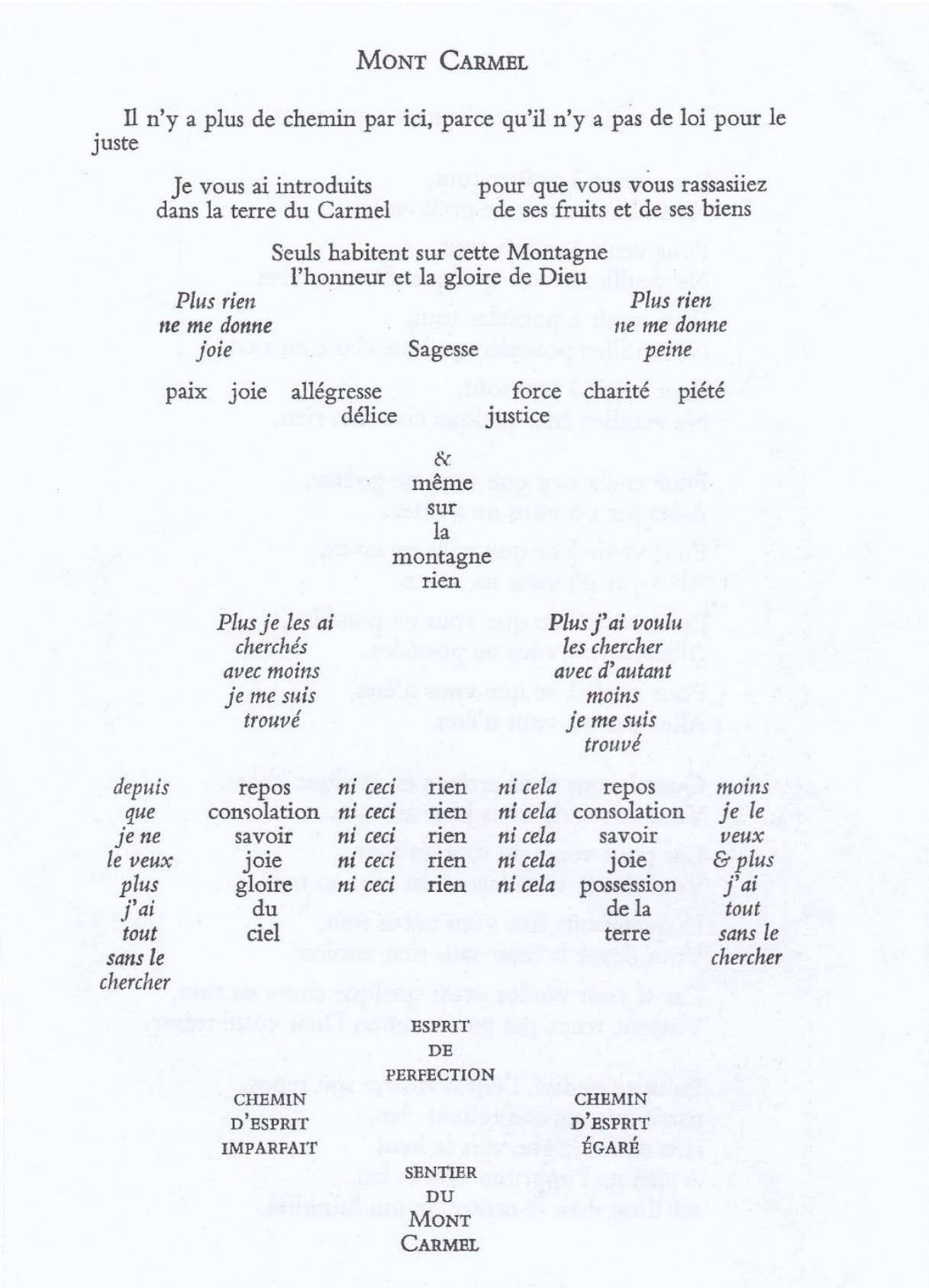
الكلمات المفتاحيّة : أنتولوجيا، توما الأكويني، الله، العدم، الكائن\الكينونة، الرّوح، العقل؛ خبرة صوفيّة باطنيّة، بوحنّا الصليب، الإتّحاد بالله، اللّيل.

الملخّص: إنّ غاية هذه الأطروحة هي إستخراج مبادء أنتولوجيّة عامّة من خلال تحليل فلسفي لخبرة صوفيّة باطنيّة معيّنة (خبرة يوحنّا الصّليب) جوهرها إتّحاد الرّوح بالله. هذا التّحليل يتمّ من خلال إستعمال الإطار الفكري التوماوي إذ إنّ يوحنّا يرجع له في كتاباته مستعملاً مبادء سكولاستيّة لتفسير فهمه الخّاص لواقع الإتّحاد بالله. ويصوغ هذا الإتّحاد كإفناء للرّوح يتتوّج بعلاقة مباشرة فوريّة توحّدها بالله وتحوّلها إليه. تأويل هذا التّحوّل من منظار فلسفي محض يؤدّي إلى، بل يتطلّب، تشابه أنتولوجي بين العدم (الذي يتمّ في الرّوح) والله (كما هو في ذاته). سنثبت هذا التّشابه مبرهنين أنّ بساطة العدم مطابقة لبساطة الله، بحيث أنّ رؤية العدم التي تتمّ في العقل هي رؤية لله ذاته. سنستنتج من هذا التّطابق عدّة عواقب فلسفيّة.



Copia auténtica del primer dibujo del «Monte de perfección». (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 6296.)

Schéma du Mont de Perfection et strophes associées. Manuscrit 6296 de la Bibliothèque Nationale de Madrid.



Traduction du schéma du Mont de Perfection

Cf. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. Cyprien de la Nativité et Lucien-Marie de Saint-joseph, Paris, Desclée de Brouwer, 4ème édition, 2008, p. 69.

Table des Matières

Préface 17
I- L'expérience vécue et les principes philosophiques qu'elle enveloppe 17
II- Comment nous concevons l'interprétation de saint Jean de la Croix par saint Thomas d'Aquin 18
III- L'œuvre de saint Jean de la Croix 22
IV- Les influences intellectuelles sur la pensée de saint Jean de la Croix 33
V- Plan de la thèse 42
Chapitre Premier : Mont de Perfection, Schéma et Strophes – *nada* et *todo* 47
I- Schéma Mont de Perfection 47
I.1- Les trois voies 47
I.2- La voie de l'esprit égaré 48
I.3- La voie de l'esprit imparfait 50
I.4- Récapitulation : les chemins de l'imperfection 52
I.5- La voie de l'esprit parfait 53
I.6- Récapitulation et synthèse : *nada* et *todo* 56
II- Strophes associées au Schéma du Mont de Perfection 60
II.1- Première strophe 61
II.2- Seconde strophe 62
II.3- Troisième strophe 63
II.4- Quatrième strophe 66
Chapitre Second : Le cadre scientifique 69
I- L'ontologie 69
I.1- Dieu et les créatures : étant, être, sujet, essence, existence 70
I.2- Distance infinie et rapport d'analogie entre l'Être de Dieu et l'être de la créature 71
I.3- La présence substantielle de Dieu en l'âme 73
I.4- Connaissance et amour naturels de Dieu par l'âme 74
II- La psychologie philosophique 75
II.1- L'âme humaine, forme substantielle 75
II.2- La partie sensible de l'âme 76
II.3- La partie spirituelle de l'âme 83
III- L'âme et Dieu 100
Chapitre Troisième : Les différents lieux de l'âme 105
I- Significations du *lieu* 105
II- Premier lieu : la partie sensible de l'âme 106
III- Second lieu : les puissances spirituelles 107
IV- Troisième lieu : la substance de l'âme 108

V- Quatrième lieu : le centre de l'âme 110
VI- Récapitulation 117
Chapitre Quatrième : Le surnaturel distinct de l'union 121
Chapitre Cinquième : L'union de l'âme à Dieu 133
I- Comment concevoir l'union à Dieu 133
I.1- Une description de la touche (*toque*) d'union dans le *Cantique Spirituel* 134
I.2- Une description de l'état d'union dans la *Vive Flamme d'Amour* 136
I.3- La *forme de l'union* 138
I.4- La notion de *Nuit* 146
II- Nuit du sens 149
II.1- Comment concevoir la Nuit du sens 149
II.2- La Nuit active du sens 150
II.3- La Nuit passive du sens 152
II- Nuit de l'esprit 158
II.1- Considérations générales 158
II.2- Nuit de l'entendement 180
II.3- Nuit de la mémoire 219
II.4- Nuit de la volonté 224
III- L'union en acte 228
Chapitre Sixième : Le Néant et Dieu 233
I- Éléments préliminaires 233
II- Le concept de Néant 234
II.1- Le *Néant* défini comme *négation de l'être et de l'étant* 234
II.2- Le Néant et l'intelligence humaine 238
II.3- Le Néant rapporté à l'être (l'étant) 240
II.4- La simplicité du Néant et la simplicité de l'étant 246
III- La réalisation de la forme-Néant en l'intellect 253
III.1- Le *Néant en soi* et l'intellect possible 253
III.2- La réalisation surnaturelle de la *vision du Néant* 255
III.3- Connaître toute chose par l'espèce-Néant 258
IV- Conclusions 260
IV.1- Comment Dieu tire l'*espèce-Néant* à partir du *Néant en soi* 260
IV.2- L'identification entre le *Néant en soi* et le *Néant rapporté à l'être* 261
IV.3- Si la simplicité du Néant surpassait celle de Dieu 262
IV.4- Pourquoi y a-t-il quelque chose et pas plutôt rien ? 264
IV.5- Accéder aux choses à partir du centre 265
IV.6- *Nada* et *todo* 266

IV.7- L'impassibilité de l'esprit 267
IV.8- La primauté de la volonté et le rôle de l'intellect dans l'union d'amour à Dieu .. 268
Chapitre septième : Récapitulation générale 269

Abréviations

Ouvrages de saint Jean de la Croix :

MC : *Montée du Mont Carmel*

NO : *Nuit Obscure*

CSA : *Cantique Spirituel* version A

CSB : *Cantique Spirituel* version B

VFA : *Vive Flamme d'Amour* version A

VFB : *Vive Flamme d'Amour* version B

Ouvrages de saint Thomas d'Aquin :

ST : *Somme Théologique*

CG : *Somme contre les Gentils*

Préface

I- L'expérience vécue et les principes philosophiques qu'elle enveloppe

Primum vivere, deinde philosophari. Il faut commencer par vivre, par accumuler des expériences, pour ensuite pouvoir philosopher. Et c'est à partir des réalités vécues et assimilées, comme par exemple l'amour, la haine, l'amitié, la joie, la douleur, l'angoisse, la souffrance, etc. que se forme en l'intériorité de l'esprit une compréhension profonde de ces réalités. Cette compréhension acquise en l'esprit est aussi gravée dans la chair, puisque c'est le vécu affectif constitutif de ces réalités qui, en investissant d'abord la chair, se transforme avec le temps en sagesse qui, essentiellement, est compréhension de la réalité de la vie. Ainsi, le vécu expérientiel fonde d'une certaine façon la sagesse acquise et par suite la connaissance intellectuelle qui résulte de cette sagesse. Et l'expression intellectuelle (progressive) de cette sagesse est de l'ordre du philosopher. Par suite, certaines des connaissances philosophiques les plus abstraites sont d'une certaine façon réductibles à des expériences vécues et assimilées, et contenues en elles. De telle sorte qu'il est possible d'affirmer, avec Aristote, que le contenu noétique immatériel (universel) est intellectuellement abstrait d'une expérience vécue (qu'elle soit sensible ou spirituelle), au sein de laquelle il est enveloppé en puissance. Cette abstraction s'effectue soit immédiatement à partir du vécu expérientiel, soit à partir d'un acte intellectuel réflexif qui rétrospectivement analyse l'expérience. En d'autres termes, les expériences sensibles, affectives et spirituelles accumulées contiennent, en latence, une forme de connaissance philosophique, de telle sorte que la réalisation de ces expériences en l'âme rend possible l'abstraction intellectuelle des vérités philosophiques qui y sont contenues. Autrement dit, l'accumulation des expériences réalise en l'âme une forme de sagesse qui contient en puissance de hautes vérités philosophiques. Le philosopher consistera à abstraire ces vérités en les intellectualisant.

Une expérience germe intellectuellement (conceptuellement) au sein d'un cadre philosophique déterminé, quand elle est conceptualisée moyennant les notions propres à ce cadre. Mais, avant de germer conceptuellement, une expérience commence à germer au sein du vécu intérieur d'une personne. Certaines expériences sont communes et elles sont pratiquement vécues par tout le monde, comme par exemple la joie, la douleur, etc. D'autres sont moins communes, comme par exemple souffrir d'un cancer ou sentir la joie qui suit une découverte scientifique. D'autres, enfin, sont rares, et parmi ces expériences nous rangeons l'expérience mystique. Quand on conceptualise une expérience commune, les vérités et les principes philosophiques abstraits de cette expérience, sont, en principe, eux aussi communs et généralement accessibles à tous. Mais si nous conceptualisons une expérience rare, il est possible d'espérer en abstraire des vérités et des principes philosophiques essentiellement voilés et difficilement accessibles.

Il est possible qu'une expérience (ou un ensemble d'expériences) fonde toute une pensée philosophique, de telle sorte que les concepts de base de cette pensée soient modelés afin de traduire intellectuellement, le mieux possible, cette expérience (ou cet ensemble d'expériences). Toutefois, dans certains cas, on peut essayer d'extraire le contenu intellectuel enveloppé dans une expérience déterminée, en se référant à un cadre conceptuel philosophique, déjà constitué, extrinsèque au cadre conceptuel moyennant lequel cette expérience a été posée et décrite. Dans ce cas, il faut reconceptualiser l'expérience en question, en usant des concepts propres à ce cadre philosophique extrinsèque, pour ensuite analyser et interpréter cette expérience reconceptualisée, afin d'en extraire des principes philosophiques qui s'inscrivent dans ce cadre philosophique (choisi par l'interprétateur), l'enrichissant. Dans d'autres cas, il est possible pour l'interprétateur de choisir un cadre philosophique qui ne soit ni totalement

extrinsèque, ni totalement identique, au cadre initial de base moyennant lequel l'expérience a été décrite, conceptualisée et analysée par l'auteur. Dans cette situation, certains concepts, principes et raisonnements propres au cadre philosophique choisi (par l'interprétateur) sont explicitement utilisés par l'auteur qui conserve toujours une importante marge d'originalité qui fait qu'il utilise d'autres concepts, principes et raisonnements qui, eux, apparaissent comme non assimilables au cadre philosophique interprétatif choisi.

Le but de l'interprétation est d'atteindre de nouveaux concepts et principes à partir de l'expérience interprétée. Cependant, comme le cadre interprétatif choisi diffère dans une certaine mesure du cadre conceptuel originel adopté par l'auteur, il faut mettre en question la justesse et l'exactitude de l'entreprise interprétative ; parce que nous réalisons qu'il est très difficile de détacher une expérience déterminée du cadre conceptuel originel qui l'exprime, sans la distordre (d'une certaine façon) ; puisqu'il est presque impossible pour l'intellect humain de séparer parfaitement l'expérience, des concepts qui l'expriment (pour ensuite l'exprimer dans un autre cadre conceptuel), surtout que c'est moyennant ces derniers qu'il la comprend. Toutefois, cette difficulté ne mène pas nécessairement à une impossibilité, parce que si les concepts et les principes utilisés par l'auteur peuvent être suffisamment rapprochés de ceux propres au cadre interprétatif, alors rien n'empêche que l'interprétation mène à la constitution de concepts et de principes *suffisamment* fondés. Pour surmonter la difficulté posée par l'idée que l'interprétation, en tant qu'interprétation, mène dans une certaine mesure à une distorsion de la pensée de l'auteur, opérons une distinction. De fait, comme l'interprétation que nous entreprenons vise à extraire des concepts et des principes philosophiques à partir d'une expérience, il est possible de fonder ces concepts et ces principes doublement. D'abord, et considérés en tant que fruit immédiat de l'interprétation de la pensée de l'auteur, leur fondement doit résider dans la pensée de l'auteur. Ce fondement ne peut pas être absolu et c'est à lui que s'applique l'objection que toute interprétation ne manque point de modifier, d'infléchir, la pensée de l'auteur. Mais, comme le but de notre interprétation est de fonder des concepts et des principes significatifs *pour* le cadre philosophique interprétatif choisi, le fondement ultime recherché doit se faire moyennant les principes de ce cadre philosophique choisi. En d'autres termes, nous allons poser comme entités à démontrer, les concepts et les principes atteints par la conceptualisation interprétative de l'œuvre de l'auteur ; et la démonstration se fera moyennant les principes du cadre philosophique interprétatif choisi, et au sein même de ce cadre. Si cette démonstration réussit, alors les concepts et les principes fruits de notre interprétation de la pensée de l'auteur, seraient parfaitement fondés *pour* le cadre philosophique interprétatif choisi et *au sein* de lui. Par conséquent, même si les concepts et les principes que nous atteignons par notre interprétation de la pensée de l'auteur peuvent ne pas être parfaitement fondés du point de vue de cette pensée, il est toujours possible de les fonder parfaitement au sein même du cadre philosophique interprétatif choisi, en démontrant leur validité moyennant les principes et les raisonnements propres à ce cadre interprétatif.

II- Comment nous concevons l'interprétation de saint Jean de la Croix par saint Thomas d'Aquin

L'expérience mystique sanjuaniste est, dans une certaine mesure, singulière et Jean la développe avec rigueur et précision, comme nous allons le voir. Nous pouvons par suite espérer trouver chez lui les éléments nécessaires à l'effectuation d'un examen intellectuel philosophique susceptible de déboucher sur la manifestation de vérités et principes ontologiques substantiels voilés et enveloppés au sein de la singularité de l'union mystique sanjuaniste rarement réalisable. Cette union se réalise entre l'âme et Dieu, et elle est, selon Jean de la Croix, une *transformation de l'âme en Dieu* (comme nous allons le voir). Jean de la Croix

la décrit dans la *Montée du Mont Carmel*[1] et la *Nuit Obscure*, et l'explique en usant de l'opposition notionnelle propre aux termes : *nada* et *todo*, qui, par soi, possèdent une puissante connotation philosophique. Par suite, nous pouvons espérer discerner chez Jean de la Croix un certain lien philosophique singulier, de prime abord voilé, entre *l'esprit*, *Dieu*, *nada* et *todo* ; lien qui sera mis en évidence par l'analyse et l'interprétation de l'union réalisée décrite et expliquée par Jean de la Croix dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Pour ce faire, il faut déterminer le cadre philosophique à partir duquel nous allons effectuer cette analyse interprétative. Ce cadre est la pensée de Thomas d'Aquin.

Avant d'exposer et de développer le cadre philosophique thomasien que nous utiliserons pour interpréter la pensée de Jean de la Croix, nous devons voir en quelle mesure le choix d'un cadre philosophique déterminé peut être – pour nous – adéquat et efficace, et comment il peut ne pas l'être du tout. De fait, nous devons commencer par voir en quelle mesure Jean de la Croix écrit en tant que philosophe. S'il écrit strictement en tant que philosophe, alors il faut utiliser sa philosophie pour interpréter sa pensée. Mais, effectivement, et comme nous allons le voir en détail dans la partie suivante, Jean de la Croix écrit d'abord en tant que mystique, et il utilise la philosophie comme outil secondaire pour fonder et expliquer sa pensée. En scrutant sa pensée, il est possible de dépister multiples influences d'origine philosophique. Par exemple, dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* nous trouvons beaucoup d'éléments philosophiques explicitement aristotélico-thomasiens. Par ailleurs, dans les passages qui traitent de l'amour dans l'union, il est possible de dépister des éléments scotistes[2] puisque l'amour se réalise, pour Jean de la Croix, dans la volonté[3] qui, selon lui, peut recevoir une opération surnaturelle qui ne suppose pas une opération dans l'entendement – comme nous le verrons dans le chapitre cinq. De plus, la pensée du Docteur Carme contient des éléments néoplatoniciens[4]. De fait, chez Jean de la Croix, les influences philosophiques peuvent varier selon leur utilité à manifester et à expliquer sa conception originale de l'union. Comme nous nous intéressons essentiellement au rapport *nada todo* développé dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, nous utiliserons le cadre philosophique thomasien pour interpréter Jean de la Croix philosophiquement. En effet, comme nous allons le voir, Jean de la Croix se réfère explicitement à Thomas d'Aquin et à Aristote en utilisant certains éléments ontologiques et psychologiques pour fonder scientifiquement sa pensée sur l'union. Toutefois, il n'est pas garanti que l'interprétation de Jean de la Croix par Thomas d'Aquin réussisse ; elle doit respecter une certaine conformité de base sans laquelle elle échoue. En effet, la dimension philosophique dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* doit être rapprochée de la pensée thomasienne. Nous n'affirmons pas que nous puissions réduire Jean de la Croix à Thomas d'Aquin, mais il est nécessaire d'établir des parallèles entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, surtout aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique, afin que soit mise en évidence une certaine conformité de base, à ces deux niveaux, entre le Docteur Mystique et le Docteur Angélique. De fait, Jean de la Croix prône une union immédiate à Dieu réalisable ici-bas, alors que pour Thomas d'Aquin seule la vision béatifique de l'au-delà peut réaliser une union à Dieu qualifiée d'immédiate ; toutefois il n'est pas de prime abord impossible de rendre une certaine forme d'union sanjuaniste à Dieu ici-bas, compatible avec les principes thomasiens de base. Mais, s'il est impossible de trouver, ente Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, une base commune aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie, il devient pour nous extrêmement difficile, voire presqu'impossible, d'interpréter l'union sanjuaniste moyennant les principes thomasiens. En effet, l'union se construit sur fond d'un horizon philosophique qui définit les éléments

[1] Par la suite nous désignerons cet ouvrage par le terme *Montée*
[2] L'université de Salamanque où Jean de la Croix a étudié possède une chaire de Duns Scot.
[3] La foi et l'espérence se réalisent dans l'entendement et la mémoire, respectivement.
[4] Cf. André Bord, *Plotin et Jean de la Croix*. Paris : Beauschesne, 1996.

ontologiques et psychologiques de base. Sans la présence de cet horizon de base, il est impossible de concevoir l'union puisque celle-ci se réalise en fonction d'une conception bien déterminée de l'être, d'une part, et de l'âme, d'autre part. Si on change l'ontologie et la psychologie, on change la nature même de l'union qui se construit dessus. Par conséquent, pour pouvoir interpréter Jean de la Croix par Thomas d'Aquin, il faut rapprocher Jean de la Croix de Thomas d'Aquin aux niveaux de l'ontologie et la psychologie philosophique. Autrement dit, nous devons d'abord relever, dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, les éléments explicitement aristotélico-thomasiens, puis dépister ceux qui ne le sont pas. Pour ces derniers, il nous faut voir quel élément chez Jean de la Croix peut être assumé par un autre chez Thomas d'Aquin, de telle sorte qu'une certaine conformité sous-jacente soit maintenue. Par exemple, si Jean de la Croix rattache une opération à l'imagination alors que Thomas d'Aquin l'associe à la cogitative, une conformité entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin est toujours maintenue, parce qu'une même opération chez l'un s'explique autrement chez l'autre, tout en demeurant toujours une opération propre à un même ordre de réalité psychologique : les sens internes. En d'autres termes, tant que l'opération demeure celle d'un sens interne, il importe peu quel sens interne en est responsable, surtout que et Jean de la Croix et Thomas d'Aquin reconnaissent l'existence de plusieurs sens internes. Mais, si une opération du sens interne chez Thomas d'Aquin est assumée par une puissance spirituelle (l'entendement) chez Jean de la Croix, alors nous nous heurtons à une impasse, et le rapprochement entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin échoue, parce que ce qui est immatériel et universel (objet de l'entendement) doit, chez Thomas d'Aquin, demeurer essentiellement différent de ce qui est sensible et singulier (objet des sens externes et internes). Il faut donc que la compatibilité, voire la conformité[5] de base, entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin soit établie aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique, afin que l'interprétation de Jean de la Croix par Thomas d'Aquin soit possible. Quand nous établirons cette compatibilité, nous introduirons les éléments philosophiques thomasiens que Jean de la Croix ne mentionne pas explicitement, afin de compléter le cadre philosophique de base (toujours aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique) que nous utiliserons pour notre entreprise interprétative. Ces éléments philosophiques thomasiens supplémentaires sont intégrables à ce cadre de base, parce qu'ils se fondent sur la compatibilité que nous aurons établie. Par exemple, si Jean de la Croix et Thomas d'Aquin sont d'accord pour une même conception de l'entendement, alors les propriétés de l'entendement thomasien non mentionnées explicitement par Jean de la Croix, doivent s'appliquer à l'entendement sanjuaniste. Ainsi, à partir de l'horizon philosophique établi par le rapprochement entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique, nous interpréterons l'union sanjuaniste qui, pour ainsi dire, se construit sur fond de cet horizon. Cependant, cette interprétation peut mener à une impasse s'il s'avère qu'une forme d'union proposée par Jean de la Croix contredit clairement et d'une façon flagrante les principes thomasiens.

L'impasse interprétative réside dans le fait que la réalité de l'union mystique contredit clairement et d'une façon flagrante les principes de la pensée philosophique qui l'examine. Toutefois, notons qu'il est dans la plupart des cas possible d'interpréter diversement la pensée d'un mystique, parce qu'elle est essentiellement expérientielle, voire hautement subjective, surtout que les états spirituels qu'elle pose ne sont pas de l'ordre du vécu naturel du commun des mortels. De fait, rien n'empêche d'opérer une réduction en infléchissant la pleine portée des affirmations mystiques les plus audacieuses, souvent formulées dans un état de transe où le contact avec le réel est pour ainsi dire momentanément suspendu. Dans ce cas, nous pouvons atténuer la portée d'une affirmation expérientielle en évitant de la prendre d'une façon littérale,

[5] Conformité qui n'est pas pour autant identité, mais proximité suffisante qui permet d'utiliser les principes ontologiques et philosophiques thomasiens pour interpréter Jean de la Croix.

afin de la rendre conforme aux principes philosophiques interprétatifs posés. En d'autres termes, comme l'expérience mystique et la formulation – souvent audacieuse – de cette expérience, dépendent essentiellement du sujet qui expérimente un objet transcendant, immatériel, et naturellement inaccessible, elles sont beaucoup plus subjectives qu'objectives, et il s'ensuit qu'elles ne doivent pas toujours être prises à la lettre. Par exemple, un mystique en état d'extase, affirme qu'il *fusionne avec Dieu*, alors que, philosophiquement, une telle fusion est impossible. Par suite, il est possible d'infléchir la portée littérale de cette affirmation mystique, en considérant que ce sentiment de fusion est, *réellement*, une expérience d'union où la substance de Dieu et celle de l'âme ne fusionnent point, demeurant réellement distinctes. Il est même possible d'infléchir encore plus la signification du *fusionner avec Dieu* expérimenté, en considérant que ce qui a été réellement vécu était une simple extase affective où l'esprit se détache totalement du sensible et de soi, s'oubliant soi-même, afin de n'être orienté que vers Dieu ; de telle sorte que l'oubli de soi (la suspension ponctuelle de la conscience de soi) et l'orientation vers Dieu donnent l'impression de la dissolution du soi et de la réalisation d'une fusion entre l'esprit et Dieu ; parce que la suspension de la conscience de soi et l'absorption de l'esprit en un état de contemplation de Dieu, suppriment (tant que dure cette contemplation) la conscience d'exister en la supplantant par la pure conscience de la présence de Dieu. Une dernière inflexion de la signification du *fusionner avec Dieu*, consisterait à considérer qu'une telle expérience est le fruit d'une maladie mentale.

Jean de la Croix exclut la possibilité d'une fusion avec Dieu, mais nous trouvons chez lui l'idée d'un contact (littéralement un *toucher* : *tocar*) entre la substance de Dieu et celle de l'âme, et l'idée d'un rapport unitif immédiat entre l'esprit et Dieu. Jean de la Croix connaît bien la pensée philosophique scolastique de son époque. Il connaît parfaitement les Écritures qu'il est capable de citer de mémoire. Et il est aussi un maître spirituel subtil et expérimenté, capable de discerner si un état psychique est de l'ordre de l'expérience spirituelle, ou bien s'il résulte d'une certaine forme de mélancolie. Par exemple, nous trouvons dans le prologue de la *Montée du Mont Carmel*, cette capacité de discernement clairement manifestée : « 6. De cela nous traiterons après, avec l'aide divine, et nous dirons comment l'âme doit alors se gouverner, et aussi le confesseur envers elle, et par quels indices on pourra connaître si c'est une purification de l'âme, et si tel est le cas, si c'est du sens ou de l'esprit (ce qui est la nuit obscure dont nous parlons), et comment on pourra connaître si c'est mélancolie ou autre imperfection touchant le sens ou l'esprit. Car aussi, il pourra y avoir quelques âmes qui penseront, elles ou leurs confesseurs, que Dieu les conduit par ce chemin de la nuit obscure de la purification spirituelle et ce ne sera peut-être qu'une imperfection de ces âme. Et aussi, parce qu'il y a plusieurs âmes qui pensent n'avoir point d'oraison et néanmoins en ont beaucoup, et d'autres, au contraire, qui pensent en avoir beaucoup et en ont à peine plus que rien. 7. Il y en a d'autres qui font compassion, tant elles se travaillent et se fatiguent, et néanmoins elles retournent en arrière parce qu'elles mettent le fruit de leur avancement en ce qui ne profite pas, mais au contraire en ce qui nuit et qui empêche ; et d'autres qui, avec repos et quiétude, profitent beaucoup. Il y en a d'autres, qui, avec les grâces mêmes et les faveurs que Dieu leur fait pour s'avancer, s'embarrassent et s'empêchent et n'avancent pas dans ce chemin ; et il arrive à ceux qui le suivent plusieurs choses, de joies et de peines, d'espoirs et de douleurs : les unes qui procèdent de l'esprit de perfection, les autres d'imperfection. De tout cela, nous tâcherons avec l'aide de Dieu, d'en dire quelque chose, afin que chaque âme qui le lira voie en quelque manière le chemin qu'elle tient et celui qu'il lui faut tenir, si elle prétend parvenir au haut de cette montagne. » (MC, Prologue, §6-7)[6] Par conséquent, comme Jean de la Croix discerne

[6] 6. De esto habemos de tratar adelante con el favor divino, y de cómo se ha de haber el alma entonces y el confesor con ella, y qué indicios habrá para conocer si aquella es la purgación del alma, y, si lo es, si es del sentido o del

clairement et avec perspicacité les différents états de l'âme, tout en maîtrisant la philosophie scolastique (qui impose des limites strictes à l'ampleur de l'union de l'âme incarnée avec Dieu), nous prendrons *à la lettre* les affirmations sanjuanistes concernant la réalisation de l'union, et nous essayerons, autant que possible, d'analyser et d'interpréter philosophiquement un aspect déterminé de cette union réalisée qui, en soi, est un abîme insondable de richesse et de profondeur. Cet aspect de l'union, qui nous intéresse concerne essentiellement le rapport entre le *nada* et le *todo*, transcrits en termes ontologiques par le *Néant* et l'*Absolu*, respectivement. Nous espérons ainsi pouvoir dégager un certain lien philosophique singulier que l'union sanjuaniste enveloppe et cache en soi, contenu intellectuel que nous essayerons ensuite de démontrer philosophiquement en recourant strictement au cadre philosophique thomasien.

III- L'œuvre de saint Jean de la Croix

Pour l'œuvre de Jean de la Croix dans sa version originale nous consultons l'édition critique faite par Eulogio Pacho[7] et celle par Lucinio Ruano de la Iglesia[8]. Pour la traduction nous suivons essentiellement celle faite par André Bord[9] et aussi, occasionnellement (tout en le signalant), celle par Cyprien de la Nativité revue par Lucien-Marie de Saint-joseph[10]. André Bord ne traduit pas le *Cantique Spirituel* version A parce qu'il considère que la version B est authentique et que donc l'autre n'est qu'un brouillon. Par suite, pour la version A du Cantique Spirituel, nous suivons la traduction de la Bibliothèque de la Pléiade[11]. En tout cas, il y a beaucoup de passages communs à ces deux versions, et nous n'aurons pratiquement besoin que de ceux-ci. Par suite, quand nous citons le *Cantique Spirituel*, nous nous référons à la traduction faite par Bord, tout en mentionnant à chaque fois la place de cette citation dans chacune des deux versions : A et B.

III.1- Considérations générales

Les premières paroles que nous lisons en dessous du titre de la *Montée du Mont Carmel*, sont les suivantes : « [La *Montée du Mont Carmel*] traite comment une âme pourra se disposer pour arriver en peu de temps à la divine union. Donne avis et doctrine très profitables, tant pour les commençants que pour les progressants, pour qu'ils sachent se débarrasser de tout le temporel et ne pas s'embarrasser avec le spirituel et demeurer en souveraine nudité et liberté d'esprit,

---

espíritu, lo cual es la noche oscura que decimos, y cómo se podrá conocer si es melancolía u otra imperfección acerca del sentido o del espíritu.
Porque podrá haber algunas almas que pensarán, ellas o sus confesores, que las lleva Dios por este camino de la noche oscura de purgación espiritual, y no será, por ventura, sino alguna imperfección de las dichas; y porque hay también muchas almas que piensan no tienen oración, y tienen muy mucha; y otras, que tienen mucha, y es poco más que nada.
7. Hay otras que es lástima que trabajan y se fatigan mucho, y vuelven atrás, y ponen el fruto del aprovechar en lo que no aprovecha, sino antes estorba, y otras que con descanso y quietud van aprovechando mucho.
Hay otras que, con los mismos regalos y mercedes que Dios les hace para caminar adelante, se embarazan y estorban y no van adelante. Y otras muchas cosas que en este camino acaecen a los seguidores de él, de gozos, penas y esperanzas y dolores: unos que proceden de espíritu de perfección, otros de imperfección.
De todo, con el favor divino, procuraremos decir algo, para que cada alma que esto leyere, en alguna manera eche de ver el camino que lleva y el que le conviene llevar, si pretende llegar a la cumbre de este monte.

[7] Jean de la Croix, *Obras Completas*, Edición crítica preparada por Eulogio Pacho. Burgos, Monte Carmelo, 2010.
[8] Jean de la Croix, *Obras Completas*, Edición crítica preparada por Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2009.
[9] Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. André Bord, Paris, Téqui, 2005.
[10] Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. Cyprien de la Nativité et Lucien-Marie de Saint-joseph, 4e éd, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.
[11] Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, *Œuvres*, Paris, Pléiade, 2014.

laquelle est requise pour la divine union. »[12]. De même, en dessous du titre de la *Nuit Obscure*, nous lisons : « On commence l'exposé des cantiques qui traitent du moyen et de la manière que garde l'âme dans le chemin de l'union de l'amour avec Dieu »[13]. Nous lisons aussi au-dessous du titre du *Cantique Spirituel (version B)* : « Explication des cantiques qui traitent de l'exercice d'amour entre l'âme et l'Époux Christ, où l'on aborde et explique quelques points et effets d'oraison »[14]. Nous lisons de même en dessous du titre de la *Vive Flamme d'Amour*[15] *(version B)* : « Explication des couplets qui traitent de la très intime et très qualifiée union de l'âme avec Dieu et de sa transformation en Lui »[16].

De fait, il est clair que quand Jean de la Croix écrit, il a l'intention de manifester et d'essayer d'exprimer en paroles, autant que cela est humainement possible, la réalité de l'union de l'âme à Dieu. Et dans chacun de ses ouvrages majeurs, il commence par former un poème ou un chant, qu'il explique par la suite. Ainsi, il interprète chaque strophe dans une partie, chapitre ou section, où il développe la signification de chaque vers de cette strophe. Les chapitres sont interconnectés dans la mesure où, en se succédant, ils manifestent l'évolution de la réalisation de l'union en l'âme. Jean de la Croix affirme que chaque poème est l'expression spontanée de l'union réalisée, et qu'il est écrit sous l'influence d'une inspiration divine. Cependant, le poème lui-même ne peut circonscrire la pleine et parfaite réalité de l'union qui, par soi, est tellement riche et profonde, qu'elle ne peut être contenue, voire circonscrite, dans un ensemble de vers formulés ; surtout que la réalité du vécu expérientiel est par nature distincte de celle de l'expression verbale de ce vécu. En effet, l'union, dans sa réalité, déborde toute tentative de la réduire à des paroles associées et formulées. Quant à l'explication du poème, entreprise à la suite de celui-ci, elle aussi est débordée, non seulement par la richesse et la profondeur de l'union, mais aussi par celles du poème lui-même. Selon Jean de la Croix, le poème procède d'une réalisation intérieure dont il est l'expression directe, et il est rédigé sous l'effet de l'inspiration divine ; il recèle donc une immense richesse, de sorte qu'il peut être expliqué et interprété de multiples manières. Par suite, les explications que Jean de la Croix propose n'épuisent pas la richesse du poème qu'elles tentent d'expliquer. Ainsi, l'expérience de l'union déborde le poème qui tente de l'exprimer, et celui-ci déborde les développements et les arguments qui tentent de l'expliquer. En effet, Jean de la Croix affirme dans l'argument introductif de la *Montée du Mont Carmel* : « Toute la doctrine dont je veux traiter en cette *Montée du Mont Carmel* est comprise dans les cantiques suivants qui contiennent aussi la manière de monter jusqu'au sommet de cette montagne, qui est le haut état de perfection que nous appelons ici union de l'âme avec Dieu. Et puisque ce que je dirai sera fondé là-dessus, j'ai voulu les mettre ici ensemble, pour faire entendre et voir tout d'un coup la substance de mes écrits ; bien qu'en l'exposé il faudra mettre chaque couplet à part, et pareillement chaque vers, selon que l'exigera la matière et son explication. »[17] (MC, Argument introductif). Le

[12] 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, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión.

[13] Comienza la declaración de las canciones que tratan del modo y manera que tiene el alma en el camino de la unión del amor con Dios.

[14] Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo, en la cual se tocan y declaran algunos puntos y efectos de oración.

[15] Par la suite nous désignerons cet ouvrage par l'expression *Vive Flamme.*

[16] Declaración de las canciones que tratan de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios.

[17] Toda la doctrina que entiendo tratar en esta Subida del Monte Carmelo está incluida en las siguientes canciones, y en ellas se contiene el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios. Y porque tengo de ir fundando sobre ellas lo que dijere, las he querido poner aquí juntas, para que se entienda y vea junta toda la sustancia de lo que se ha de escribir; aunque, al tiempo de la

prologue du *Cantique Spirituel (versions A et B)* explique avec plus de précision le rapport entre l'expérience mystique, le poème qui en procède, et les explications de ce poème : « 1. Pour autant que ces cantiques, religieuse Mère, semblent être écrits avec quelque faveur d'amour de Dieu, dont la sagesse et l'amour sont si immenses, que, comme il est dit au livre de la Sagesse, *ils atteignent d'une extrémité jusqu'à une autre extrémité* (8,1), et que l'âme qui en est informée et mue, a en quelque manière cette même abondance et impétuosité en ses paroles, je ne pense pas moi déclarer maintenant toute l'ampleur et l'abondance que le fécond esprit d'amour produit en eux ; ce serait plutôt ignorance de penser que les dits d'amour en intelligence mystique, qui sont ceux des présents Cantiques, avec quelque façon de parler peuvent bien s'expliquer ; car l'Esprit du Seigneur qui *aide notre faiblesse*, comme dit saint Paul (Rm 8,26), demeurant en nous, *demande pour nous avec des gémissements ineffables*, ce que nous, nous ne pouvons bien entendre ni comprendre pour le manifester. Car qui pourra écrire ce qu'il fait entendre aux âmes amoureuses dans lesquelles Il demeure ? et qui pourra déclarer avec des paroles ce qu'il leur fait sentir ? et qui, finalement, ce qu'il leur fait désirer ? certainement personne ne le peut ; certainement, pas même celles en qui cela se passe ne le peuvent ; et c'est la raison pour laquelle plutôt avec des figures, des comparaisons et similitudes, elles laissent déborder quelque chose de ce qu'elles sentent et épanchent de l'abondance de l'esprit des secrets et des mystères, qu'elles ne les déclarent par raisons. Ces similitudes si elles ne sont pas lues avec la simplicité de l'esprit d'amour et l'intelligence qu'elles contiennent, semblent plutôt des extravagances que des paroles de raison, selon ce qu'on peut voir dans les divins Cantiques de Salomon et en d'autres livres de l'Écriture Sainte, où l'Esprit Saint, ne pouvant donner à entendre l'abondance de leur signification par des termes communs et usuels, exprime des mystères en des figures étranges et des similitudes. D'où vient que les saints docteurs, bien qu'ils en disent beaucoup et encore plus, jamais ne peuvent achever de l'expliquer par des paroles, comme aussi non plus par des paroles cela ne peut se dire ; et ainsi ce qu'on en déclare d'ordinaire est le moins que ce qui y est contenu. 2. Ces cantiques, pour avoir été composés en amour d'abondante intelligence mystique, ne pourront donc s'expliquer parfaitement, et telle ne sera pas mon intention, mais seulement de donner quelque lumière générale, puisque [Votre Révérence] l'a ainsi désiré. Et cela me semble être pour le mieux, parce que les dits d'amour, il vaut mieux les exposer en leur étendue, afin que chacun en profite à sa façon et selon la richesse de son esprit, que de les restreindre à un seul sens auquel ne s'accommode pas tout palais ; et ainsi bien qu'on les explique d'une certaine manière, il ne faut pas s'arrêter à cette explication, car la sagesse mystique – qui est par amour et dont traitent les présents cantiques – n'a besoin d'être entendue distinctement pour faire un effet d'amour et d'affection en l'âme, car elle est comme la foi, en laquelle nous aimons Dieu sans le comprendre. 3. Pour autant, je serai très bref ; bien que je ne pourrai moins faire que de m'étendre en quelques endroits où le réclamera la matière et où s'offrira l'occasion de traiter et d'expliquer quelques points et effets de l'oraison, car les Cantiques touchant à beaucoup, nous ne pourrons moins faire que d'en traiter quelques-uns ; mais, laissant les plus communs, je parlerai brièvement des plus extraordinaires qui arrivent à ceux qui ont dépassé avec la faveur de Dieu le stade de commençants. Et ceci pour deux raisons : l'une, parce que pour les commençants il y a beaucoup de choses écrites ; l'autre, parce qu'en ceci je parle avec [Votre Révérence] à sa demande, à qui notre Seigneur a fait la grâce de l'avoir tirée de ces commencements et mise plus intimement dans le sein de son amour divin ; et ainsi j'espère que, bien qu'on écrive ici quelques points de théologie scolastique concernant la relation intime de l'âme avec son Dieu, ce ne sera pas en vain d'avoir dit quelque chose du plus pur de l'esprit de cette manière, puisque, même si [Votre Révérence] n'a pas la pratique de la théologie

declaración, convendrá poner cada canción de por sí y, ni más ni menos, los versos de cada una, según lo pidiere la materia y declaración.

scolastique avec laquelle se comprennent les vérités divines, il ne lui manque pas celle de la mystique, qui se sait par amour et dans laquelle non seulement on sait, mais aussi conjointement on savoure. 4. Et parce que ce que je dirai – et que je veux soumettre à un meilleur jugement et totalement à celui de la sainte Mère Église – soit plus digne de foi, je ne pense affirmer rien de moi en me fiant à l'expérience que j'ai vécue, ni en ce que j'ai connu en des personnes spirituelles ou entendu d'elles (bien que de l'un et de l'autre je pense profiter), sans qu'avec les autorités de l'Écriture divine je le confirme et le déclare, au moins en ce qui sera plus difficile à comprendre. Pour ces autorités, je procèderai ainsi : d'abord je mettrai les sentences à partir du latin et ensuite je les exposerai selon le sujet qui sera traité ; et je mettrai d'abord ensemble tous les couplets, et ensuite dans leur ordre, je mettrai chacun séparément afin de l'expliquer ; de chaque couplet j'expliquerai chaque vers, en le mettant au début de son exposé,

etc. »[18] (CSB, CSA, Prologue[19]). Le prologue que nous venons de citer explique l'attitude de Jean de la Croix face à la réalité débordante de l'union vécue, et par suite à la difficulté de la

[18] 1. Por cuanto estas canciones, religiosa Madre, parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios, cuya sabiduría y amor es tan inmenso, que, como se dice en el libro de la Sabiduría (Sb 8, 1), toca desde un fin hasta otro fin, y el alma que de él es informada y movida, en alguna manera esa misma abundancia e ímpetu lleva en su decir, no pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo del amor en ellas lleva; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice san Pablo (Rm. 8, 26), morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprehender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Que ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran.
Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí.
2. Por haberse, pues, estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz en general, pues Vuestra Reverencia así lo ha querido, y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar. Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración; porque la sabiduría mística (la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan) no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle.
3. Por tanto, seré bien breve, aunque no podrá ser menos de alargarme en algunas partes donde lo pidiere la materia y donde se ofreciere ocasión de tratar y declarar algunos puntos y efectos de oración, que, por tocarse en las canciones muchos, no podrá ser menos de tratar algunos. Pero, dejando los más comunes, notaré brevemente los más extraordinarios que pasan por los que han pasado, con el favor de Dios, de principiantes. Y esto por dos cosas: la una, porque para los principiantes hay muchas cosas escritas; la otra, porque en ello hablo con Vuestra Reverencia por su mandado, a la cual Nuestro Señor ha hecho merced de haberla sacado de esos principios y llevádola más adentro del seno de su amor divino. Y así espero que, aunque se escriben aquí algunos puntos de teología escolástica acerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo a lo puro del espíritu en tal manera; pues, aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no la falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan.
4. Y por que lo que dijere (lo cual quiero sujetar al mejor juicio, y totalmente al de la Santa Madre Iglesia) haga más fe, no pienso afirmar cosa de mío, fiándome de experiencia que por mí haya pasado, ni de lo que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído (aunque de lo uno y de lo otro me pienso aprovechar), sin que con autoridades de la Escritura divina vaya confirmado y declarado, a lo menos, en lo que pareciere más dificultoso de entender. En las cuales llevaré este estilo: que primero las pondré la sentencia de su latín, y luego las declararé al propósito de lo que se trajeren; y pondré primero juntas todas las canciones, y luego por su orden iré poniendo cada una de por sí para haberla de declarar; de las cuales declararé cada verso poniéndole al principio de su declaración, etc.

[19] Les différences entre le prologue du CSA et celui du CSB sont négligeables. De fait, dans le §1 la version B propose « se puedan bien explicar » (peuvent bien s'expliquer) au lieu de « se pueden bien explicar » (puissent bien s'expliquer), et « Porque ésta es la causa por que » (littéralement : Parce que ceci est la cause pour laquelle) au lieu de « Que ésta es la causa por que » (Ceci est la cause pour laquelle), ainsi le sens est le même ; dans le §2, « alguna luz general » (quelque lumière générale) au lieu de « alguna luz en general » (quelque lumière en général) ; dans le §3, « trataré brevemente » (je *traiterai* ou je *parlerai* brèvement) au lieu de « notaré brevemente » (même sens), « con el fervor de Dios » au lieu de « con el favor del Dios » (*fervor* et *favor* donnent pratiquement le même sens dans le contexte : *ferveur* et *faveur*, que Dieu accorde), « merced de haberle sacado de esos principios » au lieu de « merced de haberla sacado de esos principios » (*haberle* et *haberla* donnent le même sens dans le contexte : avoir ceci), « más adentro al seno de su amor » au lieu de « más adentro del seno de su amor » (*al* et *del* donnent pratiquement le même sens dans le contexte), « aunque se escriban aquí algunos puntos » au lieu de « aunque se escriben aquí algunos puntos » (*escriben*, *escriban*, même verbe : écrire), « Vuestra Reverencia le falle el ejercicio » au lieu de « Vuestra Reverencia le falte el ejercicio », « no le falla el

manifester, voire de l'expliquer, en paroles, dans toute son ampleur et profondeur. Il justifie ainsi l'usage d'images et de similitudes, et le recourt à la théologie scolastique (à la science philosophique scolastique), tout en conférant à l'Écriture l'autorité explicative la plus élevée. Ce triple rapport, au sein de la pensée de Jean de la Croix, entre expérience, science et Ecriture, est particulièrement mis en évidence dans le prologue de la *Montée du Mont Carmel* : « 1. Pour déclarer et faire entendre cette nuit obscure par laquelle passe l'âme pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite de l'amour de Dieu, comme on le peut en cette vie, il faudrait une autre expérience et une meilleure lumière de science que la mienne. Car il y a tant et de si profondes ténèbres et épreuves, soit spirituelles, soit temporelles, que ces âmes heureuses ont coutume de souffrir pour parvenir à cet état de perfection, que la science humaine n'est pas suffisante pour comprendre, ni l'expérience le déclarer ; celui-là seul qui y aura passé les aura pu sentir, mais non les dire. 2. C'est pourquoi, pour dire quelque chose de cette nuit obscure, je ne me fierai ni à l'expérience, ni à la science, parce que l'une et l'autre peuvent tromper et manquer, mais sans renoncer à m'aider de ces deux choses, autant que possible, je me servirai, pour tout ce que, avec la faveur divine, j'aurai à dire – au moins pour le plus important et obscur à comprendre – de la divine Écriture ; en la prenant pour guide, nous ne pouvons errer, puisque celui qui parle en elle est l'Esprit Saint. Et si je fais erreur en quelque chose, faute de bien entendre ce que je dirai d'après elle comme sans elle, ce n'est pas mon intention de m'éloigner du juste sens et de la doctrine de la sainte Mère l'Église catholique, car en tel cas je me soumets et me remets entièrement non seulement à son commandement, mais à tout meilleur avis et plus sûr jugement. »[20]. Les prologues cités manifestent l'attitude de Jean de la Croix face à ce qu'il écrit. Nous voyons chez lui le souci de rattacher son œuvre au cadre de la vérité révélée par l'Écriture et interprétée par l'enseignement de l'Église, et de l'y inclure. C'est pourquoi il considère que l'expérience et la science sont essentiellement incapables de fonder, voire d'expliquer, parfaitement la vérité de l'union. La science et l'expérience peuvent aider à faire comprendre l'union partiellement, mais la vérité de celle-ci est contenue dans les textes révélés de l'Écriture. D'autre part, si une âme réalise l'union à Dieu, alors elle *sent* réellement en soi cette union (et la comprend mieux que d'autres) sans pour autant pouvoir la *dire* parfaitement. Ainsi, quand l'âme expérimente en soi l'union, et qu'elle essaye de formuler son expérience, cette formulation demeure déficiente, parce que ce que l'âme sent quand elle est en état d'union n'épuise pas la pleine profondeur de l'union réalisée. En d'autres termes, il faut distinguer l'union réalisée et l'expérience qu'a l'âme de cette union réalisée en elle. L'expérience ne peut épuiser la réalité de l'union, parce que l'âme unie à Dieu expérimente cette union indéfiniment, sans pouvoir l'assimiler, voire la circonscrire, en un état expérientiel ponctuel déterminé. Ainsi, l'expérience de l'état d'union est l'effet de l'union réalisée ; par suite l'expérience ne peut

---

de la mística » au lieu de « no la falta el de la mística » (falle, falte/falla, falta donnent ici le même sens : ne pas avoir) ; dans le §4, « Y porque lo que dijere » (Et parce que ce que je dirai) au lieu de « Y por que lo que dijere » (Et pourquoi ce que je dirai), « las sentencias » (les sentences) au lieu de « primero las pondré la sentencia » (la sentence).

[20] 1. Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios, cual se puede en esta vida, era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía; porque son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las 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 sabrá sentir, mas no decir.

2. Y, por tanto, para decir algo de esta noche oscura, no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas, aprovecharme he para todo lo que, con el favor divino, hubiere de decir -a lo menos para lo más importante y oscuro de entender- de la divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues que el que en ella habla es el Espíritu Santo. Y si yo en algo errare, por no entender bien así lo que en ella como en lo que sin ella dijere, no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia Católica, porque en tal caso totalmente me sujeto y resigno no sólo a su mandato, sino a cualquiera que en mejor razón de ello juzgare.

qu'expliquer partiellement l'union. Celle-ci est, dans sa vérité, contenue dans les paroles révélées de l'Écriture. Quant à la science, elle peut toujours aider à comprendre la réalité de l'union, mais, selon Jean de la Croix, elle ne peut épuiser sa richesse. De fait, quand nous essayerons de justifier philosophiquement certains points propres à l'union sanjuaniste, nous ne prétendrons pas *expliquer* l'union *intégralement*, mais plutôt l'éclairer et rendre plus clairs certains éléments qui, en soi, sont susceptibles de recevoir un éclaircissement philosophique. Et les concepts et principes que nous essayerons de dégager en interprétant l'union philosophiquement, ne sont qu'un aspect de celle-ci par lequel nous ne faisons qu'approcher l'inépuisable réalité de l'union.

III.2- La *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit Obscure*

Jean de la Croix développe sa pensée sur l'union en trois ouvrages majeurs. Le premier est composé de deux ouvrages qui se complètent : la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit Obscure*. Ces deux ouvrages constituent pratiquement un même ouvrage : « une même œuvre en forme de diptyque »[21] (selon les termes d'André Bord), et ce pour plusieurs raisons. Les plus importantes : tous deux se réfèrent à un même poème qu'ils tentent d'expliquer, celui de la *Nuit* ; la *Montée* développe la *Nuit active* de l'âme, et elle annonce la *Nuit passive* qui est développée dans la *Nuit Obscure* ; en annonçant la *Nuit passive* traitée dans la *Nuit Obscure*, la *Montée* constituée uniquement de trois grandes parties (ou livres) affirme que cette *Nuit* sera traitée dans une quatrième partie (ou livre) (MC, L1, c1, §2), comme pour signifier que le l'ouvrage qui traitera de cette *Nuit* est une continuation naturelle des trois parties (ou livres) de la *Montée* ; nous trouvons dans la *Nuit Obscure* la reprise systématique d'explications longuement développées dans la *Montée*, par exemple : la métaphore du feu en MC (L2, c8, §2) reprise en NO (L2, c10, §2) ; la métaphore de la vitre et de la fenêtre illuminées en MC (L2, c5, §5-6 ; L2, c14, §9-10) reprise en NO (L2, c8, §3-4) ; la foi, l'espérance et la charité comme principes de l'union, en MC (L2, c6, §1-2) repris en NO (L2, c12, §3 ; L2, c13, §11) ; le cadre conceptuel propre à la *Montée* est identique à celui propre à la *Nuit Obscure*, puisque l'union y est conçue comme l'aboutissement de la réalisation de la *Nuit* (*active* et *passive*) en l'âme (en les différentes puissances de l'âme) ; enfin, il est impossible d'atteindre l'union uniquement par la *Nuit active* (essentiellement développée dans la *Montée*) qui, elle, n'est qu'une préparation à la réalisation de l'union. Celle-ci est ultimement atteinte quand la *Nuit passive* (développée dans la *Nuit Obscure*) aura uni les puissances de l'âme aux vertus théologales (foi, espérance et charité), rendant l'esprit parfaitement passif par rapport à l'opération surnaturelle qui l'investit. La *Montée* et la *Nuit Obscure* constituent la partie la plus *explicitement* philosophique de l'œuvre sanjuaniste, puisque Jean de la Croix y insère des développements extensifs qui sont de l'ordre de la psychologie philosophique et de l'ontologie. En effet, il y utilise plusieurs principes scolastiques afin d'expliquer la réalisation de l'union à Dieu, tout en considérant Dieu comme l'Être Infini, et l'âme comme l'être fini qui, moyennant la *Nuit* (le *nada*) qui adapte le fini à l'Infini (le *todo*), sera uni à l'Être Infini.

III.3- Le *Cantique Spirituel*

Le second ouvrage majeur est le *Cantique Spirituel*. Il existe deux versions distinctes de cet ouvrage, la version A qui est l'originale, et la version B qui est plus tardive et qui est conçue comme une révision et une correction clarificatrice de la version A. Il a été établi avec certitude que la version A est effectivement de la plume de Jean de la Croix, comme le montre bien la découverte du manuscrit de *Sanlúcar*[22]. Alors que l'authenticité de la version B a été mise en

[21] Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. André Bord, Paris, Téqui, 2005, Introduction à la *Montée et à la Nuit*, p. 209.
[22] Eulogio Pacho, *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2009, p. 197.

question, surtout parce qu'elle opère certaines modifications au poème (du CSA) lui-même d'une part, et à l'explication des vers d'autre part. La version B remanie le poême de la version A en y ajoutant une strophe et en modifiant la place de certains vers. Une thèse a été avancée, selon laquelle la version B est une révision altérative de la version A, et qu'elle a été faite par un disciple de Jean de la Croix, soucieux de rendre la pensée du Docteur Mystique plus systématique et plus conforme aux exigences intellectuelles et théologiques de l'époque ; cependant, des spécialistes (comme André Bord[23] qui suit Eulogio Pacho) considèrent que la version B est le résultat d'une révision authentique (du CSA) et nécessaire (puisqu'elle clarifie la distinction entre les *fiançailles* et le *mariage spirituel*) opérée par Jean de la Croix lui-même[24]. Toutefois, le *Cantique Spirituel*, en ses deux versions, examine toujours l'union à Dieu sous forme de *fiançailles spirituelles* qui aboutissent au *mariage spirituel* qui est la réalisation suprême de l'union. Les références aux douleurs purificatrices et à la réception passive du surnaturel en l'esprit, sont mentionnées dans le *Cantique Spirituel A*[25], mais l'union y est surtout conçue comme un rapport unitif spirituel à la personne du Verbe, et particulièrement au Christ (réalité incarnée du Verbe). En effet, le Christ (le terme *Cristo* apparaît plus de 35 fois dans le CSA) est le Cerf (CSA, poème, strophe 1), voire le Bien-aimé (le terme *amado* apparaît plus de 210 fois dans le CSA), et, ultimement, l'*Époux* (le terme *esposo* apparaît plus de 110 fois dans le CSA, et l'expression *Esposo Cristo* 6 fois[26] dans le CSA) qui surgit fugitivement dans toute sa beauté et dans toute sa splendeur, et qui, instantanément, ravit et s'approprie le cœur de l'âme qui est la bien-aimée, voire l'*épouse* (le terme *esposa* apparaît plus de 90 fois dans le CSA). Celle-ci ne désire plus alors que l'union à celui qui a pris possession son cœur. Et elle ne pourra trouver le repos intérieur que quand se réalisera l'union. Cette union s'effectue en deux moments : les *fiançailles spirituelles* (l'expression *desposorio espiritual* apparaît 6 fois[27] dans le CSA) qui préparent le *mariage spirituel* (l'expression *matrimonio espiritual* apparaît 14 fois[28] dans le CSA). D'autre part, dans le *Cantique Spirituel B*, l'expression *desposorio espiritual* apparaît 12 fois[29], et *matrimonio espiritual* 28 fois[30], nous y trouvons aussi 9 occurrence[31] de l'expression *Esposo Cristo*, ce qui montre clairement que la *version B* du *Cantique Spirituel* développe et approfondit la question, déjà traitée dans la *version A*, des *fiançailles spirituelles* et du *mariage spirituel*.

III.4- La *Vive Flamme d'Amour*

Le troisième ouvrage majeur est la *Vive Flamme d'Amour*. Il est lui aussi en deux versions, A et B, mais elles sont tellement proches et conformes l'une à l'autre, qu'elles sont pratiquement identiques. De fait, les experts considèrent que la version B n'est qu'une simple révision de la version A, révision opérée par Jean de la Croix lui-même[32]. En effet, « [i]l n'y eut pas de

---

[23] Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. Bord, p. 850, notes 2 et 3.

[24] Pour plus de développements sur la question de l'authenticité du CSB et des différences avec le CSA, cf. *Diccionario*, p. 194-209 ; Max Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix*, Annexe II, Paris, Beauchesne, 1981 p. 417-420 ; il est aussi utile de consulter le livre I de l'ouvrage de Jean Baruzi : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e éd, Paris, Salvator, 1999.

[25] Le terme *pasivamente* associé au surnaturel passivement reçu en l'esprit, est mentionné trois fois dans le CSA (S13-14, §14 ; S29-30, §6 ; S38, §9) et le terme *purificada* associé aux purifications de l'âme apparaît deux fois (CSA, S39, §1, §5).

[26] CSA, sous-titre ; S3, §4 ; S11, §1 ; S21, §6 ; S21, §6 ; S21, §6.

[27] CSA, S13-14, §1 ; S13-14, §1 ; S19, §9 ; S27, §2 ; S27, §3 ; S27, §4.

[28] CSA, S11, §7 ; S17, §3 ; S27, §1 ; S27, §1 ; S27, §2 ; S27, §2 ; S27, §3 ; S27, §6 ; S27, §6 ; S28, §1 ; S29-30, §6 ; S34, §5 ; S36, §5 ; S37, §3.

[29] CSB, Sommaire, §2 ; S12, §2 ; S14-15, §2 ; S17, §1 ; S18, §1 ; S22, §3, 5,6 ; S27, §7 ; S28, §10.

[30] CSB, Sommaire, §1,2 ; S12, §9 ; S14-15, §30 ; S20-21, §1,2,9 ; S22, §2,3,5,6,8 ; S23, §1 ; S26, §4 ; S35, §6 ; S37, §2,6 ; S38, §4 ; S39, §1 ; S40, §5,7.

[31] CSB, sous-titre ; titre de la note ; S3, §5 ; S12, §2 ; S20-21, §2 ; S24, §4 ; S30, §7 (3 fois).

[32] Eulogio Pacho, *Diccionario de san Juan de la Cruz*, p. 707.

remaniement, de simples corrections, des explications »[33]. Par suite, nous ne citerons que la version B. Dans la *Vive Flamme*, Jean de la Croix considère que l'union à Dieu est déjà réalisée, et il décrit le vécu de l'âme au sein de l'union conçue comme *transformation de l'âme en Dieu*. De fait, la vie de l'âme transformée en Dieu s'assimile, d'une certaine façon, à la Vie de la Trinité. Puisque, quand l'âme s'unit à son *centre* (VFB, S1, §9-12) qui est Dieu, elle pénètre d'une certaine façon en Dieu, de telle sorte qu'elle vit de la Vie de Dieu, participant à la Vie d'Amour partagée par les trois Personnes divines (d'où la métaphore de la cautérisation où la *main* signifie le Père, la *touche* le Fils et le *cautère* l'Esprit)[34]. Ainsi, son union à Dieu est vécue comme union au Père, au Fils et surtout à l'Esprit Saint qui est identifié à la Flamme d'Amour (VFB, S1, §3) qui brûle en l'âme. Nous trouvons dans la *Vive Flamme* des références explicites aux purifications de la *Nuit* et à la *Montée* et la *Nuit Obscure* (VFB, S1, §25) d'une part, et au *mariage spirituel* (l'expression *matrimonio espiritual* apparaît deux fois[35] dans la VFB) d'autre part, puisque le Fils y est considéré comme étant l'Époux (le terme *Esposo* associé à la deuxième Personne de la Trinité apparaît 16 fois[36] dans la *Vive Flamme B*, qu'il s'agisse d'une référence directe au Verbe, au Christ ou au Bien-aimé du *Cantique des Cantiques*).

III.5- L'unité de l'œuvre sanjuaniste

Comme Jean de la Croix propose trois formes d'union conceptuellement distinctes, celle de la *Nuit*, celle du *mariage spirituel*, et celle de l'embrasement opéré par la *Flamme d'Amour* de l'Esprit Saint, il faut voir si ces formes sont réellement distinctes ou si elles sont, effectivement, une seule et même union examinée de trois points de vue différents. Jean de la Croix, visant à préparer l'explication du poème de la *Vive Flamme B*, affirme : « En effet, bien que dans les chants [du *Cantique Spirituel*] que nous avons précédemment expliqués, nous traitions du plus haut degré de perfection auquel l'âme peut arriver en cette vie, qui est la transformation en Dieu, néanmoins ces couples-ci [ceux de la *Vive Flamme*] traitent de l'amour déjà plus avancé et perfectionné en ce même état de transformation ; car, bien qu'il soit vrai que tout ce que ceux-ci et ceux-là disent ne soit qu'un même état de transformation, et que l'on ne puisse passer plus avant en tant que tel, il peut cependant, avec le temps et à force d'exercice perfectionner (comme je dis) et approfondir beaucoup plus l'amour ; de même, bien que le feu qui a déjà pénétré le bois l'ait transformé en soi et se soit entièrement uni avec lui, cependant, venant à s'embraser davantage et y demeurant plus longtemps, il devient beaucoup plus ardent et enflammé jusqu'à jeter de son sein des étincelles de feu et flamboyer. »[37] (VFB, Prologue, §3) Nous voyons bien que l'union est formulée comme *transformation d'amour en Dieu*, et qu'essentiellement elle est une ; qu'elle soit réalisée dans le cadre du *Cantique Spirituel* ou dans celui de la *Vive Flamme*. De fait, dans la *Vive Flamme (version B)* nous trouvons différentes expressions qui signifient cette union, comme par exemple : *transformación del alma en Dios* (transformation de l'âme en Dieu ; VFB, sous-titre ; S3, §8), *transformación en Dios* (transformation en Dieu ; Prologue, §3), *transformación en amor* (transformation en amour ; S1, §3), *transformación de amor* (transformation d'amour ; S1, §4,16,25), *estado de transformación* (état de transformation ; Prologue 3 ; S1, §4). Dans le *Cantique Spirituel (version A)*, nous retrouvons aussi plusieurs expressions qui signifient l'union conçue comme

[33] Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. Bord, p. 1174.
[34] VFB, S2, §2, 16, 17.
[35] VFB, S1, §27 ; S3, §68.
[36] VFB, S1, §3 ; S1, §7 ; S1, §28 ; S1, §28 ; S1, §28 ; S2, §23 ; S2, §31 ; S3, §1 ; S3, §5 ; S3, §6 ; S3, §8 ; S3, §25 ; S3, §64 ; S4, §1 ; S4, §3 ; S4, §16.
[37] Es verdad que lo que éstas y aquéllas dicen todo es un estado de transformación, y no se puede pasar de allí en cuanto tal, pero puede con el tiempo y ejercicio calificarse, como digo, y sustanciarse mucho más el amor; bien así como, aunque, habiendo entrado el fuego en el madero, le tenga transformado en sí y está ya unido con él, todavía, afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado hasta centellear fuego de sí y llamear.

transformation en Dieu, par exemple : *transformación en Dios* (transformation en Dieu ; CSA, S17, §12), *transformación de ella* (l'âme) *en el* (Dieu) (S17, §3), l'expression *transformación de amor* (transformation d'amour) apparaît 11 fois[38], l'une sous forme de *transformación de amor en Dios* (transformation d'amour en Dieu ; S17, §1), nous trouvons aussi les expressions *transformación total en el Amado* (transformation totale en l'Aimé [ou l'Ami, selon trad. La Pléiade] ; S27, §2), et *transformada y conforme con Dios* (transformée et accordée en Dieu ; S38, §11). Dans le *Cantique Spirituel (version B)*, nous retrouvons pratiquement les mêmes références à la transformation (*transformación*) unitive présentes déjà dans le *Cantique Spirituel A*. Par exemple, *transformación en Dios* (transformation en Dieu ; CSB, S26, §17), *transformación de amor* (transformation d'amour) apparaît 11 fois[39], etc. Dans la *Montée*, nous trouvons l'expression *transformación en Dios* trois fois (transformation en Dieu ; L1, c4, §3, §7 ; c5, §2), nous trouvons aussi *transformación [por amor][40] del alma con Dios* (transformation par amour de l'âme en Dieu ; L2, c5, §3), *pura unión de Dios y su transformación* (pure union de Dieu et de sa transformation ; L1, c4, §3), *transformación pura de amor* (pure transformation d'amour ; L1, c4, §3), *recibir el espiritu de Dios en pura transformación* (recevoir l'esprit de Dieu en pure transformation ; L1, c5, §2), *la divina transformación* (la transformation divine ; L1, c11, §6), *transformación sobrenatural* (transformation surnaturelle ; L2, c4, §2), etc. Dans la *Nuit Obscure*, nous retrouvons aussi des expressions qui signifient l'union comme *transformation (d'amour) de l'âme en Dieu*, par exemple, dans le poème de la *Nuit* (cinquième vers de la cinquième strophe), l'expression suivante signifie l'union réalisée : *amada en el Amado transformada !* Autrement dit : *l'aimée en l'Aimé transformée !* Par conséquent, l'union conçue comme *transformation de l'âme en Dieu par l'amour* traverse toute la pensée de Jean de la Croix et s'y enracine, de telle sorte qu'elle peut être considérée comme un facteur d'unification conceptuelle de l'œuvre sanjuaniste prise dans son ensemble.

Par la métaphore du bois investi par le feu (mentionnée dans le prologue de la *Vive Flamme* et citée plus haut), métaphore explicitement associée à la *transformation de l'âme en Dieu*, nous voyons le rapport entre la transformation de l'âme, l'amour, et Dieu. Le bois, qui symbolise l'âme, est transformé en feu, qui symbolise Dieu, et l'amour est signifié par la présence du feu dans le bois. En d'autres termes, l'âme se transforme en Dieu par amour, de telle sorte que plus elle aime Dieu, plus elle s'embrase d'amour et plus le feu divin pénètre en elle, jusqu'à la transformer totalement en feu d'amour, c'est-à-dire en Dieu. Ainsi, l'union de l'âme à Dieu, est une *transformation de l'âme en Dieu*, transformation dont l'essence c'est d'aimer Dieu (puisque l'union véritable ne se fait que par l'amour). Et il est clair que la conception de l'union comme *transformation en Dieu par l'amour*, est omniprésente chez Jean de la Croix, de sorte que nous la retrouvons dans tous ses écrits, comme nous venons de le voir. Dans le prologue de la *Vive Flamme B* que nous avons cité plus haut, Jean de la Croix affirme explicitement et clairement que l'état de *transformation en Dieu* par l'amour, autrement dit l'état d'union, est essentiellement unique, qu'il soit développé dans le *Cantique Spirituel* ou dans la *Vive Flamme*. Et comme l'union développée dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* est elle aussi décrite comme transformation de l'âme en Dieu, il est clair que l'union développée dans l'ensemble de l'œuvre sanjuaniste est essentiellement unique, c'est-à-dire qu'elle constitue une seule et même réalité. Par suite, l'union décrite dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* est essentiellement identique à celle décrite dans la *Cantique Spirituel*, et à celle décrite dans la *Vive Flamme*. Concevoir alors cette union à partir des purifications de la *Nuit*, ou en tant que *mariage spirituel*, ou même comme

[38] CSA, S9, §1 ; S11, §6 ; S11, §6 ; S11, §7 ; S15, §3 ; S17, §1 ; S29-30, §7 ; S37, §4 ; S38, §1 ; S38, §4 ; S38, §6.
[39] CSB, S9, §2 ; S12, §7,8 ; S13, §1 ; S20-21, §10 ; S24, §4 ; S26, §2,14 ; S39, §5,8.
[40] L'édition critique préparée par Lucinio Ruano de la Iglesia introduit por amor entre crochets.

union à la *Flamme d'Amour* qui est l'Esprit Saint, c'est explorer la richesse de cette union substantiellement *une*, à travers ses différentes modalités de manifestation. En d'autres termes, la *transformation en Dieu par l'amour* est l'aboutissement de la Nuit où les puissances spirituelles se transforment en les trois vertus théologales ; elle est la réalisation du mariage spirituel ; et elle est l'union à la Flamme d'Amour qui est l'Esprit Saint. De fait, rien n'empêche que ces trois conceptions de l'union se réalisent simultanément. Elles sont compatibles, et l'une n'exclut point l'autre.

Il est aussi possible de démontrer l'unité de l'œuvre de Jean de la Croix en se référant aux métaphores qu'il utilise, comme par exemple celle du *bois investi par le feu*, que nous retrouvons, et dans la *Montée*, et dans la *Nuit Obscure*, et dans la *Vive Flamme* ; nous trouvons aussi dans le *Cantique Spirituel A* l'idée du feu qui, en embrasant et consumant l'âme, la transforme en Dieu (CSA, S38, §11). Mais, l'argument central qui soutient l'unité foncière de la pensée sanjuaniste, se fonde sur le fait que les trois ouvrages majeurs ont été rédigés pratiquement ensemble. De fait, tous les écrits de Jean de la Croix ont été rédigés entre 1578 et 1591, c'est-à-dire dans l'espace de 13 ans seulement. Le poème du *Cantique Spirituel (A)*[41] a été rédigé en partie en 1578 (les 31 premières strophes) et puis complété par 8 autres strophes, alors que la rédaction du commentaire de la version A s'est effectuée entre 1582 et 1584. Le poème de la *Nuit Obscure*[42] a été composé soit dans les derniers mois de 1578 soit dans les premiers mois de 1579. Jean travaillait sur la *Montée*[43], qui demeure inachevée, en même temps qu'il rédigeait le *Cantique Spirituel version A*, et on peut dater l'écriture de la *Nuit Obscure* entre 1584 et 1586. Le poême de la *Vive Flamme*[44] a été achevé en 1584. Le commentaire de la version A a été rédigé entre 1585 et 1586, et celui de la version B, une simple révision de la première, fut achevé en 1591. Le *Cantique Spirituel version B*, quant à lui, date approximativement de 1586-1588[45]. Et si nous considérons que cette version B est authentique, alors elle constitue l'ultime synthèse qui clôture l'œuvre sanjuaniste[46], puisque la *Vive Flamme version B (1591)* n'apporte pratiquement rien de nouveau à la version *A*. Par conséquent, nous pouvons affirmer qu'entre 1582 et 1588 Jean de la Croix rédigeait l'essentiel de sa pensée, et qu'il est même possible qu'il écrivît certains ouvrages majeurs simultanément. Si nous examinons le *Cantique Spirituel version B*, nous voyons qu'il ne rompt pas avec la version A, mais plutôt qu'il la remanie et la parfait. Par conséquent, il n'y a pas de rupture au sein de l'œuvre sanjuaniste. Comme Jean de la Croix a écrit la majeure partie de son œuvre en l'espace de quelques années, et comme il est possible de trouver une forme de continuité au sein de cette œuvre, nous pouvons affirmer que la conception philosophique du réel, adoptée par le Docteur Mystique, n'a pas changé. Toutefois, même si durant le temps où il rédigeait son œuvre, il n'a pas sciemment adopté différentes visions philosophiques du réel, il est toujours possible de trouver dans son œuvre des éléments et même une orientation philosophiques qui varient selon les ouvrages. En effet, Jean de la Croix écrit d'abord en tant que mystique, et son souci premier est d'éclairer la réalité de l'union à Dieu. Par suite, rien n'empêche que l'analyse philologico-philosophique de chacun de ses ouvrages mette en évidence l'adoption d'éléments philosophiques présents en l'un et absents en l'autre. De fait, chaque ouvrage sanjuaniste examine l'union (essentiellement *une*) selon une modalité et un point de vue propres à cet ouvrage : l'union est l'aboutissement de la Nuit active et passive dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* ; elle est *mariage spirituel* dans le *Cantique Spirituel* ; et elle est union à la Flamme

[41] *Diccionario*, p. 194-195.
[42] *Diccionario,* p. 838-840.
[43] *Diccionario,* p. 1100-1104.
[44] *Diccionario*, p. 705-707.
[45] *Diccionario*, p. 198.
[46] *Diccionario*, p. 198.

d'Amour dans la *Vive Flamme*. Pour expliquer la modalité de l'union, propre à chaque ouvrage, il est nécessaire que les éléments philosophiques adoptés soient adéquats et adaptés à cette modalité, de telle sorte qu'ils puissent constituer une sorte de fondement philosophique (scientifique) à celle-ci. Par exemple, la *Vive Flamme* recourt à des éléments philosophiques absents de la *Montée* et de la *Nuit Obscure*, et certains éléments philosophiques fondamentaux pour la *Montée* et la *Nuit Obscure* ne sont mentionnés ni dans le *Cantique Spirituel*, ni dans la *Vive Flamme*. Cependant, nous ne pouvons pas affirmer que Jean de la Croix a *sciemment* modifié sa conceptions philosophique du réel, puisqu'il a écrit ses ouvrages majeurs dans un même lapse de temps. Par conséquent, nous devons penser que Jean de la Croix part d'une même conception philosophique du réel, et que c'est l'analyse philologico-philosophique opérée par une approche critique stricte, qui dépiste les différentes influences philosophiques au sein de chaque ouvrage. Quant à nous, nous aborderons l'union telle que développée dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, et nous nous référerons aussi à des principes philosophiques développés dans les deux autres ouvrages majeurs (le *Cantique Spirituel* et la *Vive Flamme*) pour supporter notre analyse interprétative. Et comme nous le verrons, ces principes ne contredisent point ceux de la *Montée* et de la *Nuit Obscure*, plutôt ils les enrichissent en y apportant une lumière supplémentaire.

IV- Les influences intellectuelles sur la pensée de saint Jean de la Croix[47]

IV.1- L'Écriture Sainte

L'influence majeure et primordiale sur l'œuvre de Jean de la Croix, c'est l'Écriture[48] Sainte. Jean de la Croix connaît la Bible parfaitement, et il la cite de mémoire. Et « sur 1526 citations ou références de l'Écriture que nous avons répertoriées, 907 proviennent de l'Ancien et 619 seulement du Nouveau Testament »[49]. Jean de la Croix veut montrer la réalité du vécu spirituel des grands personnages de la Bible, afin que se manifeste à travers eux le véritable chemin et la réalité même de l'union. De fait, Jean de la Croix « met au premier plan des personnages qui sont des exemples vivants : les "craignant-Dieu" de l'Ancienne Alliance, les prophètes et tous ceux dont l'histoire personnelle permet de mieux analyser le parcours spirituel ; il nous associe ainsi à eux dans le passage de l'absence douloureuse de Dieu à la joie de sa rencontre : Moïse et Élie, bien sûr, sans oublier Abraham, David, Ézéchiel, Job et bien d'autres sont pour la Première Alliance ces témoins privilégiés de la manifestation divine, difficile mais triomphante, à l'humanité : l'apôtre Paul surtout, et Jean le disciple bien-aimé, Marie-Madeleine, aimante, premier témoin de la Résurrection, sont leurs répondants privilégiés dans la Nouvelle Alliance. »[50]. Jean de la Croix se réfère au sens *littéral* ou *propre* des Écritures, au sens *typique* ou *analogique*, au sens *allégorique* ou *symbolique*, et au sens que Jean de la Croix qualifie de *spirituel* (et qui aussi peut être dit *anagogique*)[51]. Toutefois, toutes ces références et interprétations de la Bible sont polarisées par le souci primordial et fondamental de la pensée de Jean de la Croix, qui est de manifester et d'expliquer la réalité de l'*union de transformation*

---

[47] Pour cette partie, nous nous référons primordialement au *Diccionario de san Juan de la Cruz* et à l'ouvrage d'Orcibal : *Jean de la Croix et les mystiques Rhéno-flamands*. D'autres ouvrages et articles nous ont été utiles, mais l'essentiel est condensé dans le *Diccionario* fait sous la direction d'Eulogio Pacho. Ainsi, en abordant chaque influence intellectuelle, nous commençons par désigner en notes de bas de page les pages du *Diccionario* duquel nous puisons en le suivant fidèlement. Souvent, nous exprimons en français, ce que le *Diccionario* propose en langue espagnole. Quand nous mettons entre parenthèses des références à l'œuvre de Jean de la Croix et à d'autres auteurs afin de montrer les convergences des pensées, les références que nous mentionnons ne sont pas exhaustives, elles sont toutefois suffisantes pour supporter la raison pour laquelle elles sont associées.

[48] *Diccionario*, p. 395-407.

[49] Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, Paris, Cerf, 2004, p. 57.

[50] *Ibidem.*

[51] *Diccionario,* p. 400-402.

d'amour en Dieu ; de telle sorte que chaque référence ou interprétation biblique constitue un mode d'accès, utile et éclairant, à la compréhension de la vérité de l'union d'amour.

L'influence du *Cantique des Cantiques* sur l'œuvre de Jean de la Croix[52] est particulièrement importante, surtout sur le *Cantique Spirituel*. De fait, chacun des poèmes constitutifs de ces deux *Cantiques* est essentiellement un dialogue entre deux amants. Tout comme le *Cantique des Cantiques*, le *Cantique Spirituel* évoque la réalisation progressive de l'union des amants à travers la description de leurs rencontres, de leurs séparations, des difficultés qui empêchent leur union et du dépassement de ces difficultés. Chez Jean de la Croix, les amants sont l'âme et le Christ (Dieu incarné), ainsi leur union est une divinisation de l'âme par l'amour. Par ailleurs, il est possible d'interpréter le *Cantique des Cantiques* comme signifiant l'amour entre l'humanité et Dieu. Nous trouvons aussi des similitudes entre les deux textes (ou poèmes) au niveau des images et des métaphores utilisées pour signifier le rapport des amants, comme par exemple celles du vin et du cellier (Ct 1,2 ; 2,4 ; CSA, S16-17), de la colombe (Ct 1,15 ; 2,14 ; 4,1 ; 5,2 ; 5,12 etc. ; CSA, S12), des grenades (Ct 4,3 ; 4,13 ; 6,7 ; 6,11 ; 8,2 etc. ; CSA, S36), etc. Nous trouvons aussi trois influences bibliques majeures[53] sur la pensée de Jean de la Croix : l'influence des lettres de saint Paul, celle des écrits de saint Jean l'évangéliste et celle du Livre de l'Exode.

IV.2- La théologie et la philosophie

La seconde influence est la philosophie et la théologie que Jean de la Croix a étudiées durant sa formation à l'université de Salamanque[54] entre 1564 et 1568. Il y fut initié à la Logique et à la philosophie naturelle et morale. En effet, il connut l'*Organon* d'Aristote, les *Summulae* de Domingo de Soto qui est l'un des grands représentants de l'humanisme espagnol, la *Physique* d'Aristote, aussi bien que l'*Éthique* et la *Politique* aristotéliciennes. C'est pourquoi, le « philosophe (*Filósofo*) » signifié dans les écrits sanjuanistes (NO, L1, c4, §2 ; L2, c5, §3 ; c8, §2 ; c16, §4 ; CSA, S38, §10), c'est Aristote. Et nous avons dans la *Montée*, deux références où Aristote est explicitement mentionné (« *Aristóteles* » dans MC, L2, c8, §6 ; c14, §13[55]), qui réfèrent à un passage de la *Métaphysique (L2, c.1 ; 993b7-10)* où il est expliqué que la réalité qui est, *en soi*, la plus évidente et donc la plus intelligible, est *pour nous* ténèbres, puisqu'elle éblouit notre entendement, tout comme la lumière du soleil est éblouissante pour les yeux de la chauve-souris (Cf. aussi CSA, S38, §10 ; NO, L2, c5, §3 où Jean évoque le hibou au lieu de la chauve-souris). Outre les références au *Filósofo* et donc aux principes aristotéliciens, nous trouvons aussi chez Jean de la Croix les références aux *filósofos* où il introduit des principes et des connaissances philosophiques scolastiques généraux qu'il applique à l'union (afin de la fonder du point de vue de la *science*).

Relevons l'essentiel de ces références : l'âme créée par Dieu et versée dans le corps, est *tabula rasa*[56] (MC, L1, c3, §3) ; deux contraires (*dos contrarios*) ne peuvent trouver place (*caber*) simultanément en un même sujet[57] (*sujeto*) (MC, L1, c6, §1) ; de l'objet présent et de la puissance s'engendre la connaissance[58] (*ab obiecto et potentia paritur noticia*) (MC, L2, c3, §2) ; ce qui a de la saveur, nourrit et engraisse (*que quod sapit, nutrit*) (MC, L2, c14, §1) ;

[52] *Diccionario,* p. 402.
[53] *Diccionario*, p. 403.
[54] *Diccionario*, p. 1040-1043.
[55] Le principe aristotélicien est mentionné ici sans la réference analogique à l'exemple de la chauve-souris.
[56] Aristote, *De anima*, 429b29-430a1; ST, I-I, q.79, a.1.
[57] ST, I-II, q113, a2.
[58] Il est clair que la connaissance opérée dans une puissance cognitive, qu'elle soit sensible ou spirituelle, ne se réalise que quand l'objet de cette puissance est présent à celle-ci. Nous verrons dans le chapitre second comment s'opèrent la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle.

l'entendement (*entendimiento*) que les philosophes appellent *possible (posible)*, qui reçoit l'intelligible passivement (*pasivamente*) sans rien faire de soi-même (MC, L2, c32, §4 ; CSA, S13, §14 ; S38, §9 ; CSB, S14-15, §14 ; S39, §12 ; référence aussi à l'entendement actif, *entendimiento activo*, dans CSA, S38, §9 et CSB, S39, §12) [59] ; chaque chose qui se reçoit (*se recibe*) est en celui qui la reçoit (*en el recipiente*) à la manière (*al modo del mismo*) de qui la reçoit[60] (*recipiente*) (NO, L1, c4, §2 ; L2, c16, §4 ; VFB, S3, §34) ; la croissance d'un contraire (*contrario*) en un sujet (*sujeto*), fait décroître l'autre contraire, et se renforce soi-même (*se fortalece en sí mismo*) en ce même sujet (*sujeto*), autrement dit un contraire expulse (*expele*) l'autre contraire jusqu'à régner (*reinar*) seul en un même sujet[61] (NO, L1, c4, §7 ; VFB, S1, §22) ; un extrême (*un extremo*) se connaît (*se conoce*) bien par un autre[62] (*por otro*) (NO, L1, c12, §5) ; tout vivant vit par son opération[63] (*cada viviente viva por su operación*) (VFB, S2, §34) ; l'opération de chaque chose est conforme à son être ou à la vie dont elle vit[64] (MC, L3, c26, §6) ; Dieu meut toutes choses à leur mode[65] (MC, L2, c17, §2). Nous relevons aussi un principe philosophique très important pour la compréhension de l'union chez Jean de la Croix : *il ne peut y avoir de vide (vacío) dans la nature[66] (naturaleza)* (MC, L2, c15, §4). Nous examinerons ces principes et d'autres dans leur application à l'union sanjuaniste à Dieu. Jean de la Croix étudia la théologie à Salamanque, et nous savons qu'à l'époque, l'université de Salamanque regroupait trois chaires, celle de saint Thomas d'Aquin, celle de Duns Scot et celle de Guillaume Durand.

IV.3- Saint Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin[67]

La présence de la pensée thomasienne dans les écrits de Jean de la Croix, ne peut se mesurer par le nombre réduit des citations qui se réfèrent explicitement au corpus thomasien. En effet, pour Jean de la Croix, Thomas d'Aquin est le « théologien (*teólogo*) » par excellence qui enseigne la doctrine chrétienne correcte adoptée sciemment par le Docteur Mystique. De fait, nous trouvons plusieurs passages où Jean de la Croix mentionne explicitement les *teólogos* (entre autres MC, L2, c3, §1 ; c8, §3 ; c17, §2 ; L3, c12, §1 ; CSB S12, §2). Les citations explicitement référées aux écrits thomasiens sont peu nombreuses (deux, effectivement). La première est une référence à la vision du monde attribuée à saint Benoît (MC, L2, c24, §1 ; *Quodlibets*, I, a.1, ad.1), et elle est secondaire quant à l'essentiel de la pensée sanjuaniste. La seconde est une référence à la *théologie mystique* « que les théologiens appellent sagesse secrète, qui, selon saint Thomas, se communique et est infuse en l'âme par amour » (*se comunica e infunde en el alma por amor*, NO, L2, c17, §2 ; ST, II-II, q.45, a.2). Nous trouvons l'expression *théologie mystique* littéralement propre à Denys l'Aréopagite et assimilée par Thomas d'Aquin qui l'explique en fonction de sa propre pensée, néanmoins l'assimilation de cette expression n'est pas exclusive à la pensée thomasienne, puisque d'autres théologiens s'y réfèrent aussi. Il y a aussi chez Jean de la Croix deux références à des ouvrages apocryphes

[59] Pour l'intellect possible et l'intellect agent cf. ST,I-I, q79.
[60] ST, I-I, q75, a5.
[61] ST, II-II, q24, a12.
[62] Comme nous allons le voir, Jean de la Croix utilise souvent le terme *extrêmes* dans le sens d'*opposés* voire même de *contraires*. Ainsi, c'est la connaissance d'un contraire qui est la raison de la connaissance de l'autre contraire (ST I-II, q35, a5).
[63] Ce principe découle du fait que l'acte de vivre consiste à opérer, autrement dit à faire passer à l'acte les puissances de l'âme. Ainsi, la vie s'exprime à travers l'exercice des puissances de lâme. De fait, l'âme est la forme substantielle du corps et elle est le principe de toutes les opérations de l'être humain (ST, I-I, q76, a1). Pour les différentes opérations des puissances de l'âme humaine cf. ST, I-I, q77.
[64] L'opération d'unce chose est conforme à la vie de cette chose parce que l'âme est le principe de la vie (ST, I-I, q75, a1), et que vivre c'est opérer. Cf. note précédente.
[65] ST, I-II, q113, a3.
[66] ST, III, q76, a5.
[67] *Diccionario*, p. 1174-1177.

faussement attribués à saint Thomas d'Aquin, mais qui, à l'époque, étaient considérés comme authentiques. La première est une référence à « l'échelle mystique d'amour divin selon saint Bernard et saint Thomas[68] » (*la escala mística de amor divino según San Bernardo y Santo Tomás*, NO, L2, c19-20). La seconde (CSB, S38, §4) est une référence au *De Beatitudine.* Nous ressentons clairement, en lisant Jean de la Croix, qu'il accorde sa préférence à Thomas d'Aquin, puisqu'il est le seul théologien scolastique qu'il cite explicitement. Et même si les citations qui se réfèrent explicitement au corpus thomasien sont peu nombreuses et secondaires, nous dépistons chez Jean de la Croix plusieurs développements philosophico-théologiques d'inspiration thomasienne. De fait, nous remarquons une résonance claire entre les développements sanjuanistes et la pensée thomasienne, comme par exemple les révélations et leur association à l'esprit de prophétie (MC, L2, c25 ; ST, II-II, q.171-174) ; la doctrine sur les charismes (MC, L2, c26 ; ST, I-II, q.111) ; la théorie sur la gloire essentielle et accidentelle (MC, L2, c26, §8 ; CSB, S30, §7 ; ST, I-II, q.2-5,67) ; la connexion entre toutes les vertus (CSB, S31 ; ST, I-II, q.65) ; la conception de la nature angélique comme *substance incorporelle* ou *immatérielle* (MC, L2, c24, §1-2 ; ST, I-I, q.50, a.1-2), l'influence du démon sur le vécu spirituel de l'âme (MC, L2, c24, §7 ; ST, I-I, q.111, 114), la hiérarchie des anges et l'illumination de l'intelligence inférieure par la supérieure jusqu'à atteindre l'intellect humain qui est le plus inférieur (NO, L2, c12, §3 ; ST, I-I, q.106 ; q.108, a.1 ; q.111, a.1), et d'autres.

Le recours à Thomas d'Aquin n'est pas un asservissement de la pensée sanjuaniste à la pensée thomasienne, puisque la singularité de l'union posée par Jean de la Croix demeure inviolable. La pensée de Jean de la Croix se démarque de celle de Thomas d'Aquin sur plusieurs points (comme nous allons le voir en détail par la suite), probablement sous l'influence d'autres courants philosophiques et pour des raisons de communication de la pensée (adapter les éléments ontologiques et philosophiques à la conception sanjuaniste de l'union définie comme transformation de l'âme en Dieu), comme par exemple le fait de poser trois puissances spirituelles (entendement, mémoire et volonté) au lieu de deux (intellect et volonté) ; le fait d'associer l'espérance à la mémoire (alors que Thomas d'Aquin l'associe à la volonté) ; aussi le fait d'énumérer deux sens internes uniquement et de leurs attribuer des fonctions que Thomas d'Aquin attribue à plusieurs autres sens internes, etc. Toutefois, toutes ces différences ne suppriment pas la possibilité de rapprocher (*aproximar*[69]) Jean de la Croix du Docteur Angélique, aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique. Par exemple, pour Jean de la Croix, l'espérance informe la mémoire alors que Thomas d'Aquin considère qu'elle est infuse dans la volonté[70], ce qui constitue une discontinuité entre les pensées sanjuaniste et thomasienne ; toutefois la continuité ontologique de base n'est pas pour autant niée puisque l'idée qu'un habitus surnaturel informe une puissance spirituelle est identique chez les deux Docteurs[71]. Ainsi, un certain degré de continuité philosophique (ontologique et psychologique) entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, est dans une certaine mesure maintenue au sein de l'œuvre sanjuaniste – surtout dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Ainsi, après avoir rapproché Jean de la Croix de Thomas d'Aquin (au niveau de la philosophie), nous pouvons utiliser les principes ontologiques et psychologiques thomasiens pour examiner philosophiquement la réalité de l'union mystique sanjuaniste prise dans toute sa singularité.

Notons que les Carmes espagnols du XVIème siècle étaient influencés par la pensée de Baconthorpe, le docteur scolastique carme, qui n'hésite pas à se séparer de Thomas d'Aquin

[68] *De decem gradibus amoris secundum Bernardum*, longtemps attribué à saint Thomas d'Aquin, est l'œuvre de Helwic de German (Cf. Œuvres Complètes, Cerf, p. 1037, note 1 ; trad. Bord p. 815).
[69] « detalles que no alteran substancialmente la aproximación constante de J. de la Cruz al Doctor Angélico », *Diccionario*, p. 1177.
[70] ST, II-II, q18.
[71] ST, I-II, q50 ; q55 ; q62.

sur plusieurs questions importantes. Mais nous ne trouvons aucune influence concrète et explicite de la pensée de Baconthorpe sur les écrits sanjuanistes. Néanmoins, il est possible que, durant son séjour au Collège Carmélitain de San Andrès (où il résidait durant sa formation à l'université de Salamanque), Jean de la Croix ait été exposé à la pensée de Baconthorpe ; ce qui aurait vraisemblablement contribué à ce qu'il se libère de l'asservissement aveugle à la pensée et à la doctrine thomasiennes[72], et par suite à ce qu'il n'hésite pas à former une pensée mystique profondément singulière. Cette singularité n'est cependant pas absolue, puisque plusieurs éléments proprement mystiques se trouvent déjà chez d'autres penseurs (comme nous le verrons), mais elle ne se dissout pas pour autant ; en effet, Jean de la Croix a effectivement inauguré une tradition mystique chrétienne ancrée en ses écrits et en sa personne.

IV.4- Saint Jean de la Croix et saint Augustin[73]

La présence de la pensée augustinienne dans l'œuvre sanjuaniste est ample et substantielle. Nous décelons chez Jean de la Croix six références explicites à Augustin (MC, L1, c5, §1 ; NO, L1, c12, §5 ; L2, c19, §4 ; CB S1, §6 ; S4, §1 ; S5, §1). Cependant, si nous examinons la littéralité des citations, nous remarquons qu'il est possible qu'elles procèdent de textes apocryphes qui, à l'époque, étaient considérés authentiques. Toutefois, l'idée développée dans chacune de ces références est essentiellement augustinienne. De fait, la seconde référence dans la *Nuit Obscure* (NO, L2, c19, §4) se trouve surtout dans le *De decem gradibus amoris secundum Bernardum* et, par extension, dans l'apocryphe thomiste *De dilectione Dei et proximi*, mais elle peut aussi être rapportée au *De verbis Domini*[74]. La première référence du *Cantique Spirituel B* (CSB, S1, §6), prise littéralement, est tirée de l'apocryphe *Liber soliloquiorum animae ad Deum* (chap. 31 ; PL 40, 888), tout en étant très proche de passages équivalents dans les *Soliloques (2,1)* authentiques et les *Confessions (10, 27, 38)*. Alors que les deux autres références du *Cantique Spirituel B* sont plutôt génériques et Jean de la Croix ne précise pas l'ouvrage augustinien duquel elles ont été tirées. La référence de la *Montée* (L1, c5, §1) procède de l'apocryphe *Liber soliloquiorum*. La référence la plus authentique est celle de la *Nuit Obscure* (NO, L1, c12, §5), elle est très brève et elle se lit dans les *Soliloques* (2,1,1 : PL 32,885) authentiques.

Comme la majeure partie des citations procède d'ouvrages apocryphes, il est possible de penser que Jean de la Croix n'a pas effectivement lu Augustin. Mais, une telle idée est insoutenable, vu l'importante influence des thèmes et idées augustiniens sur la pensée sanjuaniste. En effet, même si la lettre des passages cités n'est pas strictement d'Augustin, l'idée qui y est contenue l'est clairement. De fait, l'influence augustinienne est fondamentale dans l'œuvre de Jean de la Croix. Ainsi, la pensée sanjuaniste est imbibée d'idées augustiniennes, comme par exemple la connaissance de Dieu dans la contemplation des créatures, et l'ascension à Dieu à travers la connaissance des créatures (CB, §4, §1) ; la distance qui sépare l'homme de Dieu (MC, L1, c4-5) ; chercher Dieu à l'intérieur de soi et non pas à l'extérieur (CSB, S1, §6) ; de la connaissance de soi naît la connaissance de Dieu (NO, L1, c12, §5). Beaucoup de considérations sanjuanistes sur l'amour semblent procéder directement de la pensée augustinienne (*De Ordine*, 2,28.48), comme par exemple quand Jean de la Croix parle de la puissance unitive et assimilative de l'amour (MC, L1, c4, §3 ; c5, §1 ; NO L1, c13, §9). De même, la conception sanjuaniste du péché (MC, L1, c12, §3), est augustinienne. Nous retrouvons aussi l'influence du *De Trinitate* (14,8,11 ; 15,20,39) sur la *Montée*, surtout quant à la conception de l'âme comme réalité

[72] Steven Payne, *John of the Cross and the cognitive value of mysticism*, London, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 5.
[73] *Diccionario*, p. 31-35.
[74] *Serm. 70, De verbis Domini in Mt, C.3 ;* cf. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes* de Jean de la Croix, trad. Bord, p. 819.

possédant trois puissances spirituelles (entendement, mémoire et volonté) capables de rentrer en rapport avec l'Infini, et qui, comme l'explique intensivement Jean de la Croix, vont recevoir l'information des trois vertus théologales (foi, espérance et charité). Nous pouvons aussi rapprocher les développements sanjuanistes qui décrivent l'âme et son centre (VFB, S1, §11-14), des passages augustiniens du *De quantitate animae* (PL 32, 1037. 1948, etc.). Nous voyons aussi l'influence du *De vera religione* augustinien, quant aux descriptions sanjuanistes sur l'homme spirituel dans son opposition à l'homme charnel et sensuel. Enfin, l'expression *connaissance amoureuse* (*noticia amorosa*), chère à Jean de la Croix, a ses antécédents dans les développements augustiniens qui manifestent la capacité cognitive de l'amour (*De moribus Ecclesiae* 1,17,31). Par conséquent, il est clair que la pensée augustinienne a marqué de son empreinte la synthèse sanjuaniste.

IV.5- Saint Jean de la Croix et Denys l'Aréopagite[75]

Jean de la Croix cite explicitement à quatre reprises « san Dionisio Areopagita ». En définissant la *contemplation*, Jean de la Croix répète en quatre endroits que « saint Denys » la dénomme « *rayon de ténèbre* » (*rayo de tiniebla*) (MC, L2, c8, §6 ; NO, L2, c5, §3 ; CSB, S14, §16 : VFB, S3, §49). Cette référence à Denys est tirée du *Théologie Mystique* (1,1 : PG 3, 1000). Cependant, Jean de la Croix apporte des éléments nouveaux à la conception de la contemplation divine communément admise à l'époque. En effet, la conception sanjuaniste de la contemplation constitue un des éléments majeurs où la pensée de Jean de la Croix se singularise, comme nous le verrons dans le cinquième chapitre. La contemplation est, pour lui, « obscure (*oscura*) », tout en étant illuminatrice puisqu'elle enrichit l'âme intellectuellement (par la foi) et affectivement (par la charité). Ainsi, elle est lumière et ténèbres à la fois, mais non pas selon le même rapport. De ce point de vue, la conception sanjuaniste de la contemplation est dans une certaine mesure compatible avec la façon selon laquelle Denys définit la contemplation, puisque ce dernier évoque cette définition en associant *rayon* (et donc lumière) à *ténèbre* (et donc obscurité). De plus, Jean de la Croix et Denys identifient la « contemplation » et la « théologie mystique ». Ainsi, l'autorité dionysienne est sous-entendue à chaque fois que Jean de la Croix mentionne la « théologie mystique » (*teología mística*) (MC, L2, c8, §6 ; NO, L2, c5, §1 ; c12, §5 ; c17, §2,6 ; CSB prologue, §3 ; S27, §5 ; S39, §2 ; VFB, S3, §49). Si nous examinons le texte original de Denys cité par Jean de la Croix, nous voyons que l'expression « rayon de ténèbre » (*rayo de tiniebla*) n'y apparaît pas comme réalité clairement définie, ni comme un sujet d'une phrase complète qui la décrirait, mais plutôt comme un bout de phrase qui clôt une longue phrase (« ascendens ad supernaturalem illum caliginis divinae radium »). Ainsi, Jean de la Croix utilise ce bout de phrase et l'adapte à sa propre définition de la contemplation. Cette adaptabilité propre à l'expression dionysienne a été exploitée par d'autres auteurs médiévaux, parmi eux Jean de la Croix mentionne Thomas d'Aquin : « [l'âme] appelle cette contemplation ténébreuse (*contemplación tenebrosa*) *secrète*, parce que, selon ce que nous avons dit plus haut, c'est la théologie mystique, que les théologiens appellent sagesse secrète, qui, selon saint Thomas, se communique et est infuse en l'âme par amour »[76] (NO, L2, c17, §2).

IV.6- Saint Jean de la Croix et les mystiques Rhéno-flamands[77]

Il existe plusieurs affinités entre les pensées mystiques rhéno-flamandes et sanjuaniste. De fait, une première affinité se trouve dans l'image de la chauve-souris ou du hibou aveuglés par la

[75] *Diccionario*, p. 120-123.

[76] Llama secreta a esta contemplación tenebrosa, por cuanto, según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor.

[77] Jean Orcibal, *Jean de la Croix et les mystiques Rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

lumière du soleil, image à connotation mystique, déjà présente chez Thomas d'Aquin (ST, I-I, q.1, a.5) et Bonaventure (*Itinerarium mentis in Deum*, V, 4), qui la doivent à Aristote (*Métaph.,* L2, c.1 ; 993b7-10). Nous la trouvons clairement chez les rhéno-flamands (Ruysbroeck, *Ornement des Noces*, L2, c54 ; J. Tauler, *Premier sermon pour la dédicace des églises*)[78] et chez Jean de la Croix (MC, L2, c8, §6) aussi. Une autre affinité consiste en l'expression de l'état de déification (qui est, pour Jean de la Croix, transformation de l'âme en Dieu), à travers l'image du cristal (ou de la vitre) transformé en la lumière qui l'investit et devenu participant de cette lumière (MC, L2, c5, §6). Cette image qui exprime la déification, est semblablement présente chez Harphius (*Directorium contemplativorum*, ch. I)[79] à travers l'exemple des verrières aux diverses couleurs. Une troisième affinité est celle qui a pour objet la notion de « *touche* ». Cette notion se trouve chez Ruysbroeck dans l'*Ornement des Noces* (L2, c53) sous la forme du terme *gherinen*[80] qui, selon la langue vulgaire et l'usage que Ruysbroeck en en fait, assume la signification de *toucher*. Chez Jean de la Croix, la *touche* (*toque*) est un contact surnaturel unitif entre la substance de l'âme et celle de Dieu, *contact* qui se fait sans l'intermédiaire d'images ou de formes similitudes de créatures, mais directement, et qui affecte (par rejaillissement) toutes les facultés, renforçant ainsi leur union à Dieu. Ce *contact* constitue, pour Jean de la Croix, un très haut état d'union (MC, L2, c26, §5 ; NO, L2, c23, §11 ; VFB, S2, §21 ; CSA, S8, §3, etc.). Toutefois, chez Ruysbroeck, la *touche* (*gherinen*) ne possède pas la même ampleur ni la même puissance unitive que chez Jean de la Croix ; elle signifie, il est vrai, une sorte de grâce divine, mais elle ne dépasse pas l'ordre du surnaturel créé, et elle est associée au don de sagesse. Une quatrième affinité est l'image de la lumière du soleil qui, jointe à une lumière inférieure, éclipse celle-ci de telle sorte qu'il semble que seule la lumière solaire est en train de briller. Cette image montre comment la lumière naturelle de l'esprit est pour ainsi dire éclipsée par la lumière surnaturelle à laquelle elle s'unit. Cette image se trouve chez Tauler (*VI^e^ Sermon pour la Pentecôte*)[81] et nous la trouvons aussi chez Jean de la Croix (MC, L2, c3, §1). Une cinquième affinité est l'association, chez Tauler d'abord et chez Jean de la Croix ensuite, des tourments et des épreuves suprêmes à l'obscurité de la contemplation[82]. Nous retrouvons aussi chez Jean de la Croix (MC, L2, c11, §7) et Eckhart (Sermon *Expedit Vobis* ; et *II^e^ Sermon pour le I^er^ dimanche de l'Avent*)[83], la nécessité de dépasser les images pour s'unir à Dieu, même si celles-ci ont pour objet l'humanité du Christ – point sur lequel Thérèse d'Avila n'est pas tout à fait d'accord (*Vie*, 22). Une autre affinité fondamentale est la jonction, chez Jean de la Croix et Eckhart (*Sermon pour le dimanche dans l'octave de l'Épiphanie* ; *Sermon pour saint Jean l'Évangéliste*), « de l'analogie de la lumière du soleil, [au] principe physique de l'horreur du vide, [jonction dont] la conclusion [est] que l'âme dûment préparée, ne peut pas ne pas être remplie de Dieu "naturellement et surnaturellement (*natural y sobrenaturalmente*)" (MC, L2, c15, §4) »[84]. En effet, si l'âme est *vide* de toute forme similitude de créature, la *lumière divine* flue *nécessairement* en elle et la *transforme* en pure lumière. Il faut aussi noter, avec Orcibal, que nous pouvons reconnaître dans le principe physique de l'horreur du vide « l'essence formelle de toute mystique, même non chrétienne »[85]. Une importante affinité entre Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands, est celle entre le *centre de l'âme* (*centro del alma*) sanjuaniste (VFB, S1, §12 ; S2, §8) et le *fond* (*grund*) rhéno-flamand (cf. Eckhart, *II^e^ Sermon pour l'Épiphanie* et Tauler, *II^e^ Sermon pour la Nativité*,

[78] *Ibid*., p. 26.
[79] *Ibid.*, p. 61
[80] *Ibid.,* p. 71.
[81] *Ibid.*, p. 82.
[82] *Ibid*., p. 118.
[83] *Ibid.*, p. 139.
[84] *Ibid.*, p. 142.
[85] *Ibid.*

etc.)[86]. De fait, l'accès au *centro del alma* consiste en la réalisation de l'union à Dieu, et l'accès au *grund* c'est l'entrée dans l'abîme de la Déité. Notons aussi que et le *grund* et le *centro*, possèdent une dimension abyssale, de sorte que plus l'âme s'y absorbe, plus elle s'éloigne de tout ce qui est, jusqu'à ce que soit dissoute en elle toute *conscience de quelque chose de créé*. Il est possible de relever d'autres parallèles entre la pensée sanjuaniste et celles des mystiques rhéno-flamands, mais, même s'il est très probable que Jean de la Croix ait lu « certains sermons de Tauler, peut-être des textes de Ruysbroeck, et qu'il doit beaucoup à Harphius, (…) on ne peut oublier que les mystiques du Nord ont, eux aussi, de nombreuses sources qu'il a été en mesure de connaître, directement ou par d'autres intermédiaires »[87] ; comme par exemple Denys, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, les Victorins etc. Par suite il est difficile d'établir un lien de filiation directe entre les éléments propres à la pensée de Jean de la Croix et ceux propres aux mystiques nordiques, surtout que les écrits de ceux-ci étaient pour une grande partie considérés suspects par l'Inquisition qui était très active et puissante en l'Espagne du XVIème siècle.

IV.7- Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila[88]

Le rapport spirituel entre ces deux géants de la mystique, qui se sont effectivement connus, était profond. Et l'influence réciproque (qu'elle soit spirituelle ou intellectuelle) que chacun a eue sur l'autre, est substantielle ; surtout qu'ils ont entrepris ensemble la réforme du Carmel. Nous nous contentons de relever certaines affinités et certaines différences entre les pensées des deux Docteurs, parce que nous cherchons essentiellement ici à déterminer les éventuelles influences qui ont contribué à la constitution de la pensée de Jean de la Croix, voire de la synthèse sanjuaniste. Jean de la Croix a lu l'œuvre thérésienne (sinon dans son intégralité, du moins dans ses parties les plus fondamentales), et il s'y réfère dans le *Cantique Spirituel* (CSA, S12, §6 ; CSB, S13, §7) : « la bienheureuse Thérèse de Jésus, notre mère, a écrit à ce sujet des choses admirables, qui, je l'espère en Dieu, sortirons bientôt à la lumière imprimés » [89]. Ce sujet spirituel que Jean de la Croix évoque concerne les « différences de rapts et d'extases et autres ravissements et vols subtils d'esprit qui ont coutume d'arriver aux spirituels » [90] (CSA, S12, §6 ; CSB, S13, §7). Jean de la Croix et Thérèse d'Avila partagent fondamentalement la même conception de Dieu, de l'homme et du monde, mais Jean de la Croix en présente une vision plus précise et plus coordonnée, puisqu'il connaît la philosophie et la théologie scolastiques auxquelles Thérèse d'Avila n'a pas été initiée ; par suite certains concepts et développements scolastiques sur Dieu et sur l'homme lui échappent. Cependant, la compréhension de la réalité de l'âme et de son vécu spirituel est la même chez les deux mystiques, et surtout leur attachement fidèle à l'autorité de l'Écriture. Tous deux conçoivent la vie spirituelle comme un processus de communion avec Dieu, qui culmine dans l'union d'amour avec Lui (*Le livre de la vie*, 31,17 ; 32,9 ; *Le chemin de perfection* 17,4 ; 32,11 ; 37,3 ; *Les Demeures* 1,2,16 ; 2,1,8 ; 2,2,10 ; *Les Fondations* 4,13 ; MC, argument ; L2, c5 ; etc.). Ils connaissent la gradation des trois voies : purificatrice, illuminative et unitive, qui correspondent, respectivement, aux commençants, aux progressants et aux parfaits (*Vie* 20,16 ; 22,1 ; CSB argument ; S22, §3 ; etc.). Nous trouvons chez les deux mystiques l'opposition entre la *méditation* discursive et la *contemplation*. La première est *active* et elle procède de l'activité humaine *naturelle*, la seconde est un don *surnaturel* de Dieu et elle est reçue

[86] *Ibid.*, p. 194.
[87] *Ibid.*, p. 205.
[88] *Diccionario*, p. 1141-1160.
[89] la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra Madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas a luz.
[90] las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer.

passivement en l'âme qui s'y est adéquatement disposée en se dépouillant et dénuant du créé et du naturel (*Les Relations* 5,3 ; *Chemin* 19,6 ; 14,3 ; 31,2 ; *Demeures* 4,1,1 ; MC, L2, c4, §2-5 ; L2, c5, §4). Et plus la purification de tout attachement au créé est parfaite, plus l'âme rentre en possession de Dieu, puisque l'impureté est incompatible avec Dieu ; ainsi, l'âme expérimente des douleurs purificatrices semblables à celles du purgatoire (*Vie* 20,16 ; 22,1 ; *Demeures* 6,11,6 ; NO, L2, c6, §6 ; c7 ; VFB, S2, §24-25). Le processus de purification culmine dans la parfaite adaptation du sens à l'esprit, et s'inscrit dans la réintégration de l'être humain à l'harmonie et au respect primitifs de la création, réintégration opérée au sein du passage de la vieille à la nouvelle créature (*Demeures* 7,1-2), autrement dit du vieil homme à l'homme nouveau (NO, L2, c3, §3 ; c13, §11 ; CSB, S26, §11-18 ; VFB, S2, §34). Les deux mystiques accordent aux vertus théologales le rôle fondamental de moyen proche et immédiat pour la réalisation de l'union (*Vie,* 10,6 ; MC, L2, c3-6), cette idée constitue un point cardinal de leur enseignement. La convergence la plus significative entre les deux mystiques se fait entre le *Cantique Spirituel* et *Les Demeures*, où ils examinent d'abord les purifications ascétiques, et ensuite l'état d'union qu'elles préparent, union nuptiale à Dieu conçue comme *fiançailles spirituelles* qui culminent dans le *mariage spirituel* (Demeures 7,2,2 ; CSB, S22, §3 ; VFB, S3, §24-25). L'union nuptiale au Christ, qui est aussi l'ami, est une transformation de l'âme en Christ, transformation qui débouche sur l'union à la Sainte Trinité et la participation à la vie de la Trinité (*Vie* 27,9 ; 39,25 ; *Demeures* 7,1,6-7 ; *Relations* 33 ; 35 ; 36 ; 37 ; 47 ; 51 ; 56 ; 57 ; CSB S38, §3-4 ; S39, §3 ; VFB S2, §1 ; S3, §79-85). La présence du Christ au sein de l'union est centrale pour les deux mystiques, mais ils divergent quant à la présence de la figure (de l'image) de l'humanité du Christ au sein de la contemplation. Pour Jean de la Croix, il faut se défaire de toutes les images pour atteindre ce qui transcende toute image (MC, L2, c12-14), alors que pour Thérèse d'Avila (*Demeures* 6,7,7-12), la présence (figurative) de l'humanité du Christ accompagne tout le cheminement spirituel. Nous trouvons chez les deux mystiques des divergences notables sur la façon d'expliquer l'union. Thérèse d'Avila part de sa propre expérience et s'exprime sous forme descriptive. Jean de la Croix se place plutôt sur le plan doctrinal et sur celui des principes. Thérèse d'Avila explique le progrès spirituel en fonction des grades de l'oraison, et elle propose une pédagogie qui commence avec les premiers degrés de la méditation jusqu'au plus haut degré de contemplation. Jean de la Croix se place plutôt du point de vue de la purification et de celui de la possession de Dieu, qui en résulte ; et il se concentre sur la relation méditation-contemplation. Un autre point de divergence c'est le rapport aux grâces et faveurs spirituelles. Les deux mystiques sont d'accord sur l'importance de se réjouir de telles grâces durant les commencements du cheminement spirituel de l'âme, afin de la fortifier spirituellement et de l'aider à se détacher des choses matérielles (*Vie* 25,11 ; *Chemin* 16,8 ; MC, L2, c12, §5 ; L3, c2, §1 ; L3, c39, §1). Mais les divergences, nuancées il est vrai, transparaissent quand il s'agit de l'âme déjà spiritualisée. Jean de la Croix est intransigeant : quant aux grâces surnaturelles, aux rapts, aux extases, etc., il faut tout refuser et s'abstenir d'accepter toute réjouissance qui n'a pas purement et strictement pour objet l'honneur et la gloire de Dieu (MC, L2-3). La position de Thérèse d'Avila est plus conciliante et nuancée (*Vie* 9,9). Toutefois, les deux mystiques s'accordent sur le principe que la perfection n'est pas dans les goûts que procurent les choses spirituelles, mais dans l'amour et le servie du Christ (*Demeures* 3,2,10 ; MC, L2, c7, §8).

Les éléments communs à la pensée de Jean de la Croix et à celles d'autres penseurs et mystiques sont nombreux, mais il est souvent difficile d'établir à chaque fois un lien de filiation directe, puisque nous savons assez peu sur les lectures effectivement entreprises par Jean de la Croix, surtout que beaucoup d'ouvrages, essentiellement mystiques, étaient bannis par l'Inquisition très active et puissante en l'Espagne du XVIème siècle. Toutefois, même s'il devient possible de démontrer que Jean de la Croix emprunte beaucoup à ses prédécesseurs et à ses

contemporains, ces emprunts ne modifient en rien la singularité et la créativité propres à sa pensée ; puisqu'il « ne se laisse "influencer qu'en assimilant"[91]. Loin de se contenter de transcriptions littérales, il dissocie l'ensemble qui lui est fourni en ses éléments et il les utilise en divers points de son œuvre où ils prennent une valeur nouvelle. »[92] Par exemple, « l'exactitude littérale avec laquelle il reprend les termes du *De Beatitudine* dissimule une originalité radicale qui place au terme du pèlerinage terrestre des états que le pseudo-Thomas attribuait *ex professo* à l'autre vie »[93].

V- Plan de la thèse

Le but dans lequel nous abordons la pensée de Jean de la Croix, c'est, comme nous l'avons signalé au début de cette préface, d'essayer de dégager un contenu intellectuel ontologique à partir de l'interprétation philosophique d'une expérience rare et singulière, à savoir l'expérience mystique conçue comme Nuit de l'âme. Et pour faciliter un tel examen qui, essentiellement, est une conceptualisation philosophique de cette expérience, nous avons choisi Jean de la Croix qui, tout en décrivant et expliquant une expérience mystique hautement singulière et originale, se réfère à des principes philosophiques, psychologiques et théologiques scolastiques afin d'assurer un fondement scientifique à cette expérience. Nous utiliserons alors la pensée de Thomas d'Aquin comme cadre philosophique pour notre interprétation. Toutefois, nous remarquons que l'union réalisée prônée par Jean de la Croix propose certaines réalisations spirituelles élevées qui semblent de prime abord non justifiables par les principes thomasiens. En effet, Jean de la Croix propose un rapport unitif immédiat à Dieu ici-bas, alors que, pour Thomas d'Aquin, le rapport unitif immédiat à Dieu ne se réalise essentiellement que dans la vision béatifique, à savoir strictement pour l'âme séparée du corps. Toutefois, si nous conceptualisons philosophiquement (moyennant les principes thomasiens) l'expérience de l'union développée dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, nous pourrons exprimer philosophiquement le rapport unitif immédiat à Dieu, réalisé ici-bas. Cependant, l'expression de ce rapport unitif, en termes philosophiques, ne constitue pas une justification philosophique de ce rapport. Une telle justification se réalise si nous arrivons à démontrer la validité des propositions philosophiques exprimant ce rapport, en recourant strictement aux concepts et principes philosophiques thomasiens. En d'autres termes, nous devons d'abord exprimer l'union philosophiquement pour ensuite démontrer la validité des formules philosophiques qui l'expriment. Si une telle démonstration réussit, alors ces formules s'intègrent au corpus philosophique qui les a démontrées.

Jean de la Croix justifie philosophiquement sa conception de l'union, mais ses arguments ne sont pas, pour nous, suffisants. C'est pourquoi nous nous proposons de démontrer la validité des propositions philosophiques qui expriment un aspect de l'union, et qui résultent de notre interprétation philosophique de celle-ci. De fait, Jean de la Croix considère que l'ultime justification de l'union doit être puisée dans l'Écriture, c'est pourquoi la justification scientifique (c'est-à-dire philosophique) est pour lui secondaire. Celle-ci propose, en effet, un ensemble de principes et de raisonnements qui permettent de penser et de concevoir schématiquement l'union, sans pour autant l'expliquer, voire l'assimiler, parfaitement par des principes de nature strictement philosophique. Une telle assimilation est pour Jean de la Croix impossible, puisque l'union, comme il l'affirme dans les prologues (que nous avons cités), est tellement substantielle, riche et profonde, qu'elle déborde tout effort purement intellectuel qui essaye de l'expliquer, de la circonscrire et de l'assimiler en la réduisant à un enchaînement

[91] Miguel Angel, *Ephemerides Carmeliticae*, 1962, pp. 351 aq.
[92] Jean Orcibal, *Jean de la Croix et les mystiques Rhéno-flamands*, p. 219.
[93] *Ibid.,* p.215.

purement logique de principes scientifiques philosophiques. Nous respectons cette richesse exubérante propre à l'essence de l'union mystique qui, selon Jean de la Croix, surpasse toute tentative de la circonscrire intellectuellement et conceptuellement. En effet, la réalité débordante de l'union est attestée par Jean de la Croix lui-même qui l'a vécue profondément en soi, et par suite qui la connaît réellement ; c'est pourquoi notre but ne consiste pas à vouloir réduire parfaitement la pensée sanjuaniste sur l'union, à des formules et principes strictement philosophiques. Nous proposons plutôt d'expliquer rigoureusement, d'un point de vue philosophique, un aspect de l'union auquel Jean de la Croix lui-même a proposé quelques explications philosophiques que nous jugeons insuffisantes. Par suite, nous exposerons les explications sanjuanistes en montrant leur insuffisance, puis nous essayerons de les compléter. Quand nous les aurons complétées, la singularité propre – à un aspect de – l'expérience mystique prônée par Jean de la Croix, se manifestera en termes philosophiques.

Comme la pensée de Jean de la Croix est riche et profonde, proposant trois aspects (Nuit, mariage spirituel, Flamme d'Amour) complémentaires d'une même union (qui est transformation de l'âme en Dieu), nous ne pouvons examiner cette pensée dans toute sa richesse. Nous nous contentons alors de l'union telle que décrite dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, parce qu'elle donne accès à un éventuel rapport entre le *Néant* et *Dieu*, rapport exprimé par Jean de la Croix en termes de *nada* et de *todo*. De plus, la coloration scolastique de la pensée philosophique de Jean de la Croix se concentre essentiellement dans ces deux ouvrages – qui constituent pratiquement un seul ouvrage. De fait, nous y suivrons les développements philosophiques sanjuanistes en relevant les éléments et principes communs à Jean de la Croix et à Thomas d'Aquin ; puis, quand certaines divergences apparaissent nous rapprocherons Jean de la Croix de Thomas d'Aquin ; ensuite nous complèterons les éléments et les principes relevés en introduisant les principes thomasiens complémentaires que nous utiliserons pour notre analyse interprétative. Ainsi, sur fond d'un rapprochement entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, rapprochement qui manifeste une forme de compatibilité philosophique de base (surtout aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie) entre les deux Docteurs, nous montrerons comment Jean de la Croix explique scientifiquement l'union, et nous mettrons en évidence l'insuffisance de ces explications. En effet, tout en suivant la conceptualisation et les raisonnements sanjuanistes, nous élaborerons la pensée de Jean de la Croix en la conceptualisant davantage, afin de montrer d'abord son insuffisance conceptuelle, et puis pour introduire les explications complémentaires que nous proposons. Ces explications sont essentiellement une interprétation philosophique de la pensée de Jean de la Croix, puisque nous ne prétendons point qu'elles soient les seules possibles, ni qu'elles expriment parfaitement l'intention de Jean de la Croix. Nous signifions plutôt qu'elles sont viables et qu'elles se construisent sur la pensée sanjuaniste sans la nier.

Avant d'aborder l'examen de la dimension philosophique de la pensée de Jean de la Croix dans la *Montée* et le *Nuit Obscure*, nous commencerons (dans un premier chapitre) par analyser et interpréter le schéma du *Mont de la perfection* et des strophes qui lui sont associées, parce qu'il est intégré à ces deux ouvrages. De fait, l'analyse de ce schéma et de ces strophes présentera une vue d'ensemble du cheminement spirituel et de l'union à laquelle il aboutit, cheminement et union développés intensivement dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Et par la mise en évidence de cette vue d'ensemble, le lecteur pourra facilement localiser chaque élément (propre à la *Montée* ou à la *Nuit Obscure*) analysé ultérieurement, au sein d'une vision globale de l'itinéraire spirituel manifestée par l'analyse du schéma du *Mont de perfection*. De plus, ce schéma et les strophes qui lui sont associées proposent un couple conceptuel très riche philosophiquement, le couple *nada-todo*, qui polarisera notre interprétation philosophique de l'union sanjuaniste développée dans la *Montée* et le *Nuit obscure*. Ainsi, nous nous référerons essentiellement à ces deux ouvrages ; et comme la pensée de Jean de la Croix est ultimement

une, nous puiserons dans le *Cantique Spirituel* et la *Vive Flamme* des éléments qui nous aiderons à confirmer, à affiner, et dans une certaine mesure à compléter, les développements que nous puisons dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Nous citerons le *Cantique Spirituel* dans ses deux versions, mais nous éviterons les notions de *fiançailles spirituelles* et de *mariage spirituel* (notions remaniées et précisées dans la *version B*) ; nous nous contentons donc des éléments communs aux deux versions. Quant à la *Vive Flamme*, nous la citons dans sa version B qui affine la version A, et qui est parfaitement authentique, nous nous y référerons en mettant de côté la version A.

Dans le second chapitre, nous rapprocherons les éléments philosophiques propres à la pensée sanjuaniste, de la philosophie thomasienne. Quand nous aurons mis en évidence la conformité philosophique de base entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, surtout aux niveaux de l'ontologie, de la psychologie philosophique et du rapport naturel à Dieu, nous serons en mesure d'aborder notre analyse interprétative de l'union sanjuaniste. Mais avant d'entreprendre cet interprétation, nous effectuerons (dans le troisième chapitre) une élaboration conceptuelle philosophico-psychologique (inspirée de la *Vive Flamme*) qui vise à distinguer plusieurs *lieux* en l'âme. De fait, Jean de la Croix, inspiré d'Aristote et d'Augustin, introduit la notion de *centre de l'âme*, et affirme que l'union parfaite se réalise quand l'âme pénètre dans son *centre* le plus *profond*. Comme la notion de *centre* est réductible à celle de *lieu* qui, essentiellement, relève d'abord de l'ordre de l'étendue matérielle, notre apport consistera à prendre le concept de *lieu* dans un sens spirituel en l'associant à celui de *centre de l'âme*, et par suite à distinguer différents *lieux* en l'âme. Ainsi, nous essayerons de montrer comment il est possible de concevoir l'âme comme constituée de *lieux* qui correspondent à différents degrés de profondeur, et qui, de fait, aident à penser le mouvement spirituel sous la forme d'une intériorisation progressive. Celle-ci, une fois déclenchée par la purification de la partie (ou du *lieu*) la moins spirituelle – et donc la plus superficielle – de l'âme, culmine ultimement dans l'union à Dieu réalisée au *centre* qui est la dimension la plus intérieure et profonde de l'âme.

L'union à Dieu est, selon Jean de la Croix, nécessairement surnaturelle, puisque l'esprit humain ne peut par lui-même, c'est-à-dire moyennant son opération naturelle, atteindre l'essence même des réalités ontologiquement supérieures à la forme intelligible abstraite du sensible. Cependant, Jean de la Croix distingue deux sortes de réalités surnaturelles : celles qui constituent l'union et celles qui sont extrinsèques à l'union. Ce sont les premières qui nous intéressent essentiellement, et pour mieux les cerner, il est nécessaire de montrer (dans le quatrième chapitre) comment elles se distinguent des secondes. Pour ce faire, nous commencerons par examiner le surnaturel distinct de l'union tout en montrant pourquoi il ne peut mener à la réalisation de celle-ci. Nous aborderons ensuite l'union elle-même (dans le cinquième chapitre), en suivant le mouvement de la pensée sanjuaniste telle qu'elle se déploie dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Nous examinerons alors la *Nuit du sens* puis celle de *l'esprit*, tout en montrant comment Jean de la Croix utilise des principes scolastiques pour justifier sa conception de l'union. Nous scruterons, d'une façon analytique et critique, l'application sanjuaniste de ces principes à l'union tout en montrant leur efficacité, d'une part, et leur insuffisance, d'autre part. Quant à la réalité de l'union elle-même, c'est-à-dire quant à la nature du rapport unitif à Dieu effectivement réalisé en l'âme, notre option sera de prendre les affirmations sanjuanistes dans un sens *littéral*. Ainsi, nous n'allons pas atténuer la pleine portée de ces affirmations, nous allons plutôt les assumer et les interpréter dans toute leur ampleur. Autrement dit, nous allons examiner l'union comme *rapport immédiat* à Dieu même, réalisé en l'esprit incarné. Ainsi, en analysant les développements de la *Montée* et de la *Nuit Obscure*, nous scruterons les passages qui décrivent l'union en cours de réalisation, d'une part, et l'union réalisée, d'autre part ; afin d'atteindre et de comprendre ce qui s'opère effectivement en l'esprit qui, d'abord, chemine vers l'union, et qui, ensuite, réalise l'union. Par conséquent, nous

tenterons d'isoler la forme qui, ultimement, investit l'esprit surnaturellement élevé à l'état d'union ; forme qui doit expliquer la réalité même de cette union, à savoir l'immédiateté de celle-ci et la nature du rapport à Dieu qu'elle réalise. En d'autres termes, nous verrons en quelle mesure les écrits sanjuanistes sont susceptibles de justifier la possibilité de la réception d'une telle forme en l'esprit, et la capacité de celle-ci à réaliser en l'âme un rapport unitif immédiat à Dieu. En réalité, Jean de la Croix décrit l'expérience de l'union, et c'est en analysant et en interprétant philosophiquement ces descriptions que nous essayerons d'en abstraire un donné purement philosophique. Ce donné, comme nous le verrons, n'est pas suffisamment justifié philosophiquement, surtout que, de prime abord, il semble proposer un rapport à Dieu que la pensée thomasienne ne peut assumer. Notre but (dans le sixième chapitre) sera d'entreprendre la justification purement philosophique de ce donné, en nous référant aux principes thomasiens. Si cette justification réussira, ce donné s'avèrera compatible avec la philosophie thomasienne prise dans son ensemble. Mais, si elle ne réussira pas, nous avons toujours la possibilité d'atténuer la pleine portée des affirmations mystiques sanjuanistes, en les rendant plus conformes aux principes thomasiens.

La démonstration philosophique que nous entreprendrons (dans le sixième chapitre) consistera à justifier ontologiquement les résultats de notre interprétation de l'union sanjuaniste développée dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Et le point central de cette démonstration sera d'établir si, d'une part, la forme spirituelle (qui, selon notre interprétation de Jean de la Croix, réalise l'union) est susceptible de susciter en l'esprit un rapport unitif immédiat à Dieu, et si, d'autre part, il est possible que l'esprit incarné reçoive effectivement une telle forme (moyennant l'opération surnaturelle qui lui est associée). Ainsi, notre propos assumera une tournure ontologique. Et quand nous aurons atteint les résultats de notre démonstration, nous en tirerons les conséquences immédiates, et nous poserons aussi la négation de ces résultats afin de manifester l'absurdité qui découlerait d'une telle négation. Enfin, dans un dernier chapitre, nous effectuerons une récapitulation générale où nous examinerons rétrospectivement tout le mouvement intellectuel de notre ouvrage.

Chapitre Premier : Mont de Perfection, Schéma et Strophes[94] – *nada* et *todo*

I- Schéma Mont de Perfection

I.1- Les trois voies

Le schéma trace trois routes, trois voies (deux chemins et un sentier) de l'âme. Toutes les trois sont ascendantes, mais l'une des trois uniquement mène au sommet du Mont de la perfection. Ces trois voies récapitulent toutes celles que l'homme peut suivre dans sa vie. Elles sont mutuellement exclusives, de telle sorte qu'elles ne se croisent point ; ce qui fait que si quelqu'un décide de changer d'orientation, il doit rebrousser chemin et revenir au point de départ pour emprunter ensuite une nouvelle voie. Toutefois, comme une seule et unique voie mène à la perfection, les deux autres doivent avoir quelque chose en commun : comparées à la voie véritable, elles manifestent les raisons pour lesquelles elles s'éloignent du sommet ultime. Ces raisons éclairent les principes qui régissent et expliquent les différents cheminements des esprits égarés et imparfaits, principes dont l'âme doit s'écarter afin d'atteindre le sommet de la perfection. En effet, les deux fausses voies représentent la négation de la voie véritable, puisqu'en elles sont effectivement niés les principes spirituels que l'âme doit assumer et réaliser intérieurement pour atteindre le sommet ultime. Toutefois, chaque voie possède sa consistance et son autonomie, de telle sorte qu'elle est constituée par un cheminement déterminé qui lui est propre, et qu'elle peut exister indépendamment des deux autres voies, ne se réduisant pas à une simple négation de celles-ci. Mais, comme c'est une seule voie uniquement qui mène au sommet du Mont de la perfection, il est utile de comparer les deux voies imparfaites à la voie parfaite afin de montrer comment et pourquoi c'est un seul cheminement qui mène à la perfection. En d'autres termes, comparer les chemins propres aux voies imparfaites au sentier propre à la voie parfaite, manifeste, non seulement ce qu'il faut faire pour atteindre la perfection, mais aussi et surtout ce qu'il ne faut pas faire. Ainsi, quand l'âme comprend l'imperfection des deux voies imparfaites, elle comprend mieux la perfection du cheminement qui la mène au sommet ultime ; puisque, comprenant comment on s'écarte de la perfection, elle voit clairement comment il faut opérer pour l'atteindre et y demeurer. Par suite, la comparaison entre la voie de la perfection et celles de l'imperfection montre en quelle mesure le cheminement spirituel constitutif du sentier de la perfection est une négation de ceux constitutifs des deux autres voies.

Deux voies ne mènent pas au sommet, mais elles constituent toujours des chemins que beaucoup d'âmes empruntent. En d'autres termes, elles constituent une orientation fondamentale à laquelle plusieurs âmes tâchent souvent de se conformer. Or, toute voie, en tant que voie, mène à un terme déterminé. Ce terme est perçu comme un but à atteindre, et c'est

[94] Le schéma du Mont de Perfection et les quatre strophes qui lui sont associées sont intégrés à la *Montée* et la *Nuit Obscure*, et ils correspondent à un manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale de Madrid (Ms. 6296, f.7). Dans la plupart des éditions il est inséré au tout début de la *Montée* (Cf. *Œuvres Complètes*, trad. André Bord, Paris, Téqui, 2005 ; *Œuvres Complètes*, trad. Cyprien de la Nativité et Lucien-Marie de Saint-joseph, Desclée de Brouwer, 4ème édition, 2008 ; *Œuvres Complètes*, trad. Mère Marie du Saint-Sacrement (1937), Paris, Cerf, 2004). Pour la traduction et la présentation nous suivons l'édition Desclée de Brouwer (trad. Cyprien de la Nativité revue par Lucien-Marie de Saint-Joseph, O.C.D) parce qu'elle reproduit le schéma d'une façon claire, nette et accessible (p. 69). André Bord inclut le manuscrit et le traduit (cf. p. 103-104), mais il omet de traduire deux sentences : l'une placée du côté du chemin de l'esprit imparfait, et l'autre, de celui de l'esprit égaré. Toutefois, pour le point de vue philosophique que nous adoptons, les différences dans les passages du manuscrit effectivement traduits par Bord d'une part, et Cyprien d'autre part, sont négligeables.

pour atteindre un but que l'âme décide de cheminer. Mais, comme tout but (toute fin), en tant que but (en tant que fin), doit nécessairement paraître bon pour l'âme (sinon elle ne peut le poursuivre), nous pouvons affirmer que toute voie qu'elle emprunte est parcourue à cause de la réjouissance multiforme qu'elle espère trouver quand elle aura atteint le but propre à cette voie. Et si un cheminement est choisi pour déterminer l'orientation de toute une vie, il est nécessaire que l'âme (le choisissant) le considère comme étant le moyen qui la mène à la complétude, à la satisfaction intérieure, au bonheur. Par suite, les trois voies posées par Jean de la Croix constituent, chacune, une promesse de bonheur (pour l'âme qui y chemine sciemment). Il faut aussi remarquer que toutes les trois sont ascendantes. En effet, une voie est conçue comme étant ascensionnelle quand il est nécessaire de déployer plusieurs efforts afin de pouvoir atteindre le sommet auquel elle mène. Chacune des trois voies tracées par Jean de la Croix aboutit à un point culminant ; il est donc nécessaire de déployer plusieurs efforts pour atteindre le sommet propre à chacune. Toutefois, selon Jean de la Croix, uniquement un seul sommet, celui du Mont de la perfection, est le sommet véritable, celui qui mène à la véritable complétude ; les deux autres ne sont que des pseudo-sommets. Ainsi, la voie qui mène au sommet du Mont de la perfection est unique, chacune des deux autres mène plutôt au sommet d'une colline bien moins élevé que celui du Mont qui, pour ainsi dire, pénètre les cieux. Décrivons ces trois positions culminantes afin de montrer pourquoi et en fonction de quels critères seule celle du Mont de perfection est l'ultime et véritable sommet, alors que les deux autres ne sont que des pseudo-sommets.

La première chose à noter est que les trois sommets sont effectivement atteignables. Nous remarquons aussi des similitudes entre les réalités respectives que chaque sommet confère à l'âme qui y siège, réalités qui se posent comme fin à atteindre et qui donc polarisent le mouvement ascensionnel constitutif de chaque voie. En effet, à chaque sommet se trouve une certaine forme de sagesse, accompagnée de certaines formes de biens : repos, consolation, savoir, joie et possession. Toutefois, les différences sont immenses. D'un côté il s'agit des biens de la terre, de l'autre des biens surnaturels, enfin, sur le sommet ultime, c'est en Dieu même que tous les biens se voient réalisés et unifiés. Quant à la sagesse atteinte, c'est la Sagesse divine personnifiée qui siège sur le Mont de la perfection, alors que les deux pseudo-sommets portent, chacun, une forme de sagesse pratique humaine essentiellement créée et finie.

I.2- La voie de l'esprit égaré

Sur le pseudo-sommet atteint par l'esprit égaré, nous avons une forme de réalisation intérieure qui prend la forme d'une sagesse et qui porte sur la compréhension de la réalité de la complétude (qui est une sorte de *tout*) recherchée à travers les biens de la terre. Selon cette sagesse : « Plus j'ai voulu les chercher, avec d'autant moins je me suis trouvé », « moins je le veux, et plus j'ai *tout* (*todo*) sans le chercher ». Cette sagesse siège sur le sommet propre au chemin de l'esprit égaré, et elle représente une réalisation intérieure qui fait que l'esprit cheminant comprend toute la dynamique propre à son cheminement. En effet, cet esprit comprend que *vouloir posséder* le *todo* sous forme de biens créés naturels empêche cette possession, de telle sorte qu'il est nécessaire de cesser de *vouloir avoir* afin de *pouvoir avoir*. Mais, quand l'âme cesse de *vouloir avoir*, elle cesse de chercher et donc de cheminer, puisque cheminer signifie, par soi, se mouvoir vers *ce qu'on veut avoir* (en le cherchant) ; or un tel *se mouvoir* est impossible sans un *vouloir (un désir)*, c'est-à-dire un *vouloir avoir (désir d'avoir)*. Quand ce *vouloir avoir* s'éteint, s'éteint avec lui le *chercher* et l'effort déployé pour *acquérir* ; ce qui mène, paradoxalement, à l'acquisition du *todo* sous la forme d'un *reçu*. En effet, *avoir* sans *chercher*, sans *se mouvoir pour acquérir*, c'est *recevoir*. En d'autres termes, la sagesse acquise montre clairement à l'esprit égaré que moins il désire et cherche les biens naturels et le *todo* où ils se trouvent réunis, plus il se voit recevant et possédant ce *todo* et les biens naturels

qui le constituent. De telle sorte que, au lieu de posséder ce qu'il désire afin d'être comblé et par suite de cesser de désirer, il possède ce qu'il désirait, quand il ne le désire plus ; ce qui fait que, ultimement, il possède ce qu'il ne désire pas, car ne plus désirer un objet est équivalent à ne pas désirer cet objet. Par conséquent, au bout du cheminement de l'esprit égaré, nous avons un état où l'âme n'atteint pas la satiété, et où elle se retrouve dans un état pire que celui où elle était à l'instant même où elle a décidé de prendre ce chemin ; puisqu'au début elle avait l'espoir d'être un jour comblée, alors que maintenant qu'elle a acquis la sagesse qui lui montre la réalité de sa situation, elle se voit dépouillée de cet espoir originel, et par suite elle perd la motivation qui la poussait à cheminer. Ainsi, l'esprit atteint un état où il cesse de chercher, où il cesse de se mouvoir vers les biens naturels, puisqu'il réalise que plus il les cherche, moins il les possède. Par conséquent, il est comme emprisonné dans et par la sagesse qu'il acquiert à la phase ultime de son cheminement ; l'acquisition de cette sagesse mettant fin à ce cheminement. Ainsi, ne menant pas à la satiété originairement désirée, la voie de l'esprit égaré mène à un pseudo-sommet où une certaine sagesse est acquise, mais aussi où le manque d'espoir vire au désespoir. En d'autres termes, l'acquisition de cette sagesse créée met fin au cheminement ascensionnel, dans la mesure où elle dissipe l'espoir (d'être comblé) qui dynamisait ce cheminement. Par suite, l'esprit égaré atteint une sorte de stabilité qui, faute de constituer un véritable couronnement (une véritable satiété et plénitude, un véritable sommet), représente une sorte de pseudo-sommet. Et ce pseudo-sommet, où manquent la plénitude intérieure et la véritable satiété, est pire qu'un état de quête intérieure inachevée mais riche d'espoir. Toutefois, l'esprit égaré ayant atteint son pseudo-sommet, ne se laisse pas torturer par le manque d'espoir propre à la réalité de sa situation, puisqu'il tend à s'égarer encore plus en s'abandonnant au divertissement, jouissant ainsi des biens naturels acquis et s'oubliant dans les choses de ce monde.

Il faut cependant noter que l'espoir d'être comblé ne constitue pas l'unique motivation, l'unique moteur, l'unique principe, du cheminement vers le *todo* désiré. En effet, l'espoir de pouvoir atteindre le *todo* et d'y être comblé, est intrinsèquement lié au *désir* de l'atteindre, de telle sorte que, et le désir et l'espoir, dynamisent le cheminement vers le *todo*. Cependant, le désir est plus fondamental que l'espoir, puisque désirer une chose c'est, par définition, être intérieurement mû vers cette chose (que l'on croie pouvoir l'atteindre ou que l'on soit convaincu qu'elle est hors de portée). Alors que l'espoir s'identifie à la conviction que : atteindre la chose désirée est possible. Par suite, la présence de l'espoir, au sein du désir, initie un mouvement volontaire qui consiste à œuvrer pour atteindre la réalité désirée (le *todo*) afin d'y être comblé. Cependant, quand l'espoir meurt, c'est-à-dire quand il devient évident que le *todo* désiré est inatteignable, la quête volontaire visant à rejoindre ce *todo* cesse immédiatement. Toutefois, le désir demeure, de telle sorte que même si l'on sait ne jamais pouvoir posséder réellement le *todo*, on continue de le désirer. En effet, le fait de désirer une chose spontanément, le fait d'avoir une inclination naturelle spontanée vers un certain objet, surgit dans la conscience sous la forme de *désir de* cet objet, indépendamment du *pouvoir posséder* cet objet. Par suite, le désir peut subsister sans l'espoir, alors que l'espoir ne peut subsister hors du désir ; puisqu'on espère toujours avoir ce que l'on aimerait avoir (ce qu'on désire), et jamais ce que l'on ne veut pas du tout (ce qu'on ne désire pas). De fait, tant qu'il y a désir, le mouvement intérieur vers le *todo* désiré demeure, même quand la quête volontaire le visant a été interrompue à cause de la dissolution de l'espoir – celui de pouvoir posséder le *todo*. Par conséquent, tant qu'une chose est désirée, elle continue d'être cherchée, ne fut-ce que dans le rêve et le fantasme, malgré la prise de conscience de l'impossibilité de pouvoir la posséder dans la réalité. Ainsi, la perte de l'espoir, mettant fin au *chercher* volontaire, ne dissout pas le *chercher*, intérieur et spontané, identique au désir. De fait, seul le *non-désirer*, le *ne plus vouloir*, met fin au *chercher*. Ce *non-désirer*, ce *ne plus vouloir*, est une forme de *nada*.

Par suite, au point culminant propre à la voie de l'esprit égaré, la possession du *todo* des biens sensibles est accompagnée de (et même causée par) la négation du désir de ce *todo*, qui est aussi négation de l'espoir d'être comblé par ce *todo* ; et cette double négation est un *nada*.

I.3- La voie de l'esprit imparfait

Le second chemin, celui de l'esprit imparfait, est très semblable à celui de l'esprit égaré, surtout quant à la sagesse acquise sur le pseudo-sommet où aboutit le cheminement de l'esprit imparfait. La sagesse atteinte par l'esprit imparfait s'exprime comme suit : « Plus je les ai cherchés, avec moins je me suis trouvé », « depuis que je ne le veux plus, j'ai *todo* sans le chercher ». Toutefois, au lieu de chercher son *todo* dans les biens naturels créés, l'esprit imparfait cherche son *todo* dans les biens surnaturels créés : « repos, consolation, savoir, joie, gloire du ciel ». Ces biens surnaturels, par opposition aux biens naturels, sont communicables instantanément, alors que l'acquisition de tout bien matériel dépend de l'évolution (nécessairement temporelle) des circonstances économiques et sociales auxquelles l'esprit égaré se trouve confronté. En effet, Dieu *peut* communiquer une joie céleste instantanément et directement, c'est-à-dire sans devoir recourir à une réalité intermédiaire ; et s'il décide de la communiquer par l'intermédiaire d'une créature céleste, cette communication se fait toujours instantanément. Tandis que quand Dieu veut enrichir une personne matériellement, il est nécessaire que plusieurs circonstances extérieures concourent, et qu'un certain laps de temps s'écoule avant que cette personne ne puisse acquérir cette richesse. Ainsi, Dieu confère des biens matériels par l'intermédiaire de circonstances économiques et sociales qui évoluent dans le temps. Alors que les grâces surnaturelles sont communicables instantanément, soit directement de la part de Dieu, soit par l'intermédiaire d'une créature céleste, sans que soit nécessairement requis le concours de circonstances extérieures à l'esprit auquel elles sont communiquées. Cependant, souvent l'esprit a besoin de se perfectionner graduellement afin de s'adapter au surnaturel qu'il va ultimement recevoir. Par suite, quand l'esprit (déjà adapté au supranaturel) cesse de vouloir les biens surnaturels créés, il est capable de les obtenir tous instantanément, au moment même où il cesse de les vouloir. Alors que l'esprit égaré ayant atteint la sagesse propre à son pseudo-sommet doit souvent attendre avant de posséder les richesses de ce monde matériel.

Dieu est l'ultime principe de tout bien reçu, même si l'acquisition d'une certaine sagesse peut être la cause de la réception d'un ensemble de biens. Ainsi, que Dieu soit l'ultime donateur n'empêche point la validité de la sagesse acquise sur chacun des deux pseudo-sommets. En effet, selon cette sagesse (identique pour les deux esprits : l'égaré et l'imparfait), la *cause* de la réception du *todo* (voulu et convoité au début du chemin), est le double fait de ne plus vouloir ce *todo* et de cesser de le chercher. Il est vrai que, ultimement, Dieu est la cause donatrice du *todo* reçu, mais la sagesse découverte par les esprits égarés et imparfaits suggère qu'une réalisation intérieure détermine Dieu à donner. En d'autres termes, selon cette sagesse, c'est la réalisation intérieure du *non-vouloir* le *todo*, et du *cesser de rechercher* ce *todo*, qui rend l'âme *digne* de recevoir ce *todo*, de telle sorte que Dieu ne peut que lui donner le *todo* qu'elle a fini par *mériter* (méritant le *todo* au moment même où elle a cessé de désirer ce *todo*). Nous parlons d'une âme *digne* et *méritante* dans la mesure où le dur chemin qu'elle a emprunté n'a pas été gravi sans sacrifices ; et ce sont ces sacrifices, constituant le moteur même du gravir ascensionnel, qui, au bout du chemin, ont fait qu'elle a cessé de désirer le *todo* pour lequel elle a tant sacrifié. En effet, si le *ne plus vouloir* le *todo* était le résultat du comblement du *désirer* le *todo*, alors l'esprit ne dirait pas qu'il a obtenu ce *todo* quand il a cessé de le vouloir et de le désirer. Donc, ce *ne plus vouloir* doit être le résultat d'une destruction progressive du désir. Or, le désir est détruit progressivement quand l'esprit œuvrant à le combler non seulement n'y arrive point, mais aussi et surtout quand il continue à souffrir à cause de l'existence, en lui, de

ce désir qui le consume malgré la perte de l'espoir de posséder le désiré. En effet, si l'esprit ne se fatigue pas d'abord pour combler son désir, et si, ensuite, réalisant son impuissance à le combler, il cesse de souffrir du fait de la permanence de son désir, alors ce dernier demeure et ne cesse de surgir. Mais si, d'une part, l'esprit œuvre sans répit, et se fatigue inlassablement pour se procurer le *todo* désiré, sans pourtant pouvoir obtenir ce *todo* ; et si, d'autre part, il souffre passivement de la permanence de son désir, tout en sachant que toute activité est futile ; alors, les souffrances endurées en œuvrant et en pâtissant finissent par détruire le désir en le niant (*nada*). De fait, les souffrances endurées sont ce par quoi l'esprit se meut vers le *todo* qu'il ne possède pas ; que ce soit en œuvrant pour l'atteindre, ou en subissant la présence impétueuse du *désirer le todo* qui le mine intérieurement malgré la perte de tout espoir de pouvoir atteindre ce *todo*. Toutefois, ces souffrances, en tant que souffrances, sont une réalité négatrice, et elles sont vécues au sein même de l'esprit désirant le *todo* ; par suite, cet esprit est exposé à un mouvement négatif (*nada*) intérieur. Et ce mouvement négatif (*nada*) est inséparable du *désirer le todo*, puisque c'est par ce *désirer* que ce mouvement négatif (*nada*) est dynamisé : d'une part comme effort pour atteindre le *todo*, et d'autre part comme mouvement intérieur identique au *désirer le todo*. Cependant, quand l'esprit perd l'espoir de pouvoir posséder le *todo*, alors ce mouvement négatif (*nada*) se retourne contre son propre principe (qui est le *désir du todo*), le niant (*nada*) progressivement ; parce que c'est le même *désir du todo*, qui pousse l'âme d'abord à souffrir pour atteindre ce *todo*, et puis à souffrir la permanence d'un désir dont l'esprit a perdu tout espoir de pouvoir combler. Ce *désir du todo* est comme un carburant qui nourrit cette souffrance par laquelle l'esprit se meut vers la possession du *todo* ; et ce même désir se transforme en souffrance intérieure (destructrice du désir) quand l'esprit réalise la futilité du *désirer le todo*. Et plus l'esprit souffre sans obtenir ce pour quoi il souffre, plus le carburant (qui est le *désir du todo*) est consumé, jusqu'à atteindre un état où ce carburant est totalement épuisé. Alors une sorte de repos est atteinte. En d'autres termes, le *désir du todo* est consumé jusqu'à être totalement nié (*nada*) : d'abord par l'effort consumant mais inefficace déployé pour atteindre ce *todo*, et ensuite par le subir passif douloureux de la permanence, au sein de l'âme, du *désir du todo* – malgré la conscience qu'elle a de l'incapacité de pouvoir assouvir ce désir. Et quand ce désir est totalement anéanti (*nada*), alors l'esprit cesse de chercher, que ce soit activement (en œuvrant) ou spontanément (en désirant) ; alors se réalise en lui la possession du *todo* (qu'il désirait auparavant) au moment même où il cesse de le désirer.

Ainsi, l'esprit ayant réalisé le *nada* du *non-désirer*, du *non-vouloir*, devient digne du *todo* qu'il cherchait au début de son cheminement. Comment concevoir cet *être digne* qu'il vient de réaliser ? La première façon, la plus apparente, est qu'il a payé le prix du *todo* en souffrant le *nada*, et Dieu a fini par le récompenser en lui accordant le *todo*. Cette interprétation est possible, surtout dans le cas de l'esprit imparfait, où le *todo* est le surnaturel créé que Dieu seul peut conférer. Mais, si nous examinons la sagesse acquise sur le pseudo-sommet (propre à cet esprit), nous remarquons que le libre vouloir divin n'y est pas mentionné, et que l'acquisition du *todo* semble se faire, non pas par un vouloir libre et gratuit de Dieu, mais selon une nécessité naturelle, voire ontologique. En effet, l'esprit affirme posséder le *todo*, « depuis que », « dès que », vouloir le *todo* cesse en lui. Or, cette cessation du vouloir, cette extinction du désir, est une forme de *nada*. Donc, l'esprit acquiert le *todo* au moment même où se réalise en lui le *nada*. Et pour confirmer que cette acquisition se fait immédiatement, c'est-à-dire sans l'intervention d'une opération humaine médiatrice active, l'esprit affirmant avoir le *todo* ajoute : « sans le chercher ». En d'autres termes, l'acquisition du *todo* n'est pas le résultat d'une action humaine qui *cherche*, qui s'approprie en agissant ; l'acquisition du *todo* est plutôt une prise de conscience d'avoir le *todo* au moment même de la réalisation du *ne plus vouloir* (*nada*) ce *todo*. C'est-à-dire que l'acquisition du *todo* coïncide avec la réalisation du *nada*, et qu'il est

même possible de considérer que cette coïncidence soit aussi une identité. Toutefois, le *nada*, dans sa réalisation, précède le *todo* (en tant que possédé). Ce rapport entre le *nada* et le *todo* n'est pas encore suffisamment clair, il reste à élucider. Mais déjà il semble être ontologique, dans la mesure où *todo* et *nada* y sont d'une certaine façon identifiés, surtout à l'instant même de leur réalisation, de telle sorte qu'il semble que l'accès au *nada* soit *nécessairement* un accès au *todo*. Par suite, il est possible de penser que l'esprit ayant atteint le *nada*, mérite le *todo* ; d'une part comme un effort mérite une récompense, et d'autre part comme le fait d'être intelligent mérite à l'homme la capacité de penser. En effet, l'esprit exposé au *nada* mérite le *todo*, tout comme l'acquisition de la science est le couronnement qui récompense un effort soutenu méritoire, et aussi comme la possession de l'habitus de science mérite à l'esprit la capacité, voire la liberté, d'exercer activement cette science. L'acquisition de l'habitus se fait au prix de maints efforts et sacrifices, mais l'exercice actif de l'habitus acquis se fait naturellement et sans effort. Ainsi, il y a deux façons de mériter : la première réside dans l'effort nécessaire pour l'acquisition de l'*habitus*, la seconde réside dans le lien ontologique entre un *habitus* acquis et la capacité de l'activer. Par suite, il est possible de considérer que les souffrances qui réalisent le *nada* sont de l'ordre de la première façon de mériter, et que la réception du *todo*, consécutive à la réalisation du *nada*, est de l'ordre de la seconde façon de mériter. Cependant, recevoir (de la part de Dieu) le *todo* qui est le surnaturel créé n'est pas le résultat de la perfection de l'esprit, puisque l'esprit qui reçoit suit ici la voie de l'imperfection ; mais ces deux façons de mériter s'appliquent toujours à l'esprit imparfait. En effet, l'esprit imparfait reçoit le *todo* parce qu'une réalisation intérieure (le *nada*), acquise dans l'effort et le sacrifice, a comme aménagé en lui un lieu où ce *todo* doit, par nécessité ontologique, être reçu pour y résider ; tout comme un certain vide naturel atteint moyennant plusieurs efforts mène nécessairement au comblement de ce vide, puisque le vide ne peut subsister dans la nature. Par suite, il est correct d'affirmer que l'esprit imparfait réalisant le *nada* propre à son cheminement, mérite et puis reçoit par nécessité le *todo* correspondant. Et il est correct d'affirmer que c'est Dieu qui le lui accorde au moment même où il le mérite ; puisque toute nécessité propre aux créatures a son principe en Dieu, l'unique créateur.

I.4- Récapitulation : les chemins de l'imperfection

Ainsi, l'examen des deux voies (celle de l'esprit égaré et celle de l'esprit imparfait) et des pseudo-sommets correspondants nous a ouvert l'accès à un éventuel lien ontologique entre les notions de *nada* et de *todo*. Mais la compréhension que nous avons de ce lien est encore inchoative, puisque le *nada* et le *todo* correspondant ne sont pas clairement définis ; nous espérons développer en profondeur notre compréhension de ce lien, en clarifiant les significations du *todo* et du *nada*, et en examinant leurs modalités de réalisation au sein de l'esprit. De fait, sur le chemin de l'esprit égaré et sur celui de l'esprit imparfait, nous dépistons certaines formes de *nada* et de *todo*, et nous voyons déjà que *todo* et *nada* sont intimement liés. Mais, si nous les examinons tels que manifestés dans la sagesse acquise sur chacun des pseudo-sommets, nous soupçonnons que leur liaison (au sein même de l'esprit cheminant) contient une certaine forme d'absurdité et que cette absurdité est comme constitutive de la nature de l'esprit humain, puisque la réalité du lien *nada-todo* n'a de sens qu'en tant que vécue en l'esprit. Toutefois, cette absurdité peut n'être qu'apparente ; il faudra donc l'examiner. En effet, nous remarquons que le *todo*, supposé combler l'esprit (siégeant sur le pseudo-sommet atteint), ne peut absolument pas combler cet esprit, puisque c'est au moment même où le *todo* n'est plus désiré, qu'il est acquis. De fait, le *todo* est acquis au moment même où il perd, en l'esprit, son pouvoir de combler. Par suite, l'esprit égaré et l'esprit imparfait sont destinés à ne jamais être comblés, puisque tout ce qui prend pour eux la forme d'un *todo*, c'est-à-dire d'un tout comblant, ne peut être acquis que quand il cesse de pouvoir combler, en d'autres termes quand il cesse

d'être un *todo* – pour l'esprit en question. En effet, le *todo*, par définition, est ce qui est supposé réaliser le bonheur de l'âme qui le cherche, et l'esprit ne considère comme *todo* que ce qui, selon lui, a la capacité de le combler. Si les seules voies existantes étaient celle de l'esprit égaré et celle de l'esprit imparfait, l'homme serait essentiellement incapable d'accéder à son *todo*, autrement dit le bonheur vers lequel l'âme est essentiellement orientée serait irréalisable. Alors, la Nature envelopperait une contradiction (un désir fondamental impossible à assouvir), et l'existence de l'homme serait absurde ; il serait une passion futile, un désir de plénitude qui ne sera jamais comblé. Et l'expression de l'absurdité de l'existence résiderait dans le lien qui identifie le *nada* et le *todo* (sur chacun des pseudo-sommets). En effet, nous avons vu que l'esprit n'accède au *todo* qu'en passant par le *nada*, de telle sorte que la réalisation du *nada* ouvre l'accès au *todo* (qui correspond à ce *nada*) ; la réalisation du *nada*, est la réalisation du *todo*. Mais, comme nous venons de le voir, ce lien *nada-todo*, investissant la nature humaine, génère une absurdité. Puisque, quand l'esprit réalise le *nada*, il cesse de désirer le *todo*, et donc ce dernier cesse d'être un *tout* pour cet esprit. En d'autres termes, le *todo* objectivement atteint, perd, quand il est atteint, le pouvoir de combler l'esprit qui y accède. Ainsi, la réalisation du *nada*, qui donne le *todo* objectivement, détruit le *todo* subjectivement. En effet, l'acquisition effective (objective) des biens (naturels ou surnaturels) constitutifs du *todo*, est incapable de combler l'esprit ; par suite, le *todo* acquis perd (subjectivement) sa réalité de *tout*. Par conséquent, l'esprit ayant souffert le *nada* pour acquérir le *todo*, finit par perdre le *todo* en l'acquérant. Ainsi, ses souffrances non seulement ne sont pas récompensées, mais aussi et surtout elles se sont accrues, puisqu'en perdant ce qui était *pour lui* le *tout*, il perd l'espoir d'être un jour comblé, et le bonheur devient pour lui une pure illusion. Ainsi, ayant acquis tout ce qu'il voulait avoir, quand il a cessé de le vouloir, il a tout, objectivement, mais, intérieurement (subjectivement), il n'a rien, voire même moins que rien, puisqu'il perd l'espoir d'être comblé au moment même où il acquiert ce qui, pour lui, était supposé le combler. Toutefois, une issue est concevable. En effet, si le *nada* vécu n'empêche pas la capacité du *todo* à combler l'esprit, alors le cheminement vers le *todo* perd son absurdité, voire il devient la voie naturelle à suivre pour réaliser en soi l'*être comblé*, à savoir le bonheur.

I.5- La voie de l'esprit parfait

Une troisième voie se présente, où une nouvelle conception du *todo* est proposée. Toutefois, si cette nouvelle forme de *todo* est examinée en fonction des sagesses acquises sur les deux pseudo-sommets (sagesses qui associent *todo* et *nada*), elle doit alors être associée à une forme de *nada* correspondante, de telle sorte que la question du rapport *nada-todo* se pose à nouveau. De fait, la sagesse propre aux pseudo-sommets est acquise après expérience, et elle ne se dissout pas facilement, surtout qu'elle constitue l'aboutissement des durs cheminements entrepris par plusieurs personnes expérimentées et profondes. Si une troisième voie leur est proposée, ces personnes vont spontanément la concevoir en fonction de la sagesse qu'ils possèdent déjà ; de telle sorte que plusieurs questions préliminaires se posent. En effet, si le *todo* est conçu comme étant ce qui, par soi, comble l'esprit quel que soit l'état où cet esprit se trouve, comment cesser de désirer ce *todo*, en d'autres termes, comment réaliser le *nada* ? Par suite, il faut essayer de savoir si le *nada* est encore nécessaire pour cheminer vers ce *todo* absolutisé. Si c'est le cas, si le *nada* est nécessaire, peut-il être absolu, comme le *todo* l'est, ou devient-il une réalité inférieure secondaire ? Mais si le *nada* peut être absolu, comment alors le concevoir ? D'autre part, si le *nada* devient secondaire, inférieur au *todo* et donc incapable de s'identifier à lui, ou – du moins – de se poser comme son vis-à-vis (ontologique et expérientiel), le lien ontologique déjà entrevu entre *nada* et *todo*, est-il maintenu, rompu, ou bien s'avère-t-il superflu ? Ces questions sont les plus saillantes, et, à ce stade, les plus fondamentales ; plusieurs autres se posent encore. Comme notre compréhension de la réalité

du *todo* et de celle du *nada* est à ses débuts, nous nous contentons, pour le moment, des questions formulées. Toutefois, nous pouvons déjà y envisager plusieurs réponses théoriquement possibles. Mais, au lieu de naviguer directement dans le plan théorique, nous allons examiner d'abord l'expérience spirituelle qui correspond à la troisième voie proposée par Jean de la Croix, afin de clarifier et de préciser les notions de *nada* et de *todo* propres à cette voie ; pour ensuite revenir aux questions posées, puis en proposer d'autres qui soient complémentaires, et enfin y répondre. Cette expérience spirituelle que Jean de la Croix développe est la voie de l'esprit parfait, et elle mène au sommet du Mont de la perfection.

La première chose à remarquer est que c'est Dieu en personne, la Sagesse, qui est le *todo* qui siège au sommet de cette montagne, et que le *nada* y est aussi présent. Le *nada* est en fait dessiné au sommet même, sous la Sagesse, sous le *todo*, comme le soutenant. Ainsi, nous avons la présence simultanée du *nada* et du *todo*, sur le Mont, coprésence qu'il faudra examiner et expliquer méticuleusement. Nous espérons que s'en suivra la mise en évidence d'un rapport ontologique entre *nada* et *todo*, c'est-à-dire une formule ontologique où *nada* et *todo* sont, sinon essentiellement, du moins fondamentalement liés. En effet, comme le Sommet du Mont est le lieu où se réalise la perfection de l'être humain, nous espérons y trouver, voire y découvrir, le lien *nada-todo* dans sa perfection, c'est-à-dire tel qu'il est *en soi*, dans toute sa clarté. De fait, les deux pseudo-sommets révèlent déjà quelque chose de ce lien, mais l'imperfection de l'esprit où ce lien se réalise, imperfection qui affecte le vécu même de cet esprit, ne peut manifester ce lien sans le souiller, sans y voiler quelque chose de fondamental, sans y biaiser une subtile nuance constitutive.

Nous avons vu que le *nada* est présent sur le sommet du Mont de perfection, et nous voyons aussi qu'il constitue le dynamisme même du cheminement qui mène à ce sommet. En effet, Jean de la Croix dessine le sentier emprunté par l'esprit parfait en traçant une ligne droite, non sinueuse, sur laquelle il écrit le même terme *nada* plusieurs fois, plaçant ces *nada* l'un au-dessus de l'autre ; comme pour signifier que pour cheminer parfaitement, il faut traverser plusieurs *nada*, chaque *nada* inférieur menant à un *nada* supérieur. Et le cheminement dans le *nada* mène, comme nous l'avons signalé, à un *nada* ultime qui pour ainsi dire subsiste au sommet du Mont. Toutefois, il faut opérer une distinction entre les *nada* constitutifs du cheminement, c'est-à-dire de l'acte de cheminer, et le *nada* du sommet, à savoir le *nada* ultime ; puisque les *nada* propres au cheminement ascensionnel sont déterminés par l'adjonction des expressions : « ni ceci », « ni cela », alors que le *nada* ultime ne l'est pas. Ces expressions sont associées aux *todo* constitutifs des deux pseudo-sommets, de telle sorte que les *nada* propres au mouvement ascensionnel de l'esprit parfait sont une *négation* (un acte négateur) des éléments constitutifs des *todo* propres aux deux autres voies. Alors que le *nada* ultime, présent au sommet du Mont, est une sorte d'*état réalisé* autonome (non négateur) et comme subsistant – au sein de l'esprit. En effet, le cheminement parfait se réalise progressivement : l'esprit s'élève à chaque fois qu'il *nie* (*nada*) un élément propre aux *todo* convoités par l'esprit égaré et l'esprit imparfait. En d'autres termes, l'esprit parfait s'élève et se rapproche de son sommet en niant son attachement, souvent naturel et spontané, à toutes choses créées, qu'elles soient naturelles ou surnaturelles – choses essentiellement recherchées par les esprits non parfaits. De fait, le *nada* prend la forme d'une force ascensionnelle alimentée par le mouvement négateur intérieur qui consiste à se détacher de tout le créé. Ainsi, avec chaque détachement, l'esprit s'élève d'un degré, et se voit invité à se détacher encore plus, en niant au sein de lui-même son attachement au créé auquel il est encore lié. Par suite, en cheminant, l'esprit parfait expérimente le *nada* comme une forme d'anéantissement intérieur incessamment renouvelé, anéantissement qui l'élève vers la perfection. Toutefois, cet anéantissement (le *nada* ascensionnel) n'est pas indéfini, il est couronné au sommet du Mont par un état réalisé, une sorte de *nada* subsistant (au sein même de l'esprit), où tout mouvement

cesse nécessairement (« Plus rien ne me donne joie », « Plus rien ne me donne peine »), et donc où est atteint un repos parfait, c'est-à-dire une forme d'impassibilité. En effet, l'esprit parfait gravit la montagne en sacrifiant (le *nada* acte de nier), afin d'atteindre le sommet où il accède à un repos inaliénable (le *nada* état réalisé). Avec et dans ce repos, il trouve le *todo* qui est la Sagesse de Dieu.

Sur le sommet du Mont, point culminant du sentier de la perfection, « il n'y a plus de chemin », « parce qu'il n'y a pas de loi pour le juste ». Ainsi, aucune injonction morale ou spirituelle, aucun *tu dois*, ne peuvent dorénavant s'appliquer à l'esprit ayant atteint ce sommet ; puisqu'il est parfaitement justifié, il est devenu « le juste ». En effet, toute loi morale ou spirituelle vise cette justification comme fin, et quand cette fin est atteinte, quand elle est réalisée en l'esprit, la « loi » s'y trouve simultanément réalisée dans toute sa plénitude et sa perfection. Par suite, la loi cesse de *mouvoir* l'esprit, elle cesse de lui imposer un chemin de justification, parce que tout chemin (en tant que chemin) doit *par soi* mener à un lieu (qui est une fin), et il n'est chemin qu'en fonction de ce lieu, étant défini par ce lieu ; ainsi, quand ce lieu est atteint, le chemin aura abouti, il aura atteint son terme, et par suite l'être cheminant arrête de cheminer ; puisqu'il est contradictoire de vouloir cheminer vers un lieu quand on est au sein même de ce lieu. De fait, le cheminement menant vers la justification cesse nécessairement quand l'esprit devient juste. Ainsi, le *sentier* parcouru, qui aboutit au Sommet du Mont de perfection, et qui donc réalise sa fin, mène à la dissolution du cheminer, plaçant ainsi l'esprit dans un état de repos, voire d'*impassibilité* puisque Jean de la Croix décrit ce repos du sommet comme une *indifférence* par rapport à tout ce qui peut donner ou joie ou peine. Cette impassibilité signifie – et explique partiellement – le *nada* comme état réalisé, alors que le *cheminer* signifie le *nada* ascensionnel. Nous essayerons d'expliquer ontologiquement ces deux formes de *nada*. La première, celle qui signifie une certaine subsistance du *nada* au sein de l'esprit, est pour nous particulièrement significative puisque, comme le montre le sommet dessiné, le *nada* réalisé est d'une certaine façon en affinité avec la Sagesse divine, tous deux résidant ensemble (simultanément) sur le sommet du Mont de perfection.

Sur ce sommet, siège une réalité centrale : la Sagesse divine. Elle est centrale parce qu'elle signifie le *todo* essentiellement (substantiellement), alors que tous les autres éléments (le *nada* étant mis à part, n'étant pas le *todo*) sont des propriétés de ce *todo* substantiel, qui gravitent autour de la Sagesse divine qui est leur centre. Il semble même qu'elle soit le principe immédiat de tous ces autres éléments, dans la mesure où l'esprit l'atteignant reçoit nécessairement avec elle ces éléments ; ceux-ci sont comme l'effet nécessaire et immédiat de la présence de la Sagesse au fond même du vécu de l'esprit. Sur le sommet du Mont siège la Sagesse, et Jean de la Croix lie la présence de la Sagesse, qui est Dieu même, à « l'honneur et la gloire de Dieu », qui « seuls habitent sur cette Montage ». La Sagesse qui est Dieu en soi, se manifeste en l'âme parfaite, par la gloire et l'honneur de Dieu, dans la mesure où cette âme est vide de toute créature, et par suite remplie de Dieu. En d'autres termes, quand l'âme n'est attachée à aucune créature, quand elle est parfaitement détachée de soi (de sa propre gloire égoïste), alors elle n'adore que Dieu seul, puisqu'elle n'a en elle aucune créature, voire aucune idole, dont la présence pourrait concurrencer l'adoration et l'amour qu'elle a pour Dieu. Par conséquent, en elle Dieu seul est glorifié, et pour elle seul compte l'honneur de Dieu. Ainsi, elle met et elle trouve toute sa joie en la gloire et l'honneur de Dieu, et non pas en soi-même ; étant libérée de toute jouissance égoïste et de toute autoglorification. Par conséquent, la Sagesse de Dieu (*todo*) peut régner en cette âme qui, n'ayant sa joie qu'en Dieu, reçoit nécessairement avec la présence divine « paix, joie, allégresse, délice, justice, force, charité, piété » (éléments dont le principe est la Sagesse de Dieu). Mais, si l'âme s'attache toujours à une créature, si elle se réjouit d'une gloire créée, elle ne pourra jouir des biens que nous venons d'énumérer ; mais, plutôt, de tels

biens seraient pour elle une grande souffrance, puisqu'ils sont contraires à la jouissance et à la vaine gloire qu'elle trouve dans son attachement à soi et au créé.

Ainsi, Dieu en personne, la Sagesse, est le *todo* de l'esprit parfait ayant atteint le Sommet. Et avec ce *todo* substantiel, voire dans son rapport (unitif) à ce *todo*, l'esprit reçoit tous les biens, de telle sorte qu'il est comblé. Mais nous avons vu que la présence du *todo* doit toujours exclure l'attachement au créé, ce qui fait que tout le détachement, acquis moyennant le *nada* ascensionnel, doit demeurer sur le Sommet. Et ce détachement parfait est compatible avec l'inhabitation de la Sagesse en l'âme, puisqu'une âme pleine de Dieu est nécessairement vide du créé, et, inversement, une âme attachée à la créature est vide de Dieu. Nous retrouvons toujours au Sommet un *nada* qui demeure et perdure, et Jean de la Croix insiste : « même sur la montagne *nada* ». Ce *nada* ne peut pas être un acte de nier, il n'est pas un *nada* ascensionnel (puisqu'au sommet il n'y a plus rien à nier), il signifie plutôt un état de stabilité réalisée identique au détachement parfait, puisque, comme nous l'avons vu, l'esprit habitant le Sommet est impassible. En effet, au Sommet, l'âme ne nie plus rien, puisqu'elle ne chemine plus, et aucune créature ne peut la mouvoir, puisqu'elle est parfaitement détachée. Par suite, il est possible de concevoir le *nada* du Sommet comme un état permanent réalisable en l'esprit. Ce *nada* doit être compatible avec le *todo*, puisqu'ils cohabitent au Sommet ; et par suite ils doivent entretenir un rapport d'affinité (ontologique) qui expliquera leur cohabitation. Nous pouvons concevoir le *nada* réalisé comme un état stable en lequel culmine le mouvement du *nada* ascensionnel ; à condition de concevoir cet état comme parfaitement compatible, voire d'une certaine façon identique, au *todo* qui est la Sagesse divine habitant l'âme. En effet, le *todo* et le *nada* ascensionnel sont opposés, le premier signifie un état stable réalisé alors que le second signifie un mouvement qui doit mener au *todo*. Ainsi, l'un exclut l'autre nécessairement, de sorte que si le *nada* ascensionnel aboutit au détachement parfait, il s'éteint, il cesse de nier, et instantanément le *todo* le remplace sous la forme d'un état de réalisation suprême. Or nous avons posé le *nada* réalisé comme l'aboutissement ultime du cheminement du *nada* ascensionnel, donc le *nada* réalisé et le *todo* coïncident et s'identifient au sein même de l'esprit. Cette identification ressemble à une jonction entre un sujet et la forme que ce sujet reçoit en lui-même. En effet, le *todo* est la Sagesse divine, Dieu en personne. Et la réalisation du *todo* est la présence divine pénétrant l'esprit, reçue au sein de l'esprit. Or, pour la recevoir en lui-même, l'esprit doit déjà être essentiellement apte à l'accueillir, de telle sorte que, en tant que sujet, il doit être conforme (sur le mode de l'*être en puissance*) à la Sagesse divine qu'il va recevoir en son sein. En d'autres termes, l'esprit doit être conformable au *todo*, il doit être rendu en affinité avec le *todo*, afin qu'il puisse recevoir ce *todo*. Selon le schéma, cette conformité réalisée (en l'esprit) est identifiable au *nada* réalisé. En effet, le *nada* réalisé est dessiné juste en dessous de la Sagesse (*todo*), comme s'il était le siège du *todo* au sein de l'esprit. Et pour expliquer ce *nada* comme capacité propre à l'esprit de recevoir le *todo*, pour expliquer comment le *nada* est le siège du *todo* au sein de l'esprit, il faudra établir un rapport de conformité entre le *nada* et le *todo*. En effet, et comme nous l'avons déjà signalé, toute réception d'une forme au sein d'un sujet suppose nécessairement une affinité, voire une conformité, entre cette forme et ce sujet, dans la mesure où ce sujet parfaitement disposé à recevoir cette forme réalise cette conformité et donc reçoit cette forme.

I.6- Récapitulation et synthèse : *nada* et *todo*

En examinant les trois voies dessinées par Jean de la Croix, nous avons décelé trois formes de *todo* et trois formes de *nada*. Et nous avons remarqué que chaque forme de *todo* implique une forme de *nada* correspondante. Mais, dans chaque cas, sur chaque voie, le *todo* signifie toujours le but ultime convoité par l'âme qui chemine encore (dans la mesure où elle croit qu'elle sera comblée par ce *todo*), tandis que le *nada* correspondant signifie le moyen par lequel l'esprit

atteint ce *todo*. Ainsi, le *nada* est la voie, et le *todo* l'aboutissement du cheminement. Toutefois, comme nous l'avons vu, l'accès au *todo* ne comble pas toujours l'esprit, de telle sorte que ce dernier se voit déçu quand, cessant de cheminer, il atteint le point culminant où il accède au *todo*. Ce qui fait que ce n'est pas tout point culminant qui constitue un véritable sommet. En effet, le *todo* incapable de combler siège sur un pseudo-sommet, le terme Sommet étant réservé à l'ultime réalisation de la plénitude, à l'état où l'esprit est comblé par le *todo* véritable ; un *todo* qui, en soi et par soi, et donc essentiellement et nécessairement (non accidentellement), constitue la fin même de l'esprit, à savoir la réalisation où tout esprit trouve le parfait épanouissement de sa nature et la véritable complétude intérieure.

Nous avons un *todo* capable de surélever l'âme vers la complétude, et deux autres *todo* qui ne peuvent que la décevoir puisqu'ils sont incapables de combler le manque et la soif constitutifs de sa réalité de créature spirituelle. Par suite, nous nous demandons s'il faudrait évoquer un *todo* véritable, c'est-à-dire un *todo* en soi et par soi, et deux *pseudo-todo*. Et comme tout *todo* suppose un *nada* correspondant, faudrait-il évoquer un *nada* véritable et deux *pseudo-nada* ? Nous préférons ne pas associer le terme *pseudo* ni au *nada* ni au *todo* ; puisque ces deux termes, selon nous, doivent conserver leur généralité, et donc leur capacité d'assumer et d'intégrer multiples significations et acceptions.

En effet, le terme *todo* peut signifier une entité substantielle, convoitée par l'esprit qui croit qu'elle seule peut le combler, par exemple une personne aimée ; d'où l'expression adressée à l'être aimé : *tu es mon tout (todo)*, à savoir : *tu es la seule personne capable de me combler*. Le terme *todo* peut aussi signifier un ensemble regroupant plusieurs entités qui, prises ensemble (non pas séparément), sont susceptibles de combler l'esprit ponctuellement (et non en permanence). Par exemple, goûter une forme déterminée de joie fait en l'esprit une joie passagère, mais goûter toutes les joies (*todo*) successivement ou, si possible, simultanément, est susceptible de combler l'esprit (durant un temps déterminé). En fait, le terme *todo* semble souvent signifier à la fois une réalité substantielle et l'ensemble de plusieurs entités constituant une totalité ; c'est pourquoi Jean de la Croix exploite cette richesse de signification, propre au concept de *todo*, pour expliquer le cheminement spirituel. Par exemple, trouver le *todo* signifie, simultanément, trouver une personne (Dieu) qui soit le *todo*, et trouver en cette personne *tous* (*todo*) les délices, joies, connaissances, etc. D'autre part, le terme *nada* est aussi multiforme, il peut signifier soit un mouvement négateur, par exemple un détachement qui s'effectue, soit un état réalisé, comme par exemple le fait de ne plus désirer ou de ne plus convoiter quelque chose. Et à chaque fois que le *nada* signifie ce par quoi l'esprit accède à un *todo* déterminé, un lien s'institue entre ce *nada* et ce *todo*, en l'esprit au sein duquel ils se réalisent. Ainsi, l'esprit investi par le *nada* et le *todo* découvre plusieurs rapports susceptibles de lier *nada* et *todo*, rapports qui supposent la nature même de l'esprit, et qui, manifestés, font mieux connaître cette nature. En effet, comme nous l'avons vu, le *todo* de l'esprit égaré est lié au *nada* correspondant, d'une façon particulière, différente de celle selon laquelle le *nada* et le *todo* sont liés au sein de l'esprit parfait. Toutefois, ontologiquement, essentiellement, c'est toujours le même esprit qui expérimente les différents *nada* et *todo* ; et ce sont le *nada* et le *todo* qui, variés, mènent l'esprit soit à la perfection, soit à l'imperfection. De fait, l'esprit finit par découvrir les liens ontologiques où s'associent le *nada* et le *todo* qui l'investissent. Cette découverte se fait quand il aura acquis la sagesse propre au lieu culminant atteint au bout du cheminement vers le *todo* correspondant.

Le *nada* et le *todo* sont susceptibles d'assumer plusieurs significations. Ainsi, ni le *nada* ni le *todo* ne constitue un concept équivoque, puisque, d'abord, chaque acception du *nada* signifie une certaine forme de négation, et chaque acception du *todo* signifie une certaine forme de totalité (par exemple la totalité des biens propres au cadre des possessions matérielles, ou celle

propre au cadre des réalisations surnaturelles). Et, ensuite, les multiples liens qui unissent les différents *todo* à leurs *nada* correspondants, se ressemblent tout en étant singuliers. En effet, le *nada* et le *todo* propres à l'esprit parfait entretiennent des liens (parfaits) distincts de ceux du *nada* et du *todo* propres à l'esprit imparfait (et, par extension, à l'esprit égaré). Toutefois, les liens parfaits conservent une certaine ressemblance à ceux forgés dans l'imperfection. De fait, comme nous l'avons vu plus haut, le lien *nada-todo* propre à l'esprit imparfait a mis en évidence une certaine forme d'absurdité qui caractérise le vécu de l'esprit humain cheminant sur la voie de l'imperfection ; puisque le *nada*, supposé mener au *todo*, détruit ce *todo* tout en le *donnant*. En d'autres termes, le *todo* par lequel l'esprit imparfait espère être comblé n'est accessible que quand cet esprit cesse de le vouloir, or ce non-vouloir est la réalisation du *nada* en l'esprit. Mais, quand ce *nada* se réalise, le *todo* acquis (par ce *nada*) perd, pour l'esprit, son caractère de totalité, puisqu'un *tout* ne peut combler l'esprit quand l'esprit ne le désire plus. Par suite, le *nada* qui mène au *todo* n'y donne accès qu'en le détruisant en tant que *todo*. Ainsi, le *nada* ne coïncide avec le *todo* (entité objective possédée) qu'en niant le *todo* (capacité de combler) ; ce qui fait que, au sein de l'esprit imparfait, le rapport *nada-todo* vire vers l'absurde (existentiel). Cependant, au sein de l'esprit parfait, le rapport *nada-todo* peut être sauvé, dans la mesure où il recèle et manifeste une cohérence totale (comme nous allons le voir). En effet, pour l'esprit parfait, le *nada* ne nie jamais le *todo* ; il nie, en tant que *nada* ascensionnel, tout ce qui n'est pas le *todo*, afin de mener à la réalisation du *todo*. Ainsi, le *nada* (ascensionnel) est la voie, et le *todo* l'aboutissement de cette voie. Par suite, l'ambiguïté propre au *nada niant le todo en y donnant accès*, est résolue. De fait, l'esprit parfait nie (*nada*) tout ce qui n'est pas Dieu (*todo*) en se détachant (*nada*) de tout ce qui n'est pas *Dieu en soi* (*todo*), afin de ne désirer que *Dieu en soi*. Ce qui fait que le *nada* ne donne accès au *todo* que quand l'esprit n'a plus, au sein de soi, qu'un seul et unique désir : le désir de Dieu (*todo*). Ainsi, l'incohérence selon laquelle il faut cesser de désirer un *todo* afin de l'obtenir est dissipée. En effet, le *nada* de l'esprit imparfait nie l'attachement au *todo*, afin d'aménager (en l'âme) un lieu intérieur vide du *désir du todo*, lieu où ce même *todo* pourrait être reçu ; ce qui pourrait sembler absurde (d'un point de vue existentiel). Cette absurdité est dépassée avec l'esprit parfait où le *nada* (ascensionnel) nie l'attachement à tout ce qui n'est pas le *todo* afin d'aménager au sein de l'esprit un lieu vide (le *nada* réalisé) de tout ce qui n'est pas le *todo*, lieu où ce même *todo* pourrait être reçu. Et ce lieu intérieur doit être tellement pur qu'il est nécessaire de purifier parfaitement l'esprit en niant tout attachement à ce qui n'est pas Dieu ; puisque rien ne mérite de siéger avec Dieu dans l'intériorité spirituelle de l'âme. En d'autres termes, l'esprit doit être vide de toute chose et surtout vide de soi-même, sinon il demeure indigne de Dieu. Par suite, le rapport *nada-todo* propre à l'esprit parfait, semble normalisé et délivré de toute absurdité. Mais il reste à élucider la réalité de la cohabitation du *nada* et du *todo*, voire même de leur identification, que ce soit sur le Sommet ultime ou sur les pseudo-sommets. De fait, il semble que tout point culminant contienne une sorte d'identification du *nada* et du *todo*. Cette identification semble signifier que c'est au sein même du *nada* réalisé que siège le *todo*. De fait, sur les pseudo-sommets, le *nada* fait un vide intérieur en l'esprit, vide qui rend l'esprit digne du *todo*, et qui par suite lui communique ce *todo*. De même, le *nada* (ascensionnel) pris comme négation du créé, culmine dans un *nada* (réalisé) qui pour ainsi dire subsiste avec, voire sous, la Sagesse au sommet du Mont. Cette identification *nada-todo* n'est pas complète dans le cas des pseudo-sommets, parce que c'est quand le *todo* perd sa valeur de totalité comblante, qu'il est reçu dans le *nada*, c'est-à-dire dans le lieu intérieur où l'esprit a cessé de le considérer comme un *todo*. Ainsi, dans ce cas, le *nada* ne s'identifie pas au *todo* considéré en tant que *todo*, puisque c'est quand ce *todo* cesse d'être *todo* pour l'esprit, que cet esprit se l'approprie et l'insère dans le *nada* (le non-vouloir correspondant) réalisé. D'autre part, sur le Sommet du Mont de perfection, la présence simultanée du *todo* (identifié à la Sagesse divine) et du *nada*, semble signifier une sorte d'identification réelle entre *nada* et *todo*. Mais cette identification

n'est intelligible que moyennant la distinction entre le *nada* ascensionnel et le *nada* réalisé. En effet, le *todo* du Sommet n'est pas nié, il est plutôt l'état atteint quand toute négation (*nada* ascensionnel) cesse, c'est-à-dire quand tout le créé, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas *todo*, est comme anéanti en l'esprit ; ce qui fait que la présence simultanée du *todo* et du *nada* négateur (le *nada* ascensionnel), est impossible. Par suite, le *nada* présent au sein de l'esprit parfait, doit signifier un état stable, réalisé, et il doit être en affinité (voire en conformité) avec le *todo* qui est Dieu, sinon une incohérence siègerait au sommet de la perfection même de l'esprit – ce qui est pour nous inadmissible. Par conséquent, il faudra mettre en évidence le lien de conformité qui joint et même identifie *nada* et *todo* au sein de l'esprit parfait.

Nous avons commencé par explorer les deux voies propres l'une à l'esprit égaré et l'autre à l'esprit imparfait, parce qu'elles représentent les deux tendances majeures susceptibles d'orienter le sens d'une existence humaine. En effet, soit l'homme se meut vers la plénitude qu'il espère trouver en acquérant les biens naturels créés, soit il se meut vers celle qu'il espère réaliser en s'appropriant les biens surnaturels créés. Ces deux voies, ces deux orientations majeures, mènent à une impasse, et, contrairement aux anticipations des esprits cheminant, la plénitude issue d'un désir comblé ne s'y réalise point ; puisque les biens créés (naturels et surnaturels) convoités ne sont acquis que quand l'esprit cesse de les désirer. Par suite, il semble que l'existence humaine soit absurde, dans la mesure où le désir fondamental de la nature humaine, à savoir le désir d'être comblé et heureux, semble irréalisable. Il s'en suit qu'il soit nécessaire que l'esprit renonce à sa quête de plénitude, puisqu'il n'y a aucun moyen qui puisse conférer cette plénitude. Toutefois, l'esprit ayant suivi l'une de ces deux voies, acquiert une sorte de sagesse humaine qui lui permet d'élucider la réalité de l'état existentiel qu'il a atteint. Cette sagesse lui enseigne que le seul moyen pour avoir le *todo* objectivement, consiste à nier (*nada*) le désir du *todo*, et par suite à cesser de le convoiter. Par cette sagesse acquise, l'esprit commence par saisir intuitivement certains liens entre le *nada* et le *todo* ; le plus important étant que tout accès au *todo* doit nécessairement passer par un *nada* (correspondant). Toutefois, ces liens saisis aux sommets (aux pseudo-sommets) de voies déjà égarées ou imparfaites, ne manifestent point la parfaite cohérence du rapport *nada-todo* propre à l'état de perfection. Plutôt, suivre l'une de ces deux voies c'est réaliser intérieurement que l'existence est absurde, et que toute quête de complétude intérieure mène nécessairement à une impasse. Pour surmonter cette absurdité, il faut concevoir une troisième voie, une voie qui soit parfaite, où l'existence humaine est cohérente, et où le désir fondamental de la nature humaine est comblé. Une telle voie est tracée par Jean de la Croix. Mais, à partir de l'expérience décevante propre aux deux autres voies, il est déjà possible de l'entrevoir moyennant la sagesse acquise sur les deux pseudo-sommets. En effet, si nous posons théoriquement les principes révélés par cette sagesse humaine, et si nous essayons de concevoir un vécu humain au sein duquel ces principes sont réalisés en une parfaite cohérence, nous retrouvons directement le sentier de la perfection. Il s'est de fait avéré que le *nada* est la voie menant au *todo*. Par suite, il faut cheminer dans le *nada*, par le *nada*. Mais il ne faut pas que ce *nada* détruise le désir du *todo*, sinon la plénitude espérée est perdue. Par suite, il faut que le *nada* nie tout attachement qui n'est pas *désir du todo*, et il faut aussi que le *todo* puisse toujours combler le désir fondamental de l'homme. En d'autres termes, il faut que le *todo* soit tel, qu'il soit impossible qu'un esprit humain accédant à ce *todo*, ne soit pas comblé par ce *todo*. En effet, si le *todo* peut, selon certaines conditions, cesser de combler l'esprit, alors il n'est pas le *todo* ultime, il n'est pas le *todo* en soi et par soi. Or, seule une réalité, l'Infini, peut combler l'esprit de cette façon, par suite le *todo* doit être identifié à Dieu. De fait, le problème avec les *todo* propres à l'esprit imparfait et à l'esprit égaré, réside dans la finitude de ces *todo* ; c'est pourquoi l'esprit cessant de les désirer, cesse de s'en réjouir quand il les possède objectivement. Si nous identifions le *todo* à Dieu Infini, le *todo* comblera nécessairement l'esprit à chaque fois qu'il se manifeste à

l'esprit, même s'il est possible que ce dernier cesse de désirer Dieu quand il vit loin de sa présence. Ainsi, même si l'esprit est totalement anéanti, totalement détaché et ne désirant aucune réalité (qu'elle soit créée ou Incréée), la présence de la divinité (*todo*) peut le faire sortir de ce néant intérieur en le comblant abondamment. Nous pouvons concevoir le détachement comme un anéantissement qui élargit les capacités de l'esprit, de telle sorte qu'à chaque fois que cet esprit cesse de désirer une chose créée, il devient plus large que cette chose, et par suite elle perd la capacité de le combler. Par conséquent, le *todo* par excellence, et comme par définition, ne peut être que Dieu, parce que seul Dieu dépassera toujours, par son infinitude, l'amplitude intérieure nécessairement créée propre à l'esprit. Nous atteignons ainsi le sentier de la perfection tracé par Jean de la Croix, où sont résolues toutes les questions (sur le rapport *nada-todo*) que nous avions posées en nous plaçant du point de vue des esprits siégeant sur les pseudo-sommets.

En concluant notre examen préliminaire du lien *nada-todo* manifesté par la sagesse des pseudo-sommets et celle du Sommet véritable, il nous est apparu que ce lien multiforme doit conserver certaines constantes indépendamment des voies où il s'incarne. Nous avons alors posé plusieurs questions concernant la cohérence des multiples dimensions de ce lien, et nous avons trouvé satisfaisantes les réponses conférées par la sagesse propre à l'esprit parfait. Cependant, la troisième question formulée reste sans réponse. La première question était de savoir si un *todo* parfaitement comblant est possible ; la réponse a été positive, et c'est Dieu seul qui est le *todo* par excellence. La seconde question, découlant de la première, était de savoir si le *nada* est toujours nécessaire pour cheminer vers le *todo* véritable ; la réponse a été aussi positive, confirmant ainsi l'intuition selon laquelle c'est toujours le *nada* qui mène au *todo*. Toutefois, il faut préciser que le *nada* doit nier tout ce qui n'est pas le *todo* (et non pas le *vouloir todo*), afin de magnifier le *désirer todo*. La troisième question, découlant de la première et de la seconde, concerne la nature du lien entre *todo* et *nada*. Selon cette question, il s'agit de savoir si le *nada* peut être conforme et proportionné au *todo* (qui est Dieu), de telle sorte qu'il serait nécessaire que le *nada* participe, d'une certaine façon, à l'absoluité du *todo*. Si cette participation est possible, comment alors concevoir l'absoluité du *nada* ; surtout que le *nada* se réalise au sein d'un esprit créé et donc fini en acte, c'est-à-dire non Absolu ? Mais si cette participation est impossible, comment alors *nada* et *todo* peuvent-ils se réaliser ensemble, simultanément, au sein de l'esprit ? En d'autres termes, comment seraient-ils unis et même identifiés au sein de l'esprit qu'ils investissent ? La réponse à ces questions sera établie dans la partie démonstrative de la thèse (le chapitre six).

II- Strophes associées au Schéma du Mont de Perfection

Nous avons quatre strophes[95]. Chacune est construite selon la logique du mouvement spirituel qui suppose : un sujet ; un état final, à savoir un but à atteindre par ce sujet ; un moyen par lequel l'état final est atteint ; un état initial déterminant originairement le sujet, et distinct de l'état final. L'état initial n'est pas mentionné explicitement, il est plutôt présupposé, dans la mesure où tout discours qui propose un moyen qui mène à une fin, présuppose que celle-ci n'est pas encore atteinte, et que donc le sujet n'a pas encore accédé à l'état final.

[95] Nous suivons la traduction de l'édition Desclée de Brouwer. Toutefois, pour plus de conformité avec la version espagnole originale (Manuscrit 6296, f.7 de la Bibliothèque Nationale de Madrid), nous préférons traduire la référence à l'âme par *tu* plutôt que par *vous*, et nous garderons les majuscules, les points et les virgules, tels qu'ils se présentent dans ce manuscrit. Nous apporterons aussi plusieurs autres modifications que nous signalerons plus bas.

Les termes clés de ce pseudo-poème sont : tout (*todo*) et rien (*nada*). Et il semble que le *todo* soit le but et le *nada* le moyen. Le pseudo-poème est structuré de telle façon qu'à chaque vers *nada* et *todo* sont liés. Le *todo* est associé, voire même assimilé, à une réalité, l'exprimant dans son amplitude optimale (l'absolutisant) et la posant comme fin à réaliser ou comme chose à obtenir par un sujet déterminé. Le *nada*, lui, est associé à cette même réalité, la niant, de telle sorte que cette négation soit le moyen qui mène au *todo* (qui est cette même réalité absolutisée). En d'autres termes, pour atteindre l'état final (*todo*) où une réalité est absolutisée, il faut nier (*nada*) cette réalité telle qu'elle existe dans l'état initial. Par exemple, pour atteindre la *sagesse* véritable (*todo*), il faut nier (*nada*) la *sagesse* du monde essentiellement imparfaite. Ainsi, les termes clés de premier ordre, ceux qui déterminent la structure de tout le pseudo-poème, sont le *todo* et le *nada*. Cependant, il existe des termes clés de second ordre, qui spécifient le contenu de chaque strophe, et, joints au *todo* et au *nada*, déterminent le sens et la portée de cette strophe.

Notre examen de ce pseudo-poème introduit nos analyses ultérieures, dans la mesure où il présente une vue globale de l'état de perfection à atteindre, et du sentier qui y mène. Ainsi, notre but, à ce stade, consiste à présenter une vue d'ensemble qui permettra de situer nos arguments ultérieurs qui, graduellement, vont se préciser et se spécifier. Il est nécessaire, avant d'aborder notre étude systématique de l'union[96], de schématiser le cheminement mystique sanjuaniste ; sinon l'approfondissement d'un élément déterminé constitutif de l'union, le détachera (pour le lecteur) de l'union prise globalement, ce qui empêchera la vue d'ensemble qui englobe et ordonne tous les éléments (que nous examinerons), et qui permet de garder à l'esprit l'unité de la pensée de Jean de la Croix. En d'autres termes, avant d'examiner méticuleusement le but à atteindre et le cheminement qui y mène, il sera nécessaire de les présenter d'abord globalement (schématiquement), sinon la subtilité des développements qui approfondissent un élément déterminé fera perdre de vue le cadre global qui permet de localiser cet élément au sein de l'expérience mystique prise dans son ensemble. Par conséquent, nous n'entreprenons pas, à ce stade, une analyse rigoureuse du pseudo-poème dans toutes ses subtilités.

II.1- Première strophe

Pour venir à goûter tout (*todo*)	; Para venir a gustarlo todo
ne veuille avoir de goût en rien (*nada*).	; no quieras tener gusto en nada.
Pour venir à savoir tout (*todo*)	; Para venir a saberlo todo
ne veuille savoir quelque chose en rien (*nada*).	; no quieras saber algo en nada.
Pour venir à posséder tout (*todo*)	; Para venir a poseerlo todo
ne veuille posséder quelque chose en rien (*nada*).	; no quieras poseer algo en nada.
Pour venir à être tout (*todo*)	; Para venir a serlo todo
ne veuille être quelque chose en rien (*nada*).	; no quieras ser algo en nada.

Nous remarquons, dans cette strophe et dans la suivante, la présence de quatre verbes significatifs : goûter (*gustar*), savoir (*saber*), posséder (*poseer*), être (*ser*). Les trois premiers déterminent les opérations respectives des trois facultés spirituelles de l'âme humaine, à savoir la volonté (qui goûte), l'intellect (qui sait) et la mémoire (qui possède). Quant au quatrième

[96] Rappelons que nous nous contentons d'analyser l'union telle que décrite dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, à savoir l'union qui se structure et se construit autour du rapport *nada-todo*. L'union conçue comme mariage spirituel est examinée dans le *Cantique Spirituel*, et celle pensée comme participation à la vie de la Trinité est développée dans la *Vive Flamme*. Toutefois, il ne faut pas penser que Jean de la Croix propose trois unions réellement distinctes, mais plutôt qu'il examine une même union tellement riche et profonde qu'elle peut être approchée selon différentes perspectives qui, même combinées, n'arrivent point à épuiser sa richesse et sa profondeur.

verbe, le verbe être, il semble signifier l'ego, voire le *Je*, autour duquel se constitue l'identité personnelle subjective. Le *todo* est associé aux quatre verbes significatifs comme suit : « goûter tout » ; « savoir tout » ; « posséder tout » ; et enfin « être tout ». Et chacune de ces associations est introduite par l'expression : « pour venir à » (*para venir a*). D'autre part, le *nada* est lui aussi associé aux mêmes verbes, et chaque vers contenant le *nada*, est introduit par : « ne veuille » (*no quieras*). La structure générale de la strophe consiste à poser d'abord le *todo* comme but à convoiter et à atteindre (puisqu'il est introduit par l'expression : « pour venir à »), et à déterminer ensuite le moyen de l'atteindre, sous la forme d'une négation : « ne veuille avoir ». Cette négation est systématique puisqu'elle affecte ce qu'on peut goûter, savoir, posséder, et être ; et elle est assimilable au *nada.* En effet, ne pas vouloir (*no quieras*) tout ce qui peut être normalement voulu, c'est vouloir *nada*. Par suite, selon cette première strophe, pour réaliser *todo*, il faut vouloir *nada.* En effet, c'est le verbe vouloir (*querer*) qui est ici central, et il semble que cette strophe s'adresse aux éventuels commençants, c'est-à-dire à ceux qui n'ont pas encore décidé de suivre le sentier qui mène au *todo*. De fait, vouloir *nada*, ou plutôt (comme le laisse entendre la strophe) se décider à vouloir *nada*, c'est poser le premier pas qui déclenche le cheminement vers le *todo*.

II.2- Seconde strophe

Pour venir à ce que tu ne goûtes pas[97]	; Para venir a lo que no gustas
tu dois aller[98] par où tu ne goûtes pas.	; has de ir por donde no gustas.
Pour venir à ce que tu ne sais pas	; Para venir a lo que no sabes
tu dois aller par où tu ne sais pas.	; has de ir por donde no sabes.
Pour venir à posséder[99] ce que tu ne possèdes pas	; Para venir a poseer lo que no posees
tu dois aller par où tu ne possèdes pas.	; has de ir por donde no posees.
Pour venir à ce que tu n'es pas	; Para venir a lo que no eres
tu dois aller par où tu n'es pas.	; has de ir por donde no eres.

La seconde strophe contient les mêmes verbes que la première (goûter, savoir, posséder, être) sans pour autant contenir explicitement les termes : *nada*, *todo*. Cependant, il semble que des termes équivalents y sont mentionnés. Mais avant d'examiner ces termes, il est nécessaire de déterminer les verbes centraux (ou les expressions verbales centrales) de cette strophe, puisque ce sont ces verbes qui seront associés aux termes équivalents au *nada* et au *todo*. Notons d'abord que la structure de cette strophe est semblable à celle de la première, puisqu'elle commence par poser un état ou un but à atteindre pour ensuite montrer le moyen qui y mène. Le but est introduit par l'expression verbale : « pour venir à » (*para venir a*), déjà constitutive de la première strophe. Quant au moyen qui mène au but, Jean de la Croix l'introduit par l'expression verbale : « tu dois aller par » (*has de ir por*). Cette expression dépasse le simple vouloir (ou le *se décider à*) propre la première strophe, puisqu'elle signifie une *réalisation* qui, selon l'ordre naturel du déploiement de l'action, vient compléter (réaliser) la décision prise (de suivre la voie qui mène au but). En effet, on commence par *vouloir*, par *décider*, pour ensuite *se mouvoir* effectivement vers ce qui est voulu. Et le *se mouvoir* se *réalise* ici sous forme d'un *aller par (ir por)*. Par conséquent, cette strophe est la continuation logique et chronologique de la première. Le *todo* et le *nada* propres à la première strophe sont représentés dans la seconde strophe par des expressions équivalentes qui, d'une part signifient le but à atteindre (et donc le *todo*), et d'autre part le moyen qui y mène (et donc le *nada*). En effet, le *todo* est, dans la

[97] Nous préférons ajouter le terme *pas* pour plus de clarté.
[98] L'édition Descléé de Brouwer utilise ici l'impératif pluriel du verbe aller, nous préférons *tu dois aller* qui reproduit mieux l'Espagnol : *has de ir*.
[99] Nous ajoutons posséder par conformité avec la version espagnole originale.

seconde strophe, exprimé négativement sous la forme : « ce que tu ne goûtes pas », « ne sais pas », « ne possède pas », « n'est pas ». Cette forme négative s'éclaire par l'adjonction du terme « encore », sinon elle ne pourrait signifier le *todo*. De fait, le but à atteindre c'est de goûter ce que l'on ne goûte pas *encore*, savoir ce que l'on ne sait pas *encore*, posséder ce que l'on ne possède pas *encore*, être ce que l'on n'est pas *encore*. Et, comparées au *todo* de la première strophe, ces expressions équivalentes posent la question de la nature et de la réalité de ce *todo*. De fait, s'agit-il de goûter (savoir, posséder, être) toutes les différentes choses qui existent (prises séparément), ou bien de goûter (savoir, posséder, être) une réalité qualitativement supérieure à toutes les autres, réalité absolue qui magnifie et unifie, en l'unité de sa substance, toutes les perfections et excellences propres aux choses ? Cette réalité est Dieu. Quant au *nada*, il est clairement signifié et dans la première strophe (explicitement), et dans la seconde (par des expressions équivalentes), avec la seule différence que dans la première il faut le *vouloir*, alors que dans la seconde il faut le *traverser (ir por)*, c'est-à-dire le *réaliser* en l'âme. En effet, « aller (*ir por*) par où tu ne goûtes pas », c'est passer par le *nada* du goût – il en va de même pour le savoir, le posséder et l'être. Ce passage par les quatre formes de *nada* : celle du goûter ; celle du savoir ; celle du posséder ; et celle de l'être, pose la question de la synchronisation de ces différentes réalisations du *nada*. L'âme aspirant au *todo* peut-elle expérimenter successivement le ne pas goûter, le ne pas savoir, le ne pas posséder et le ne pas être, ou bien doit-elle être investie par un *nada* exhaustif où, simultanément, elle goûte *nada,* sait *nada*, possède *nada* et est *nada* ? Nous examinerons ultérieurement cette question, mais déjà il est possible d'envisager certains scénarios éventuels en mettant en relation le goûter, le savoir, le posséder et l'être. En effet, est-il possible de passer par le *nada* de l'être, sans être déjà dans les *nada* du goûter, du savoir et du posséder ? En d'autres termes, est-il possible d'être investi par une sorte de négation de soi (*nada* de l'être), tout en ayant, simultanément, des connaissances, des possessions et des jouissances associées à différents objets ? De plus, si le *nada* investissant l'âme est exhaustif, comment peut-elle le produire en elle-même par elle-même, surtout que son mouvement naturel la pousse spontanément à goûter plus, à savoir plus, à posséder plus et à être plus ?

II.3- Troisième strophe[100]

Quand tu t'arrêtes en quelque chose	; Cuando reparas en algo
tu cesses de te jeter au tout (*todo*).	; dejas de arrojarte al todo.
Pour[101] venir du tout (*todo*) au tout (*todo*)	; Para venir del todo al todo
tu dois te laisser du tout (*todo*) en[102] tout (*todo*),	; has de dejarte del todo en todo,
et quand tu viens à avoir[103] tout (*todo*) tener	; y cuando lo vengas del todo a
tu dois le tenir sans rien (*nada*) vouloir.	; has de tenerlo sin nada querer.

Cette strophe démontre la radicalité du *nada*, en développant et en expliquant celle du *todo*. En effet, dans le premier vers, il est montré que le fait de s'arrêter *en quelque chose* (attacher son attention à quelque chose de particulier), empêche la réalisation du *todo*. Par suite, il ne faut ni s'attacher à quelque chose, ni s'arrêter en quelque chose. Or, cette dernière phrase de forme

[100] Une partie des quatre strophes est reprise vers la fin du premier livre de la *Montée*, et deux vers sont ajoutés : *[C]ar si tu veux avoir quelque chose en tout,/tu ne tiens pas purement en Dieu ton trésor.* (MC, L1, c13, §12). Ils corroborent l'idée que le *tout* (*todo*) est Dieu même. L'édition Desclée de Brouwer place ces deux vers à la fin de la troisième strophe, les associant directement au schéma du Mont de Perfection.

[101] Nous traduisons *Pour* au lieu de *Car pour* pour plus de conformité avec la version espagnole originale.

[102] Nous traduisons *en* au lieu du *au* de l'édition Desclée de Brouwer.

[103] Nous éliminons l'expression *une fois* que le traducteur introduit après *quand*. Nous remplaçons le verbe *avoir* (auras) par *venir à avoir* (viens à avoir) qui reproduit mieux la version espagnole.

négative est parfaitement équivalente à la phrase de forme positive suivante : il faut s'attacher à rien (*nada*), et s'arrêter en rien (*nada*). Puisque, la contradictoire du *nada* (Aucun), n'est pas le *todo* (Tout), mais le quelque chose (Quelque). Par conséquent, le *nada* doit être exhaustif, radical, pour pouvoir ouvrir l'accès au *todo*. Cet accès est caractérisé par deux formes verbales significatives : se jeter à (*arrojar al*), venir à avoir (*venir a tener*). En d'autres termes, on peut se jeter au *todo*, et puis venir à avoir le *todo*. Par suite, le *todo* est d'abord, selon la première forme verbale significative (*se jeter à*), un *lieu* capable de recevoir l'âme et de l'accueillir, puisque, sans cet accueil, l'âme *se jetant au todo* ne pourrait ni y parvenir (*venir a*) ni l'*avoir* (*tener*). Or, le réceptacle par excellence, l'Être capable de contenir toutes choses, est Dieu car, étant le principe et la cause première de l'être, toute substance réside nécessairement en lui – sinon elle s'anéantirait. D'autre part, l'âme est ici invitée à *se jeter au todo* ; non qu'elle puisse subsister hors de lui, pour ensuite *se jeter à* lui, mais dans le sens où elle doit focaliser son être et l'attention de ses facultés sur Dieu, afin de l'atteindre. Cette focalisation est ressentie comme un *se jeter à*, parce qu'elle signifie un détachement radical, un *se jeter hors*, qui consiste à nier tout attachement aux créatures. Ce détachement est un mouvement total, radical, *hors du* créé et *vers* le *todo* qui transcende le créé signifié par le *quelque chose (algo)*. Il faut se mouvoir vers ce qui est au-delà du naturellement saisissable, vers l'Être qui se pose comme l'Inconnu par excellence : Dieu, le *todo*. En effet, le premier vers (*Quand tu t'arrêtes en quelque chose*) et le quatrième (*tu dois te laisser du tout en tout*) expriment bien ce détachement qui prend la forme d'un mouvement de transcendance de soi et des créatures ; puisque (selon le premier) la moindre attention accordée au « quelque chose (*algo*) », et le moindre attachement à soi-même empêchent le *se jeter au tout (todo)*. Le quatrième vers est révélateur, parce que, tout en invitant l'âme à se défaire de *tout* ce qui la comble naturellement, il explique pourquoi l'âme s'attache au *quelque chose (algo)*. En effet, l'âme doit *se laisser*, se détacher, « *du tout en tout* », autrement dit de l'ensemble des réalités qui peuvent prendre pour elle l'apparence d'un *tout*, c'est-à-dire les réalités créées susceptibles de satisfaire momentanément la soif de ses facultés. Par suite, et grâce à l'idée que l'accès au *todo* réel nécessite l'évacuation de toute autre forme de *todo*, il devient encore plus évident que le *todo* véritable, celui que vise le cheminement spirituel authentique (qui est détachement radical), doit nécessairement être au-delà du naturel, voire au-delà du créé (qu'il soit naturel ou surnaturel). En effet, si le *todo* n'est pas l'Infini transcendant, alors le détachement exhaustif qui est la réalisation du *nada* radical, ne serait point nécessaire pour atteindre ce *todo* ; plusieurs réalités créées surnaturelles pourraient alors assumer le rôle de *todo* qui, par suite, n'assouvirait que momentanément la soif (infinie en puissance) des facultés qui s'y attachent. Le *todo* serait alors une réalité créée et il prendrait la forme d'un *quelque chose (algo)* assimilable par l'âme. Mais, pour Jean de la Croix, le *todo* véritable se distingue essentiellement du *quelque chose (algo)* ; il n'est ni un *quelque chose* hors de l'âme, ni une idée assimilée par l'esprit, ni une *partie* de l'âme. Par suite, le mouvement spirituel qui vise le *todo* ressemble à un saut vers l'Insaisissable, voire à un saut dans le vide (*nada*), d'où son expression comme un *se jeter à* (qui signifie une délocalisation incessante vers ce qui est Autre). Cependant, ce mouvement incessant vers le *todo* doit aboutir, et l'Inconnu visé sera éventuellement atteint et possédé (*tener*), sinon l'expérience mystique ne serait point. Cet aboutissement est exprimé par la seconde forme verbale significative : *venir à avoir*. En effet, l'âme qui se jette au *todo*, vers le *todo*, finit par *venir à avoir* le *todo*, c'est-à-dire qu'elle finit par le posséder. Ainsi, le *se jeter au todo* n'est pas un simple accueil de l'âme au sein du *todo*, il est une possession du *todo*, et donc une donation du *todo* à l'âme, voire une introduction du *todo* en l'âme qui le possède.

La forme du troisième vers est révélatrice, puisqu'elle invite l'âme à « venir du tout au tout », introduisant une double nuance dans le rapport au *todo*. Une première nuance consiste à distinguer le *todo* fini du *todo* infini. L'âme, comme nous venons de le voir, doit quitter le

premier pour se *jeter au* second, afin de *venir à l'avoir*, le posséder. Dans ce cas, elle se détache de tout le créé qui la comble momentanément, pour s'adonner à l'Incréé Créateur qui se donne à elle et par suite la comble indéfiniment. La seconde nuance consiste à distinguer un double rapport au *todo* pris cette fois-ci d'une façon univoque (dans l'expression *venir du tout au tout*) et signifiant Dieu même. De fait, l'âme doit venir du *todo* au *todo*, comme si elle procède de Dieu pour atteindre Dieu, Dieu étant et le point de départ et le point d'arrivée. Il est le point de départ non pas en tant que Créateur, mais en tant que cause finale (comme fin à atteindre) qui déclenche le mouvement de la réalisation spirituelle qui culmine dans l'union. De fait, le mouvement de l'âme vers Dieu procède de Dieu parce que Dieu attire l'âme vers lui. Cette attraction se concrétise dans le mouvement de l'âme qui, *se jetant au todo*, *vient à avoir le todo*. Ainsi, le troisième vers montre comment le *todo* est, simultanément, et le principe du mouvement de l'âme qui *se jette en Dieu*, et l'aboutissement où l'âme *vient à avoir Dieu*. Par suite, le *todo* qui d'abord était l'Inconnu et l'Insaisissable, finit par être le Reconnu et l'Atteignable, puisque, se donnant à l'âme, il se rend connaissable ; et l'âme se meut de l'un à l'autre : du *todo* Inconnu au même *todo*, mais cette fois atteint et reconnu ; et ce mouvement du *todo* au *todo* est un passage par le *nada* et un demeurer dans le *nada*. De fait, le passage par le *nada*, nécessaire pour accéder au *todo*, aboutit au *todo* dans le *nada*. Puisque, comme le montrent les deux derniers vers, quand on atteint le *todo*, il faut se maintenir dans un état de *non vouloir quelque chose*, sinon on risque de le perdre. Ainsi, *avoir le todo* ne se réalise que tant que l'âme se maintient dans le *nada* qui, ici, peut signifier la négation de tout attachement au créé. Par suite, nous pouvons affirmer que l'âme n'est dans le *todo*, que tant qu'elle est dans le *nada*.

La troisième strophe nous mène au sommet de l'expérience mystique, qui consiste dans l'*avoir Dieu (todo)*. Le verbe *tener* signifie un rapport entre l'âme et Dieu, et aussi une certaine forme de possession de Dieu, puisque dans le *tener* il y a l'idée d'une *possession* de la réalité qui fait l'objet du *tener*. Et cette possession du *todo* est aussi une possession, voire une maîtrise, du rapport au *todo*, de telle sorte qu'il revient à l'âme soit de lâcher le *todo*, soit de demeurer attachée au *todo*. Ainsi, le verbe *tener* présent dans le cinquième vers se traduit par *avoir*, et ce même verbe présent dans le sixième vers, se traduit par *tenir*. De fait, quand l'âme vient à *avoir* Dieu, elle possède Dieu, de telle sorte qu'il lui revient de maintenir son rapport à Dieu, autrement dit de *tenir* Dieu. Et ce *tenir Dieu* ne consiste pas en une action d'appropriation que l'âme opère sur Dieu, mais plutôt en une action négatrice (*nada*) qu'elle opère sur elle-même. En d'autres termes, pour *tenir* Dieu, elle doit se maintenir dans le *nada*, c'est-à-dire la négation de tout le créé. Et revenant aux première et seconde strophes, nous voyons que les puissances traversant le *nada* vont finir par accéder au *todo,* qui est Dieu, tout en demeurant dans le *nada*, qui est négation de l'attachement au créé. Cet accès au *todo* est une *union* à Dieu, union où les puissances séparées du créé sont transformées et unies au *todo*, et où l'âme va *être todo*, autrement dit où elle va se voir déifiée dans son intériorité la plus profonde. Mais, tout comme les puissances, l'identité de l'âme doit elle aussi passer par le *nada*, c'est-à-dire traverser une sorte de mort à soi.

II.4- Quatrième strophe

En cette nudité, l'esprit trouve son repos,	; En esta desnudez halla el espíritu su descanso,
parce que, ne convoitant rien (*nada*),	; porque no codiciando[104] nada,
rien (*nada*) ne le fatigue vers le haut,	; nada le fatiga hacia arriba,
et rien (*nada*) ne l'opprime vers le bas	; y nada le oprime hacia abajo
car il est dans le centre de son humilité.	; porque está en el centro de su humilidad.

Dans cette strophe, qui clôt le pseudo-poème, se manifeste une sorte de stabilisation du vécu de l'esprit, par opposition aux autres strophes où il est plutôt actif et en mouvement. En effet, dans la première strophe il doit s'efforcer de *vouloir le nada* pour accéder au *todo* ; dans la seconde il est en train de *venir au todo* en passant par le *nada* ; dans la troisième il *vient à tenir le todo* et à se maintenir dans le *todo*, en niant tout attachement au *quelque chose (algo)*, c'est-à-dire en se maintenant dans le *nada*. Cette stabilisation propre à la quatrième strophe est une étape qui vient compléter et donc parfaire l'accès au *todo* (*tenir le todo*) qui se profile déjà dans la troisième. En celle-ci une sorte de vigilance intérieure est requise, vigilance qui ressemble à une activité négatrice (un *non-vouloir quelque chose*) qui doit être maintenue en permanence, afin que l'âme ne succombe point à l'attrait du *quelque chose* et que donc elle ne perde son attachement au *todo*. Alors que dans la quatrième strophe nous avons un *repos* de l'esprit, où, spontanément et sans effort, il ne convoite plus rien, c'est-à-dire où le *non-vouloir (quelque chose)* se réalise en lui sans activité de sa part, comme s'il lui était connaturel. Ainsi, cette vigilance intérieure active propre à la troisième strophe se transforme en repos dans la quatrième. Ce repos est acquis *dans* la *nudité* (premier vers). Cette *nudité* est identifiée à l'état où l'esprit *ne convoite rien* (second vers). Et elle est expliquée par le fait que plus *rien* ne *fatigue* l'esprit *vers le haut* (troisième vers), et que plus *rien ne l'opprime vers le bas* (quatrième vers). De fait, l'esprit atteint un état dans lequel, spontanément, il ne veut plus rien de créé : que ce soit quelque bien surnaturel (*le haut*), ou quelque objet naturel (*le bas*). En d'autres termes, l'esprit, spontanément, n'assimile plus rien de créé et ne s'approprie plus rien ; il devient ainsi dépouillé, vide et donc libre de toute chose créée, d'où sa *nudité*. Cette *nudité* s'identifie au *nada* réalisé. En effet, l'esprit dénué est maintenu dans le *nada*, sans effort de sa part. Cette *nudité*, ce *nada* réalisé, stabilise le vécu de l'esprit, couronnant les efforts de l'âme (décrits dans les trois premières strophes). Mais il reste à expliquer comment l'esprit, qui devait s'efforcer pour demeurer dans le détachement qui est *nada* (afin de ne pas lâcher le *todo*), arrive à y demeurer sans qu'il soit nécessaire qu'il fasse le moindre effort. La dernière strophe peut éclairer ce point moyennant l'usage du terme *centre.*

En effet, une chose est naturellement attirée par son *centre*[105]. Quand, mue vers lui, elle finit par l'atteindre, elle acquiert un repos permanent qui est une sorte de participation à l'état d'immobilité ; puisque le centre est, en soi et par soi, l'ultime couronnement du mouvement naturel de cette chose. Jean de la Croix associe *centre* et *humilité* pour expliquer l'impassibilité de l'âme qui a réalisé le *todo*. Par suite, il est possible d'identifier le *todo* et le *centre de l'humilité de l'âme*. Toutefois, l'humilité est associable au *nada*, parce qu'elle signifie la *négation* de l'égoïsme qui, souvent, est le principe de toutes les imperfections qui meuvent l'âme vers le créé (le *quelque chose* : *algo*). Et quand l'égoïsme est nié, le *être nada* (première strophe, huitième vers) est réalisé en l'âme. Or la négation de l'égoïsme est identique à

[104] Nous trouvons dans certaines éditions le terme *comunicando* (communiquant) au lieu de *codiciando* (convoitant). Nous préférons ce dernier parce que c'est surtout le fait de convoiter qui meut l'âme. Toutefois, si l'âme cesse de communiquer avec les réalités créées, elle cesse de les convoiter. En effet, l'édition critique de Luciano Ruano de la Iglesia utilise ici le verbe « codiciar » (p. 142).

[105] Cf. Chapitre 3, la partie sur le centre de l'âme. Aristote, *Physique* (212a25, 214b15), et Augustin, *Confessions* (1, 1-2).

l'humilité. Donc l'humilité est identique au *nada*. Mais nous savons que la réalisation de *être nada* réalise le *être todo*. Par suite, la réalisation de l'humilité réalise le *todo*. De fait, la réalisation du *être nada* cumule et couronne les réalisations du *nada* en chacune des puissances ; puisque, tant qu'une puissance n'est pas parfaitement affermie dans le *nada*, la personne (qui ramène à l'unité du *Je* les différentes puissances de l'âme) ne peut l'être non plus. Autrement dit, si les puissances ne sont pas affermies dans le *nada*, l'âme ne peut *être nada*. Par conséquent, quand l'âme atteint le *centre de son humilité*, c'est-à-dire quand plus rien ne peut la mouvoir hors de l'humilité, alors elle réalise parfaitement le *nada*, et donc elle demeure en paix dans le *todo*.

Nous venons d'examiner un pseudo-poème qui retrace, schématiquement, la voie spirituelle à suivre pour atteindre l'union à Dieu. La vertu de ce pseudo-poème réside dans le fait qu'il est construit sur fond du rapport subtil entre deux concepts fondamentaux : *todo* et *nada*. Quand le *nada* investit l'âme et ses puissances, il détermine, au sein même de celle-ci, un cheminement spirituel qui la mène *nécessairement* au *todo* (identifié à Dieu). Ainsi, au sein de l'âme qui chemine se manifeste le rapport *nada-todo* que nous examinerons en détail par la suite – quand nous verrons comment le *nada* opère en l'esprit et comment le *todo* y est réalisé. Nous nous contentons, à ce stade, de tracer un cadre général et schématique, mais déjà structuré et délimité, qui prélude et introduit l'approfondissement que nous allons entreprendre. Ainsi, avec chaque élément (propre à l'union) que nous scruterons, le cadre général n'est pas perdu de vue, puisque la succession des éléments scrutés s'intègre directement au cadre que nous venons de construire, de telle sorte que chaque élément trouve facilement sa place qui complète celle des éléments précédents et qui introduit celle des éléments suivants déjà anticipés (puisque le cadre général qui englobe d'une façon inchoative tous les éléments est déjà tracé).

Chapitre Second : Le cadre scientifique[106]

Nous constituons, dans ce chapitre, l'horizon ontologique et psychologique de base sur fond duquel nous allons interpréter l'union immédiate à Dieu développée par Jean de la Croix dans la *Montée* et le *Nuit Obscure*. Cette constitution se fait selon trois modalités. La première consiste à relever les éléments et principes, utilisés par Jean de la Croix, qui sont explicitement conformes à la pensée thomasienne. La seconde modalité consiste à rapprocher de la psychologie thomasienne les éléments psychologiques sanjuanistes qui semblent diverger du cadre thomasien. Cette divergence, comme il s'avère, ne rompt pas la conformité sous-jacente de base, entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, aux niveaux de l'ontologie et la psychologie philosophique. La troisième modalité consiste à compléter les éléments philosophiques relevés chez Jean de la Croix, par les concepts et les principes thomasiens complémentaires dont nous aurons besoin pour effectuer notre interprétation de l'union mystique sanjuaniste. De fait, ces principes apportent une lumière supplémentaire et ne contredisent point la cadre philosophique propre à la pensée de Jean de la Croix.

I- L'ontologie

« Dieu ne tombe sous genre ni espèce »[107] (MC, L3, c12, §1), de sorte que « l'être de Dieu est autre que celui de toutes ses créatures dont il est infiniment distant »[108] (MC, L3, c12, §2). En effet, « tout l'être des créatures, comparé à l'être infini de Dieu, n'est rien »[109] (MC, L1, c4, §4), et « entre toutes les créatures supérieures et inférieures, il n'y a aucune qui joigne de près à Dieu, ni qui ressemble à son être, car, encore qu'il soit vrai que toutes, comme parlent les théologiens, aient une certaine relation à Dieu et un vestige de Dieu – les unes plus, les autres moins, selon la noblesse plus ou moins grande de leur être –, de Dieu à elles, il n'y a aucun rapport ni ressemblance essentiels, au contraire, il y a une distance infinie entre son être divin et le leur »[110] (MC, L2, c8, §3). « Par ce qui a été dit, on peut voir d'une certaine manière la distance qu'il y a de tout ce que les créatures sont en soi à ce que Dieu est en soi »[111] (MC, L1, c5, §1). Par suite, il n'y a aucune « proportion (*proporción*) » (MC, L3, c12, §1),

[106] Somme Théologique, Livre I-I : L'infinité de Dieu (q7) ; La simplicité de Dieu (q3) ; L'existence de Dieu dans les choses (q8) ; La perfection de Dieu (q4) ; La bonté de Dieu (q6) ; L'immutabilité de Dieu (q9) ; Comment Dieu est connu par nous (q12) ; La science de Dieu (q14) ; La volonté de Dieu (q19) ; L'amour en Dieu (q20) ; La puissance divine (q25) ; La vie de Dieu (q18) ; La béatitude divine (q26) ; La Personne du Père (q33) ; Le Verbe (q34) ; La Personne du Saint-Esprit (q36) ; Le nom du Saint-Esprit qui est Amour (q37) ; La Cause première des êtres (q44) ; La manière dont les choses émanent du Premier Principe ; Le mal (q48) ; La cause du mal (q49) ; La puissance cognitive des anges (q54) ; Le mode de la connaissance angélique (q58) ; L'âme humaine : L'essence de l'âme (q75), L'union de l'âme au corps (q76), Les puissances de l'âme en général (q77), Les puissances non spirituelles de l'âme (q78), Les puissances intellectuelles (q79), Les puissances appétitives en général (q80), La sensibilité (q81), La volonté (q82), Le libre arbitre (q83) ; La pensée humaine : la connaissance des réalités corporelles inférieures (q84), L'opération de l'intelligence (q85), L'objet de la connaissance des réalités matérielles (q86), La connaissance intellectuelle de soi (q87), La connaissance des réalités supérieures à l'âme (q88), la connaissance chez l'âme séparée (q89) ; L'image de Dieu chez l'homme (q93) ; Les habitus (ST, I-II, q49-51) ; Le gouvernement du monde en général (q103) ; La béatitude et la vision de Dieu (ST, I-II, q3, a8) ; L'obtention de la béatitude (ST, I-II, q5)

[107] Dios no cae debajo de género y especie

[108] Dios es de otro ser que sus criaturas, en que infinitamente dista de todas ellas;

[109] todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito (ser) de Dios, nada es.

[110] entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios -unas más y otras menos, según su más principal o menos principal ser-, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita,

[111] Por lo dicho se puede echar, en alguna manera, de ver la distancia que hay de todo lo que las criaturas son en sí a lo que Dios es en sí,

aucun « rapport [de convenance] de la créature avec le Créateur, du sensible avec le spirituel, du visible avec l'invisible, du temporel avec l'éternel »[112] (MC, L1, c6, §1) ; le *spirituel*, l'*invisible* et l'*éternel* étant pris en tant que propriétés essentielles de Dieu.

I.1- Dieu et les créatures : étant, être, sujet, essence, existence

Jean de la Croix cherche la possibilité scientifique de l'union, celle-ci étant une forme de jonction entre l'âme et Dieu. Pour comprendre cette jonction et puis voir si elle est possible, il faut commencer par manifester la nature de la distance ontologique qui sépare l'âme de Dieu. Or cette distance n'est compréhensible que quand l'être de l'âme est comparé à celui de Dieu. Jean de la Croix montre donc que l'être de Dieu est en soi infini, alors que l'être de l'âme ne peut être que fini ; par suite la distance ontologique qui les sépare doit nécessairement être infinie. Cependant, pour comprendre l'infinitude de cette distance, il est nécessaire d'élucider d'abord le sens exact de l'expression *l'être de Dieu*, et puis celui de l'expression *l'être de l'âme*. Cette élucidation doit commencer par celle du sens de l'étant (*ens*). En effet, pour Thomas d'Aquin, l'étant (*ens*) se dit d'abord de la substance, c'est-à-dire de ce qui est *individu subsistant*, autrement dit un sujet (une réalité substantielle) existant par une essence déterminée. Par exemple, tel cheval est une substance, c'est-à-dire un sujet individuel déterminé par l'essence du cheval ; telle personne humaine est aussi une substance, c'est-à-dire un sujet individuel déterminé par l'essence de l'homme. L'étant (*ens*) se dit aussi selon neuf autres *catégories*[113], chaque catégorie étant un genre distinct, les plus importantes étant la qualité, la quantité et la relation. Aucune de ces catégories ne peut subsister par elle-même, elles existent plutôt *dans* et *par* la substance qu'ils déterminent, et qui est leur sujet d'inhérence. Par exemple, l'intellect, qui est une qualité[114], réside dans l'âme, qui est une substance spirituelle, et il détermine cette substance tout en existant par elle. Toute substance possède trois dimensions ontologiques : le sujet (*subjectum*), l'essence (*essentia*) et l'existence (*esse*)[115]. Le sujet est en puissance par rapport à l'essence, et l'essence est en puissance par rapport à l'existence. Le sujet représente la dimension de réceptacle et donc de principe d'individuation, il est souvent associé à la matière dans la mesure où il reçoit l'essence, la particularisant et la distinguant d'autres essences formellement identiques. Par exemple, l'essence du cheval est formellement identique pour tous les chevaux, mais, en tant que réalisée en différents chevaux, elle se singularise, devenant l'essence de tel cheval déterminé. Le sujet existe par l'essence qu'il reçoit, mais l'essence n'existe pas par elle-même, elle existe par l'acte d'exister, par l'existence, qu'elle reçoit de Dieu – existence par rapport à laquelle elle est en puissance. La distinction entre l'essence et l'existence est réelle pour toutes les créatures, dans la mesure où aucune n'est le principe de son propre être (*esse*). Toute créature doit nécessairement recevoir l'être (*esse*) de la part de Dieu. Toutefois, dans le cas des créatures spirituelles (l'ange et l'âme séparée du corps), le sujet et l'essence sont identiques, dans la mesure où la forme que chacune *est* est par soi individuée, subsistant par soi spirituellement (parfaitement séparée de la matière). Cependant, en Dieu, Forme pure, non seulement le sujet et l'essence sont identiques, l'essence et l'existence le sont aussi, parce que Dieu est l'*étant*

[112] ¿qué tiene que ver criatura con Criador, sensual con espiritual, visible con invisible, temporal con eterno, manjar celestial puro espiritual con el manjar del sentido puro sensual, desnudez de Cristo con asimiento en alguna cosa?

[113] Aristote, *Catégories*, c. 4-5, 1b25-4b19.

[114] ST, I-I, q.77, a.1, s.5.

[115] ST, I-I, q.3, a.3-4 ; Thomas d'Aquin utlise le terme être (*esse*) d'une façon nuancée selon le contexte. Si l'*être (esse)* est explicitement distingué de l'essence, alors il signifie strictement l'existence ou l'acte d'exister. Mais quand l'être (*esse*) n'est pas expressément distingué de l'essence, il englobe alors – dans sa signification – et l'essence et l'existence. Par exemple, l'expression *l'être de Socrate* signifie Socrate en tant qu'existant sous forme d'homme singulier.

nécessaire, possédant parfaitement son propre être (*esse*), ne le devant à aucun autre étant. En effet, Dieu est l'Être-même subsistant (*Ipsum esse subsistens*)[116], et en lui se réalise la parfaite et absolue identité entre le sujet, l'essence et l'existence. Par suite, en Dieu se réalise la parfaite et absolue simplicité ; il est l'Un en soi et par soi, tout ce qu'il est étant réellement et parfaitement identique à son essence.

Parallèlement à la distinction réelle entre le sujet et l'essence, nous avons un premier degré de potentialité : l'*être en puissance* matériel. Et parallèlement à la distinction réelle entre l'essence et l'existence, nous avons un second degré de potentialité : l'*être en puissance* que recèle l'essence par rapport à l'acte d'exister. Par conséquent, dans les substances matérielles, nous avons deux formes d'*être en puissance*, celui de la matière (sujet ou substrat) dans son rapport à la forme substantielle (l'essence), et celui de cette forme par rapport à l'existence. Dans les substances spirituelles, par soi immatérielles, se retrouve une seule forme d'*être en puissance*, celle de la forme individuelle par rapport à l'existence. Toutefois, en Dieu, l'Un en soi et par soi, est exclue toute potentialité, puisqu'en lui se réalise le parfait et absolu *être en acte*, de telle sorte que Dieu est actuellement, parfaitement, absolument et essentiellement, tout ce qu'il est. En effet, tout ce que Dieu *est*, est identique à l'essence de Dieu[117], aucune distinction réelle ne pouvant résider en lui ; puisque toute distinction réelle (au sein d'une réalité substantielle) suppose une certaine forme de potentialité ; or Dieu est acte pur. Ainsi, la bonté de Dieu est Dieu même, elle est identique à l'essence de Dieu. De même l'intelligence divine, la volonté divine, sont, chacune, identiques à l'essence divine. Aussi, la simplicité de Dieu est identique à l'essence de Dieu.

Par conséquent, comme tout ce qui est en Dieu, est Dieu, il est impossible que « étant » soit dit univoquement[118] de Dieu et d'une créature ; sinon cette créature serait Dieu même, ce qui est impossible. Par suite, Dieu ne peut rentrer ni dans un genre, ni dans une espèce[119]. Ainsi, il est incorrect d'affirmer que Dieu est une substance en signifiant par substance le premier genre de l'étant. Toutefois, il est possible d'évoquer *la substance de Dieu*, en signifiant par cette expression Dieu (sujet) pris dans son être (*esse*) et son essence.

I.2- Distance infinie et rapport d'analogie entre l'Être de Dieu et l'être de la créature

Un abîme ontologique infranchissable sépare donc l'être (l'*esse* et l'essence) de Dieu et l'être (l'*esse* et l'essence) de la créature. Cet abîme est doublement infini, voire doublement illimité. Le premier degré d'illimitation correspond à l'immatérialité, et il signifie le fait d'être libre de toute corruption substantielle et de toute limitation spatiale, transcendant ainsi toute matière. Le second degré d'illimitation signifie le fait d'être parfaitement pur et libre de tout *être en puissance* affectant l'essence dans son rapport à l'existence. Cette pureté ontologique signifie la parfaite actualité et donc l'immutabilité, c'est-à-dire le fait d'être au-delà du temps, puisque c'est le temps qui mesure toute forme de mouvement (ou de changement). Et cette pureté ontologique n'est propre qu'à Dieu qui transcende essentiellement l'être de toute substance spirituelle créée. De fait, l'être de Dieu est parfaitement libre (de tout *être en puissance*) et réalisé (étant acte pur) ; il est Forme subsistante ontologiquement pure ; il est la seule réalité subsistante à *être* sa propre existence (*esse*) ; il est substantiellement infini et absolument illimité ; rien ne peut l'affecter, ni la matière, ni le temps, ni aucune forme de composition ; il est absolument et parfaitement simple ; il est l'Un en soi et par soi. Dieu seul peut être

[116] ST, I-I, q.3, a.4 ; q.4, a.2.; q.12, a.4.
[117] ST, I-I, q.3, a.6-7.
[118] ST, I-I, q.4, a.3.
[119] ST, I-I, q.3, a.5.

Créateur[120], possédant l'être (*esse*) infiniment. Et toute créature, recevant l'être (*esse*) et l'essence de la part de Dieu, demeure infiniment inférieure à Dieu, et irrémédiablement incapable de l'égaler ontologiquement. Pourtant elle doit nécessairement ressembler à Dieu, parce que Dieu crée les formes des choses, en fonction des formes incluses virtuellement dans sa propre essence[121] (infinie et créatrice). En d'autres termes, toutes les perfections des créatures, tout ce que peut receler leur être créé (l'*esse* et l'essence), est une participation naturelle (une ressemblance partielle et éloignée) finie à l'Être (l'*esse* et l'essence) et aux perfections infinies de Dieu. Cette ressemblance entre l'être de Dieu et l'être créé exclut l'équivocité de l'être, tout en fondant l'analogie de l'être.

De fait, l'être n'est pas univoque. Autrement dit il est impossible de former un concept d'être dont le contenu noétique signifie une réalité identiquement présente et en Dieu et en les créatures ; puisque l'être réalisé en Dieu est essentiellement distinct de l'être réalisé en une créature. Cette distinction essentielle signifie qu'à chaque étant (*ens*) correspond un être (*esse*) strictement propre à cet étant. Pour Thomas d'Aquin, l'être (*esse*) n'est pas une réalité effectivement séparable de l'étant qu'elle détermine. En d'autres termes, l'anéantissement d'un étant signifie nécessairement l'annihilation de l'être de cet étant ; et, inversement, la suppression de l'être d'un étant déterminé, signifie nécessairement l'annihilation de cet étant. En effet, l'être (*esse*) est la perfection ultime de l'étant, puisque c'est par la réception de l'être que l'étant existe réellement. Et la réception de l'être par un étant signifie l'appropriation de cet être par cet étant, de telle sorte que cet être devient l'être de cet étant et de cet étant uniquement. De fait, l'étant singularise l'être qu'il reçoit, lui communiquant son individualité d'étant singulier. L'étant personnel s'approprie consciemment son être, puisque l'intelligence, émettant le jugement « *J'existe* », identifie l'existence (*esse*) à l'identité (de sujet singulier) propre à la personne, de telle sorte qu'il est évident que l'être (*esse*) qui détermine cette personne est irréductible à l'être d'une autre réalité. Chaque acte second posé et assumé par l'étant personnel procède de l'acte premier – qui est l'existence (*esse*) de cet étant –, tout en étant inséparable de la réalité de sujet singulier propre à cet étant. En d'autres termes, quand la personne agit, ses actes sont inséparables de son individualité, puisqu'ils procèdent de sa réalité de sujet singulier et donc ne peuvent être rattachés à un autre sujet. Et chaque acte second (pris dans son existence) découle nécessairement de l'acte premier (l'existence : *esse*) qui détermine cette personne. Ce dernier est assimilé par l'individualité de cette personne, il est propre à cette personne et ne peut appartenir à aucune autre. Ainsi, la personne (l'étant) s'approprie son être (*esse*), et, en agissant, elle exerce l'acte d'exister (*esse*) qui la détermine, de telle sorte que chaque acte second posé est une expression de l'existence (*esse*) – et une manifestation des propriétés – de cette personne (l'étant). En effet, seul un étant existant peut agir, et l'action posée manifeste l'essence de l'étant agissant (par exemple, un acte intellectuel montre que l'étant qui le pose est rationnel). Par conséquent, non seulement l'être d'une créature est réellement distinct de l'être de Dieu, mais aussi et surtout il est réellement distinct de l'être d'une autre créature (puisque l'individualité de l'étant est communiquée à l'être de cet étant).

Toutefois, l'être n'est pas équivoque. Il peut, en effet, être ramené à l'unité dans la réalité, puisque la cause de l'être est *une*, et c'est Dieu. Ainsi, l'être réel de chaque étant se rapporte à l'être de Dieu, comme l'effet se rapporte à sa cause. Par suite, il est possible de former le concept analogique d'être où le rapport de l'être d'un étant à Dieu, est analogue au rapport de l'être d'un autre étant à Dieu. Cette analogie explique aussi pourquoi il est possible d'attribuer l'être à chaque créature sans risque d'équivocité. De fait, comme chaque être créé est causé par l'Être même subsistant qui est Dieu, c'est à Dieu que convient l'être au sens propre, voire au

[120] ST, I-I, q.44.
[121] ST, I-I, q.4, a.2 ; q.15, a.1.

sens premier et fondamental – Dieu étant son Être même. Mais, comme il y a toujours une certaine ressemblance (aussi minime soit-elle) entre la cause et l'effet, il est possible d'attribuer à l'effet ce qui se réalise parfaitement dans la cause. D'autre part, il est possible d'exprimer cette ressemblance en fonction d'une autre analogie. En effet, on peut former le concept d'être et montrer comment ce concept s'applique et à Dieu et à chaque créature. Dans ce cas, nous ne visons pas à élucider le rapport entre l'être créé et l'être incréé, tel qu'il s'effectue dans la réalité, mais plutôt le rapport entre le concept d'être qui s'applique à Dieu, d'une part, et celui qui s'applique à une créature déterminée, d'autre part. Nous remarquons d'abord que l'être d'un étant créé est l'acte de l'essence de cet étant quel qu'il soit ; par suite, le rapport de l'être d'une créature à cette créature, est analogue au rapport de l'être d'une autre créature à cette autre créature. Il s'ensuit que le concept d'être s'applique d'une façon analogique aux créatures. En Dieu, le rapport de l'être de Dieu à l'essence de Dieu est un rapport d'identité, mais il est correct d'affirmer qu'en l'être de Dieu se réalise la parfaite actualité de l'essence de Dieu. Nous pouvons donc affirmer que le rapport de l'être de Dieu à Dieu est analogue à celui de l'être d'une créature à cette créature, tout en précisant qu'en Dieu se réalise l'ultime perfection de ce rapport analogique. Par conséquent, le concept d'être s'applique d'une façon analogique[122] et à Dieu et à chaque créature. Ainsi, l'intelligence spéculative pose le concept analogique d'être qui regroupe dans son extension tout ce qui existe.

Toutefois, pour Thomas d'Aquin, Dieu en soi, c'est-à-dire ce que Dieu est essentiellement, demeure et infiniment supérieur à tout ce que la créature est en soi, et irrémédiablement séparé (ontologiquement) de l'être créé. Par conséquent, la distance infinie qui sépare la substance de l'âme de celle de Dieu est infranchissable, et le fini ne peut jamais devenir substantiellement infini. En effet, il n'y a aucune proportion entre le fini et l'infini, parce qu'aucune réalité finie ne peut porter la finitude substantielle de la créature à l'infinitude en acte ; puisque le fini additionné au fini ou multiplié par une entité finie ne peut avoir que la finitude pour résultat. En d'autres termes, s'il était possible qu'une substance créée croisse indéfiniment en amplitude ontologique, jamais elle n'atteindrait l'infinitude de Dieu. Il reste donc à examiner la possibilité de devenir infini en s'assimilant à Dieu, voire en fusionnant avec lui. Mais si une réalité finie devient infinie en acte en fusionnant avec Dieu, elle perd nécessairement sa propre substance et sa singularité, et elle cesse ainsi d'exister. Par conséquent, aucune entité finie ne peut rendre le fini infini, ce qui fait qu'il ne peut y avoir d'intermédiaire fini capable de combler l'abîme ontologique qui sépare la finitude de la substance de l'âme de l'infinitude propre à la substance de Dieu. Cependant, il existe une certaine présence de Dieu au fond de l'âme, présence qui, tout en respectant l'impossibilité ontologique du *devenir Dieu*, rend possible un certain accès à Dieu.

I.3- La présence substantielle de Dieu en l'âme

Jean de la Croix se réfère à cette présence et l'évoque comme suit : « Dieu demeure en toutes les âmes, fût-ce celle du plus grand pécheur du monde, et qu'Il y demeure et y est présent substantiellement. Et cette manière d'union existe toujours entre Dieu et toutes les créatures, selon laquelle il les conserve en leur être ; de sorte que si elle venait à leur manquer, elles s'anéantiraient aussitôt et cesseraient d'exister. »[123] (MC, L2, c5, §3) De fait, « Dieu est

[122] ST, I-I, q.4, a.3.

[123] Dios, en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser.

toujours en l'âme, lui donnant et conservant l'être naturel avec sa présence, néanmoins il ne lui communique pas toujours le surnaturel »[124] (MC, L2, c5, §4).

Pour Thomas d'Aquin, Dieu est le principe de l'être (*esse*) de toute substance, et il conserve de l'intérieur même de cette substance l'être qu'il lui confère[125]. En effet, l'être (*esse*) d'une réalité ne peut être extérieur à cette réalité, sinon elle en serait séparée et donc elle n'existerait pas. Plutôt, il flue en elle de l'intérieur, la remplissant d'une certaine façon. Par suite, le principe de l'être (*esse*) d'une substance, ne peut être extérieur à cette substance (sinon l'être de cette substance ne procèderait pas de l'intérieur même de celle-ci). Donc, pour conserver l'être qu'il confère, Dieu doit demeurer (substantiellement comme cause) à l'intérieur même de la substance au sein de laquelle l'être conféré est conservé. Cette présence substantielle de Dieu au sein de sa créature est celle de la Cause (créatrice) au sein de l'effet (créé)[126] ; elle respecte donc la distinction réelle radicale entre la substance de la créature et celle de Dieu. Toutefois, Jean de la Croix qualifie cette présence substantielle d'« union » (naturelle), parce que Dieu crée et conserve l'être immédiatement, sans recourir à des causes intermédiaires. Elle est aussi union dans la mesure où par elle l'âme est immédiatement présente à Dieu, en permanence. Mais Jean de la Croix la distingue de l'union surnaturelle qui signifie la présence immédiate de Dieu à l'âme. Dieu infusant sa grâce en l'âme, à partir de l'intériorité où il demeure substantiellement, rend cette âme sensible à sa présence en elle, et ouvre l'accès à la possibilité d'une union surnaturelle où se réalisent une proximité et une intimité personnelles et profondes entre le sujet humain et le sujet divin. Mais il faut distinguer cette union surnaturelle de la connaissance et de l'amour naturels de Dieu dictés par l'éminence naturelle de Dieu et son statut de Créateur d'une part, et la finitude de l'intelligence humaine d'autre part.

I.4- Connaissance et amour naturels de Dieu par l'âme

En effet, « la raison pourquoi Dieu doit être servi, c'est seulement pour être ce qu'Il est, sans interposer d'autres fins, et ainsi, quand on ne le sert pas seulement pour ce qu'Il est, c'est le servir sans la cause finale de Dieu »[127] (MC, L3, c38, §3). De fait, « les choses sensibles servent à la fin pour laquelle Dieu les a créées et données, qui est de se faire mieux aimer et connaître par elles »[128] (MC, L3, c24, §5).

La connaissance et l'amour naturels de Dieu sont non seulement un devoir, mais aussi et surtout un mouvement ontologique spontané, puisque l'être infini de Dieu est simultanément principe de l'être et cause finale de toute créature[129]. En d'autres termes, l'éminence ontologique de Dieu étant absolue, il attire spontanément à lui toute créature spirituelle, suscitant en elle un mouvement naturel de connaissance et d'amour. Dieu est en soi, substantiellement, la Vérité en soi, le Bien en soi, la Beauté en soi, etc. Donc, toute âme ne peut trouver qu'en Dieu la perfection et le parachèvement de son mouvement intérieur de connaissance et d'amour. Mais l'ultime achèvement des mouvements spirituels ne se réalise que dans la claire vision de Dieu[130] (réalisée dans l'au-delà), où se scelle la parfaite union surnaturelle entre l'âme et son Créateur. Tant que cette vision fait défaut, l'âme incarnée ne peut connaître Dieu naturellement

[124] Está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural.
[125] ST, I-I, q.8, a.1.
[126] ST, I-I, q.8, a.3.
[127] la causa por que Dios ha de ser servido es sólo por ser él quien es, y no interponiendo otros fines. Y así, no sirviéndole sólo por quien él es, es servirle sin causa final de Dios.
[128] sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dio, que es para ser por ellos más amado y conocido.
[129] ST, I-I, q.44, a.4.
[130] ST, I-I, q.12, a.1.

que par le moyen des créatures, à partir de la connaissance des perfections de celles-ci, perfections créés finies qui reflètent partiellement l'éminence infinie du Créateur – leur principe[131]. Dieu est connu et aimé naturellement par le moyen des créatures, étant reconnu comme l'Être suprême où toutes les perfections de celles-ci se trouvent infiniment magnifiées et unifiées dans la simplicité de son Essence[132]. En effet, toute perfection créée participe[133] de la perfection du Créateur. De fait, comme l'être n'est pas équivoque, comme il existe un rapport d'analogie entre l'être créé et l'Être incréé, la connaissance des perfections des créatures peut servir à celle des perfections de Dieu, de sorte que magnifier les perfections des créatures et les absolutiser constituent un moyen adéquat pour connaître Dieu naturellement. Mais, si l'être est équivoque, si rien ne permet de ramener à l'unité (analogique) l'être de Dieu et l'être créé, l'absolutisation des perfections propres à ce dernier ne saurait constituer en aucun cas une connaissance de Dieu – les perfections de Dieu étant identiques à son Être.

La connaissance naturelle de Dieu est médiate car elle passe par les créatures. La vision béatifique est une connaissance immédiate de Dieu et une union parfaite à Lui. Il est possible de concevoir un état intermédiaire entre la claire vision (la vision béatifique) et le rapport naturel à Dieu. Un tel état serait un rapport surnaturel à Dieu où déjà une forme d'union se fait entre Lui et l'âme incarnée. Pour élucider la nature d'une telle union, et comment elle affecte les facultés de l'âme, il est d'abord nécessaire d'examiner et d'expliciter le cadre philosophico-psychologique au sein duquel nous allons interpréter la pensée sanjuaniste.

II- La psychologie philosophique

II.1- L'âme humaine, forme substantielle

Pour Thomas d'Aquin, l'âme humaine incarnée est la forme substantielle[134] d'un être humain singulier. Elle informe un corps humain matériel, et par son union à ce corps, surtout aux organes de ce dernier, elle est capable de sentir. Comme le reconnaît de son côté Jean de la Croix, elle possède une « partie sensitive » (*parte sensitiva,* MC, L1, c1, §2). Toutefois, puisque l'âme humaine est intellectuelle, elle détient également une « partie spirituelle » (*parte espiritual,* MC, L1, c1, §2) dont l'opération est déliée de toute matière, voire de toute médiation directe opérable par un organe matériel. Du fait de sa possession d'une partie spirituelle, l'âme est incorruptible[135], elle survit donc à la corruption du corps. Ainsi, séparée de ce dernier, elle subsiste comme substance spirituelle. Et comme c'est toujours la même âme qui informe un corps et qui survit à la corruption de ce corps, la substance de cette âme demeure absolument la même, et quand elle est incarnée et quand elle est séparée.

Quand l'âme est incarnée, ses « deux parties sont un seul suppôt »[136] (NO, L1, c4, §2) dans la mesure où elles appartiennent à une seul et même forme insécable. Mais, selon Thomas d'Aquin, elles ne se rapportent pas à cette forme, c'est-à-dire à la substance de l'âme, de la même manière. D'abord, l'âme étant forme substantielle du composé humain, elle est le principe et la fin[137], et de l'opération sensible, et de l'opération spirituelle de l'être humain. Et l'âme étant principe de toute opération en l'homme, il est possible de rattacher à l'âme même

[131] ST, I-I, q.12, a.12.
[132] ST, I-I, q.4, a.1-2.
[133] ST, I-I, q.4, a.3.
[134] ST, I-I, q.76, a.1.
[135] ST, I-I, q.75, a.6.
[136] *estas dos partes son un supuesto*
[137] ST, I-I, q.77, a.6, s.2.

toutes les puissances opératives de ce dernier, de sorte qu'il soit correct d'affirmer que ces puissances sont celles de l'âme et que c'est elle qui opère à travers elles. C'est pourquoi Jean de la Croix affirme que les deux parties, sensitive et spirituelle, de l'âme, ne font, en définitive, qu'un suppôt, c'est-à-dire que leurs différentes opérations procèdent d'un même principe substantiel : l'âme elle-même. Mais, selon le rapport de l'inhérence, le rapport des puissances sensibles à la substance de l'âme se distingue, selon Thomas d'Aquin, de celui des puissances spirituelles à cette même substance ; puisque les puissances spirituelles, naturellement déliées de tout organe corporel, résident dans la substance spirituelle de l'âme comme dans leur sujet d'inhérence[138] ; alors que les puissances sensibles, étant unies à des organes corporels, ne peuvent résider uniquement dans la substance purement immatérielle de l'âme, elles doivent avoir leur sujet d'inhérence dans le composé hylémorphique humain[139], c'est-à-dire dans l'âme et dans le corps unis – c'est pourquoi ces puissances disparaissent avec la corruption du corps, et seules demeurent la substance de l'âme et les puissances spirituelles qui y résident. Par suite, nous pouvons produire le concept d'esprit, pour signifier la substance de l'âme jointe à ses puissances spirituelles. Ainsi, l'esprit est la partie incorruptible de l'être humain, et c'est par son esprit que l'homme vivant accède aux réalités immatérielles (l'universel par exemple) accessibles à son âme incarnée. Tant que l'être humain est en vie, il conserve les deux parties de son âme, qui, étant unies en une seule et même forme substantielle, peuvent communiquer ; de telle sorte que, d'une part, l'opération sensible rend possible l'opération spirituelle, et, d'autre part, l'opération spirituelle, voire le « goût » (*gusto*, NO, L1, c13, §2) spirituel qui s'y produit, et qui « de l'esprit rejaillissait sur le sens » (*del espíritu redundaba en el sentido*, NO, L1, c13, §2), permettant à ce dernier de goûter à sa manière le spirituel qui occupe l'esprit. En effet, l'âme incarnée, de par son unité de forme substantielle, peut être naturellement absorbée par un état intérieur qui l'affecte simultanément dans toutes les dimensions de son être, c'est-à-dire dans ses deux parties, la sensible et la spirituelle, et même dans sa substance.

II.2- La partie sensible de l'âme

La partie sensible de l'âme se compose, selon Thomas d'Aquin et Jean de la Croix, de sens externes et de sens internes, par lesquels l'âme reçoit les biens sensibles qui sont les différents objets des sens. En effet, « par biens sensibles nous entendons ici tout ce qui peut en cette vie tomber au sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, et de la fabrique intérieure du discours imaginaire, tout ce qui appartient aux sens corporels intérieurs et extérieurs »[140] (MC, L3, c24, §1). Les sens externes[141] (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher) sont chacun liés, voire unis, à un organe corporel distinct qui, rentrant en contact avec les choses sensibles, reçoit passivement la qualité sensible de ces choses – qualité appropriée au sens dont il est l'organe –, la communiquant à ce sens et produisant ainsi la sensation. Le contenu de la sensation n'est pas la qualité sensible en tant que réalisée dans une matière, mais cette même qualité reçue sous un mode immatériel dans le sens convenable[142]. Par exemple, la langue qui est l'organe corporel du goût, entre en contact avec un aliment quelconque dont elle communique la saveur au sens du goût qui, par suite, saisit cette saveur (singulière) en lui-même sous un mode immatériel (sous forme de qualité séparée de son sujet d'inhérence matériel). Chaque sens externe possède son objet propre, radicalement distinct de l'objet propre

[138] ST, I-I, q.77, a.5.
[139] ST, I-I, q.77, a.5.
[140] Por bienes sensuales entendemos aquí todo aquello que en esta vida puede caer en el sentido de la vista, del oído, del olfato, gusto y tacto, y de la fábrica interior del discurso imaginario, que todo pertenece a los sentidos corporales, interiores y exteriores.
[141] ST, I-I, q.78, a.3.
[142] ST, I-I, q.78, a.3.

de tout autre sens externe, de sorte qu'il ne puisse ni saisir ni reconnaître les différents objets des autres sens (externes). L'objet de la vue est la couleur, celui de l'ouïe est le son, celui du goût est la saveur, celui de l'odorat est l'odeur, et celui du toucher est le chaud, le froid, le pesant, le lisse, le rugueux, etc.

II.2.1- Les sens internes

Concernant la question des sens externes, la pensée de Jean de la Croix et celle de Thomas d'Aquin sont identiques. Toutefois, une différence commence à transparaître au niveau des sens internes. Jean de la Croix en distingue deux : la fantaisie et l'imagination, alors que Thomas d'Aquin en distingue quatre : le sens commun, l'imagination, la cogitative ou raison particulière, et la mémoire sensible[143]. En effet, pour Thomas d'Aquin, tous les différents objets des sens externes sont unifiables par le sens commun[144]. De fait, le sens commun recueille et unifie tout ce qui est saisi par les cinq sens extérieurs, tout en étant capable de reconnaître et de distinguer les différents objets propres de ces sens. De plus, c'est par le sens commun que l'âme connaît qu'elle *sent* par les différents sens externes, connaissance de deuxième ordre dont le sens externe est incapable. En effet, tout sens externe ne connaît que son objet propre, étant comme obnubilé par cet objet, et donc étant incapable de connaître qu'il connaît. Mais le sens commun est comme un synthétiseur intérieur qui supervise et unifie les différentes opérations des sens externes, étant capable de connaître que l'âme est en train de sentir (par l'un d'eux), au moment même où elle est en train de sentir. L'unification synthétisante opérée par le sens commun, à partir de la réception des données sensibles provenant des sens extérieurs, produit une image qui est conservée dans l'imagination[145]. Celle-ci possède une double activité, l'une consiste à conserver les images, l'autre à fabriquer de nouvelles images à partir de celles déjà reçues. Et les images fabriquées par association d'autres images, sont elles aussi conservées dans l'imagination. Par exemple, l'imagination est capable de constituer et puis de conserver l'image de la sirène à partir de celles de la femme et du poisson qu'elle possède déjà. Outre l'imagination, l'âme possède la capacité de percevoir des représentations que les sens externes ne perçoivent pas. Cette capacité est une sorte de raison particulière qui, chez l'homme, forme des représentations par une sorte d'inférence, et elle est appelée la « cogitative ». La cogitative correspond chez l'animal à l'estimative qui est ce par quoi il connaît, non pas par inférence mais instinctivement, qu'une chose est utile (la paille pour fabriquer un nid d'oiseau) ou nuisible (le loup qui est un ennemi naturel pour la brebis), sans que les caractères « utile » ou « nuisible » soient présents dans l'image de la chose perçue comme utile ou nuisible. Par exemple, l'image de la paille ne contient pas par soi, pour l'imagination de l'oiseau, le caractère d'utilité associable à la construction d'un nid. De même, l'image du loup ne contient pas par soi, pour l'imagination de l'agneau, la représentation : dangereux. Il revient donc à une faculté distincte de l'imagination d'estimer une entité utile ou nuisible. Cette faculté est l'estimative pour l'animal et la cogitative pour l'homme, et les représentations (les connaissances sensibles) acquises par cette faculté sont conservées dans la mémoire sensible qui, elle aussi, est un sens interne. Par cette mémoire l'homme est généralement capable de se souvenir de faits particuliers passés.

De son côté, Jean de la Croix distingue explicitement deux sens internes uniquement : « les sens dont nous parlons ici en particulier sont deux sens corporels et intérieurs qu'on nomme imaginative et fantaisie, qui ordinairement servent l'un à l'autre ; parce que l'un discourt en

[143] ST, I-I, q.78, a.4.
[144] ST, I-I, q.78, a.4, s.1-2.
[145] ST, I-I, q.78, a.4.

imaginant, et l'autre forme[146] l'imagination ou les fictions qui ont été est imaginées. Et pour notre propos, traiter de l'un c'est traiter de l'autre ; c'est pourquoi, quand nous ne les nommerons pas tous deux, que ce que nous avons dit ici soit bien entendu »[147] (MC, L2, c12, §3). Leurs objets, c'est-à-dire « tout ce que ces sens peuvent recevoir et fabriquer, se nomme imaginations et fantaisies, qui sont des formes qui se présentent à ces sens avec une image et figure corporelle »[148] (MC, L2, c12, §3), « images et formes qui se conservent dans la fantaisie »[149] (MC, L3, c13, §7). La fantaisie est ainsi le sens qui forme et qui conserve les images. Et « l'imagination ne peut fabriquer ni imaginer aucune chose hors de celles qu'elle a expérimentées par les sens extérieurs »[150] (MC, L2, c12, §4). Il y a donc deux moyens, deux opérations, pour former des images, l'un propre à la fantaisie et l'autre à l'imagination (autrement dit l'imaginative). Mais toutes les images formées ne peuvent l'être qu'à partir des données procurées par les cinq sens extérieurs. Par suite, l'opération naturelle des sens internes est pour Jean de la Croix totalement dépendante de l'opération des sens externes quant aux données brutes que ces sens vont synthétiser. Mais il existe plusieurs degrés de synthèse. Le premier degré est la réception puis l'unification spontanée du donné brut, formant une image qui sera immédiatement conservée. Il semble que, pour Jean de la Croix, c'est la fantaisie qui assume ces deux rôles, à savoir la réception et l'unification spontanée. En effet, elle forme ce qui est imaginé et le conserve, afin de permettre à l'imagination de *discourir* (par succession d'images) en utilisant (comme éléments de son discours) ce qui a déjà été formé et conservé (par la fantaisie). En d'autres termes, la fantaisie sanjuaniste, comme le sens commun thomasien, transforme spontanément les données brutes des sens externes en images élémentaires, tout en conservant ces images comme le fait l'imagination thomasienne. L'imagination sanjuaniste utilise ces images élémentaires : soit pour former par combinaison et selon un second degré de synthèse, d'autres images plus complexes, comme le fait l'imagination thomasienne ; soit pour construire, selon un troisième degré de synthèse, une sorte de discours intérieur significatif constitué d'une succession d'images. Un tel discours est une association successive et significative d'images déjà formées et conservées. Cette association d'images est une interaction avec le monde extérieur et une adaptation (à ce monde) acquise par la synthèse de différentes expériences sensibles, et construite graduellement par la conservation intérieure des acquis expérientiels successifs synthétisés. Pour Jean de la Croix, c'est l'imagination qui opère ce troisième degré de synthèse, c'est-à-dire ce discours intérieur par succession d'images, par lequel s'opère une sorte d'adaptation au milieu et une interaction avec ce milieu. Pour Thomas d'Aquin, cette dernière synthèse est l'opération propre de la cogitative qui est une sorte de raison particulière qui permet une adaptation au milieu sensible en opérant, comme par inférence, à partir du donné brut des sens externes traité par les autres sens internes. Ainsi, la cogitative thomasienne, dont l'opération est identifiée chez Jean de la Croix à l'imagination, traite synthétiquement plusieurs interactions et frictions entre les sens (externes et internes) et le milieu, permettant par ce traitement synthétique une meilleure adaptation à ce milieu. En effet, le *discourir en imaginant* opéré par l'imagination (sanjuaniste)

[146] Bord utilise ici « rassemble », nous préférons « forme » surtout que l'édition critique de Lucinio Ruano de la Iglesia dit « forma ».

[147] Los sentidos de que aquí particularmente hablamos son dos sentidos corporales (interiores), que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente se sirven el uno al otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando; y para nuestro propósito lo mismo es tratar del uno que del otro. Por lo cual, cuando no los nombraremos a entrambos, téngase por entendido según aquí habemos de ellos dicho.

[148] Todo lo que aquestos sentidos pueden recibir y fabricar se llaman imaginaciones y fantasías, que son formas que con imagen y figura de cuerpo se representan a estos sentidos.

[149] Imágenes y formas que se conservan en la fantasía.

[150] la imaginación no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos exteriores ha experimentado,

n'est pas une simple association d'images dans le simple but de produire une image plus complexe. Le *discourir* en question doit associer plusieurs images afin de produire une connaissance sensible significative, sinon il ne produirait pas un discours mais une simple juxtaposition d'images. Or, pour signifier, il faut associer un certain coefficient à une image, et il faut lier cette image à une autre image, en fonction de ce coefficient. Par exemple, en comparant l'image du nid à celle de la paille (qui le constitue), on associe à l'image de la paille le coefficient « matériau utile », afin de la lier à l'image du nid ; produisant ainsi un discours imaginatif dont la signification et le but sont la construction du nid. Donc, le *discourir en imaginant* sanjuaniste doit dans une certaine mesure inclure des éléments, voire des coefficients, propres à la cogitative thomasienne, sinon il ne pourrait constituer un discours significatif. Par suite, il est possible d'associer l'opération de la cogitative thomasienne à l'imagination sanjuaniste. Ainsi, c'est par l'imagination que, selon Jean de la Croix, l'homme interagit avec son milieu sensible, synthétisant les données sensibles qui s'y présentent et, ultimement, s'y adaptant. Mais les données synthétisées doivent être conservées, sinon il serait impossible d'apprendre et de profiter de contacts et d'adaptations déjà acquis. Pour Thomas d'Aquin, c'est la mémoire sensible qui opère cette conservation, pour Jean de la Croix c'est la fantaisie.

Nous venons de voir que Thomas d'Aquin distingue quatre sens internes, alors que Jean de la Croix ramène les différentes opérations propres aux sens internes, à deux puissances : la fantaisie et l'imagination, réduisant ainsi le nombre des puissances sensibles intérieures. Cette réduction permet toutefois de rendre compte des différentes opérations propres aux sens internes thomasiens. En effet, d'une part, la fantaisie chez Jean de la Croix assume les différentes opérations de trois sens internes thomasiens : le sens commun, l'imagination en tant que conservatrice des images, et la mémoire sensible. D'autre part, l'imagination chez Jean de la Croix assume les différentes opérations de deux sens internes thomasiens : l'imagination en tant que fabricatrice d'images nouvelles, et la cogitative. Mais cette distinction des différentes opérations des sens internes, et leur classification en quatre sens distincts chez Thomas d'Aquin et en deux sens distincts chez Jean de la Croix, n'expliquent pas encore pourquoi il est nécessaire pour Thomas d'Aquin qu'il y ait quatre sens internes, alors que pour Jean de la Croix deux suffisent. L'explication des classifications, thomasienne d'une part, et sanjuaniste d'autre part, doit être cherchée au niveau de l'intention de chacun des deux penseurs. En effet, le point de vue thomasien est philosophique (purement scientifique), alors que celui de Jean de la Croix s'inscrit essentiellement dans le cadre de l'explication de l'union de l'âme à Dieu. Pour Thomas d'Aquin, une puissance de l'âme est, en tant qu'étant, une qualité singulière qui détermine cette âme qui, en tant qu'étant, est une substance singulière. Et les distinctions entre puissances sont des distinctions entre différentes qualités, de sorte qu'il soit impossible de réduire une qualité à l'autre sans quitter le domaine du discours ontologique. Les critères de distinction entre qualités, selon Thomas d'Aquin, sont d'abord l'objet, et puis l'opération[151]. De fait, une puissance se distingue d'une autre puissance soit par son objet propre, soit par son opération se rapportant à cet objet. Si deux puissances distinctes possèdent un même objet, elles se distinguent alors par leurs opérations, c'est-à-dire par leurs rapports respectifs à cet objet – de sorte qu'il soit impossible de réduire ces deux opérations à une même réalité opérante, c'est-à-dire à une même puissance. L'objet général des puissances sensibles, par exemple, consiste en le sensible particulier. Ce sensible inclut les qualités sensibles divisibles en cinq espèces, en cinq objets irréductibles les uns aux autres, chacun rapporté à un sens externe comme objet propre de ce sens. Dans le cas des sens internes, le sens commun et l'imagination se rapportent à l'image sensible produite à partir de la réception des données brutes des sens externes. Mais le sens commun est ce qui reçoit ces données, les synthétisant pour produire l'image, alors que

[151] ST, I-I, q.77, a.2-3.

l'imagination est ce qui reçoit et conserve cette image. Il est impossible de ramener l'opération conservatrice de l'imagination à l'opération synthétique du sens commun, puisque conserver c'est d'abord recevoir en soi. Or le sens commun reçoit les objets des sens externes, synthétisant ce qu'il reçoit ; il ne peut donc recevoir les images synthétisées qu'il produit, puisque s'il recevait ces images, il y appliquerait spontanément son opération synthétique. En effet, le sens commun produit une image unifiée qui correspond aux réalités diversement appréhendées par les sens externes. L'homme se fie à une telle image la considérant comme équivalente à la réalité à laquelle il se rapporte moyennant ses sens externes. Si une image déjà produite par le sens commun était reçue par ce même sens (pour y être conservée), ce dernier y appliquerait spontanément son activité synthétique, la joignant à des données instantanément procurées par les sens externes, produisant ainsi une seconde image qui ne correspond pas à la réalité instantanément sentie par ces sens externes. L'opération du sens commun serait ainsi pervertie. Il est donc nécessaire de distinguer le sens commun de l'imagination ; le premier recevant les données brutes et les synthétisant pour produire une image, la seconde conservant l'image produite. Thomas d'Aquin dépiste une autre opération qui pourrait s'exercer sur ces images conservées dans l'imagination. Cette opération serait celle de la production d'autres images plus complexes par association d'images plus élémentaires. Thomas d'Aquin rapporte cette opération à l'imagination, puisque la puissance qui reçoit des images les conservant, est aussi capable de produire d'autres images à partir de celles qu'elle possède déjà, conservant aussi en elle toute nouvelle image produite. En effet, rien n'empêche une puissance qui reçoit, d'opérer synthétiquement sur ce qu'elle reçoit. Et si ce qu'elle produit par synthèse demeure de même nature que ce qu'elle a reçu (et ce sur quoi elle a opéré), rien n'empêche qu'elle conserve ce qu'elle a synthétisé pour réopérer dessus ultérieurement. Par suite, il n'est pas nécessaire de distinguer deux puissances imaginatives, l'une pour conserver les images et l'autre pour les associer afin d'en produire de plus complexes.

Thomas d'Aquin écrit en tant que métaphysicien, Jean de la Croix inscrit sa pensée dans un cadre scientifique métaphysique tout en visant primordialement à démontrer l'union à Dieu. Une telle démonstration se référant à la science, l'expérience et surtout à l'Écriture. Pour Jean de la Croix, les sens internes jouent un rôle secondaire dans l'union, puisque celle-ci se fait dans l'esprit. Seul l'esprit est capable d'accéder à Dieu, les sens ne participent à l'union que par rejaillissement. Par suite, Jean de la Croix ne s'intéresse à l'opération des sens internes que pour introduire d'abord l'opération naturelle de l'esprit, et pour ensuite montrer comment l'âme doit se comporter vis-à-vis de l'opération de ses sens (externes et internes) afin de purifier sa partie sensible. En effet, comme nous allons le voir, l'esprit (par son intellect ou entendement) pense, c'est-à-dire opère naturellement, en abstrayant les espèces intelligibles à partir des images. Cette abstraction se fait soit en se référant à une ou à des images déjà conservées, soit en accompagnant et en opérant sur une succession fraîche d'images constitutives d'un discours imaginatif[152]. Pour Thomas d'Aquin, c'est l'imagination qui assume ces deux rôles : elle conserve les images et elle produit une succession d'images. Chez Jean de la Croix, c'est la fantaisie qui conserve les images, et c'est l'imagination qui opère le discours imaginatif. Ainsi, l'entendement doit, pour Jean de la Croix, se référer et à la fantaisie et à l'imagination pour opérer naturellement. C'est pourquoi Jean de la Croix joint ces deux sens internes en affirmant que l'entendement y recourt pour opérer : « Ce sens de l'imagination et fantaisie (…) c'est la porte et l'entrée de l'âme et, comme nous avons dit, l'entendement vient ici comme au port ou

[152] Pour Gardeil, la cogitative « intervient dans la constitution des schèmes imaginatifs qui serviront de matière à l'intellection » (*Inititation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2010, t.2, p. 62).

à la place du marché où il prend et il laisse »[153] (MC, L2, c16, §4). D'autre part, quand Jean de la Croix évoque l'acte intellectuel de réminiscence, il mentionne uniquement la fantaisie (comme nous allons le voir plus bas en MC, L2, c16, §2) ; parce que l'acte de réminiscence opère sur des connaissances déjà acquises, et donc sur des images déjà conservées.

Par ailleurs, l'opération des sens internes, que le spirituel expérimente au fond de soi en cheminant vers Dieu, est celle du discours imaginatif intérieur qui souvent, spontanément et comme à l'insu de l'âme, présente à celle-ci une succession d'images et de représentations sensibles : soit sous la forme de production d'images nouvelles, soit sous la forme de réminiscences. Parfois, l'âme peut former par elle-même un tel discours imaginatif quand elle médite sur une situation intérieurement perceptible sous forme d'image, comme par exemple le Christ en croix. Ainsi, la fantaisie et l'imagination sanjuanistes constituent la partie sensible interne, conçue d'une part comme référence nécessaire à l'opération naturelle intellective de l'esprit, et d'autre part comme puissance de discours imaginatif intérieur spontané avec lequel l'âme doit interagir (soit en le rejetant, soit en l'utilisant pour méditer) durant son cheminement spirituel vers l'union. Jean de la Croix simplifie sa psychologie philosophique pour mieux se concentrer sur l'étude de l'union qui se réalise dans l'esprit. Il se sépare ici de Thomas d'Aquin en faisant fusionner des puissances ontologiquement irréductibles les unes aux autres, mais il garde toutefois les opérations des sens internes, que Thomas d'Aquin répertorie (comme nous l'avons vu plus haut). Et, comme nous allons le voir avec plus de détails quand nous comparerons le sens à l'esprit, la distance ontologico-conceptuelle entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin au niveau de l'étude des sens internes garde intacte la possibilité d'une pleine compatibilité – conceptuelle et ontologique – au niveau de la conception de l'esprit ; puisqu'il y a une différence de nature et d'opération entre l'esprit et le sens, de telle sorte que « le sens corporel est aussi ignorant des choses rationnelles et encore plus, dis-je, des spirituelles, comme une bête des choses raisonnables, et même davantage. »[154] (MC, L2, c11, §2). Comme Jean de la Croix et Thomas d'Aquin proposent l'existence de sens internes (la fantaisie et l'imagination pour Jean de la Croix, et l'imagination pour Thomas d'Aquin) qui, identiquement chez ces deux penseurs, permettent l'exercice de l'opération naturelle de l'esprit, il est parfaitement possible que la conception de l'esprit chez l'un soit compatible avec celle de l'autre ; ce qui ouvre l'accès à l'analyse et à l'interprétation de la réalité de l'union mystique sanjuaniste selon un esprit thomasien et moyennant la terminologie philosophique thomasienne. Par la suite, quand nous évoquons l'abstraction intellectuelle opérée sur une image, nous entendons que c'est l'imagination thomasienne qui procure cette image, imagination équivalente, chez Jean de la Croix, à la fantaisie jointe à l'imagination.

II.2.2- L'appétit sensible ou sensibilité

Les sens internes et externes sont des puissances sensibles de connaissance. Et consécutivement à l'acte de connaissance, procède naturellement un mouvement appétitif qui est une sorte d'inclination vers la chose connue (ou alors d'aversion). Dans le cas des puissances sensibles cognitives, l'appétit qui leur est consécutif s'appelle, chez Thomas d'Aquin, *sensibilité*[155]. La sensibilité thomasienne se divise chez l'homme en deux puissances : Jean de la Croix retient « l'irascible et le concupiscible » (*irascible y concupiscible*, MC, L3, c29, §2). Le

[153] Este sentido de la imaginación y fantasía es donde ordinariamente acude el demonio con sus ardides, ahora naturales, ahora sobrenaturales; porque ésta es la puerta y entrada para el alma, y como habemos dicho, aquí viene el entendimiento a tomar y dejar, como a puerta o plaza de su provisión.
[154] Tan ignorante es el sentido corporal de las cosas razonales, espirituales digo, como un jumento de las cosas razonales, y aún más.
[155] ST, I-I, q.81, a.1.

concupiscible[156] consiste en une inclination à suivre ce qui convient et à fuir ce qui est nuisible. L'irascible[157], quant à lui, consiste à résister aux causes de corruption et à lutter contre ce qui empêche l'acquisition de ce vers quoi incline le concupiscible. Selon Jean de la Croix, l'âme possède « quatre passions naturelles » (*cuatro pasiones naturales*, MC, L1, c13, §5) fondamentales : « la joie, l'espoir, la crainte et la douleur » (*gozo, esperanza, temor y dolor*) (MC, L1, c13, §5). Notons que Jean de la Croix utilise le même terme *esperanza*, pour désigner deux réalités distinctes : la passion naturelle, et la vertu théologale. Nous les distinguons ici en traduisant *espoir*, d'une part, et *espérance*, d'autre part.

Les « quatre passions de l'âme » (*cuatro pasiones del alma*, MC, L3, c16, §5) sont interdépendantes et inséparables, elles « sont unies et fraternisent tellement entre elles que là où l'une va actuellement, les autres y vont aussi virtuellement »[158] (MC, L3, c16, §5), de sorte que si l'âme, dans son rapport à un objet déterminé, se trouve actuellement affectée par l'une d'elles, elle est susceptible de subir actuellement les trois autres si son rapport à cet objet est modifié. Par exemple, si l'âme trouve sa joie en un objet qu'elle possède, elle est susceptible de souffrir effectivement si cet objet lui est retiré. Pour exprimer cette interdépendance, voire cette union, des quatre passions naturelles, Jean de la Croix commence par accorder la primordialité à la passion de joie, pour ensuite montrer comment l'âme, à partir de cette passion, est susceptible de subir actuellement les trois autres. En effet, Jean de la Croix définit la joie (*el gozo*) comme « affection de la volonté » (*afección de la voluntad*, MC, L3, c17, §1), comme « un contentement de la volonté avec estime de quelque chose qui lui semble convenable ; car jamais la volonté ne se réjouit, sinon quand la chose est appréciée et lui donne de la satisfaction »[159] (MC, L3, c17, §1). Il convient de remarquer « comment tous les goûts, joies (*gozos*) et afflictions naissent toujours dans l'âme par le moyen de la volonté et de l'amour des choses qui se présentent [à l'âme] comme bonnes, convenables et délectables, parce qu'elles [lui] paraissent savoureuses et précieuses ; cela étant, les appétits de la volonté se meuvent vers elles, elle les espère (*espere*) et elle se réjouit en elles quand elle les possède et elle craint de les perdre et elle souffre quand elle les perd ; et ainsi, selon les affections et les goûts (*gozos*, [joies]) des choses, l'âme est troublée et inquiète »[160] (Lettres, 13). Ainsi, la *joie* que l'âme trouve en un objet (qui apparaît comme délectable), fait naître en elle *l'espoir* de posséder cet objet afin que sa joie demeure en elle par cet objet. Mais quand l'objet est possédé, la *crainte* de le perdre jaillit en l'âme, puisque cette perte signifie la suppression de la joie qu'il procure ; suppression en laquelle l'âme ressent la *douleur*.

En termes thomasiens, les quatre passions naturelles sont de l'ordre du concupiscible, dans la mesure où la joie à partir de laquelle les trois autres passions découlent naturellement et spontanément est identifiable au plaisir et à la délectation où l'âme se réjouit d'un certain objet. L'espoir étant un mouvement qui vise l'appropriation de cet objet afin de rendre la joie permanente ; la douleur étant la perte de la joie ; et la crainte un mouvement intérieur qui naît de la possibilité de cette perte. Ainsi, il est possible de ramener les quatre passions naturelles à l'effet que produisent spontanément en l'âme la possession ou la perte d'un objet qui est

[156] ST, I-I, q.81, a.2-3.
[157] ST, I-I, q.81, a.2-3.
[158] Están tan aunadas y tan hermanadas entre sí estas cuatro pasiones del alma, que donde actualmente va la una, las otras también van virtualmente.
[159] Un contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente; porque nunca la voluntad se goza sino cuando la cosa le hace aprecio y da contento.
[160] Cómo todos los gustos, gozos y aficiones se causan siempre en el alma mediante la voluntad y querer de las cosas que se le ofrecen como buenas y convenientes y deleitables, por ser ellas a su parecer gustosas y preciosas; y según esto, se mueven los apetitos de la voluntad a ellas, y las espera, y en ellas se goza cuando las tiene y teme perderlas [y le duele perdiéndolas]; y así, según las aficiones y gozos de las cosas, está el alma alterada e inquieta.

d'abord cause de joie et de délectation pour cette âme. Par suite, une puissance appétitive, le concupiscible, suffit pour expliquer, et donc être le réceptacle de, ces quatre passions. Quant à l'opération de l'irascible réagissant à ces quatre passions du concupiscible, elle consiste en un mouvement naturel spontané qui vise à résister aux causes qui mènent à la perte de l'objet par lequel l'âme trouve sa joie et sa délectation.

Si l'âme se détachait de l'objet dont elle se réjouit, l'irascible constituerait une résistance naturelle spontanée qu'elle devra vaincre et surmonter. Or une telle victoire ne peut se faire que par l'intervention de puissances supérieures, en ceci qu'il est nécessaire de trouver dans l'objet où l'âme trouve sa joie une qualité nocive que le concupiscible ne détecte pas lui-même. Si le concupiscible détectait naturellement cette nocivité, il ne se réjouirait pas dans cet objet. Alors se pose la question du pouvoir et de l'autorité que peuvent avoir les puissances spirituelles sur les puissances sensibles. En principe, selon Thomas d'Aquin, la sensibilité est capable d'obéir à la raison[161], dans la mesure où celle-ci détectant ce qui est bon et utile d'une part, et ce qui est mauvais et nuisible d'autre part, peut le présenter comme tel au concupiscible qui, consécutivement, soit s'y réjouit, soit s'en dégoûte, respectivement. Mais si la raison juge un objet mauvais, alors que la réjouissance sensible qu'il procure est intense, la sensibilité résiste à la raison, moyennant le concupiscible qui tend à demeurer dans la délectation, et l'irascible qui, spontanément, protège cette délectation, résistant à tout ce qui essaye de l'éradiquer. En effet, « par le moyen de cette passion de joie, l'irascible et le concupiscible s'élèvent et l'emportent tellement qu'ils ne permettent plus la pesée de la raison, et la font varier d'ordinaire dans les œuvres et les résolutions »[162] (MC, L3, c29, §2). Nous examinerons par la suite, d'une façon détaillée, le rapport entre la partie sensible de l'âme, et sa partie spirituelle (dont la raison et la volonté font partie), puis nous verrons comment elles dépendent l'une de l'autre, et comment elles communiquent, tout en montrant comment la maîtrise et l'apaisement de la sensibilité favorisent l'acquisition des vertus morales et spirituelles.

II.3- La partie spirituelle de l'âme

Pour ce qui est de la partie spirituelle de l'âme, elle comporte, comme nous le verrons en détails, deux puissances pour Thomas d'Aquin : intellect et volonté, et trois pour Jean de la Croix : entendement, mémoire et volonté ; l'opération de l'intellect thomasien étant scindée et rapportée, chez Jean de la Croix, à l'opération de l'entendement d'une part, et à celle de la mémoire d'autre part. La tripartition sanjuaniste semble s'inspirer, de prime abord, de la psychologie augustinienne où Augustin distingue trois facultés spirituelles (entendement, mémoire et volonté) afin de montrer comment la conjonction de leurs opérations respectives reproduit, humainement, les rapports intra-trinitaires. Cependant, quand nous examinons méticuleusement les opérations des trois puissances spirituelles sanjuanistes, nous voyons clairement qu'elles sont conformes à celles des puissances spirituelles thomasiennes. Nous expliquerons par la suite les raisons fondamentales de l'option sanjuaniste de considérer trois puissances spirituelles au lieu de deux ; la raison principale étant la différentiation des modes de rapport à Dieu au sein de la parfaite union entre l'âme incarnée et Dieu.

Commençons par noter que, du point de vue de l'ontologie psychologique, Jean de la Croix demeure en continuité avec Thomas d'Aquin, parce qu'il est possible d'expliquer la distinction entre entendement et mémoire, en la considérant comme une classification bipartite des différentes opérations d'une même puissance (l'intellect), c'est-à-dire d'une même qualité

[161] ST, I-I, q.81, a.3.
[162] Por medio de esta pasión del gozo, la irascible y concupiscible andan tan sobradas, que no dan lugar al peso de la razón, sino que ordinariamente anda variando en las obras y propósitos.

(l'intellect étant ontologiquement une qualité) ; classification libre de la nécessité de rattacher ces opérations à deux qualités, à deux puissances, ontologiquement distinctes. En d'autres termes, il est possible de dénommer *entendement* un type d'opérations de l'intellect, et *mémoire* un autre type d'opérations de ce même intellect, sans devoir nécessairement considérer qu'entendement et mémoire soient deux puissances, deux qualités, ontologiquement distinctes. Disons donc que l'entendement et la mémoire sont opérationnellement distincts, tout en étant ontologiquement identiques. Et comme nous le verrons, la pensée de Jean de la Croix est compatible avec cette façon d'expliquer le rapprochement ontologique entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin (au niveau de la distinction des puissances spirituelles de l'âme).

La partie sensible de l'âme se compose de puissances sensibles cognitives (les sens internes et externes), et de puissances sensibles appétitives. L'opération appétitive étant, pour Thomas d'Aquin, consécutive à l'opération cognitive, et déterminée par elle quant à la nature de son objet[163]. D'autre part, l'âme possède une partie spirituelle, elle aussi composée d'une puissance cognitive (l'intellect) et d'une puissance appétitive (la volonté)[164]. De même, l'opération appétitive spirituelle est consécutive à celle de la cognition spirituelle, et déterminée par elle quant à la nature de son objet. De fait, pour comprendre la dimension spirituelle de l'âme et expliquer pourquoi elle est érigée en partie de l'âme, distincte de la partie sensible, il est nécessaire de distinguer l'objet des sens de celui de l'intellect. En effet, l'objet de l'intellect est immatériel et universel, alors que l'objet des sens se réduit aux qualités sensibles particulières reçues immatériellement dans les sens externes et synthétisées par les sens internes. Par suite, l'intellect peut atteindre l'être dans sa pureté et dans toute son extension, appréhendant la substantialité de l'être, connaissant la substance, et surpassant ainsi les simples qualités sensibles. Celles-ci sont l'objet des sens, objet dont la complexité maximale ne peut atteindre au-delà de l'image sensible constituée par la synthèse de qualités élémentaires (objets des sens externes) qui, par rapport à la substance qui est leur sujet d'inhérence, sont de simples accidents. En effet, comme l'affirme Jean de la Croix, « le sens ne peut recueillir ni parvenir à plus qu'à l'accident, mais l'esprit purifié des nuages et des images des accidents pénètre la vérité et la valeur des choses, car cela est son objet »[165] (MC, L3, c20, §2). En d'autres termes, l'intellect peut appréhender la substance, réalité ontologique fondamentale qui comme se cache derrière ses qualités sensibles (qu'elle fonde) accessibles à la partie inférieure de l'âme. Et connaissant la substance, l'intellect atteint, voire pénètre, la vérité de la chose qu'il connaît, dépassant le nuage des qualités de cette substance, qualités qui, étant de simples accidents, ne constituent que l'apparence de la chose ; alors que la vérité substantielle de celle-ci est plus radicale, étant comme sous-jacente, constituant le suppôt ontologique caché (aux sens) qui soutient dans l'être les accidents visibles, audibles, sensibles.

II.3.1- L'intellect – l'entendement

L'intellect, selon Thomas d'Aquin, possède deux opérations naturelles distinctes mais complémentaires. La première est son opération naturelle de connaissance, la seconde est sa double opération de conservation et de réactualisation des connaissances acquises[166]. Ces deux opérations sont rapportées, chez Jean de la Croix, la première à l'entendement, la seconde à la mémoire (spirituelle). Dans l'ordre de la priorité opérationnelle naturelle, c'est l'entendement, c'est-à-dire l'intellect dans son opération cognitive, qui est « la première puissance de l'âme »

[163] ST, I-I, q.80.
[164] ST, I-I, q.80.
[165] Este según lo mejor, esotro según lo peor; éste según la sustancia, esotro que ase su sentido a ellas, según el accidente; porque el sentido no puede coger ni llegar más que al accidente, y el espíritu, purgado de nube y especie de accidente, penetra la verdad y valor de las cosas, porque ése es su objeto.
[166] ST, I-I, q.79, a.6-7.

(*la primera potencia del alma*, MC, L3, c1, §1), et toutes les autres puissances spirituelles « dépendent de l'entendement en leurs opérations »[167] (MC, L1, c8, §2) naturelles ; puisque, comme l'affirme Thomas d'Aquin, pour vouloir il faut commencer par connaître ce qui est voulu, car il est impossible de vouloir ce dont l'âme n'a aucune connaissance[168] ; et pour conserver une connaissance puis se la remémorer, il faut commencer par acquérir cette connaissance.

L'opération naturelle de connaissance propre à l'intellect, à l'entendement (en termes sanjuanistes), a pour objet propre la quiddité des substances sensibles, et pour objet adéquat l'être (et l'étant) dans toute son extension[169] (l'être et l'étant sont coordonnés l'un à l'autre puisque chaque étant possède son propre être). En effet, l'intellect connaît d'une façon assimilative les essences des réalités matérielles, de sorte qu'il circonscrit la quiddité d'une substance matérielle, puisqu'il reçoit en lui-même (sous forme de quiddité) la similitude de la forme effectivement réalisée dans la matière. Quant aux réalités substantielles immatérielles, l'intellect peut les connaître conceptuellement, c'est-à-dire moyennant un concept représentatif qu'il est capable de forger, sans pour autant pouvoir les recevoir en lui-même telles qu'elles sont en elles-mêmes. Par exemple, l'intellect connaît l'essence du cheval en recevant en soi (en assimilant) la quiddité de cet animal, mais ce même intellect demeure incapable de recevoir en lui-même, naturellement, la forme même de Dieu, il la connaît plutôt moyennant le concept de *Dieu cause de l'être* ; concept qu'il forge à partir de sa connaissance des créatures et de leur perfections, connaissance polarisée par la notion de cause. La raison de la limitation de la puissance cognitive de l'intellect, est double. Elle réside d'abord dans sa nature créée qui fait que, bien qu'il soit infini en puissance[170] – « l'âme ayant une capacité infinie » (*teniendo el alma capacidad infinita*, MC, L2, c17, §8) –, il demeure fini en acte. La seconde raison réside dans le fait que l'âme humaine est la forme substantielle d'un corps matériel, forme substantiellement spirituelle qui doit cependant subir nécessairement les limitations que lui impose son union naturelle au corps. En effet, comme l'explique Jean de la Croix, « la cause de [ces limitations naturelles] consiste en ce que, comme disent les philosophes, l'âme, aussitôt que Dieu l'a versée dans le corps, est comme une table rase et lisse où il n'y a rien d'écrit, et, sinon ce qu'elle connaît par les sens, rien ne lui est communiqué d'ailleurs naturellement. Et ainsi, tant qu'elle est dans le corps, elle est comme celui qui est dans une obscure prison et qui ne sait rien hors ce qu'il peut voir par les fenêtres de ladite prison ; et s'il ne voyait par-là, il ne verrait rien d'autre part ; ainsi l'âme, naturellement, ne peut atteindre aucune chose, par une autre voie, si ce n'est à ce qui lui est communiqué par les sens, qui sont les fenêtres de sa prison. »[171] (MC, L1, c3, §3) Ces propos de Jean de la Croix inscrivent nécessairement sa psychologie dans le sillage aristotélicien, l'éloignant de tout cadre psychologique d'inspiration platonicienne ; puisque, pour Platon, l'intelligence peut atteindre immédiatement par elle-même l'intelligible ou l'Idée, alors que, pour Aristote, la connaissance intellectuelle est abstractive et elle procède d'abord à partir d'une intuition sensible. Selon Platon, la totalité du

[167] Y en eso mismo que se oscurece según el entendimiento, se entorpece también según la voluntad, y según la memoria se enrudece y desordena en su debida operación. Porque, como estas potencias, según sus operaciones, dependen del entendimiento.
[168] ST, I-I, q. 80.
[169] ST, I-I, q.78, a.1; ST, I-I, q.79, a.2.
[170] ST, I-I, q.12, a.1, s.4.; ST, I-I, q.86, a.2.
[171] La causa de esto es porque, como dicen los filósofos, el alma, luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada; y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada. Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, el cual no sabe nada sino lo que alcanza a ver por las ventanas de la dicha cárcel, y si por allí no viese nada, no vería por otra parte. Y así, el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría.

savoir est inscrite et conservée en l'âme qui, avant de s'incarner, contemplait les Idées, mais qui, à cause de la matérialité du corps qui l'emprisonne, a oublié ses connaissances ; ainsi, la connaissance pour Platon est essentiellement un acte de réminiscence. D'après Aristote en revanche, l'intellect commence par être vide pour ensuite acquérir progressivement le savoir en abstrayant l'intelligible universel à partir du sensible singulier. Ainsi, selon Thomas d'Aquin, l'âme humaine est créée en ne possédant aucune idée innée ; elle est ainsi, naturellement, *tabula rasa*[172]. L'intellect est incapable de former ses connaissances strictement par lui-même, c'est-à-dire sans recourir à aucune autre puissance. En effet, si l'intelligence possédait des idées innées, celles-ci seraient en elle perpétuellement en acte, et l'intellect serait perpétuellement en acte d'intellection. Il serait alors capable d'opérer strictement par lui-même, connaissant plusieurs choses *au sein même de* (aussi *par*) sa connaissance de l'une de ces idées. Celles-ci lui seraient immédiatement accessibles puisqu'elles résideraient naturellement en lui, en acte et non pas en puissance. Toutefois, effectivement, l'intellect est naturellement vide, il est donc en puissance de connaître et n'est pas perpétuellement en acte d'intellection. Ne trouvant pas en lui-même les réalités intelligibles en acte nécessaires à son acte d'intellection, il doit d'une certaine façon les recevoir de l'acte d'une autre faculté. En effet, l'intellect ne peut passer de la puissance à l'acte d'intellection, que par la présence immédiate d'une forme intellectuelle, puisque « comme disent les philosophes, *ab obietco et potentia paritur noticia* ; c'est-à-dire de l'objet présent et de la puissance s'engendre la connaissance »[173] (MC, L2, c3, §2). Mais comme une telle forme n'est pas innée en lui, il doit la recevoir à partir de l'objet d'une autre faculté qui soit en acte de son objet. Une telle faculté ne peut être que sensible, sinon il ne serait pas nécessaire de recourir à l'acte d'une faculté distincte de l'intellect. Ainsi, c'est à partir de la présence de l'image (entité où se réalise le plus haut degré de synthèse du donné sensible), objet propre d'une faculté sensible : l'imagination, que s'opère l'acte d'intellection. Mais, l'image n'est pas par soi intellectuelle, elle ne peut donc faire passer par elle-même l'intelligence de la puissance à l'acte. Toutefois, étant de l'ordre de la qualité sensible, l'image possède en soi, en puissance, l'universel qui est l'objet de l'intellect. Ainsi, l'intellect peut discerner en l'image son propre objet intelligible. Ce discernement doit faire passer à l'acte l'intelligible (l'espèce intelligible) qui est en puissance dans l'image, et qui, une fois en acte, devient le principe immédiat de l'acte d'intellection. Ce passage à l'acte de l'intelligible présent en puissance dans l'image, doit être opéré par une faculté nécessairement intellectuelle, sinon cet intelligible présent en l'image ne sera pas discerné. Cette faculté intellectuelle doit être en acte afin de communiquer son acte à l'intelligible en puissance, sinon l'intelligible présent en l'image demeurera en puissance. Cette faculté intellectuelle ne peut être identique à l'intellect en acte de cognition, parce que l'intellection nécessite la présence actuelle de l'intelligible (discerné dans l'image) à la faculté intellective qui est en puissance par rapport à la réception de cet intelligible, c'est-à-dire par rapport à l'acte d'intellection. Ainsi, le discernement de l'intelligible dans le sensible, ne constitue pas par lui-même l'acte d'intellection. Ce discernement est ce qui rend l'intelligible discerné, présent en acte à l'intellect qui est encore en puissance de connaître, afin de faire passer cet intellect à l'acte cognitif d'intellection. Par conséquent, la faculté intellectuelle qui discerne l'intelligible dans l'image, le faisant passer à l'acte, est distincte de la faculté intellectuelle qui reçoit en soi cet intelligible discerné (afin de produire l'acte d'intellection). Par suite, l'intellect, en tant que faculté de l'âme, est constitué de deux facultés intellectuelles distinctes. La première c'est l'intellect possible[174] ; cet intellect est ce qui, recevant l'intelligible en acte, produit l'acte

[172] Aristote, *De anima*, 429b29-430a1; ST, I-I, q.79, a.1.
[173] Como dicen los filósofos: ab obiecto et potentia paritur notitia, esto es: del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia.
[174] ST, I-I, q.79, a.2.

d'intellection. La seconde c'est l'intellect agent[175] ; cette faculté est en acte en permanence, et son objet consiste à discerner l'intelligible qui réside en puissance dans les images, le faisant passer à l'acte et le rendant immédiatement présent à l'intellect possible. Cet acte de discernement s'appelle abstraction. Celle-ci ne consiste pas à séparer l'intelligible du sensible où il est en puissance, mais de le discerner en mettant de côté tous les éléments individuants propres au sensible. Par l'abstraction, l'intellect agent communique son acte à l'intelligible qui, à son tour, communique ce même acte à l'intellect possible, le faisant passer à l'acte d'intellection. Ainsi, au sein même de l'acte d'intellection, l'intellect possible, l'intellect agent et l'intelligible sont unis en un seul et même acte de cognition. Et il est possible de concevoir cet acte intellectif comme l'intellect agent pénétrant de son acte l'intellect possible, moyennant l'intelligible qu'il abstrait du sensible. Jean de la Croix associe à l'intellect possible l'opération qui consiste à recevoir passivement l'objet intelligible, c'est pourquoi il s'y réfère comme « l'entendement que les philosophes appellent possible » (*el entendimiento que llaman los filósofos posible*, MC, L2, c32, §4). Mais il faut noter que l'intellect possible possède aussi, selon Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, la capacité naturelle de raisonner et de produire de nouvelles connaissances à partir de connaissances déjà acquises. La capacité de discourir et de raisonner est à rattacher à l'intellect possible, puisque l'opération de l'intellect agent se limite à l'abstraction de l'intelligible (l'espèce intelligible) à partir des images – l'intelligible présent en puissance dans l'image étant l'objet propre de cet intellect. Ainsi, quand l'intellect agent présente une forme intelligible à l'intellect possible, ce dernier, la recevant, peut opérer dessus en en tirant d'autres connaissances. Et « il existe des entendements si vifs et si subtils, qu'étant recueillis en quelque considération, naturellement et avec grande facilité, lorsqu'ils se livrent à des conceptions discursives, ils les forment dans [des] paroles [intérieures successives] et raisons très vives et pensent ni plus ni moins qu'elles sont de Dieu, bien qu'il n'y ait que l'entendement qui, avec la lumière naturelle, étant un peu libre de l'opération des sens, sans aucune aide surnaturelle, peut ceci et davantage »[176] (MC, L2, c29, §8). Il est clair pour nous que quand Jean de la Croix mentionne explicitement l'intellect *possible*, il s'intéresse à l'opération passive de l'intellect, parce qu'en opération surnaturelle sa capacité discursive est comme suspendue (comme nous allons le voir), et il se trouve alors parfaitement passif par rapport à l'objet surnaturel qui se présente à lui et qui surpasse sa capacité naturelle (infinie en puissance mais finie en acte).

Comme nous venons de le voir, « naturellement, (…) l'entendement ne peut comprendre aucune chose si elle n'est comprise et ne se trouve sous les formes et l'image des choses que l'on reçoit par les sens corporels »[177] (MC, L2, c8, §4). Et le passage de l'image sensible à la forme intelligible, se fait par abstraction. Ce que l'intellect agent recueille de l'image, est, en termes thomasiens, l'espèce intelligible qui va s'imprimer dans l'intellect possible. Cette espèce intelligible n'est pas cependant ce qui est connu, elle est ce par quoi se fait la connaissance intellectuelle[178]. En effet, l'intellect connaît la quiddité de la chose extra-mentale – qui se présente à la partie sensible de l'âme –, cette connaissance atteint d'une certaine façon la chose elle-même, moyennant l'espèce intelligible (informant l'intellect possible) qui est une similitude de la quiddité de cette chose. Il y a une distinction entre la chose en tant que connue, à savoir la quiddité, et l'espèce intelligible qui est la similitude de la chose, similitude par le

[175] ST, I-I, q.79, a.3-4.

[176] Pero hay algunos entendimientos tan vivos y sutiles que, en estando recogidos en alguna consideración, naturalmente con gran facilidad, discurriendo en conceptos, los van formando en las dichas palabras y razones muy vivas, y piensan, ni más ni menos, que son de Dios, y no es sino el entendimiento, que con la lumbre natural, estando algo libre de la operación de los sentidos, sin otra alguna ayuda sobrenatural puede eso y más.

[177] Si hablamos naturalmente, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben.

[178] ST, I-I, q.85, a.2.

moyen de laquelle se fait la connaissance de la quiddité de cette chose. Toutes les connaissances que l'âme peut former dans son opération naturelle, elle les acquiert d'abord à partir des images, et donc à partir de ce qu'elle expérimente par les sens. Cette connaissance naturelle est limitée, parce qu'elle ne peut rendre présentes, voire parfaitement accessibles, les réalités substantielles qui ne tombent pas sous une image sensible reçue par l'imagination ou fabriquée par elle. Par suite, toutes les substances spirituelles ne peuvent être connues telles qu'elles sont en elles-mêmes, par l'intelligence humaine (incarnée). Toutefois, cette dernière peut forger les concepts de ces substances immatérielles, connaissant celles-ci imparfaitement et comme à travers les réalités sensibles – puisque tous les concepts de l'intellect sont construits à partir des espèces intelligibles abstraites des images. Examinons donc l'extension maximale de l'opération abstractive formatrice des espèces intelligibles. En effet, l'abstraction consiste à discerner l'intelligible dans le sensible. Un premier degré d'abstraction consiste à mettre de côté les éléments individuants afin de saisir la quiddité sensible ; ainsi, on extrait de l'individu sa quiddité qui souvent correspond à l'espèce (humaine ou animale à laquelle il appartient). D'autres degrés d'abstraction consistent à atteindre les figures géométriques, les nombres et même les principes des choses. Quant au degré ultime d'abstraction, il consiste à atteindre l'être en tant qu'être (ou aussi l'étant en tant qu'étant). Par exemple, à partir de l'image d'une substance, l'intellect forme le concept d'étant substantiel. C'est à partir du concept d'étant (*ens*), et surtout à partir du concept de substance (qui est l'*étant par soi*), que les réalités substantielles spirituelles sont connues. Toutefois, l'être saisi dans l'intelligence humaine est dissemblable de l'être même des substances spirituelles supérieures (Dieu et les anges), et l'intelligence reconnaît cette dissemblance ; c'est pourquoi elle affirme, par exemple, que l'être de Dieu est en soi infiniment plus élevé que l'être créé auquel elle a naturellement accès (en l'abstrayant des images). Les limitations naturellement imposées à la connaissance propre à l'intellect humain deviennent évidentes, « [s]i bien qu'aucune chose par lui-même il ne peut savoir sinon par voie naturelle, ce qui est seulement ce qu'il acquiert par le sens, pour cela, il doit avoir les images (*fantasmas*) et les figures des objets présents eux-mêmes ou de leurs ressemblances, et d'une autre manière, rien »[179] (MC, L2, c3, §2). Les *fantasmes* et les *figures* signifient les images rendues présentes à la lumière abstractive de l'intellect agent, les *ressemblances* peuvent signifier les espèces intelligibles abstraites de ces images.

II.3.2- L'intellect – la mémoire

Nous venons d'examiner l'opération cognitive de l'intellect, opération qui consiste, d'une part, à appréhender les formes des réalités sensibles moyennant les espèces intelligibles abstraites des images ; et, d'autre part, à former des connaissances en opérant discursivement et synthétiquement sur les formes et concepts déjà appréhendés. L'opération cognitive de l'intellect chez Thomas d'Aquin est identifiée à celle de l'entendement chez Jean de la Croix. Mais l'intellect thomasien peut conserver les connaissances acquises et se les remémorer. La conservation et la remémoration des connaissances intellectuelles sont identifiées à l'opération de la mémoire (spirituelle) chez Jean de la Croix. Examinons comment, selon Thomas d'Aquin, l'intellect conserve les connaissances acquises. En effet, l'intellect appréhendant une forme intelligible, est en acte de connaissance. Cette forme est acquise par l'abstraction de l'espèce intelligible résidant en puissance dans les images. Cette espèce intelligible est conservée dans l'intellect, autrement dit dans la mémoire spirituelle. Toutefois elle n'y est pas conservée en acte, mais plutôt en puissance[180] ; puisque si, une fois acquise, elle est conservée en acte dans l'intellect, elle y devient une sorte d'idée subsistante semblable aux idées innées, et l'intellect

[179] De donde ninguna cosa, de suyo, puede saber sino por vía natural; lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener los fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes, y de otra manera, no.
[180] ST, I-I, q.79, a.6.

pourrait y accéder immédiatement, sans recourir à l'image à partir de laquelle elle a été abstraite. Or, dans son opération naturelle, l'intellect humain ne peut connaître qu'en recourant à l'opération abstractive de l'intellect agent, c'est-à-dire en recourant aux images présentes dans l'imagination. Donc, l'intellect humain ne peut conserver en lui-même une espèce intelligible que sous le mode de l'être en puissance, sinon il contredirait la nature de son opération naturelle. Il semblerait alors que l'acte intellectuel de connaissance soit parfaitement identique à l'acte de réactualisation d'une connaissance acquise, puisque les deux actes doivent recourir à l'image et donc à l'opération abstractive de l'intellect agent. Les deux actes en question sont semblables, puisqu'ils s'enracinent dans la nature même de l'opération naturelle de l'intellect. Ils sont toutefois distincts, du point de vue expérientiel, parce que la remémoration est vécue comme une réactualisation d'une connaissance conservée, alors que l'acte intellectuel strictement cognitif est un contact avec une connaissance perçue comme nouvelle. Cette distinction expérientielle doit se traduire ontologiquement. En effet, l'intellect possible est en puissance par rapport à l'intelligible qui est son objet. Quand une espèce intelligible informe pour la première fois cet intellect, une nouvelle connaissance est acquise, et l'âme reconnaît qu'elle est en train de connaître quelque chose de nouveau. Quant à l'acte de remémoration, il est vécu comme une réactualisation d'une connaissance déjà acquise, parce que l'espèce intelligible correspondant à cette connaissance, est déjà conservée sous le mode de l'être en puissance, dans l'intellect. Ainsi, l'intellect possible est en puissance par rapport à l'espèce non encore acquise, et par rapport à l'espèce acquise et conservée en lui. Ces deux rapports sont semblables sans être identiques, sinon les deux actes, de connaissance d'une part et de réminiscence d'autre part, seraient identiques et non distinguables. De fait, l'espèce est conservée dans l'intellect, dans la mémoire (spirituelle), non pas comme pure puissance, mais à la manière de l'*habitus*[181], c'est-à-dire comme aptitude acquise, autrement dit comme intermédiaire entre la puissance et l'acte. En effet, l'intellect commence par être en pure puissance par rapport à une science déterminée, mais quand il acquiert cette science, elle est conservée en lui comme *habitus*, de sorte que lorsqu'il réactualise ses connaissances scientifiques acquises, il le fait avec grande aisance et facilité ; alors qu'au moment où il apprenait cette science, il devait déployer beaucoup d'efforts en posant répétitivement plusieurs actes intellectifs jusqu'à ce que l'*habitus* de cette science se forme en lui. L'*habitus* est un état intermédiaire entre la puissance et l'acte. Il est acte dans la mesure où il signifie la possession d'une science ou d'une connaissance, il est puissance `dans la mesure où cette possession est latente en l'intellect, n'y étant pas en acte en permanence[182]. En effet, l'intelligence possède effectivement en soi la connaissance acquise (sous forme d'*habitus*), même quand il n'y pense pas actuellement. Ainsi, ontologiquement, l'acte de connaissance se rapporte à des formes intelligibles non encore imprimées en l'intellect, alors que l'acte de réminiscence se rapporte à des formes acquises et conservées selon le mode de l'*habitus*.

Ainsi, l'intellect conserve sous forme d'habitus les espèces intelligibles acquises par son acte cognitif. Et s'il veut, selon Thomas d'Aquin, réactualiser sa connaissance d'une forme déterminée déjà appréhendée, il doit recourir à l'image à partir de laquelle l'espèce intelligible (similitude de cette forme) a été abstraite et puis conservée (dans la mémoire spirituelle), afin d'accéder intellectuellement à cette forme[183]. Par suite, il y a une sorte de lien entre l'image et l'espèce abstraite de cette image, de telle sorte que l'imagination et la mémoire spirituelle sont comme unies par ce lien, opérant conjointement quand l'acte de réminiscence (spirituelle) a lieu. En effet, la présence de l'image et la réactualisation de l'espèce intelligible conservée, se font simultanément ; il s'en suit que l'acte de l'imagination rendant cette image présente, et

[181] ST, I-I, q.79, a.6, s.3.
[182] ST, I-II, q.57, a.2.
[183] ST, I-I, q.84, a.7-8.

l'acte de la mémoire réactualisant l'espèce intelligible conservée, se font conjointement. Par suite, il existe une sorte de continuité entre l'opération des sens internes et celle des puissances spirituelles. Cette continuité est notée par Jean de la Croix quand il associe la mémoire (spirituelle) et la fantaisie (l'imagination chez Thomas d'Aquin). De fait, Jean de la Croix affirme que « ce sens de la fantaisie, joint à la mémoire, est comme une archive et un réceptacle de l'entendement où sont reçues toutes les formes et images intelligibles, et ainsi comme si ce fût un miroir, il les possède en soi, les ayant reçues par la voie des cinq sens, ou bien (…) surnaturellement ; et ainsi il les représente à l'entendement et là l'entendement les considère et les juge. Et non seulement il peut cela, mais encore il peut en composer et imaginer d'autres à la ressemblance de celles qu'il connaît là. »[184] (MC, L2, c16, §2) Ainsi, Jean de la Croix récapitule l'opération de l'entendement et celle de la mémoire dans leur conjonction avec celle de la fantaisie. Il qualifie la mémoire de *réceptacle* de l'entendement, dans la mesure où tout ce que ce dernier connaît est conservé dans la mémoire jointe à la fantaisie. Cette jonction n'est pas ontologique, elle est opérationnelle. Ainsi, l'espèce intelligible conservée dans la mémoire, demeure comme liée à l'image (conservée dans la fantaisie) de laquelle elle a été abstraite. Jean de la Croix ensuite montre comment la mémoire, qui est *réceptacle*, rend possible la constitution de nouvelles connaissances à partir de celles déjà acquises, puisqu'en rendant actuelles des connaissances conservées, elle les offre à l'entendement afin qu'il les *considère*, qu'il en *juge*, et qu'à partir d'elles il *compose* de nouvelles connaissances qui leurs ressemblent. Cette capacité de l'entendement à composer de nouvelles connaissances, se fait souvent conjointement avec l'opération de l'imagination qui consiste à associer des images déjà acquises afin d'en produire de nouvelles ; puisque l'opération naturelle de l'entendement, quand il s'agit de recevoir une espèce intelligible, inclut nécessairement celle de l'intellect agent dont l'objet propre est l'image procurée par l'opération de l'imagination. Comme l'opération naturelle de l'entendement consiste à avoir d'abord en soi une espèce intelligible pour pouvoir penser à partir d'elle, et comme cette espèce intelligible doit être nécessairement abstraite d'une image, il est nécessaire que l'âme imagine (qu'elle ait une image présente en acte dans son sens interne) pour pouvoir commencer à penser. De plus, comme toutes les opérations naturelles des puissances spirituelles de l'âme dépendent de celle de l'entendement, et ne peuvent être déclenchée sans la présence d'une espèce intelligible l'informant, toutes ces puissances spirituelles ne peuvent opérer que si une image est actuellement présente dans l'imagination (thomasienne équivalente chez Jean de la Croix à la fantaisie jointe à l'imagination comme nous l'avons vu). C'est pourquoi « [c]e sens de l'imagination et fantaisie (…) c'est la porte et l'entrée de l'âme et, comme nous avons dit, l'entendement vient ici comme au port ou à la place du marché où il prend et il laisse »[185] (MC, L2, c16, §4). En effet, selon Thomas d'Aquin, toutes les connaissances acquises demeurent associées aux images (et comme inscrites en elles) à partir desquelles les concepts constitutifs de ces connaissances ont été abstraits[186].

II.3.3- La volonté

L'intellect étant une faculté spirituelle de connaissance, il est nécessaire qu'une faculté appétitive qui opère consécutivement à la connaissance intellectuelle, lui soit associée. Cette

[184] este sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles: y así, como si fuese un espejo, las tiene en sí, habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos, o, como decimos, sobrenaturalmente; y así las representa al entendimiento, y allí el entendimiento las considera y juzga de ellas. Y no sólo puede eso, mas aún puede componer e imaginar otras a la semejanza de aquellas que allí conoce.

[185] Este sentido de la imaginación y fantasía es donde ordinariamente acude el demonio con sus ardides, ahora naturales, ahora sobrenaturales; porque ésta es la puerta y entrada para el alma, y como habemos dicho, aquí viene el entendimiento a tomar y dejar, como a puerta o plaza de su provisión.

[186] ST, I-I, q.84, a.7.

faculté est la volonté[187]. La volonté, selon Thomas d'Aquin, ne peut opérer que si l'intelligence pense un objet selon la raison de bien. En d'autres termes, il faut qu'un objet se présente à l'intelligence comme bon (ou mauvais), pour que puisse s'exercer l'acte naturel de la volonté qui consiste à vouloir (ou à ne pas vouloir) cet objet[188]. Un tel vouloir s'appelle, généralement, « amour ». En effet, vouloir quelque chose revient à aimer cette chose. Aimer cette chose c'est se délecter de sa présence, voire de sa possession, délectation se réalisant au sein même de la volonté. Cette délectation est, d'une certaine façon, une présence au sein même de la volonté, de la réalité dont elle se délecte. Ainsi, la volonté reçoit en elle-même, d'une certaine façon, l'objet aimé[189]. Cette présence de l'objet aimé, au sein de la volonté, se distingue de la présence de l'espèce intelligible, similitude de l'objet, au sein de l'intellect. La présence de l'objet aimé dans la volonté se justifie d'abord par le fait que la jouissance de l'amour se réalise au sein même de la volonté. Cette jouissance est tellement liée à l'objet aimé, qu'aucun autre objet (aimé) ne peut produire, en la volonté, une jouissance parfaitement identique. Ainsi, l'objet aimé imprime au sein de la volonté aimante une sorte d'empreinte singulière qui fait que cet objet soit associé à cette empreinte, de sorte que, par elle, il devienne présent dans la volonté. Par suite, différents objets sont aimés différemment, chacun produisant une délectation singulière en la volonté. Et par la singularité de cette délectation qui s'imprime – dans toute sa singularité – au sein de la volonté, l'objet aimé est rendu présent dans cette volonté. Mais, nous pensons que pour que cette présence soit adéquate, il faut que la singularité propre à l'objet aimé soit dans un rapport de convenance avec la singularité de l'impression qu'il produit au sein de la volonté ; sinon cette impression ne peut le rendre présent. Et comme toute personne est singulière, il est impossible d'aimer d'un même amour deux personnes distinctes ; chaque personne, en effet, affecte par sa singularité l'amour qu'on lui porte, singularisant ainsi cet amour. De fait, l'amour, en tant qu'acte de la volonté, assume plusieurs formes. Par exemple, l'amour de soi s'imprime dans la volonté différemment que l'amour d'autrui ; parce que s'aimer soi-même est naturel et sécurisant, alors qu'aimer autrui comporte le risque d'être blessé par la personne aimée. Par suite, l'amour de soi s'imprime dans la volonté accompagné d'un sentiment de sécurité (constitutif de cet amour), alors qu'aimer autrui s'imprime dans cette même volonté avec un sentiment d'inquiétude (constitutif de l'amour d'autrui). Si l'amour d'autrui, amour qui *naturellement* génère de l'inquiétude, s'imprime dans la volonté avec un sentiment de confiance, ce sentiment ne peut pas être compatible avec l'amour *naturel* d'autrui, et donc il ne peut rendre autrui adéquatement présent dans la volonté qui l'aime. Mais si avec le temps autrui prouve sa fidélité, alors l'amour qu'on lui porte peut s'imprimer adéquatement dans la volonté accompagné d'un sentiment de confiance. Ce sentiment n'est pas une réalité qui s'ajoute à l'amour, il est plutôt constitutif de cet amour. De plus, aimer une personne dans le but d'en profiter et d'en tirer le plus de plaisir possible, réalise en la volonté un amour profondément différent de l'amour d'adoration porté à Dieu. Le premier amour comporte un sentiment de souillure ressenti dans la volonté, alors que le second amour comporte un sentiment de crainte adorative. Ainsi, plus une personne aime, plus l'aimé envahit l'intériorité de cette personne. Il envahit l'intellect par la similitude qui le représente, et il envahit la volonté par l'amour à saveur singulière qu'il produit en elle. Cet amour peut devenir tellement intense qu'il commence à concurrencer l'amour de soi, envahissant par sa saveur douce et souvent amère le sentiment de sécurité que procure l'attachement à soi.

L'opération appétitive de la volonté consiste à aimer, et, pour Thomas d'Aquin, la volonté ne peut s'empêcher de vouloir le Bien Absolu (identique, en elle, au bonheur parfait) quand il se

[187] ST, I-I, q.80, a.1-2.
[188] ST, I-I, q.82, a.1-2.
[189] CG, IV, c.19.

présente immédiatement, tel qu'il est en soi, à l'entendement[190]. Mais quant à tout autre réalité, quant à tout autre bien, la volonté n'est pas contrainte dans son mouvement appétitif parce qu'elle est essentiellement libre. Elle peut, de fait, choisir de vouloir ou de ne pas vouloir, d'aimer ou de ne pas aimer. Cependant, bien qu'elle soit libre, la volonté demeure dépendante, dans son opération naturelle, de l'opération de l'intellect, dans la mesure où l'âme ne peut vouloir naturellement que ce que d'abord elle connaît. En effet, « tout ce que la volonté peut distinctement goûter et désirer, c'est en tant qu'elle le connaît pour tel ou tel objet »[191] (Lettres, 13). D'autre part, la volonté possède, selon Thomas d'Aquin, un pouvoir sur les deux autres puissances spirituelles sanjuanistes (réductibles à l'intellect thomasien), dans la mesure où elle peut commander à l'entendement de ne pas penser à tel objet ou de changer son objet de pensée, tout comme elle peut commander à la mémoire en la détournant de tel ou tel objet ou en lui proposant de viser un autre objet[192]. La volonté possède aussi un pouvoir sur la partie sensible de l'âme, dans la mesure où elle peut commander aux puissances sensibles (internes et externes) de se détourner d'un objet ou de viser un autre, tout comme elle peut mater un plaisir germant en la sensibilité[193]. En effet, « l'entendement et les autres puissances ne peuvent rien admettre ni refuser sans que la volonté y concoure »[194] (MC, L3, c34, §1). De plus, la volonté peut être unie à la sensibilité, sans qu'il y ait fusion entre elles, dans la mesure où quand la volonté aime un objet, la sensibilité participe à cet amour en se réjouissant sensiblement de la présence de l'objet aimé. Et l'amour vécu par l'âme peut être tellement imbibé de jouissance sensible, qu'il est difficile de distinguer, au sein même de cet amour, ce qui appartient à la jouissance de la sensibilité de ce qui appartient à délectation de la volonté. Ainsi, il se fait une profonde continuité (sans identification) entre la volonté et la sensibilité, continuité parallèle à celle entre l'intellect (entendement et mémoire spirituelle) et l'imagination (l'imagination et la fantaisie selon Jean de la Croix). En effet, tout comme l'intellection (qui est soit connaissance soit remémoration) d'une réalité déterminée, suppose l'opération conjointe de l'intellect et de l'imagination, l'amour d'une telle réalité implique souvent une opération conjointe de l'appétit spirituel et de l'appétit sensible, puisqu'il est ressenti simultanément dans la volonté et dans la sensibilité.

II.3.4- L'interaction entre la partie sensible et la partie spirituelle de l'âme

Le pouvoir que possède la volonté sur la partie sensible, signifie un pouvoir de l'intellect sur les sens et la sensibilité, puisque la volonté dépend – quant à son opération naturelle – de l'opération cognitive de l'intellect[195]. En effet, comme l'entendement peut activer la volonté en pensant un étant comme bon, et comme l'acte de volonté peut influer sur la sensibilité, il est correct d'affirmer que le jugement de l'intellect influe, par la volonté, sur le mouvement de la sensibilité. Mais l'influence de l'intelligence sur les sens internes (surtout sur la cogitative) et par suite sur la sensibilité, ne doit pas nécessairement toujours passer par l'acte de la volonté, puisque l'intelligence, en tant que puissance cognitive, peut influencer les puissances cognitives inférieures, à savoir les sens internes, quant à leur jugement spontané concernant l'utilité d'un objet. Dans ce cas, le jugement de l'intelligence influe sur la connaissance sensible qui consiste à déterminer spontanément si un objet est utile ou délectable, par suite l'intellect aura influencé le mouvement de la sensibilité par rapport à cet objet, mouvement consécutif à cette connaissance sensible. Cependant, l'influence du jugement de l'intelligence sur l'évaluation sensible d'un objet, n'est pas toujours efficace, parce qu'un objet peut sembler

[190] ST, I-I, q.82, a.1.
[191] Todo lo que la voluntad puede gustar y apetecer distintamente es cuanto lo conoce por tal o tal objeto.
[192] ST, I-I, q.82, a.4.
[193] ST, I-I, q.82, a.4.
[194] El entendimiento y las demás potencias no pueden admitir ni negar nada sin que venga en ello la voluntad.
[195] ST, I-I, q.77, a.4.

hautement délectable et désirable pour les sens (et continuer à être estimé ainsi par eux), alors que l'intelligence le juge nocif. Dans ce cas, le mouvement de la sensibilité, consécutif à l'estimation des sens, est naturellement et spontanément orienté vers cet objet, alors que, simultanément, la volonté, consécutive à l'intellection, essaye de combattre cette orientation. Inversement, il est possible qu'un objet ou une activité jugés bons par l'intelligence, soient estimés angoissants et douloureux par les sens ; dans ce cas, l'âme ressent une répugnance sensible envers cet objet ou cette activité, alors que, simultanément, la volonté s'efforce à s'approprier cet objet ou à entreprendre cette activité. Ainsi, souvent « l'exercice des sens et la force de la sensibilité contredisent (…) la force et l'exercice de l'esprit, de là vient que ces forces, les unes venant à diminuer et à défaillir, les autres doivent croître et s'augmenter, n'ayant plus les contraires qui les empêchent de croître »[196] (MC, L3, c26, §4). En effet, l'âme étant une, nous pouvons penser qu'elle dispose à chaque instant, en ses différentes puissances, de la force qu'elle a en elle, de sorte que chaque puissance possède une part de cette force. Si la jouissance de la sensibilité est intense en cette âme, une grande partie de sa force intérieure résidera dans la sensibilité. Alors, il lui sera difficile de combattre celle-ci, vu que la part de sa force qu'elle concentre en sa volonté demeure inférieure à celle absorbée par la sensibilité. Dans ce cas, l'âme aura tendance à glisser de plus en plus rapidement dans l'abîme des jouissances sensibles, jusqu'à ce que la presque totalité de sa force soit absorbée par la sensibilité. Par suite, il devient presque impossible qu'elle se spiritualise. Ainsi, quand l'âme juge par son intelligence qu'une chose est nocive, alors que sa partie sensible estime cette même chose hautement délectable, un conflit intérieur s'instaure en l'âme, de sorte que sa force intérieure se voit divisée entre la volonté qui suit le jugement de l'intellect, et la sensibilité qui se meut vers le sensible délectable. Dans ce conflit, la force intérieure de l'âme se voit scindée et comme retournée contre elle-même, de telle sorte que la partie de cette force qui réside dans les puissances sensibles, devient contraire à celle qui réside dans les puissances spirituelles. C'est pourquoi Jean de la Croix applique à cette force intérieure divisée le principe ontologique des contraires, selon lequel la croissance d'un contraire signifie la nécessaire décroissance de l'autre. La paix intérieure ne sera donc possible que quand un contraire aura éliminé l'autre. Ainsi, soit toute la force de l'âme se concentre dans sa partie sensible, de sorte que la partie spirituelle devient esclave de la sensibilité ; soit la partie spirituelle domine la sensibilité, alors toute délectation de l'âme devient spirituelle, et la sensibilité, spiritualisée, y participe à sa manière en toute pureté, voire en totale conformité avec le jugement de la droite raison. Souvent, la victoire sur la sensibilité déréglée est naturellement presque impossible, vu qu'une grande partie de la force de l'âme réside souvent dans les puissances sensibles. Toutefois, si la spiritualisation de l'âme s'avère naturellement impossible, il demeure possible que cette âme reçoive un surcroît de force spirituelle par l'infusion surnaturelle de la grâce au sein même de sa substance ; grâce dont l'opération surélève, transforme et assimile les différentes opérations des facultés spirituelles.

Ainsi, les deux parties (sensible et spirituelle) de l'âme peuvent rentrer en conflit, dans la mesure où l'une estime délectable ce que l'autre juge mauvais. Mais ce conflit se fait sur fond d'une communication et d'une continuité entre ces deux parties. En effet, le conflit entre la sensibilité et la volonté se fait sur fond du pouvoir que la volonté possède sur les sens et l'appétit sensible ; et l'opposition entre l'estimation sensible et le jugement de l'intellect, se fait sur fond de la connaissance supérieure que l'intellect peut avoir concernant les mêmes objets que les sens saisissent d'une façon limitée. D'autre part, l'intellect puise ses connaissances à partir des images procurées par l'imagination, ainsi il couronne la

[196] El ejercicio de los sentidos y fuerza de la sensualidad contradiga, como dice el Apóstol (Gl. 5, 17), a la fuerza y ejercicio espiritual, de aquí es que, menguando y acabando las unas de estas fuerzas, han de crecer y aumentarse las otras fuerzas contrarias, por cuyo impedimento no crecían.

connaissance sensible et ne la nie point. De même, la volonté peut unir sa délectation à la jouissance de la sensibilité. Par suite, tout ce qui se passe en l'âme se fait sur fond de la continuité entre les puissances d'une même partie (sensible ou spirituelle) de cette âme, et de l'interaction entre ces deux parties elles-mêmes. Ainsi, « à chaque fois que l'âme pense à quelque chose, elle en est remuée et altérée, plus ou moins, selon sa préhension »[197] (MC, L3, c5, §2), et cette émotion et altération se font et dans la sensibilité et dans la volonté. Il est ainsi clair comment au sein de l'unité substantielle de l'âme, se déploie la continuité naturelle de ses opérations sensibles et spirituelles. C'est en fonction de cette continuité que nous résolvons, chez Jean de la Croix, une référence problématique à la mémoire associée à l'imaginative. De fait, Jean de la Croix affirme que l'âme va « vouloir retenir en la mémoire et imaginative (*memoria e imaginativa*) les formes et les images des choses »[198] (MC, L3, c12, §1). Selon une première approche, il pourrait sembler que Jean de la Croix réduit la mémoire à l'imagination, ou à la partie imaginative qui regroupe l'imagination et la fantaisie, faisant de cette mémoire une puissance sensible. Mais, nous pensons que la mémoire est associée à la partie imaginative à cause de la continuité opérationnelle entre cette mémoire comme puissance spirituelle, et l'imaginative qui, dans ce passage de la *Montée*, représente les sens internes pris dans leur ensemble. En effet, Jean de la Croix a signalé qu'en mentionnant l'une des deux puissances sensibles internes, il signifie la partie sensible intérieure (les sens internes) dans son ensemble. Ainsi, à chaque forme (l'espèce intelligible) conservée dans la mémoire, est associée l'image d'où elle a été abstraite, image conservée dans la partie sensible de l'âme. Par suite, en lisant « retenir dans la mémoire et imaginative les formes et images des choses », nous ajoutons le terme « respectivement », pour signifier qu'à la « mémoire et l'imaginative » correspondent « les formes et les images » respectivement. Ce qui laisse entendre que les formes sont retenues dans la mémoire et les images dans la partie imaginative de l'âme (imagination et fantaisie). Une autre référence à la mémoire, chez Jean de la Croix, peut aussi sembler problématique. En effet, Jean de la Croix affirme qu'il est possible de distinguer les différents objets qui se présentent à l'âme, « selon les puissances de l'âme ; parce que les uns, en tant qu'ils sont des intelligences, appartiennent à l'entendement ; les autres, en tant que ce sont des affections, appartiennent à la volonté ; les autres, en tant qu'ils sont imaginaires appartiennent à la mémoire »[199] (MC, L3, c33, §4). Il semble donc que la mémoire soit le réceptacle des images et que, par suite, elle ne soit pas une puissance spirituelle. Mais, il est aussi possible de considérer que le terme « imaginaire » signifie, non pas l'image en tant que telle, mais l'opération spirituelle discursive qui se fait conjointement avec le recours aux images déjà conservées. En effet, Jean de la Croix se réfère, dans cette citation, aux « intelligences » de l'entendement, et non pas à ses formes ou connaissances ; ainsi, il signifie non pas l'objet de cette puissance, mais l'acte où cet objet est saisi. Par suite, il est possible de prendre le terme « imaginaire » comme signifiant l'opération de recourir à une série d'images conservées, opération nécessaire pour déclencher la remémoration spirituelle d'un discours intellectuel associé à cette série d'images ; puisque, comme nous l'avons vu, la mémoire spirituelle conserve les connaissances de l'entendement en les associant aux images à partir desquelles elles ont été abstraites ; et souvent certaines connaissances intellectuelles discursives sont associées à plusieurs images, ce qui fait que ces images sont liées et conservées en tant que liées, de sorte que la réactualisation de ces connaissances intellectuelles discursives nécessite un mouvement imaginaire qui présente ces images, successivement, selon l'ordre en fonction

[197] Cada vez que el alma se pone a pensar alguna cosa, queda movida y alterada, o en poco o en mucho, acerca de aquella cosa, según es la aprehensión.

[198] Querer retener en la memoria e imaginativa las dichas formas e imágenes de las cosas.

[199] Todos éstos podemos también distinguir según las potencias del alma; porque unos, por cuanto son inteligencias, pertenecen al entendimiento; otros, por cuanto son afecciones pertenecen a la voluntad, y otros, por cuanto son imaginarios, pertenecen a la memoria.

duquel elles ont été liées, afin que s'exerce sur elles l'opération spirituelle de remémoration (qui inclut l'opération abstractive de l'intellect agent). De plus, comme l'opération spirituelle de remémoration et l'opération imaginative réactualisant les images liées, se font simultanément, il est possible de les associer et d'affirmer que le mouvement imaginaire est, d'une certaine façon, identique à celui de la mémoire spirituelle. D'autre part, nous trouvons des passages qui distinguent clairement la mémoire (spirituelle) des puissances de la partie imaginative (celles qui se rapportent aux images), dans la mesure où les appréhensions de la mémoire sont présentées comme parfaitement spirituelles ; de sorte qu'en acte surnaturel, elles peuvent se produire directement dans la mémoire, sans recours aux images conservées dans la fantaisie. En effet, selon Jean de la Croix, il est possible que l'âme ayant reçu une connaissance (*noticia*) spirituelle, « elle peut s'en souvenir quand elle voudra ; et ce, non par l'effigie et image que cette préhension aura laissée au sens corporel – vu que, étant corporel, comme nous avons dit, il est incapable de formes spirituelles –, mais elle s'en souvient intellectuellement et spirituellement d'elle par la forme qu'elle a imprimée de soi en l'âme (qui est aussi une forme, notice ou image spirituelle ou formelle par le moyen de laquelle l'âme se souvient) ou à cause de l'effet qu'elle fit. C'est pour cela que je mets ces préhensions entre celles de la mémoire, bien qu'elles n'appartiennent pas à celles de la fantaisie »[200] (MC, L3, c14, §1). Nous examinerons l'acte surnaturel de la mémoire par la suite, tout comme nous verrons comment la substance de l'âme peut *sentir*, et aussi conserver des formes reçues surnaturellement. Nous nous contentons ici de noter que pour Jean de la Croix, la mémoire est en soi une puissance spirituelle, et qu'elle se distingue des sens internes. Toutefois, Jean de la Croix associe souvent la mémoire et la partie imaginative de l'âme, sans les identifier, quand la mémoire est en acte naturel, parce qu'alors son opération est conjointe à celle de la partie imaginative. Cette conjonction opérative entre la mémoire spirituelle et les sens internes sanjuanistes, est une expression de la continuité opérative naturelle entre la partie spirituelle de l'âme et sa partie sensible. Cependant, selon une autre interprétation des différentes occurrences chez Jean de la Croix du terme *mémoire*, il est possible de prendre ce terme comme signifiant parfois la mémoire sensible, et parfois la mémoire spirituelle, chacun de ces deux usages dépendant du contexte. En effet, nous retrouvons chez Jean de la Croix l'expression « mémoire spirituelle » (*memoria espiritual*, MC, L3, c14, §1), ce qui laisse entendre qu'il a pu envisager la conception d'une mémoire qui ne soit pas spirituelle, à savoir une mémoire sensible. En tout cas, que Jean de la Croix considère qu'existe une mémoire sensible, ou que le terme *mémoire* signifie pour lui une faculté purement spirituelle, l'analyse des opérations naturelles des puissances de l'âme, telles qu'il les décrit, montre que sa psychologie demeure conforme à celle de Thomas d'Aquin. En effet, une mémoire sensible sanjuaniste assumerait certaines opérations propres à la fantaisie et à l'imagination constitutives des sens internes sanjuanistes. Or, nous avons montré qu'au niveau des sens internes, la pensée de Jean de la Croix est en harmonie avec celle de Thomas d'Aquin, surtout au niveau des opérations propres à ces sens – malgré une discontinuité au niveau du nombre de ces puissances et des critères en fonctions desquels elles se distinguent. Pour Thomas d'Aquin ces critères sont ontologiques, pour Jean de la Croix ils sont expérientiels – comme nous l'avons vu plus haut. En définitive, l'introduction chez Jean de la Croix d'une mémoire sensible comme puissance propre aux sens internes, ne modifie en rien l'accord que nous avons établi entre la pensée de Jean de la Croix (déployée dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*) et celle de Thomas d'Aquin au niveau de la psychologie philosophique.

[200] Se puede, cuando quisiere, acordar de ella. Y esto, no por la efigie e imagen que dejase la tal aprehensión en el sentido corporal -porque, por ser corporal, como decimos, no tiene capacidad para formas espirituales-, sino que intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma que en el alma de si dejó impresa, que también es forma o noticia, o imagen espiritual o formal, por lo cual se acuerda, o por el efecto que hizo; que por eso pongo estas aprehensiones entre las de la memoria, aunque no pertenezcan a las de la fantasía.

La continuité entre les deux parties (sensible et spirituelle) de l'âme signifie, et pour Jean de la Croix et pour Thomas d'Aquin, que souvent l'opération intensifiée de la partie supérieure cause la suppression de tout sentir au niveau de la partie inférieure. D'autre part, la suppression de l'opération de l'imagination mène à la suppression de la pensée. De fait, Jean de la Croix affirme que « comme alors l'imagination est suspendue, même si alors on lui fait des choses douloureuses, elle ne les sent pas, car sans imagination, il n'y a pas de sentiment, ni par pensée puisqu'il n'y en a pas »[201] (MC, L3, c2, §6). En effet, si l'imagination cesse d'opérer, autrement dit si des images cessent de se présenter à l'intellect, il devient incapable d'opérer naturellement, et aucune pensée ne surgira en l'âme. Cette suppression de la pensée doit en principe être compatible avec la continuation de l'opération sensible de l'âme au niveau des sens externes, vu qu'ils doivent être encore capables de sentir immédiatement les qualités sensibles de l'objet avec lequel les organes corporels de ces sens rentrent en contact. Mais il s'avère que la suppression de la pensée implique nécessairement celle de la prise de conscience de sentir, à savoir celle du *Je sens*. En effet, comme la partie spirituelle est en continuité avec la partie sensible, il est possible que chaque sensation soit accompagnée de la conscience de sentir (le *Je sens*). Cette prise de conscience est intellectuelle puisque le *Je* (en tant qu'existence de l'âme) n'est significatif que pour l'intelligence. Mais si la pensée est supprimée, alors la conscience de soi l'est aussi, puisque celle-ci est intellectuelle, supposant la connaissance du *Je* : réalité spirituelle que les sens ne peuvent atteindre – vu qu'il n'est pas de l'ordre de la qualité sensible, mais plutôt de celui de l'existence associée à une substance. Et si cette conscience de soi est suspendue, comment l'âme pourrait-elle alors avoir conscience qu'*elle* (en tant que *Je*) est en train de sentir ou de souffrir ? Mais, si elle n'a pas conscience d'être elle-même, en tant que *Je*, en train de souffrir, alors elle ne souffre pas. Jean de la Croix évoque la suspension de l'opération de l'imagination pour signifier celle du sens interne qui procure les images à l'intellect. Cette suspension implique la suppression de la pensée, et consécutivement celle de l'opération (naturelle) de la volonté. Dans cette double suppression, la prise de conscience de soi (la conscience du *Je*), propre à l'opération de l'intellect, est suspendue, éliminant ainsi tout *sentiment de soi* (sentiment propre à l'opération de la volonté), et suspendant aussi tout autre acte de sentir spirituel propre à cette volonté. Cette double suspension, affectant les puissances spirituelles, supprime *pratiquement* toute sensation au niveau des sens externes. D'abord parce que la suspension de la conscience de soi implique nécessairement la suppression de la conscience de *Je sens* (et au niveau des sens et au niveau de la volonté), puisque toute prise de conscience contenant le *Je*, enveloppe nécessairement la conscience de soi ; et, ensuite, parce que le sentir de la volonté est en continuité avec le sentir propre à la sensibilité, l'un participant aux délectations de l'autre, de telle sorte que si le sentir est *forcément* suspendu en la volonté, cette suspension se communique à la sensibilité, « car enfin, comme [les] deux parties [de l'âme] sont un seul suppôt, toutes deux participent d'ordinaire de ce que l'une reçoit, chacune à son mode. Car, comme dit le Philosophe, chaque chose qui se reçoit est en celui qui la reçoit à la manière de qui la reçoit[202] »[203] (NO, L1, c4, §2). Et si l'opération naturelle de l'une de ces deux parties de l'âme est suspendue par force, alors toute opération (naturelle) en elle est pratiquement supprimée. De fait, si les sens cessent d'opérer, l'opération abstractive de l'intellect ne peut s'exercer, et, consécutivement, l'appétit spirituel est suspendu. De même, si l'intellect est forcément empêché de penser, la partie sensible devient (pratiquement) incapable de sentir, car tout sentir propre aux sens culmine

[201] Y como está entonces suspensa la imaginativa, aunque entonces le hagan cosas que causen dolor, no lo siente; porque sin imaginación no hay sentimiento.
[202] ST, I-I, q75, a5.
[203] Que, como, en fin, estas dos partes son un supuesto, ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo; porque, como dice el Filósofo, cualquiera cosa que se recibe, está en el recipiente al modo del mismo recipiente.

dans – et s'assimile à – une conscience de *soi sentant* (*Je sens*) opérée par l'intellect. Aussi, la suppression forcée du sentir spirituel propre à la volonté se communique à la sensibilité qui par suite devient pratiquement incapable de sentir.

Nous venons de voir l'extension de la continuité entre les différentes puissances de l'âme, continuité qui est en fait celle des deux parties – spirituelle et sensible – de l'âme. Toutefois, c'est l'opération d'une puissance, la volonté, qui est cruciale, parce que c'est la volonté qui peut commander aux autres puissances, et c'est elle qui est libre de choisir ; de sorte qu'en fonction des choix qu'elle opère, l'homme peut soit s'élever en se spiritualisant, soit se détourner du spirituel et se diriger vers le sensible. En effet, « [l]a force de l'âme consiste en ses puissances, passions et appétits, et tout cela est gouverné par la volonté »[204] (MC, L3, c16, §2). Ce gouvernement peut être efficace quand la volonté est puissante, et inefficace quand la sensibilité demeure indomptée. De fait, comme tout choix dépend de la volonté, et comme celle-ci est libre, l'homme possède la possibilité de choisir la délectation sensible au détriment des conseils de l'entendement. Un homme peut choisir de s'abandonner à la jouissance sensible, au lieu de fortifier sa partie spirituelle et surtout sa volonté. Il est alors dénommé « le sensuel (*al sensual*) (qui est celui dont l'exercice de sa volonté s'applique seulement dans le sensible) »[205] (MC, L3, c26, §4). Mais, si cet homme décide de devenir spirituel, il doit instruire son entendement pour fortifier sa volonté ; une telle instruction étant, dans le cadre de l'union à Dieu, opérée surnaturellement. De fait, « si le spirituel instruit bien l'entendement en foi [qui est sa vertu propre] (…), il est impossible qu'il n'instruise aussi en passant les deux autres puissances [mémoire et volonté] dans les deux autres vertus, puisque les opérations des unes dépendent des autres »[206] (MC, L3, c1, §1).

II.3.5- La raison

Ayant examiné la nature et l'opération des puissances spirituelles de l'âme, prises en elles-mêmes et aussi dans leur continuité opérationnelle naturelle avec les puissances sensibles, nous remarquons que Jean de la Croix mentionne ce qu'il appelle « la raison droite de l'âme » (*la recta razón del alma,* MC, L1, c9, §6), l'identifiant au « temple de Dieu » (*templo de Dio,* MC, L1, c9, §6), précisant qu'elle « n'admet en soi aucune chose de créature » (*no admite en sí cosa de criatura*, MC, L1, c9, §6). Chez Thomas d'Aquin, la raison n'est pas une puissance ontologiquement distincte de l'intellect, elle est plutôt l'intellect opérant d'une façon discursive[207]. Il distingue la raison supérieure de la raison inférieure. La première s'occupe des choses éternelles, la seconde des choses temporelles. Par suite, il semble que la raison droite chez Jean de la Croix soit identique à la raison supérieure chez Thomas d'Aquin. En effet, Jean de la Croix la distingue de l'entendement opérant naturellement sur les quiddités sensibles, voire sur les créatures, entendement qu'il identifie à « la première chambre de l'âme » (*el primer aposento del alma*, MC, L1, c9, §6). Jean de la Croix affirme aussi que toutes « les pensées et conceptions que l'entendement fait de toutes les choses basses de la terre et de toutes les créatures, (…) se peignent dans le temple de l'âme quand elle embrasse avec elles son entendement »[208] (MC, L1, c9, §6). Mais il semble que Jean de la Croix se contredise, car d'une part il affirme que le temple de l'âme n'admet en soi aucun objet ou forme représentant une

[204] La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad;
[205] Al sensual, que es el que el ejercicio de su voluntad sólo trae en lo sensible.
[206] Si el espiritual instruyere bien al entendimiento en fe según la doctrina que se le ha dado, no instruya también de camino a las otras dos potencias en las otras dos virtudes, pues las operaciones de las unas dependen de las otras.
[207] ST, I-I, q.79, a.8-9.
[208] Los pensamientos y concepciones que el entendimiento hace de las cosas bajas de la tierra y de todas las criaturas, las cuales, tales cuales son, se pintan en el templo del alma cuando ella con ella embaraza su entendimiento.

créature, et d'autre part il soutient que les objets créés, naturellement saisis par l'entendement, s'impriment dans ce temple et excitent l'opération de la mémoire (qui les conserve et rumine) et celle de la volonté (qui s'y affectionne) – mémoire et volonté étant les deux autres chambres de l'âme. Il est possible de résoudre cette apparente contradiction en distinguant le fait d'être temple de Dieu en acte, du fait d'être temple de Dieu en puissance. L'âme est temple de Dieu en acte, uniquement quand elle est parfaitement tournée vers Dieu. Mais quand elle se détourne de lui, elle cesse d'être temple de Dieu en acte, pour devenir temple de Dieu en puissance. En effet, quand Dieu habite en l'âme, Il la remplit toute entière, puisqu'étant immatérielle, elle est indivisible. Et quand l'âme est en train d'adorer Dieu, elle est tout entière absorbée dans cette adoration, puisqu'un objet occupant l'âme en un instant déterminé, occupe en ce même instant toutes les puissances de l'âme – chacune selon son mode de se rapporter à cet objet[209]. Mais, comme l'âme qui devient effectivement un temple de Dieu, demeure libre et donc demeure capable de se détourner de Dieu, il n'est pas nécessaire que Dieu habite l'âme en permanence, et donc il est possible que l'âme cesse d'être un temple de Dieu quand elle se détourne de Dieu. En effet, il est possible qu'un bâtiment soit utilisé comme un temple pour adorer Dieu, tout comme il est possible que ce même bâtiment soit un lieu souillé quand, au lieu de le remplir d'icônes, on y érige des statues d'insectes et de reptiles. De fait, et comme l'affirme Jean de la Croix, « quand l'âme embrasse absolument et parfaitement quelque chose de la terre selon ses trois puissances, on peut bien dire qu'elle tourne le dos au temple de Dieu »[210] (MC, L1, c9, §6). En d'autres termes, elle transforme le temple qu'elle est supposée devenir, en une demeure indigne de la pureté divine. Ainsi, l'entendement et les autres puissances peuvent errer en se souciant excessivement des créatures, introduisant ainsi les similitudes de celles-ci en l'âme, les y imprimant, de telle sorte que les puissances de l'âme se détournent du *temple de Dieu* qu'elle est supposée devenir, la transformant en une demeure pénétrée de toutes sortes de créatures. Et Jean de la Croix affirme que les puissances de l'âme tournant le dos au temple de Dieu, tournent en réalité le dos à la droite raison qui est ce temple même. Par suite, opérer selon la droite raison c'est, pour l'âme, se tourner vers Dieu et devenir, en acte, temple de Dieu ; et rejeter les préceptes de la droite raison, c'est, pour l'âme, se tourner vers les créatures et cesser d'être temple de Dieu en acte pour ne l'être qu'en puissance. Ainsi, la droite raison est l'opération par laquelle l'âme se détourne des créatures pour ne viser que Dieu. En effet, comme l'affirme Jean de la Croix, la droite raison n'admet en soi aucune orientation vers la *créature en tant que créature*. De fait, la droite raison est l'opération de l'entendement par laquelle il laisse de côté toute connaissance de créature pour ne connaître que Dieu. Et comme la mémoire et la volonté dépendent de l'entendement, celui-ci visant Dieu elles viseraient Dieu elles aussi. Dans ce cas, la raison droite chez Jean de la Croix est identifiable à la raison supérieure chez Thomas d'Aquin. Toutefois, il faut justifier le motif pour lequel la raison droite ne peut constituer une puissance à part chez Jean de la Croix. En effet, Jean de la Croix associe une chambre en l'âme à une puissance spirituelle. Il est alors possible de considérer que la droite raison constitue une quatrième chambre en l'âme où Dieu est adoré en permanence.

[209] Il est possible d'objecter que souvent la partie spirituelle de l'âme peut être en état d'oraison alors que la partie sensible (l'imagination et la sensibilité par exemple) se rapporte naturellement et spontanément aux objets sensibles, de telle sorte qu'il puisse sembler que l'attention de l'âme est pour ainsi dire divisée et absorbée en deux objets à la fois, l'un spirituel et l'autre sensible. Nous répondons que l'attention de l'âme ne peut être scindée et que, dans le cas que nous proposons dans cette note, l'âme est absorbée en l'état d'oraison dans sa partie spirituelle alors que sa partie sensible participe à sa manière à cet état parce que l'âme perçoit ce qui se passe dans sa partie sensible comme étant accidentel et extrinsèque à l'état d'oraison qui l'absorbe. Si l'âme était réellement affectée par ce qui occupe sa partie sensible, elle serait concentrée sur l'activité de cette partie, activité qui accaparera toute son attention et qui par suite n'apparaîtra pas comme étant accidentelle et extrinsèque. Si l'attention de l'âme est focalisée sur sa partie sensible, cette focalisation exclura l'état d'oraison spirituelle.

[210] Cuando ya según estas tres potencias abraza el alma alguna cosa de la tierra acabada y perfectamente, se puede decir que tiene las espaldas contra el templo de Dios.

Ainsi, les trois chambres que sont l'entendement, la mémoire et la volonté, peuvent se vider de Dieu en s'attachant aux créatures, ou se remplir de Dieu en se détachant des créatures, tandis que la droite raison est remplie de Dieu en permanence. Mais cela est impossible. Puisque, comme nous l'avons vu, quand un objet occupe l'âme, il polarise toutes les puissances de cette âme, de sorte que chacune s'y rapporte selon son propre mode d'opérer. Si la droite raison est une puissance remplie de Dieu en permanence, l'âme serait simultanément occupée par plusieurs objets à la fois : elle serait occupée par Dieu en sa droite raison, tout en étant attachée à une créature déterminée en ses trois autres puissances. Dans ce cas, l'âme (dans sa droite raison) sera simultanément unie à Dieu et digne de lui, tout en étant indigne de lui et donc séparée de lui dans ses trois puissances qui se souillent en jouissant des créatures. Mais cela est impossible puisqu'on ne peut pas être simultanément digne et indigne de Dieu, sinon la substance de l'âme serait scindée ou recevrait deux contraires en même temps. Par conséquent, la droite raison n'est pas une puissance ontologiquement distincte, elle est plutôt une opération spéciale de l'entendement, qui consiste à se détacher du créé et à s'attacher à Dieu, tout en entraînant dans son opération celles des deux autres puissances spirituelles, les attachant à Dieu. Il reste à examiner en quelle mesure cet attachement à Dieu est possible, naturellement ou surnaturellement.

II.3.6- L'âme et la connaissance de soi[211]

Nous savons que, pour Thomas d'Aquin, l'âme humaine incarnée ne peut pas intelliger sa propre essence singulière, parce que l'union de l'âme au corps empêche la claire et parfaite présence de l'essence de l'âme à l'intelligence de cette âme[212]. La matérialité du corps empêche l'intellect d'assimiler l'essence même de l'âme dont il est une puissance. L'intelligence humaine ne peut alors avoir un rapport intellectif immédiat à l'essence de l'âme incarnée dont elle est une faculté. Mais quand l'âme se sépare du corps, sa propre substance spirituelle se présente clairement à son intellect qui, de fait, l'assimile ; réalisant ainsi la parfaite connaissance de l'âme par elle-même, c'est-à-dire la connaissance de l'âme par l'essence même de l'âme. Cette connaissance est possible parce que l'âme séparée est une substance spirituelle où l'essence est parfaitement identique au sujet (alors que dans les substances matérielles le sujet qui est la matière, est réellement distinct de l'essence qui est la forme spécifique) ; ce qui fait que l'âme est essentiellement une forme spirituelle individuelle qui, par suite, est nécessairement intelligible. Toutefois, cette forme substantielle n'est naturellement accessible qu'à l'intellect qui y réside, de sorte que seul l'intellect de l'âme séparée peut intelliger immédiatement la substance même de cette âme. En l'intelligeant, il l'appréhende simultanément, et dans son essence de substance spirituelle, et dans son existence qui est réellement distincte de cette essence. L'existence est l'acte de l'essence, et quand l'intellect saisit l'essence de l'âme dont il est une puissance, il appréhende cette essence avec l'acte d'exister qui la détermine. En d'autres termes, il ne saisit pas l'essence séparée de l'existence, il saisit l'essence existante de l'âme elle-même. De fait, comme l'existence est l'acte de l'essence singulière, il est impossible d'intelliger effectivement celle-ci sans l'existence qui l'actue et la détermine. De plus, il est possible de connaître l'âme séparée moyennant une espèce intelligible qui serait une similitude de l'essence de cette âme. Une telle connaissance ne se fait pas par l'essence de l'âme, mais par une espèce intelligible qui lui est conforme et dont l'existence est distincte de la sienne. Et c'est ainsi que les substances spirituelles distinctes de cette âme, connaissent celle-ci[213].

[211] ST, I-I, q.87, a.1-3
[212] ST, I-I, q.87, a.1.
[213] ST, I-I, q.56, a.2.

L'âme incarnée ne peut se connaître par son essence, mais, selon Thomas d'Aquin, elle peut toujours connaître son existence. En effet, l'intellect connaît l'existence de l'âme dont il est une puissance, en réfléchissant sur son propre acte. Et une telle réflexion est possible parce que l'intellect peut connaître qu'il connaît, de telle sorte que non seulement il saisit l'objet, mais aussi et surtout il saisit son acte de saisie de l'objet. Et la saisie de cet acte est possible parce que l'acte de connaissance de l'objet est intelligible, tout comme l'objet est intelligible. L'intelligence informée par un objet peut connaître sa connaissance de cet objet, opérant ainsi un mouvement réflexif. Et réfléchissant sur son acte, l'esprit connaît qu'il connaît et qu'il est le sujet qui connaît. Ainsi, de cet acte réflexif résulte la conscience de connaître, c'est-à-dire le « *Je* connais que *Je* connais tel objet ». De fait, l'acte réflexif opéré par l'esprit rend l'esprit présent à lui-même, de telle sorte qu'il se connaît *par*[214] cette présence, connaissance dont l'essence est l'identification de soi à soi, autrement le dit le *Je*. Le *Je* formulé signifie un jugement intérieur spontané où le sujet se connaît en tant que sujet. En d'autres termes, le *Je* signifie, logiquement parlant, un jugement de la forme : *Je* (objet formulé) c'est *moi* (sujet qui formule). Et l'âme associe spontanément au *Je* toute son histoire, toute son évolution intellectuelle, et tous ses sentiments, qu'ils soient de l'ordre du rapport à soi ou à autrui. En effet, à chaque fois qu'elle se rapporte réflexivement à soi, l'âme non seulement pense le *Je*, mais surtout elle sent ce *Je* intérieurement et intimement. Ainsi, l'expérience du *Je* n'est pas une réalité strictement intellectuelle, elle comprend aussi tous les actes des différentes puissances de l'âme, qu'elles soient sensibles ou spirituelles. Ces acte s'associent spontanément au *Je* comme à leur principe, de telle sorte que le *Je* acquiert une histoire que l'âme identifie à sa propre identité. Ainsi, une histoire réelle et des propriétés se constituent autour du *Je* ; il devient une réalité centrale qui assimile tout mouvement intérieur – qu'il soit intellectif ou affectif. Le *Je* est comme enveloppé au sein de tout ce qui est associé à soi, ce dont il s'ensuit que l'âme croit souvent qu'elle est son propre *Je* et que ce *Je* constitue son essence et sa substance même.

III- L'âme et Dieu

III.1- Le rapport naturel de l'âme à Dieu

L'âme « en soi, est une image de Dieu très belle et fort accomplie » (*en sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios*, MC, L1, c9, §1), puisqu'étant intellectuelle, elle est non seulement un individu, mais aussi et surtout une personne. Et étant personnelle, l'âme peut rentrer en rapport avec les Personnes divines. Le rapport à Dieu possède plusieurs modalités, il peut être naturel (se faisant moyennant l'opération naturelle de l'âme) comme il peut être surnaturel, il peut être imparfait et partiel tout comme il peut être complet et immédiat. Toutefois, ce rapport à Dieu doit nécessairement avoir lieu moyennant l'opération des puissances de l'âme, puisque c'est par ses puissances que l'âme connaît et aime. D'abord, « le sens de la partie inférieure de l'homme (…) n'est, ni ne peut être capable de connaître et comprendre Dieu comme il est »[215] (MC, L3, c24, §2). En d'autres termes, la partie sensible ne peut, ni naturellement, ni surnaturellement, communiquer avec Dieu. C'est ce que Jean de la Croix laisse entendre en affirmant : d'abord que cette partie « n'est [pas] capable », c'est-à-dire qu'elle est naturellement incapable, de connaître Dieu ; et ensuite qu'elle « ne peut être capable », c'est-à-dire que même en acte surnaturel elle demeure incapable, de connaître Dieu. En effet, l'objet propre des sens (externes et internes) se réduit, ultimement, à la qualité sensible, or Dieu étant parfaitement spirituel, il ne possède pas de qualités sensibles, donc le sens est incapable de

[214] ST, I-I, q.87, a.1.
[215] El sentido de la parte inferior del hombre, que es del que vamos tratando, no es ni puede ser capaz de conocer ni comprehender a Dios como Dios es.

connaître Dieu. Cependant, la sensibilité peut participer à sa manière à la connaissance de Dieu qui s'opère dans les puissances spirituelles, dans la mesure où elle peut « recevoir du goût et du plaisir, (…) de la part de l'esprit moyennant quelque communication qu'il reçoit intérieurement de Dieu »[216] (MC, L3, c24, §3), recevant « ce qui est spirituel sensiblement, et pas plus » (*recibe lo espiritual sensualmente, y no más*, MC, L3, c24, §3), parce que le spirituel surpasse, en soi, la capacité et l'« habileté » (*habilidad*, MC, L3, c24, §3) de la sensibilité et que tout ce qui est reçu se reçoit selon le mode de ce qui le reçoit.

La connaissance de Dieu et le rapport à Dieu ne se font pas dans la partie sensible de l'âme, ils se font dans « l'esprit, qui est la portion supérieure de l'âme qui regarde et communique avec Dieu » (*el espíritu, que es la porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios*, MC, L3, c26, §4). Cependant, l'esprit possède par soi une opération naturelle, et il peut être élevé à l'acte surnaturel en recevant en soi une opération surnaturelle. L'entendement est la première puissance de l'esprit, les deux autres étant la mémoire et la volonté. Pour élucider l'opération de l'esprit – naturelle d'abord et surnaturelle ensuite –, il est nécessaire d'examiner en premier lieu l'acte et l'opération de l'entendement. De fait, « par deux voies l'entendement peut recevoir des notions et des intelligences : l'une naturelle, l'autre surnaturelle. La naturelle est tout ce que l'entendement peut comprendre, soit par la voie des sens corporels, soit par soi-même. La surnaturelle est tout ce qui est donné à l'entendement au-dessus de sa capacité et habileté naturelle »[217] (MC, L2, c10, §2). Ainsi, l'entendement, dans sa capacité cognitive naturelle, « de soi s'étend seulement à la connaissance naturelle, bien qu'il ait puissance pour le surnaturel, quand Notre Seigneur voudra le mettre en acte surnaturel »[218] (MC, L2, c3, §1).

Commençons par examiner le rapport naturel de l'entendement à Dieu, un tel examen permettra d'élucider directement le rapport naturel de la mémoire à Dieu et celui de la volonté à Dieu. En effet, comme l'entendement est la première puissance de l'esprit – dans la mesure où les opérations naturelles des deux autres puissances spirituelles dépendent de l'opération naturelle de l'entendement –, il est nécessaire d'examiner d'abord la connaissance de Dieu dont l'entendement est naturellement capable, afin de pouvoir ensuite examiner le rapport naturel de la mémoire à Dieu et celui de la volonté à Dieu.

Tout ce que l'entendement peut connaître naturellement s'obtient d'abord par l'abstraction opérée par l'intellect agent à partir des images procurées par l'imagination, et ensuite par le raisonnement discursif que l'entendement opère par soi sur les formes abstraites à partir des images. De fait, « si nous parlons naturellement, (…) l'entendement ne peut comprendre aucune chose si elle n'est comprise et ne se trouve sous les formes et l'image des choses que l'on reçoit par les sens corporels »[219] (MC, L2, c8, §4). Par suite, tout ce que l'entendement peut connaître naturellement se résorbe en l'intelligible qui est en puissance dans les images. Mais, « Dieu ne tombe pas sous image ou forme »[220] (MC, L2, c16, §7) abstraite d'une image, puisque tout l'intelligible qui réside en puissance dans les images, et en soi fini ; or Dieu est en

[216] Y es aquí de notar que los sentidos pueden recibir gusto o deleite, o de parte del espíritu, mediante alguna comunicación (que recibe de Dios interiormente, o de parte de las cosas exteriores comunicadas a) los sentidos.
[217] Es, pues, de saber que por dos vías puede el entendimiento recibir noticias e inteligencias: la una es natural y la otra sobrenatural. La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural.
[218] Entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural; aunque tiene potencia para la sobrenatural, para cuando Nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural.
[219] Si hablamos naturalmente, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben.
[220] *Dios no cae debajo de imagen ni forma.*

soi infini. Donc, Dieu « n'est compris sous intelligence particulière »[221] (MC, L2, c16, §7) acquise par abstraction. De plus, pour Thomas d'Aquin et Jean de la Croix, la science naturelle acquise naturellement par l'entendement, et incluant la théologie naturelle, n'atteint pas Dieu en soi, c'est-à-dire Dieu dans l'infinitude de son essence, elle atteint plutôt un concept de Dieu constitué par l'opération synthétique naturelle de l'entendement[222]. En effet, tous les concepts produits naturellement par l'entendement se ramènent à un traitement synthétique d'espèces intelligibles abstraites des images produites par le sens commun et reçues dans l'imagination. Or ces images sont celles de créatures terrestres qui, finies en soi, ne peuvent contenir Dieu qui est infini en soi ; puisque toute image, étant une qualité sensible et une représentation particulière d'une réalité matérielle nécessairement finie, ne peut contenir l'infini, ni en acte, ni en puissance (un infini matériel étant impossible). Il est impossible que Dieu s'unisse à une qualité sensible, alors qu'il peut s'unir à une qualité spirituelle (l'intellect) qui, effectivement, est infinie en puissance. Par suite, les images ne peuvent représenter *Dieu en soi*, et donc elles ne peuvent rendre Dieu immédiatement présent à l'intellect ; ainsi elles sont incapables de joindre l'entendement à Dieu. Toutefois, bien que les créatures, « comme disent les théologiens, aient une certaine relation à Dieu et un vestige de Dieu – les unes plus, les autres moins, selon la noblesse plus ou moins grande de leur être –, de Dieu à elles, il n'y a aucun rapport ni ressemblance essentiels, au contraire, il y a une distance infinie entre son être divin et le leur »[223] (MC, L2, c8, §3). En effet, il y a une ressemblance non essentielle entre chaque créature – qu'elle soit matérielle ou spirituelle – et Dieu, cette ressemblance c'est l'être (*esse*). Dieu est la cause infinie de l'être fini de chaque créature. Dieu est l'Être en soi et par soi, l'Être même subsistant (*Ipsum esse subsistens*), alors que la créature possède son être par Dieu. L'entendement humain, moyennant son opération abstractive, peut connaître l'être conceptuellement, parce que l'image – du moment qu'elle existe en acte et qu'elle se présente effectivement (en acte) à l'entendement – contient *l'être (esse) en tant qu'être* en puissance, le rendant ainsi accessible à l'intellect agent qui l'abstrait naturellement. L'image, du moment qu'elle existe, possède un être créé. Cependant, l'être qu'elle possède effectivement n'est pas l'être intelligible pur, il n'est pas *l'être en tant qu'être*, il est plutôt comme mélangé aux autres dimensions de cette image et individué par elles. L'intellect agent, moyennant son opération abstractive, saisit l'être dans sa pureté, le discernant *en tant qu'être* au sein même des déterminations individuantes qui lui sont comme surajoutées (dans l'image). Ainsi, l'entendement forme le concept d'*être en tant qu'être*, et puis il construit le concept de Dieu comme *l'Être infini cause de tout être créé*. Par ce concept, l'entendement connaît Dieu, mais cette connaissance n'est pas une saisie de Dieu en soi, dans son infinitude, elle est plutôt une connaissance de Dieu « par ce qu'il n'est pas que par ce qu'il est » (*por lo que no es que por lo que es*, MC, L3, c2, §3). Cette connaissance de Dieu se fait par le biais de la connaissance de l'être des créatures, et en elle « les choses sensibles servent à la fin pour laquelle Dieu les a créées et données, qui est pour se faire mieux aimer et connaître par elles »[224] (MC, L3, c24, §5). Pour Thomas d'Aquin, une telle connaissance de Dieu peut être dans une certaine mesure adéquate parce qu'il existe un rapport d'analogie entre l'être créé et l'Être Incréé, rapport qui fait que les perfections des créatures, magnifiées à l'infini et rendue parfaites, se trouvent unifiées dans la simplicité de l'essence divine. S'il y avait une totale équivocité entre le concept

[221] *ni cabe debajo de inteligencia particular.*
[222] ST, I-I, q.12, a.12.
[223] Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios -unas más y otras menos, según su más principal o menos principal ser-, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita.
[224] Sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dio, que es para ser por ellos más amado y conocido.

d'être créé et celui d'Être de Dieu, toutes les perfections des créatures, même rendue infinies et parfaites, demeureraient totalement différentes de Dieu et extrinsèques à son essence.

III.2- La vision béatifique

L'opération naturelle de l'entendement produit le concept de Dieu, et consécutivement à cette production, la volonté opère naturellement en aimant la réalité représentée par ce concept qui, une fois produit, est conservé dans la mémoire. Mais comme la représentation opérée par ce concept est infiniment distante de la réalité qu'il représente, l'amour de Dieu en la volonté et la possession de Dieu dans la mémoire, amour et possession consécutifs à l'intellection de ce concept, ne peuvent être qu'infiniment distants de l'amour et de la possession de Dieu consécutifs à la vision de *Dieu en soi* octroyée à l'entendement dans la vision béatifique. Celle-ci se réalise quand l'essence même de Dieu, tenant le rôle d'espèce intelligible, rend l'intellect créé (surélevé par la lumière de gloire) capable de voir Dieu. Une telle information ne se fait qu'après la mort, quand l'âme voit Dieu face à face, dans un rapport où Dieu se manifeste à l'âme immédiatement, c'est-à-dire sans l'intervention d'aucune réalité médiatrice qui s'interposerait (comme intermédiaire) entre l'âme et Dieu. Cette automanifestation de Dieu à l'âme se réalise par la surélévation surnaturelle qui rend les puissances de l'âme capables d'être exposées à l'Infini, surélévation opérée par la grâce qu'est « la lumière de gloire [qui] sert en l'autre [vie] de moyen pour la claire vision de Dieu »[225] (MC, L2, c24, §4). Pour Thomas d'Aquin, la lumière de gloire n'est pas un intermédiaire entre l'âme et Dieu, elle n'empêche pas le rapport immédiat à Dieu, plutôt elle le rend possible[226], parce que dans la vision béatifique c'est l'essence même de Dieu qui s'unit à l'intellect. Un intermédiaire (entre l'âme et Dieu), s'il existait, serait une réalité déterminée réellement distincte et de l'essence de Dieu, et de l'âme ; réalité déterminée qui jouerait le rôle d'espèce intelligible informant l'intellect afin de le rendre capable de voir Dieu.

La vision béatifique est un rapport à Dieu, où il est correct *d'affirmer* que l'essence divine est connue, possédée et aimée telle qu'elle est en soi. Cependant, il faut atténuer la portée et l'ampleur de cette connaissance, parce que tout intellect créé – et l'intellect humain en particulier – demeure irrémédiablement incapable de circonscrire ou de maîtriser l'infinitude qui est Dieu, de sorte que jamais l'intelligence créée ne pourra comprendre Dieu[227] – alors qu'elle est aisément capable de comprendre et de circonscrire la réalité créée qui constitue son objet propre. Mais il est toujours possible de parler d'une certaine forme de connaissance de Dieu au sein de la vision béatifique, puisque c'est l'essence même de Dieu qui tient lieu d'espèce intelligible, s'unissant à l'intellect afin de réaliser la vision de Dieu. Ainsi, Dieu se manifeste par lui-même, et l'intellect créé reçoit cette manifestation qui, essentiellement, est toujours débordante pour lui. Il en va de même de la possession de Dieu. En effet, une âme finie ne peut posséder une réalité infinie comme elle possède ses connaissances limitées et ponctuelles, et les objets matériels qui lui appartiennent. La raison de cette incapacité réside dans le fait que celui qui possède un objet doit pouvoir, ontologiquement, supporter et maîtriser ce qu'il possède, sinon il serait lié à cet objet et même dépendant de lui, n'ayant pas plein pouvoir sur lui. Or, l'homme (par soi fini) ne peut jamais porter Dieu (ontologiquement parlant), parce qu'alors il sera écrasé et même anéanti par son infinitude, donc l'âme ne pourra jamais posséder Dieu au plein sens du terme. Cependant, Dieu se donne à l'âme au moment même où Il se manifeste à elle, parce qu'Il n'est pas uniquement *ce qui* est manifesté, Il est aussi *ce par quoi* Il est vu quand Il se manifeste, puisqu'Il s'unit à l'intellect humain afin que

[225] La lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios.
[226] ST, I-I, q.12, a.5.
[227] ST, I-I, q.12, a.7.

par cette union Il soit connu[228]. En d'autres termes, quand l'essence de Dieu s'unit à l'intellect humain pour assumer, d'une certaine façon, le rôle d'espèce intelligible, elle se *donne* à cet intellect parce qu'elle se fait *moyen*, moyen qui rend possible, pour cet intellect, la vision de Dieu. Par suite, il est possible d'évoquer, dans un sens atténué, une sorte de *possession* de Dieu en l'intellect humain, possession qui est d'abord une forme d'auto-donation de Dieu à l'âme, et qui peut être exprimée comme une sorte d'*information* de l'intellect possible par l'essence divine, ou même comme une forme de *réception* de cette essence en l'intellect. Quant à l'amour que l'âme peut porter à Dieu, il est consécutif à la vision de Dieu, et son amplitude croît indéfiniment sans jamais devenir infinie en acte. Il est possible de parler d'un *amour* de Dieu au sens propre (parce que l'amour de l'infini subsistant est réel même quand cet amour n'est pas infini en acte), alors que la *connaissance* et la *possession* de Dieu, il faut les prendre dans un sens atténué (parce que *connaître* et *posséder* pris au sens propre signifient la circonscription et la maîtrise de la chose connue et possédée, or l'infini ne peut être ni circonscrit ni maîtrisé par le fini). Ayant précisé en quel sens nous prendrons les termes propres au rapport de l'âme à Dieu au sein de la réalisation de la vision béatifique, nous pouvons exprimer adéquatement cette vision tout en l'expliquant.

Ce rapport est surnaturel parce que l'âme, étant finie en acte, est naturellement incapable de l'Infini subsistant. En effet, la présence immédiate de Dieu à l'âme séparée ne suffit pas pour produire la vision béatifique, il est nécessaire que la grâce de la lumière de gloire surélève les puissances de l'âme afin de les rendre capables de *recevoir* l'essence divine, d'*être informées* par elle. Cette grâce est capable d'opérer en l'âme parce que la capacité de celle-ci, c'est-à-dire la profondeur de ses puissances, est naturellement infinie en puissance. En d'autres termes, c'est le fait d'être infini en puissance qui permet aux facultés de se rapporter à l'Infini subsistant. Ce rapport se réalise quand l'être en puissance propre aux facultés est surélevé, par la lumière de gloire, pour *recevoir* l'Infini subsistant. En effet, si la capacité des puissances de l'âme était strictement finie, le contact immédiat avec l'Infini les anéantirait nécessairement. Cette surélévation, opérée par la lumière de gloire, est une information[229], une union de cette lumière aux puissances spirituelles, union qui développe leur potentiel latent, les rendant capables de recevoir l'influx divin. Sans l'opération de cette lumière, l'âme serait totalement éblouie par l'infinitude de Dieu, et par suite elle ne pourrait en aucun cas Le connaître.

Hors le cas du surnaturel identifié à la vision béatifique et vécu par l'âme séparée, l'âme incarnée est capable d'avoir, en plus de son opération naturelle, un acte surnaturel infusé dans ses puissances et parfois dans sa substance. Cependant, ce surnaturel propre à l'âme incarnée est double. Il y a, en effet, le surnaturel qui est l'union à Dieu ici-bas, et le surnaturel qui n'est pas constitutif de cette union. L'union à Dieu, voire la transformation en Dieu (en termes sanjuanistes), réalisée en l'âme incarnée, rend possible, selon Jean de la Croix, une sorte de rapport immédiat à Dieu. Nous examinerons et nous discuterons ultérieurement la possibilité d'un tel rapport en élucidant sa nature telle que décrite par Jean de la Croix, et en jugeant conséquemment de sa réalité. Mais avant un tel examen nous expliquerons le surnaturel qui n'est pas constitutif de cette union, c'est-à-dire celui qui ne donne pas un rapport immédiat à Dieu ici-bas, en montrant pourquoi il est incapable de joindre l'esprit à Dieu. Cette jonction sera expliquée plus clairement si, à partir de notre élucidation de la psychologie philosophique sanjuaniste, nous distinguons plusieurs *lieux* en l'âme, autrement dit plusieurs degrés de profondeur ; surtout que l'union à Dieu est le couronnement d'un processus d'intériorisation radicale.

[228] CG, III, c.50, §2.
[229] CG, III, c.53.

Chapitre Troisième : Les différents lieux de l'âme

I- Significations du *lieu*

Thérèse d'Avila évoque plusieurs *demeures* en l'âme, qui varient de la plus superficielle à la plus profonde. Plus l'âme accède à une demeure plus intérieure, plus son union à Dieu s'intensifie. De son côté, Eckhart parle d'un *fond (grund)* de l'âme, où se réalise une sorte d'identification à la Déité, puisque le fond de l'âme et le Fond de Dieu sont *un*. Ce *grund* constitue la réalité la plus intérieure et profonde de l'âme, et il s'oppose à l'opération des puissances spirituelles tournées vers les choses extérieures. Chez Jean de la Croix, nous rencontrons l'idée d'un *centre de l'âme (centro del alma)* où se réalise la parfaite union à Dieu. Ce *centro* est une sorte de *lieu* pour l'âme. Pour mieux élucider la nature et la portée de l'union sanjuaniste, nous allons distinguer en l'âme plusieurs *lieux*, voire plusieurs degrés de profondeur, tout en montrant comment elle se rapporte et accède à ces différents *lieux* qui, d'une certaine façon, la constituent.

La notion de lieu est de prime abord liée aux notions d'espace et d'étendue. En effet, selon une première acception, le lieu est un endroit localisable dans l'espace. Sa localisation s'effectue généralement en fonction d'autres lieux. Ainsi, l'espace peut être divisé en lieux localisables les uns par rapport aux autres. Dans cette division d'un tout en ses parties (chaque partie étant un lieu du tout), chacune se distingue de l'autre, tout en s'y joignant pour constituer le tout, comme par exemple une maison est divisée en chambres. Ainsi, il semble que la notion de lieu s'applique d'abord aux réalités participant de l'étendue ; or l'âme, en tant que forme, est immatérielle, même si elle informe un corps matériel. Étant immatérielle, elle ne participe pas de l'étendue. Il semble donc qu'elle soit incompatible avec la notion de lieu, ne pouvant être divisée en lieux distincts. Toutefois, toute âme est déterminée par ses puissances qui sont des qualités et qui la composent d'une certaine façon. Ces puissances, prises comme appartenant à un animal déterminé, constituent en l'âme sensitive une intériorité où sont reçues les qualités sensibles des corps matériels au contact desquels les organes des sens sont affectés. L'animal connaît par ses cinq sens externes et par ses sens internes. Souvent il doit changer de lieu extérieur pour pouvoir sentir intérieurement la chaleur ou la froideur, qualités contraires qui, par suite de leur contrariété, ne peuvent se retrouver simultanément en acte en un même endroit. Ainsi, pour se réchauffer, l'animal doit migrer vers des régions chaudes, et pour se rafraîchir, il doit se diriger vers des régions froides. Ce qui fait que le lieu extérieur s'associe pour lui à une sensation intérieure déterminée, et devient comme synonyme de cette sensation. Cette sensation intérieure, associée au lieu extérieur qui la cause, peut elle-même être considérée comme se réalisant dans un lieu intérieur, du moment qu'elle se produit *dans* une puissance sensible, *au sein* même de l'âme. Il est possible de distinguer ces lieux intérieurs, en fonction des différentes espèces de sensations, du moment que l'âme possède plusieurs puissances sensibles distinctes. En effet, la vision se réalise dans un lieu intérieur distinct de celui de l'audition. Il est toutefois possible qu'une même substance sensible visible et audible, contenue dans un même lieu extérieur, produise en l'âme animale, simultanément, et vision et audition, qui, distinctes en l'âme, se réalisent en deux lieux intérieurs distincts, à savoir le sens de la vision et celui de l'ouïe. Quand l'âme est en train de voir, elle accède à son lieu intérieur qui est le sens de la vision, et quand elle commence à écouter, elle rejoint un autre lieu intérieur qui est le sens de l'audition. Ainsi, à chaque fois que l'une des puissances sensibles est informée par son objet propre (essentiellement distinct de l'objet propre d'une autre puissance), l'âme rejoint un lieu intérieur déterminé identifiable à cette puissance sensible, et distinct de tout autre lieu intérieur.

D'autre part, une substance individuelle déterminée, avec laquelle rentre en contact un animal individuel déterminé, peut produire en les puissances de l'âme sensitive propre à cet animal un état intérieur déterminé, distinct de tout autre état intérieurement réalisable, et tellement singulier que seule cette substance singulière peut en être le principe. De telle sorte que pour actualiser et réactualiser en soi cet état intérieur, cet animal doit nécessairement rentrer en contact avec cette même substance. Par exemple, l'état intérieur réalisé en l'âme d'un chien déterminé, état produit par la rencontre entre ce chien et son maître, est tellement singulier que seul ce maître peut en être le principe. Et à chaque fois qu'une telle rencontre se produit, cet état se réalise en l'âme du chien indépendamment du lieu géographique où cette rencontre s'effectue. Ainsi, comme c'est une substance singulière qui cause, au sein de l'âme animale, un état intérieur aussi singulier que cette substance qui le cause, et ce indépendamment du lieu géographique où la rencontre entre cette substance et cette âme pourrait avoir lieu, cette substance devient pour cette âme le lieu extérieur (singulier) qui permet de réaliser cet état intérieur (singulier).

Par conséquent, il est possible de distinguer plusieurs lieux intérieurs en fonction des différentes puissances de l'âme, tout comme il est possible de distinguer plusieurs lieux extérieurs en fonction des différentes substances individuelles qui produisent, en l'âme, différents états intérieurs singuliers. Ainsi, soit c'est une ou plusieurs puissances de l'âme qui sont au principe de la détermination d'un lieu intérieur ; soit c'est une substance singulière qui constitue un lieu extérieur pour l'âme, dans la mesure où cette substance peut causer, en cette âme, un état intérieur singulier, état que celle-ci ne peut réaliser qu'en rejoignant cette substance qui, par suite, devient pour cette âme un lieu singulièrement déterminant. Toutefois, ce n'est pas toute substance individuelle qui devient lieu pour l'âme, mais uniquement celle qui arrive à marquer cette âme de son empreinte, soit par l'amour, soit par l'amitié, soit par toute autre forme de relation.

II- Premier lieu : la partie sensible de l'âme

Il est possible de distinguer en l'âme animale plusieurs lieux intérieurs, chacun déterminable en fonction d'une puissance distincte. Mais, pour plus de rigueur, il faut établir en les justifiant, les critères et les principes de distinction entre différents lieux intérieurs. De fait, comme nous allons l'expliquer, l'âme animale ne connaît qu'un seul degré majeur d'intériorité : les puissances sensibles (les sens externes et internes) et la sensibilité. Les sens externes (les cinq sens) et internes (sens commun, imagination, mémoire sensible, et estimative) sont des puissances essentiellement cognitives. En effet, voir c'est connaître une couleur déterminée, entendre c'est connaître un son déterminé, imaginer c'est recueillir sous forme d'image les données des sens externes synthétisées par le sens commun. Consécutivement à la sensation (réalisée en un sens externe ou interne), il est possible que naisse en l'âme un mouvement appétitif : la sensibilité, qui consiste à être attiré par l'objet de la sensation perçu comme délectable, pour en jouir. La sensibilité constitue une seule et même puissance malgré la multiplicité des puissances sensibles cognitives ; puisqu'un appétit consécutif à un acte de vision, ne se distingue pas quant à sa nature d'un autre appétit consécutif à une audition ou à la perception d'une image, bien que le sens de la vue soit réellement distinct du sens de l'ouïe et de l'imagination. Ainsi, quelle que soit la sensation, l'appétit sensible consécutif demeure essentiellement le même. Quant aux puissances sensitives cognitives, nous y distinguons deux sous-degrés d'intériorité, celui des sens externes et celui des sens internes, qui s'inscrivent toujours au sein d'un même degré majeur d'intériorité qui est celui des puissances sensibles prises en général. De fait, les sens externes recueillent immédiatement les qualités sensibles des objets matériels, et les sens internes unifient, traitent et synthétisent les données des sens externes, ce qui permet à l'animal d'estimer instinctivement comment il est adéquat de réagir

face à différentes circonstances. Les sens internes sont plus intérieurs à l'âme que les sens externes, parce que ces derniers rentrent en contact direct avec les choses matérielles extérieures, alors que les premiers opèrent strictement à l'intérieur de l'âme. Toutefois, il est possible de ramener les sens externes et internes à un même ordre de réalité et à un même ordre d'intériorité.

III- Second lieu : les puissances spirituelles

L'âme humaine, comme l'âme animale, possède le premier niveau d'intériorité qui est le sens et la sensibilité, mais elle possède en plus un second niveau d'intériorité, supérieur au premier, qui est l'intelligence (la mémoire spirituelle y étant incluse) et la volonté – celle-ci étant l'acte appétitif consécutif à l'intellection d'un étant selon la raison de bien. L'objet des sens externes et internes est sensible et singulier, celui de l'intelligence est universel. Il y a donc une discontinuité entre l'intelligence et les puissances sensibles. De plus, celles-ci ne peuvent opérer qu'unies à un organe corporel (d'où la nécessité que leur objet soit singulier), alors que l'intellect est délié de toute matière (du moment qu'il appréhende l'universel). Ainsi, l'âme humaine, par opposition à l'âme animale, peut survivre à la corruption du corps, alors que l'autre est détruite quand le corps se corrompt. L'âme intellectuelle peut donc subsister comme substance séparée de la matière, après la mort. Toutefois, l'opération de l'intelligence humaine dépend de celle des sens, dans la mesure où l'intellect agent abstrait l'espèce intelligible en la discernant au sein de l'image que lui présente l'imagination. De fait, l'abstraction consiste à extraire l'universel – contenu en puissance dans les images singulières –, lui conférant l'être en acte et l'imprimant immédiatement dans l'intellect possible, produisant ainsi l'acte d'intellection.

Par conséquent, nous pouvons distinguer en l'âme humaine deux lieux intérieurs distincts. Le premier correspond au sens, et il constitue la partie inférieure (sensible) de l'âme ; le second correspond à l'intelligence (couplée à la volonté qui est l'appétit spirituel ou intellectuel), et il constitue la partie supérieure (spirituelle) de l'âme. En effet, comme l'âme ne pense pas en permanence, il lui est possible de sentir (d'opérer dans sa partie inférieure) sans penser. De même, quand elle est absorbée dans une activité intellectuelle intense, elle cesse de sentir ; car l'intelligence concentrée sur son objet et son opération intérieure, produit en l'âme la suppression de la conscience de sentir. Cependant, comme l'opération naturelle de l'intelligence dépend nécessairement de celle des puissances sensibles, et comme toute opération des sens peut être accompagnée d'intellection, il est impossible de séparer absolument ces deux lieux. Toutefois, il est toujours possible de les distinguer en fonction de l'objet qui occupe principalement l'âme en un temps déterminé, de telle sorte que nous pouvons affirmer que dans tel laps de temps l'âme est principalement en train de sentir (et de jouir) même si elle pense occasionnellement, alors que dans tel autre elle est principalement en train de raisonner (et de vouloir) même si elle sent occasionnellement. En effet, quand l'occupation principale de l'âme consiste à se tourner vers les choses matérielles pour les sentir et s'en délecter, alors elle se trouve dans le lieu que sont le sens et la sensibilité, c'est-à-dire dans sa partie sensible. Quand son occupation principale consiste à étudier (et à vouloir étudier) philosophiquement ou scientifiquement ces mêmes objets, alors elle se trouve dans le lieu que sont les puissances spirituelles, c'est-à-dire dans sa partie spirituelle.

Il est possible que les deux lieux intérieurs de l'âme, que sont la partie sensible et la partie spirituelle, soient également importants quand l'âme se rapporte à une réalité déterminée, de telle sorte que l'un ne puisse avoir de priorité sur l'autre au sein de ce rapport. Par exemple, quand l'âme aime une personne, le rapport sensible est tout aussi important que le rapport spirituel, puisqu'il ne suffit pas de connaître intellectuellement cette personne et de l'aimer par

la volonté, il est tout autant nécessaire de la toucher et de la sentir par les sens externes et internes et puis de la désirer sensiblement. Dans ce cas, les deux lieux intérieurs de l'âme sont comme joints et combinés pour rendre complet le rapport à la personne aimée. C'est cette personne elle-même qui joue le rôle de lieu (extérieur) pour l'âme, dans la mesure où aimer cette personne génère en l'âme un état singulier que nulle autre personne ne peut faire éclore au sein de cette âme. Ainsi, une substance extérieure à l'âme joue le rôle de lieu extérieur pour cette âme, lieu qui génère en cette âme un état singulier qui embrase ses deux lieux intérieurs.

IV- Troisième lieu : la substance de l'âme

L'âme humaine, comme nous l'avons vu, est en soi une substance pouvant subsister quand séparée du corps qu'elle informe. Et l'intelligence, par opposition aux sens (externes et internes) qui n'accèdent qu'à certains accidents de la substance, peut connaître la substance dans sa réalité d'*étant par soi*. Par suite, l'intelligence propre à une âme peut connaître la substance de cette âme, de telle sorte que cette substance constitue un lieu intérieur en l'âme, puisque, d'une part, une substance peut assumer le rôle de lieu, et, d'autre part, la substance d'une âme est intérieure à cette âme. La substance d'une âme est, pour cette âme, lieu par excellence, parce qu'aucune autre personne ne peut y accéder comme cette âme y accède. En effet, seule l'intelligence d'une âme déterminée est capable de connaître cette âme sous le mode de l'identification de soi à soi. En d'autres termes, quand l'âme se connaît, elle se connaît en tant que soi-même et non en tant qu'autre. Ce qui fait que l'âme en tant que sujet connaissant, est, du point de vue de l'individualité de la personne, identique à l'âme en tant qu'objet connu. Ainsi, dans cette connaissance de soi s'opère l'identification du sujet (en tant qu'individu) et de l'objet (en tant qu'individu). Cette auto-identification intérieure, seule la personne se connaissant elle-même peut l'opérer ; même Dieu connaissant cette personne en est incapable, puisque même s'Il connaît l'âme absolument, dans tout ce qui la constitue, Il ne peut la connaître qu'en tant qu'autre, qu'en tant que réalité personnelle distincte de Lui. Toutefois, l'âme humaine incarnée ne peut se connaître *par* sa propre substance, parce que le lien de l'âme spirituelle au corps matériel empêche la pleine transparence requise pour une telle connaissance. Cependant, l'intellect connaissant l'existence de l'âme personnelle où il réside, accède au *Je* (propre à cette âme) au sein duquel s'opère l'identification de soi à soi, et qui donc constitue l'identité personnelle telle que vécue par l'âme. Cette façon d'accéder à soi, seule l'âme en est capable, mais comme Dieu connaît parfaitement la substance même de cette âme, substance qui demeure voilée à l'intellect propre à cette âme (tant qu'elle est incarnée), il est possible d'affirmer que Dieu connaît l'âme mieux qu'elle ne se connaît elle-même.

C'est d'abord l'intellect qui appréhende l'existence de l'âme, constituant – au sein même de cette connaissance – une prise de conscience de soi, qui s'exprime sous la forme d'un *Je*. Ensuite, il peut connaître scientifiquement que l'âme est spirituelle, qu'elle est forme d'un corps, etc. Il peut aussi accéder au vécu intérieur de l'âme (dont il est une puissance), de telle sorte qu'il connaît si elle est courageuse ou lâche, si elle possède ou ne possède pas des capacités intellectuelles supérieures, si elle aime telle personne et si elle hait telle autre, et surtout il connaît le passé de cette âme et l'identité intérieure qu'elle s'est graduellement acquise par les différents choix opérés tout au long de son histoire. Toutefois, la connaissance de soi, opérée par l'intellect, n'est pas le seul mode d'accès à soi ; parce que, consécutivement à la connaissance de soi, s'opère naturellement un accès à soi par l'acte de volonté qui consiste à s'aimer soi-même. Cet amour de soi est d'abord amour de l'existence de soi, amour qui va jusqu'à vouloir défendre cette existence à tout prix, même au détriment d'autrui. Et l'amour de l'existence de soi est comme enveloppé par des affections et des sentiments envers soi, dont la profondeur et l'intensité varient en fonction du temps et de l'évolution de la connaissance de soi. En réalité, souvent se connaître et s'aimer soi-même constituent deux actes simultanés qui

se perpétuent et s'intensifient, de telle sorte que plus l'âme se connaît et s'aime dans sa singularité, plus elle constitue une identité individuelle autour de son *Je*, y associant toutes ses expériences, ses succès et ses échecs, ses joies et ses peines, qui, avec le temps, se sédimentent au sein même du *Je* (intérieurement vécu) qui les assimile et qui par suite est comme graduellement amplifié, croissant en profondeur. Cette sédimentation progressive est conservée dans la mémoire, de telle sorte que le *Je* acquiert une histoire qui est à écrire et à interpréter indéfiniment. De plus, du moment que la volonté se réjouit dans l'amour de soi, l'appétit sensible peut participer à cette réjouissance, dans la mesure où la réjouissance de la volonté peut facilement être ressentie dans le corps, c'est-à-dire dans la partie sensible de l'âme, de telle sorte que l'âme ressent sa propre existence comme infuse dans la chair. En effet, comme le *Je* est connu comme principe de toutes les opérations de l'âme, qu'elles soient sensibles ou spirituelles, il est possible qu'il soit comme *ressenti* présent au sein même de ces opérations. Ce qui fait que Jean de la Croix évoque un « sentir » propre à la substance de l'âme : « Par le *sens de l'âme*, on entend ici la vertu et la force que possède la substance de l'âme pour sentir et goûter les objets des puissances spirituelles avec lesquelles elle savoure la sagesse et l'amour et la communication de Dieu »[230] (VFB, S3, §69). Et il explique cette capacité de sentir, propre à la substance de l'âme, par le fait que les communications surnaturelles reçues par les puissances spirituelles « sont reçues et placées dans ce sens de l'âme »[231] (VFB, S3, §69). En effet, ce « sentir » propre à la substance de l'âme, que nous dénommons *sentir substantiel* pour le distinguer du sentir propre aux puissances sensibles, est évoqué par Jean de la Croix dans le cadre de l'expérience mystique où les « grandeurs (*grandezas*) » (VFB, S3, §69) que Dieu infuse dans les puissances spirituelles sont tellement profondes qu'elles s'impriment dans la substance même de l'âme, produisant un intense *sentir substantiel*. Toutefois, rien n'empêche que le *sentir substantiel* se réalise dans le cadre de l'expérience naturelle de l'âme, surtout que les puissances spirituelles de celle-ci résident ontologiquement dans sa substance même, comme dans leur sujet d'inhérence, de telle sorte que tout ce qui est reçu et conservé dans ses puissances (spirituelles), est reçu et conservé dans sa substance. Mais il ne faut pas cependant penser que chaque opération d'une puissance spirituelle est identique au *sentir substantiel* ; celui-ci s'éveille dans des circonstances déterminées. En effet, il faut que les puissances soient centrées sur la substance de l'âme (qu'ils ne peuvent pas assimiler dans sa simplicité de forme substantielle), appréhendant l'existence de cette âme et en jouissant dans la délectation qui consiste à saisir amoureusement le *Je* comme identité singulière de soi. Dans ce cas, la substance de l'âme est comme rendue présente par cette saisie, parce que l'existence (de cette substance) connue et aimée par les puissances spirituelles, réside *dans* cette substance même, comme partie ontologique de cette substance ; ce qui fait que l'acte connaissant cette existence, accède, d'une certaine façon, à l'intérieur de cette substance. De fait, cet acte procède de cette substance (qui est son principe) pour y pénétrer ; il s'ensuit que cette substance est simultanément sujet connaissant et objet visé par cet acte de connaissance (qui, effectivement, n'atteint que l'existence de cette substance), et donc cet acte prend la forme d'une présence de soi à soi. En d'autres termes, la substance de l'âme se voit principe d'un acte de connaissance dont l'objet (l'existence de l'âme) est constitutif de cette substance, cet acte s'achève donc en elle de telle sorte qu'il semble à l'âme que sa propre substance est en train de sentir le *Je* intérieur. En effet, quand les puissances spirituelles se tournent vers le *Je*, elles se tournent vers la racine de leur être et vers leur demeure qui est la substance de l'âme. Et tournées vers cette demeure, non seulement elles opèrent à partir d'elle, mais aussi elles opèrent vers elle qui est leur racine, et donc elles se retrouvent d'une certaine façon *en* elle (moyennant la saisie de son existence), sans que pour autant elle soit assimilée en elles (à cause du voile du corps) ; et se

[230] Por el sentido del alma entiende aquí la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias espirituales.
[231] Todas las cuales cosas se reciben y asientan en este sentido del alma.

retrouvant en elle, elles sont unifiées dans le sentir substantiel de soi. De fait, les puissances peuvent se tourner vers les choses extérieures afin de connaître et d'aimer, s'éloignant du *Je* intérieur et l'oubliant. Mais elles peuvent aussi revenir vers soi, vers le *Je* intérieur. Dans ce cas, le *Je* devient le seul objet connu et aimé au sein d'une identification de soi à soi, de telle sorte que, du point de vue du vécu expérientiel, c'est le *Je* qui se connaît et s'aime simultanément, prenant conscience de soi et de son amour envers soi. Et il réalise que cette connaissance et cet amour de soi procèdent de lui tout en demeurant en lui, d'où le sentiment que c'est sa propre substance (qui est la substance de l'âme) qui est en train de connaître et d'aimer. Cette connaissance et cet amour étant vécus comme intérieurs au *Je*, l'âme acquiert le sentiment que c'est sa substance même qui se « sent », d'où la notion du *sentir substantiel* de soi.

Nous avons vu qu'une substance peut jouer le rôle de lieu extérieur pour une âme déterminée. Dans le cas de l'âme humaine, qui est intellectuelle, la substance même de cette âme peut jouer le rôle de lieu pour celle-ci, et de lieu intérieur. En effet, comme l'intellect connaît la substantialité, il est capable de connaître la substance dont il est une puissance, dans un rapport singulier (propre à chaque âme en tant que personne individuelle) où le sujet se connaît soi-même en tant que soi-même, et non pas en tant qu'autre, en d'autres termes il se connaît dans une identification de soi à soi. Ainsi, la substance où réside tout l'être de l'âme, est un lieu intérieur propre à cette âme, lieu où elle seule peut pénétrer pour y accéder à soi en s'identifiant à soi. Dans ce lieu, l'intellect peut appréhender l'existence de l'âme, et la volonté peut aimer cette existence ; connaissance et amour qui s'expriment par le jugement intérieur (qui est aussi une prise de conscience de soi) : « je me connais et je m'aime ». Et comme l'intellect humain est incapable de circonscrire (en soi) la substance même de l'âme dont il est une puissance, ne pouvant la recevoir en lui-même comme une espèce intelligible, sa connaissance de cette âme (prise dans sa réalité de sujet singulier) est progressive et elle se construit avec le temps par sédimentation successive des différentes expériences vécues et rapportées au *Je* – sédimentation qui constitue une identité individuelle *déterminée*. De fait, le *Je* croît, se développe, et l'âme arrive à le sentir substantiellement en elle-même. Elle arrive surtout à l'aimer (à s'aimer), tout comme il est possible qu'elle le haïsse (qu'elle se haïsse) et même qu'elle devienne indifférente vis-à-vis de son *Je* (vis-à-vis de soi). Et dans le sentiment que l'âme a pour soi, la sensibilité est comme impliquée, y participant, dans la mesure où s'aimer est ressenti intérieurement comme dans le corps, dans la chair. Ce sentir substantiel est rapporté à la substance même de l'âme, comme si la substance elle-même avait, voire était, une puissance de sentir. En effet, le *sentir substantiel* de soi intègre et assimile à soi les opérations des trois puissances spirituelles (entendement, volonté et mémoire), du moment qu'il est connaissance et ignorance de soi (entendement), amour et non-amour de soi (volonté), et conservation de l'identité acquise (mémoire) par sédimentations successives des actes de connaissance de soi et des actes d'amour (et aussi de non-amour) de soi. Cette sédimentation rend possible une croissance continuelle du *Je* et un se souvenir de soi (mémoire) au sein même de cette croissance. Par conséquent, la substance de l'âme est un lieu intérieur par excellence pour l'âme, et elle l'est doublement : et comme substance, et comme faculté (ou ensemble de facultés).

V- Quatrième lieu : le centre de l'âme

Le dernier lieu pour l'âme, c'est Dieu. En effet, après la séparation de l'âme du corps, Dieu sera l'unique lieu pour cette âme, puisqu'elle sera dans l'état permanent de vision béatifique, connaissant Dieu tel qu'il est en soi, et se connaissant elle-même et toute chose, en Dieu. En effet, dans l'état permanent de la vision béatifique, l'essence divine est l'unique réalité qui dorénavant informe l'intellect surélevé par la grâce de la lumière de gloire, de telle sorte que

cet intellect connaisse Dieu et toute chose par cette information. En d'autres termes, en voyant Dieu, il voit toute chose en Dieu. Ainsi, après la mort, Dieu devient l'unique lieu pour l'âme, et il l'est d'abord comme une réalité substantielle peut être un lieu. Toutefois, il faudra déterminer en quelle mesure Dieu peut être un lieu pour l'âme incarnée, unie au corps dont elle est la forme substantielle. Pour ce faire, il faut mettre en évidence la nature du rapport ontologique entre cette âme et Dieu, pour ensuite déterminer en quelle mesure elle peut accéder à Dieu, et pour voir enfin comment Il peut être un lieu pour elle.

Dieu crée l'âme en lui conférant l'être (*esse*), c'est-à-dire l'acte d'exister. Et, dès l'instant que cette âme existe, Dieu lui conserve l'être, afin qu'elle puisse subsister dans la réalité et exercer l'acte d'exister (reçu par création) en posant plusieurs actes seconds. De plus, Dieu crée et conserve l'être d'un étant, immédiatement, c'est-à-dire sans recourir à des intermédiaires. En d'autres termes, Dieu est immédiatement la cause de l'être et de la conservation de l'être. Lui seul peut exercer l'acte de créer et celui de conserver dans l'être. Dieu est ainsi l'unique cause de l'être, et l'âme qui existe est l'effet de cette cause. Et pour que cet effet puisse subsister et conserver sa subsistance, il est nécessaire que son rapport à sa cause soit maintenu ; sinon, séparé de sa cause, il se dissoudrait dans le Néant. En d'autres termes, la créature ne peut par elle-même conserver l'être (*esse*) reçu. Par suite, pour qu'elle persiste dans l'être, il est nécessaire que son rapport à la cause de l'être soit maintenu. Il est alors nécessaire que l'effet soit toujours présent à sa cause, autrement dit, il faut que l'âme soit toujours présente à Dieu. Mais cela ne signifie pas que Dieu est toujours présent à l'âme. C'est, de fait, cette présence qui nous intéresse parce que c'est par elle que nous pouvons déterminer en quelle mesure Dieu peut être un lieu accessible à l'âme. Commençons par déterminer la nature de la présence de l'âme à Dieu. En effet, Dieu est la cause de l'être, et l'être créé ne peut pas être hors de Dieu, sinon il serait Néant. Donc l'être créé est en Dieu. Mais il n'est cependant pas identique à Dieu, et il ne peut non plus être une partie de Dieu, puisque Dieu est sans parties. Il est donc en Dieu comme l'effet est dans sa cause. D'autre part, l'être (*esse*) est la réalité la plus constitutive de l'étant (substance) puisque c'est par l'être (acte de l'essence) que l'étant existe. Et l'être (*esse*) est aussi la réalité la plus intérieure en l'étant, puisque si l'être s'extériorise, il se sépare de l'étant et ce dernier est anéanti. De même, si l'être se sépare d'une partie de cet étant, cette partie est aussi anéantie. Par suite, l'étant (substance) est ontologiquement constitué de l'intérieur, l'être (*esse*) fluant en lui de l'intérieur. Et comme Dieu est la cause de l'être (*esse*) de l'étant, Dieu réside dans l'étant (substance) comme la cause réside dans l'effet. Cette présence de Dieu dans l'étant, c'est-à-dire dans la substance de l'âme, est qualifiée de substantielle.

Dieu réside substantiellement en l'âme, au sein même de la substance de l'âme. Et comme l'âme est intelligente, elle est capable de connaître Dieu, mais cette connaissance ne devient parfaite que dans la vision béatifique. Toutefois, la nature spirituelle de l'âme, du fait qu'elle est intelligente, est naturellement attirée vers cette vision où elle réalise le plein épanouissement de toutes ses potentialités ; parce qu'en cette vision, ses facultés, dont la capacité est infinie en puissance, se voient immédiatement unies à l'Infini en acte qui est l'essence divine. Ainsi, l'âme, comme toute réalité spirituelle personnelle, est ontologiquement attirée vers Dieu en qui seul elle peut trouver le véritable repos, c'est-à-dire le parfait comblement de ses facultés. De fait, tant que l'âme n'a pas atteint la parfaite union à Dieu, elle continue de chercher l'assouvissement intérieur qui lui manque, et donc elle trouve encore en elle la capacité de se mouvoir en visant le repos véritable (qui est une participation de l'immobilité divine). Ce mouvement constitutif de la nature même de l'âme, mouvement qu'elle subit comme une nécessité puisqu'il est ontologiquement constitutif de sa réalité d'étant spirituel, ressemble au mouvement constitutif de la nature des éléments premiers. Ceux-ci continuent de se mouvoir (vers le haut ou vers le bas) jusqu'à ce que chacun atteigne son centre, où il trouve

naturellement le repos. Par exemple, le centre des objets lourds c'est le centre de la terre, parce qu'ils tendent naturellement à tomber, et le centre des objets légers c'est le ciel, parce qu'ils tendent naturellement à s'élever. Analogiquement, il est possible d'affirmer que le centre de l'âme c'est Dieu, puisqu'en lui seul elle trouve le véritable repos. Ainsi nous adaptons au discours philosophique sur l'âme (par soi immatérielle), une terminologie propre au domaine des réalités matérielles. Examinons comment Jean de la Croix établit la conception de *Dieu centre de l'âme*, et comment il décrit le mouvement de l'âme vers son centre.

En effet, Jean de la Croix commence par affirmer que l'âme est en soi immatérielle, et que donc les propriétés de l'espace tridimensionnel ne s'appliquent pas à elle de façon univoque. De fait, « il faut savoir que l'âme en tant qu'esprit, n'a ni haut ni bas plus profond ou moins profond en son être, comme ont les corps quantitatifs, que, puisqu'en elle il n'y a pas de parties, il n'y a pas de différence entre son intérieur et son extérieur, qu'elle est tout entière d'une même façon, et n'a pas de centre quantitativement plus ou moins profond, ce pour quoi elle ne peut être plus illuminée en une partie qu'en l'autre, comme les corps matériels, mais toute d'une certaine façon en plus ou en moins, comme l'air, qui d'une seule manière est tout éclairé et non pas éclairé ici plus et là moins. »[232] (VFB, S1, §10) Par suite, le centre de l'âme ne doit pas être conçu comme une partie géographiquement localisable en elle, puisqu'elle est sans parties matérielles, étant en soi immatérielle. Ainsi, n'étant pas constituée de parties séparables, tout ce qui se passe en elle, se passe en elle tout entière, de sorte qu'un état déterminé de l'âme, fluant en cette âme, occupe cette âme prise dans son ensemble. Il est vrai que l'âme possède des puissances sensibles et des puissances spirituelles qui constituent en elles deux lieux distincts. Et il est possible de considérer ces deux lieux comme des parties de l'âme (tout en prenant le terme partie dans un sens non spatial). Cependant, quand l'âme accède à un lieu intérieur déterminé, elle est entièrement présente dans ce lieu, de sorte qu'elle ne peut se trouver simultanément en deux lieux intérieurs différents, voire en deux états différents. Par suite, quand Jean de la Croix évoque le centre de l'âme, il signifie d'abord un état déterminé qui embrase l'âme tout entière. En effet, au centre de l'âme correspond, en celle-ci, un état déterminé qui engage uniformément toutes les dimensions propres à sa réalité de substance intellectuelle. De telle sorte qu'exposée à son centre, l'âme se trouve, quant à ses puissances et quant à sa substance, absorbée dans un état que seul son centre peut produire en elle. Celui-ci est un lieu pour l'âme, et il l'est comme une substance est capable d'être un lieu, non pas comme un ensemble de puissances peut l'être ; parce que Dieu, même conçu comme le centre de cette âme, demeure substantiellement distinct de cette âme. De fait, la substance de Dieu et la substance de l'âme sont ontologiquement séparées par l'abîme ontologique qui sépare le Créateur infini de sa créature finie. Il faut alors déterminer comment le contact entre ces deux substances, contact produisant en l'âme un état déterminé, peut avoir lieu. En effet, l'âme peut être exposée à la présence de Dieu, et cette exposition est un contact qui ne se réalise parfaitement que dans la vision béatifique, puisque c'est uniquement en cette vision céleste que l'essence divine informe l'intelligence humaine (surélevée par la grâce).

D'autre part, il faut voir pourquoi Dieu, qui est substantiellement distinct de l'âme, peut être considéré comme le centre de l'âme ; puisque le terme centre, dans sa signification rapportée aux objets matériels tridimensionnels, signifie la partie la plus profonde d'une chose. Par exemple, le centre d'une sphère en métal c'est le lieu le plus intérieur de cette sphère, lieu qui

[232] Y, cuanto a lo primero, es de saber que el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo, ni menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos; que, pues en ella no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo y menos hondo cuantitativo; porque no puede estar en una parte más ilustrada que en otra, como los cuerpos físicos, sino toda en una manera, en más o en menos, como el aire que todo está de una manera ilustrado y no ilustrado en más o en menos.

est une partie déterminée de cette sphère. Mais, le terme centre utilisé *analogiquement* pour signifier Dieu (au sein du rapport de l'âme à Dieu), ne peut inclure dans sa notion le rapport de la partie au tout, parce que Dieu n'est pas une partie de l'âme. Le terme centre doit donc ici signifier uniquement : *réalité la plus profonde*. Il faudra donc déterminer en quelle mesure Dieu, substantiellement distinct de l'âme, peut être plus profond à l'âme que ne l'est la substance même de cette âme ; cette substance n'étant donc pas son propre centre. Mais avant d'aborder ce point, il faut voir comment Jean de la Croix envisage différents niveaux de centralité.

Jean de la Croix distingue différents niveaux de centralité (allant du moins profond au plus profond), dans le cadre d'un même centre. Il introduit la notion de centre le plus profond en affirmant que « [d]ans les choses, nous appelons le centre le plus profond de chacune ce à quoi peuvent atteindre au maximum son être, sa vertu et la puissance de son opération et de son mouvement, sans pouvoir passer au-delà ; ainsi que le feu ou la pierre ont vertu, force et mouvement naturel pour arriver chacun au centre de sa sphère, sans pouvoir passer au-delà, ni s'arrêter avant d'y arriver, ni s'empêcher d'y demeurer, si ce n'est par quelque empêchement contraire et violent. »[233] (VFB, S1, §11) Dans ce cas, le terme « sphère » signifie un lieu tridimensionnel, comme par exemple le haut (pour le feu) ou le bas (pour la pierre), qui possède un centre déterminé. Une telle conception, aristotélicienne, de l'espace tridimensionnel est actuellement obsolète, mais elle sert d'exemple analogiquement transposable qui sera utilisé pour expliquer le rapport de l'âme à son centre. De fait, dans la *Physique*, Aristote affirme que toute chose matérielle est naturellement mue vers son lieu naturel où elle trouve nécessairement le repos (212a25). Les choses pesantes sont attirées vers le *bas* qu'Aristote identifie au *centre* (214b15) de la Terre. Augustin utilise la notion aristotélicienne de *mouvement naturel vers le centre* en l'appliquant au cheminement spirituel. Ainsi, pour le père de l'Église, le centre de l'âme c'est Dieu parce qu'elle est essentiellement faite *pour* lui, et elle ne pourra trouver le repos qu'*en* lui (*Confessions* 1, 1-2). En effet, la sphère propre à l'âme c'est la spiritualité, c'est-à-dire la capacité d'opérer par l'intelligence et la volonté. Et plus l'âme se spiritualise, c'est-à-dire plus elle se sépare du sensible pour appréhender l'intelligible et l'aimer, plus elle tend à appréhender des réalités de plus en plus spirituelles, c'est-à-dire indépendantes des propriétés de la matière – comme les causes immatérielles, les premiers principes, l'être en tant qu'être, sa propre existence, et, autant que possible, Dieu. Ce mouvement de spiritualisation est dynamisé par le mouvement naturel des puissances spirituelles, qui les oriente vers la réalité capable de combler leur capacité. Or, cette capacité étant infinie (en puissance), seul Dieu, l'unique Être Infini subsistant (en acte), est capable d'assouvir leur soif. Ainsi en Dieu seul l'âme peut-elle trouver le véritable repos. Par suite, le mouvement naturel des puissances est essentiellement un mouvement vers Dieu, même si l'âme (dans sa réalité de forme incarnée) ne peut recevoir en soi l'essence divine. De fait, ce mouvement s'opère dans la sphère de la spiritualité, et le centre de celle-ci c'est Dieu qui est l'Être le plus spirituel, dans la mesure où étant acte pur, il est nécessairement immatériel et pur de toute potentialité.

Il reste à examiner en quelle mesure un même centre peut posséder plusieurs degrés de profondeur. De fait, se référant toujours à l'exemple de la pierre, Jean de la Croix affirme que « la pierre quand elle est en quelque manière dans la terre, encore qu'elle ne soit pas au plus profond de celle-ci, est en quelque façon en son centre, parce qu'elle est dans la sphère de son centre, de son activité et de son mouvement ; mais nous de dirons pas qu'elle en est au plus

[233] En las cosas, aquello llamamos centro más profundo que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí; así como el fuego o la piedra que tiene virtud y movimiento natural y fuerza para llegar al centro de su esfera, y no pueden pasar de allí ni dejar de llegar ni estar allí, si no es por algún impedimento contrario y violento.

profond, qui est le milieu de la terre, et aussi il lui reste toujours de la vertu, du pouvoir et de l'inclination pour descendre et arriver jusqu'à ce ultime et profond centre, si on lui ôte de devant tout empêchement ; et quand arrive et ne trouve plus en soi vertu ni inclination pour davantage de mouvement, nous dirons qu'elle est au plus profond de son centre. »[234] (VFB, S1, §11). Ensuite, tout en associant analogiquement l'âme à la pierre et la Terre à Dieu, Jean de la Croix poursuit : « Le centre de l'âme c'est Dieu ; quand elle y sera arrivée selon toute la capacité de son être et selon la force de son opération et de son inclination, elle sera arrivée à son ultime et plus profond centre en Dieu, ce qui sera lorsque selon toutes ses forces elle connaîtra Dieu, l'aimera et jouira de Lui ; et quand elle n'arrive pas jusque-là – c'est-à-dire en cette vie mortelle, où l'âme ne peut arriver à Dieu selon toutes ses possibilités – encore qu'elle soit dans son centre qui est Dieu, par grâce et par sa communication qu'il a avec elle, pour autant elle a encore mouvement et force pour davantage et n'est pas satisfaite, bien qu'elle soit dans le centre, néanmoins pas dans le plus profond, puisqu'elle peut aller à plus profond en Dieu. »[235] (VFB, S1, §12). Ainsi, le centre le plus profond de l'âme correspond à la vision béatifique, et les centres moins profonds correspondent à différents degrés d'union de l'âme à Dieu.

V.1- Comment l'âme accède à son centre

Il reste à expliquer comment l'âme accède à son centre, allant de profondeur en profondeur, jusqu'à atteindre la parfaite vision propre au centre le plus profond. Cet accès, dit union à Dieu, est l'objet même de toute l'œuvre de Jean de la Croix. Nous nous contentons, à ce stade, de déterminer la nature du mouvement qui porte l'âme vers son centre, afin de distinguer ce lieu des autres lieux propres à l'âme, que nous avons examinés. D'abord, Dieu est inaccessible au lieu le plus superficiel qui est le sens, cela est évident du fait que Dieu est parfaitement immatériel. Dieu, considéré en soi, est aussi inaccessible au second lieu intérieur qui est l'intellect couplé de la volonté, pris quant à leur opération naturelle ; parce que l'objet propre de l'intellect c'est la quiddité des choses sensibles, or Dieu est une Forme immatérielle subsistant par soi. Et même si l'intellect appréhende et puis aime le concept de Dieu qu'il forme en lui-même en raisonnant, ce concept n'est pas une similitude de Dieu (de l'essence divine), et donc il ne peut donner accès à la substance même de Dieu. La connaissance de Dieu par le concept de Dieu, acquise par l'opération naturelle de l'intellect, demeure extrinsèque à la réalité essentielle de Dieu (à l'essence divine prise dans son infinitude), et ne constitue point une union à Dieu. Par suite, connaître Dieu et l'aimer naturellement, au sein du second lieu intérieur de l'âme, ne donne pas accès au lieu qui est le centre de l'âme – autrement dit à Dieu lui-même. De plus, quand l'âme se retrouve dans son troisième lieu intérieur qui est sa propre substance, elle n'est pas non plus dans son centre, parce que l'objet qu'elle saisit amoureusement quand elle se tourne vers son propre *Je* intérieur et intime, c'est sa propre existence, et non pas Dieu. Par conséquent, pour accéder à son centre, l'âme doit se détacher de ces trois lieux intérieurs

[234] Según esto, diremos que la piedra, cuando en alguna manera está dentro de la tierra, aunque no sea en lo más profundo de ella, está en su centro en alguna manera, porque está dentro de la esfera de su centro y actividad y movimiento; pero no diremos que está en el más profundo de ella, que es el medio de la tierra; y así siempre le queda virtud y fuerza e inclinación para bajar y llegar hasta este más último y profundo centro, si se le quita el impedimento de delante; y, cuando llegare y no tuviere de suyo más virtud e inclinación para más movimiento, diremos que está en el más profundo centro suyo.

[235] El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios. Y cuando no ha llegado a tanto como esto, cual acaece en esta vida mortal, en que no puede el alma llegar a Dios según todas sus fuerzas, aunque esté en este su centro, que es Dios, por gracia y por la comunicación suya que con ella tiene, por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más, no está satisfecha, aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir al más profundo en Dios.

que sont les puissances sensibles, les puissances spirituelles et sa propre substance. Ce détachement ne peut pas être une extériorisation, parce que celle-ci mène au lieu le plus superficiel qui est le sens et la sensibilité. Il doit donc être une intériorisation. Mais, il semble que celle-ci ne puisse mener qu'au troisième lieu intérieur qui est la substance de l'âme, lieu où l'âme atteint sa réalité, voire son identité, la plus intérieure. En effet, l'âme ne peut aller au-delà de ce troisième lieu quand, par un mouvement d'intériorisation croissante, elle cherche sa propre réalité et son identité les plus intimes et donc les plus intérieures. Par suite, quand l'âme ayant atteint ce lieu se meut vers un autre lieu, alors soit elle s'extériorise pour rejoindre d'autres dimensions d'elle-même plus superficielles, soit elle s'intériorise encore plus. Mais, s'intériorisant, elle se quitte, elle se détourne d'elle-même, pour rejoindre une réalité substantiellement distincte d'elle. Cette intériorisation qui fait sortir l'âme de son propre lieu substantiel, la mène vers son centre (Dieu) qui, tout en étant substantiellement distinct d'elle, est cependant plus intérieur et donc plus profond (que la substance de cette âme). En effet, il est possible que l'âme trouve en elle-même un lieu plus profond, plus radical, que sa propre substance, parce que celle-ci étant créée, elle doit recevoir l'être (*esse*) de la part de Dieu qui est substantiellement distinct d'elle. En effet, la racine (terme signifiant ici principe) d'une chose est plus profonde que cette chose ; et comme le principe d'une réalité est plus fondamental que cette réalité – dans la mesure où elle ne peut être que par lui, et sans lui elle n'est rien –, il est de fait nécessaire que le principe fonde constamment la réalité qu'il produit. Or, pour qu'il puisse la fonder, il faut qu'elle se tienne comme sur lui, reposant sur lui ; donc, il est nécessairement plus radical et plus profond qu'elle, surtout si elle est immatérielle. Par exemple, le principe de contradiction fonde tout autre principe logique de l'intérieur, y résidant. Or Dieu est la cause de l'être (*esse*) de l'âme, et c'est en tant que principe de l'être qu'Il réside en elle ; Il est donc la racine qui constitue l'âme dans sa substance de créature, et qui lui conserve l'être qu'il lui confère. Et cette racine est intérieure à cette substance. Par suite, Dieu est plus intérieur à l'âme que ne l'est sa propre substance (créée par Dieu), tout en étant substantiellement distinct de cette âme. Ainsi, Dieu cause de l'être (*esse*), conserve dans l'être toute substance spirituelle, et cette conservation se réalise à partir de l'intérieur même de cette substance. De fait, l'être (*esse*) qu'elle reçoit flue en elle, procédant de l'intériorité la plus intérieure en elle, intériorité radicale qui est Dieu centre. En fait, le terme *centre* est très significatif, il laisse par soi entendre, voire même visualiser, que la substance spirituelle créée qui, par opposition aux substances matérielles corruptibles, ne dépend dans son être (*esse*) que de Dieu, est comme construite *autour* de Dieu et *à partir de* Dieu son principe qui, en tant que cause de l'être, réside en elle comme source (centrale) de toutes les dimensions constitutives de sa réalité de créature. En effet, le centre est à égale distance de tous les points d'un cercle, et cette équidistance signifie que toutes les dimensions de l'âme (les points du cercle), reçoivent l'être (*esse*) de la part de Dieu (le centre). Nous comprenons alors pourquoi Jean de la Croix désigne Dieu comme résidant « dans le centre et le fond de [l']âme, qui est la pure et intime substance pour elle, en laquelle secrètement et silencieusement seul, comme son seul Seigneur, [Il] demeur[e] »[236] (VFB, S4, 3). En effet, l'union à Dieu se fait dans le centre de l'âme, parce que le centre le plus intime de l'âme est la demeure naturelle de Dieu.

Récapitulons. Le centre de l'âme est un lieu pour l'âme, et il l'est en tant que substance distincte de l'âme, produisant en elle un état déterminé singulier. Mais ce lieu qu'est le centre, n'est pas extérieur à l'âme comme le sont toutes les autres substances. De fait, ce lieu est intérieur à l'âme tout en étant substantiellement distinct. Et l'intériorité du centre est radicale, dans la mesure où Dieu réside, comme cause de l'être, à l'intérieur même de la substance de l'âme,

[236] El recuerdo que haces, ¡oh Verbo Esposo!, en el centro y fondo de mi alma, que es la pura e íntima sustancia de ella, en que secreta y calladamente solo, como solo Señor de ella, moras, no sólo como en tu casa, ni sólo como en tu mismo lecho, sino también como en mi propio seno, íntima y estrechamente unido.

étant plus profond et plus intérieur que celle-ci (puisque la cause de l'être est plus profonde que l'*étant substantiel* qu'elle réalise et au sein duquel elle réside). Toutefois, le centre de l'âme, bien que lieu en l'âme, n'est pas une partie ontologique de cette âme comme le sont ses puissances, et il n'est pas non plus une dimension de la substance de cette âme (comme le sont l'essence, l'existence et l'individualité). Mais, il est possible de parler d'un centre de l'âme comme lieu en l'âme propre à l'âme, parce que l'union à Dieu (qui est le véritable centre de l'âme) se réalise quand l'âme s'intériorise parfaitement, de telle sorte que le zénith de cette intériorisation puisse être conçu comme un accès à un lieu intérieur indissociable de cette âme, lieu (intérieur) qu'elle seule peut atteindre. Ainsi, quand nous affirmons que Dieu réside dans le centre de l'âme, nous signifions qu'il est intérieur à la substance de celle-ci, tout en étant substantiellement distinct – et donc ontologiquement séparé – de cette âme. Et quand nous affirmons que Dieu est le centre de l'âme, nous signifions qu'il est la cause de l'être de cette âme, et qu'il est aussi pour elle cause finale, dans la mesure où en lui seul elle trouve le parfait comblement de la capacité infinie de ses puissances. Ainsi, l'identité de l'âme et celle de Dieu son centre demeurent parfaitement distinctes, la première étant celle de la créature finie, la seconde celle du Créateur Infini. Pour exprimer ce rapport entre l'âme et Dieu, son centre, voire son principe, nous avons utilisé le rapport métaphorique d'une chose à sa racine. Cette métaphore semble de prime abord inadéquate, dans la mesure où la racine fait partie de la chose dont elle est la racine, toutes deux étant en continuité ontologique ; alors qu'entre Dieu et l'âme il y a une discontinuité ontologique, Dieu et l'âme demeurant substantiellement distincts. Toutefois, l'âme verra Dieu face à face dans la vision béatifique, et l'intellect humain sera uni à l'essence même de Dieu quand cette âme atteindra son centre le plus profond. Et comme l'intellect s'identifie à la forme qu'il intellige, il est possible d'affirmer que l'âme voyant Dieu sera parfaitement unie à Dieu, de telle sorte qu'elle semblera être elle-même divine, étant comme identifiée à Dieu *en* et *par* cette vision ; c'est pourquoi il est correct d'affirmer qu'elle y devient Dieu par participation. Par suite, elle participera à la vie de la Trinité, et en elle fluera la vie partagée par les trois Personnes divines. Ainsi, au niveau expérientiel, il y a continuité entre l'âme et Dieu, et cette continuité surpasse la discontinuité entre le créé et le Créateur, le fini et l'infini ; puisque l'essence divine infinie informera l'intelligence humaine finie (surélevée par la lumière de gloire, mais demeurant toutefois créée et finie en acte). Par suite, il est possible de considérer que les racines enfoncées dans la terre et donc cachées représentent le centre de l'âme, dans la mesure où elles communiquent la vie à la plante qui fleurit au-dessus de la terre et qui représente l'âme. Cette vie communiquée signifie le vécu de l'âme tournée vers son centre, un vécu qui, étant parfaite orientation vers Dieu, est, pour l'âme, une déification progressive et croissante. Cette vie qui est l'union à Dieu, flue des racines à la fleur, et elle représente l'amour qui circule entre l'âme et les trois Personnes de la Trinité. Et cette fluence est continue, elle s'effectue continuellement et sans rupture, entre les racines et la fleur, entre Dieu et l'âme unie à Dieu, parce que les puissances déifiées sont capables de cette vie, étant effectivement unies à Dieu car ayant en soi une capacité infinie. Il est aussi adéquat d'appliquer le rapport fleur-racine au rapport ontologique âme-centre, parce que la racine est plus intérieure, plus profonde, que la fleur, tout comme le centre de l'âme est plus profond que la substance de l'âme. Mais ici il faut considérer que le terme racine signifie essentiellement principe (et cause), et que donc il y a une rupture ontologique entre lui et ce dont il est le principe et la cause. En tout cas, la présence substantielle de Dieu au centre de l'âme, exclut la présence de toute autre substance au sein même de ce centre, parce que Dieu crée et conserve l'être de l'âme immédiatement, c'est-à-dire sans recourir à des auxiliaires qui seraient des réalités, voire des causes, intermédiaires entre son Être divin (cause) et l'être de l'âme (effet). Et cette immédiateté ontologique et causale signifie déjà la possibilité d'un rapport expérientiel immédiat entre l'âme et Dieu, surtout que celle-ci est intellectuelle (l'intellect ayant une capacité infinie). Un tel rapport se réalise, dans sa parfaite immédiateté, au centre le plus

profond de l'âme, c'est-à-dire dans la vision béatifique où l'essence divine informe l'intellect possible. Mais il reste à déterminer si un rapport expérientiel immédiat entre l'âme et Dieu, est possible quand l'âme est encore incarnée. Et si c'est le cas, il faudra déterminer son degré d'immédiateté, et donc de profondeur – vu que l'accès au centre se fait en fonction d'une union de plus en plus intense. En effet, plus l'union est intense, plus l'âme s'approche de Dieu, plus son rapport à Dieu est immédiat, et donc plus elle accède à un degré plus élevé de profondeur au sein même de son centre. Il faudra donc déterminer comment l'âme incarnée accède à son centre, en examinant ce qui advient et dans ses puissances et dans sa substance, durant un tel accès.

VI- Récapitulation

Nous avons distingué quatre lieux principaux en l'âme. Le premier, le sens joint à la sensibilité, est le plus superficiel. En lui, l'âme saisit les accidents des choses matérielles et y cherche sa délectation sensible. Beaucoup se perdent dans ce lieu et ne cherchent point à s'élever au suivant, se confinant ainsi dans la dimension la plus sensible et la plus extérieure d'eux-mêmes. Mais ce lieu disparaît de l'âme quand elle se sépare du corps, puisque c'est le composé hylémorphique (et non la substance de l'âme) qui est le sujet de toute sensation et jouissance sensible. Par suite, les personnes ne vivant que dans la sensibilité et par elle, tendent naturellement vers la corruption et la dissolution de leur vécu. Et même si elles raisonnent, même si elles se tournent vers leur propre substance ou vers Dieu, c'est toujours dans le but d'en tirer une jouissance sensible. Ainsi, elles sont incapables d'aller au-delà de la sensibilité, voire de se spiritualiser. De fait, c'est effectivement la spiritualisation qui mène au second lieu : les puissances spirituelles (intellect, mémoire et volonté). Ce lieu est plus profond que le précédent, parce que son objet est universel et donc délié de la matière qui singularise. Dans ce lieu, l'âme réalise ses aspirations naturelles de connaissance théorétique, elle y exerce son aptitude et sa tendance naturelles à connaître les causes des choses. Ainsi, elle s'éloigne de la matérialité et de la sensibilité pour se rapprocher des objets immatériels et universels, et en eux elle trouve une nouvelle délectation, celle de la volonté, qui est supérieure à la jouissance sensible, étant plus spirituelle. En effet, dans la connaissance intellectuelle l'âme s'élève au-dessus du singulier purement matériel qui l'emprisonne dans une sensation ponctuelle. Ainsi, touchant l'universel, elle découvre une ouverture vers le suprasensible, se libérant de la ponctualité de la sensation, et tendant vers l'intemporel, puisque les principes qu'elle connaît (par l'intellect) et possède (par la mémoire), et en lesquels elle trouve la joie de sa volonté, sont au-delà et de l'espace et du temps. Et comme la connaissance et l'amour de l'universel sont intérieurs, s'effectuant essentiellement dans la partie supérieure (la partie spirituelle) de l'âme, celle-ci réalise que le monde universel de la connaissance rentre en elle. L'âme réalise alors que ce monde spirituel est immensément plus intérieur que toute sensation qu'elle pourrait avoir. Ainsi, si elle use des sens quand elle est absorbée dans son second lieu intérieur, c'est toujours dans le but de la connaissance, et si elle vise sa propre substance ou même Dieu, c'est toujours pour les connaître théoriquement, conceptuellement, sans viser un rapport direct et intime. Toutefois, découvrant l'intériorité du second lieu, elle pressent la présence en soi d'une intériorité encore plus profonde. Cette intériorité c'est le troisième lieu : la substance de l'âme, et il est plus profond que les deux précédents. L'âme cherche naturellement à y accéder car en lui elle trouve son identité, l'identité qu'elle s'est construite avec le temps. Elle se recueille dans l'intimité de ce lieu, s'éloignant de tout objet étranger à soi. L'intellect y cherche le sujet et le principe individuels de son être et de son opération, accédant au *Je* intime (auquel il se perçoit assimilé) et réfléchissant sur la réalité singulière du *Je* intérieur, l'appréhendant directement et spontanément comme principe et réceptacle de l'identité individuelle la plus intime. Identité qui se construit, mais aussi identité qui doit composer avec des éléments

imposés et difficiles à supplanter. En effet, l'âme ne crée pas sa propre identité (l'identité qui enveloppe le *Je*) à partir de rien, celle-ci est primitivement acquise, voire imposée, et c'est uniquement quand l'intelligence apprend à en prendre conscience que l'âme commence à se façonner une nouvelle identité à partir de celle déjà formée (durant l'enfance), et en composant avec elle. L'intelligence accède au troisième lieu de l'âme pour connaître le *Je* intérieur, mais c'est surtout la volonté qui aspire à ce lieu par amour de soi. En lui l'âme *sent substantiellement* ses désirs et aspirations, ceux que nulle autre personne ne peut sentir, tellement sont-ils assimilés à son individualité et constitutifs de la façon singulière par laquelle elle accède intérieurement à elle-même. Elle y trouve aussi toute son histoire, ses échecs et ses victoires, conservés dans une mémoire de soi, intérieure et profonde. C'est en ce lieu qu'est vécue l'identification de soi à soi, puisqu'en lui l'âme rejoint spontanément et directement, l'existence de soi et l'identité construite autour de cette existence. Cet accès à soi qui engage l'opération des puissances spirituelles, est tellement intime que l'âme a l'impression qu'elle est en train de se *sentir substantiellement* soi-même (de se connaître, de se souvenir de soi, et de s'aimer), à partir de sa propre substance (comme si cette substance possédait la capacité de sentir) et non pas par ses puissances (prises séparément) ; tellement ce rapport à soi est profond et unitif, réunissant et unifiant, dans l'accès au *Je* intime, la multiplicité des opérations des différentes puissances, et produisant ainsi de leur union le *sentir substantiel*. Toutefois, tant que l'âme est incarnée, l'intellect demeure incapable d'assimiler, de circonscrire, la substance de cette âme (le troisième lieu de l'âme), il accède plutôt à l'existence de celle-ci ; c'est pourquoi l'identité de soi est à construire graduellement dans le temps, comme sédimentation de vécus successifs, et constitution d'aspirations futures.

Nous avons vu que l'âme accède à son troisième lieu intérieur par les puissances du second lieu : intellect, mémoire et volonté. Cependant, la différence entre ces deux lieux est fondamentale. En effet, dans le second lieu l'intellect cherche les définitions, les causes et les principes universels des choses matérielles et spirituelles, dans le troisième lieu l'intellect cherche à accéder au principe singulier de sa propre opération, et à toucher le sujet individuel d'où celle-ci procède et en lequel elle se termine – sans pour autant pouvoir assimiler ce sujet dans sa dimension substantielle (comme substance de l'âme). Dans le second lieu, l'intellect cherche scientifiquement et philosophiquement la fin et le sens universels des choses matérielles et spirituelles, dans le troisième lieu l'âme cherche en elle-même le sens de sa propre existence et la finalité singulière vers laquelle elle tend, finalité qu'elle découvre en étant attentive au mouvement de ses aspirations les plus intimes. Bref, le second lieu est essentiellement celui de la connaissance pour la connaissance. Le troisième est celui du s'éprouver soi-même et du se connaître existentiellement, c'est pourquoi tout acte (cognitif, volitif ou de réminiscence) y est *expérientiellement* rapporté au *Je* intérieurement et intimement appréhendé. En effet, le principe réel de toute opération des puissances spirituelles, c'est la substance de l'âme. Mais même si l'intellect humain ne peut assimiler l'âme prise dans sa substantialité, il peut toujours accéder au *Je* intérieur, le percevant spontanément comme sujet et principe de son opération. Et dans le rapport existentiel à soi, la sensibilité participe, puisque l'existence est comme ressentie dans le corps, dans la chair. Toutefois, l'âme se connaissant découvre en elle-même son indigence ontologique, c'est-à-dire son incapacité à combler par elle-même la soif de ses puissances. En effet, elle ne peut se connaître parfaitement – étant incapable d'assimiler sa propre substance –, et elle ne peut pleinement assouvir les désirs de sa volonté qui, incapables de se contenter en une créature déterminée, ne cessent de se multiplier. Elle finit alors par se tourner vers Dieu, son centre, qui est aussi son quatrième lieu, son lieu le plus intérieur et le plus profond. En Dieu, son centre, l'âme découvre le principe ultime de son être de créature, principe qui seul peut combler la capacité infinie de ses puissances créées. Et plus elle entre en son centre, plus elle s'unit à Dieu.

C’est la réalité de cette union à Dieu que nous cherchons ici à élucider. L’intellect y trouve la Cause première et donc l’achèvement de sa quête des causes et des principes ; la volonté y trouve la suprême délectation, la béatitude, puisqu’Il est le Bien en soi ; et la mémoire trouve en la possession de Dieu l’avoir suprême, Dieu étant la cause de l’être, cause contenant dans l’unité de son essence toutes les perfections sous un mode infini. Mais, ce parfait comblement ne se réalise pleinement que dans la vision béatifique. Toutefois, l’âme encore incarnée est capable de se tourner vers son centre en se décentrant, c'est-à-dire en sortant de sa propre substance, voire en tournant son *sentir substantiel* vers Dieu. Ainsi, elle commence, par l’opération de la grâce infuse en elle, à entrer progressivement dans les profondeurs de son centre, découvrant en Dieu tout ce qu’elle cherchait auparavant.

Chapitre Quatrième : Le surnaturel distinct de l'union

Il est important d'examiner le surnaturel non constitutif de l'union parce que son élucidation éclaire, par effet de contraste, la réalité constitutive de l'union elle-même surnaturelle. Notons aussi que l'âme qui s'attache au surnaturel non unitif chemine dans la voie de l'esprit imparfait, puisque l'union ne peut être acquise tant qu'on s'affectionne à ce qui ne la constitue point. De fait, « Dieu est toujours dans l'âme, lui donnant et conservant l'être naturel avec sa présence, néanmoins il ne lui communique pas toujours le surnaturel »[237] (MC, L2, c5, §4). Dieu, résidant substantiellement en l'âme et étant en elle cause de l'être, est capable de communiquer surnaturellement à l'âme différents objets en ses différentes puissances, sans que celle-ci ne recoure à son activité naturelle pour les acquérir. Dieu, résidant en elle, les lui communique surnaturellement, c'est-à-dire sans qu'intervienne en elle une opération naturelle, et elle ne peut que les recevoir passivement. « [C]ar comme Dieu donne ces choses surnaturellement sans participation suffisante ni habileté de l'âme, de même, sans son soin ni son adresse, Dieu fait en elle ce qu'il veut par de telles choses, parce que cela s'opère passivement en l'esprit, et ainsi cela ne consiste pas à vouloir ou ne pas vouloir pour que cela soit ou ne soit pas »[238] (MC, L2, c11, §6). L'âme peut bien sûr refuser consciemment et volontairement le surnaturel que Dieu lui communique, puisqu'elle demeure libre, mais le refus volontaire ne peut empêcher la réalisation du surnaturel et son effet en elle. Un tel refus est très précieux, comme nous le verrons en traitant de l'union, parce qu'il s'inscrit dans le processus de détachement qui culmine dans la négation de tout attachement aux biens surnaturels reçus. D'autre part, quand le démon communique quelque chose à l'âme, le refus volontaire de celle-ci par rapport à ce qui est communiqué est efficace, parce que le démon ne réside pas dans la substance de l'âme, il est extérieur à l'âme et ne peut lui nuire qu'en agissant – surtout et le plus souvent – sur ses sens externes et internes, leur présentant sensations et images. De fait, les communications « du démon peuvent seulement mettre les premiers mouvements dans la volonté – et ne sauraient la porter à davantage si elle n'y consent »[239] (MC, L2, c11, §6).

I- Le surnaturel non unitif opéré dans l'entendement

Les considérations générales sur le surnaturel ouvrent l'accès à l'élucidation des actes et des opérations surnaturels dans leur réalisation dans les différentes puissances de l'âme. En effet, examinons les connaissances surnaturelles de l'entendement, distinctes de celles constitutives de l'état d'union à Dieu. Rappelons d'abord que la voie « surnaturelle est tout ce qui est donné à l'entendement au-dessus de sa capacité et habileté naturelle »[240] (MC, L2, c10, §2). De ces connaissances ou « notions surnaturelles, les unes sont corporelles, les autres sont spirituelles. Les corporelles sont en deux manières : les unes qui sont reçues par la voie des sens corporels extérieurs ; les autres, par la voie des sens corporels intérieurs, en quoi est compris tout ce que l'imagination peut saisir, feindre et fabriquer. Les spirituelles sont aussi en deux manières : les unes sont distinctes et particulières, et l'autre est confuse, obscure et générale. Dans les distinctes et particulières, il entre quatre manières de préhensions particulières qui se communiquent à l'esprit sans l'entremise d'aucun sens corporel : ce sont les visions, révélations, paroles et sentiments spirituels. L'intelligence obscure et générale consiste en une

[237] Está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre la comunica el ser sobrenatural.
[238] Porque, así como Dios da aquellas cosas sobrenaturalmente sin diligencia bastante y sin habilidad de ella, (así, sin la diligencia y habilidad de ella), hace Dios el efecto que quiere con las tales cosas en ella, porque es cosa que se hace y obra pasivamente en el espíritu. Y así, no consiste en querer o no querer, para que sea o deje de ser.
[239] Las del demonio sólo pueden poner primeros movimientos en la voluntad y no moverla a más si ella no quiere.
[240] La [vía] sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural.

seule, à savoir la contemplation qui se donne en foi. »[241] (MC, L2, c10, §3-4) Cette contemplation est constitutive de l'union, nous la mettons ici de côté.

Comme l'entendement opère en abstrayant les espèces intelligibles des images, il est possible d'influencer surnaturellement l'entendement, soit en lui présentant des images, soit en lui communiquant directement l'espèce intelligible sans passer par son opération abstractive. Pour présenter une image à l'entendement, il faut d'abord l'introduire dans l'imagination afin qu'il puisse en abstraire l'espèce intelligible. Dans ce cas, soit on introduit l'image directement et surnaturellement dans l'imagination, soit on communique des sensations surnaturelles aux sens externes, afin que le sens commun les synthétise (naturellement) en produisant une image qu'il dépose dans l'imagination. Celle-ci la présentera à l'entendement qui y exercera son opération abstractive (naturelle). Jean de la Croix dénomme « visions imaginaires par voie surnaturelle »[242] (MC, L2, c12, §3), les « imaginations et fantaisies (…) qui sans aucune opération de ces sens [internes] peuvent se représenter et se représentent passivement à eux »[243] (MC, L2, c12, §3), la passivité signifiant ici la réception des images sans aucune opération naturelle des sens externes et sans opération active des sens internes. En effet, « sous ce nom de visions imaginaires, nous voulons entendre toutes les choses qui surnaturellement peuvent se représenter à l'imagination avec image, forme et figure et espèce ; car toutes les préhensions et espèces qui de tous les cinq sens corporels se présentent à l'âme et s'arrêtent en elle par voie naturelle, peuvent aussi avoir lieu en elle par voie surnaturelle et lui être représentées sans aucun ministère des sens extérieurs » (MC, L2, c16, §2)[244]. De fait, « comme les cinq sens extérieurs représentent les images et les espèces de leurs objets à ces sens intérieurs, ainsi Dieu et le démon peuvent surnaturellement (…), sans les sens extérieurs, représenter les mêmes images et espèces, et de beaucoup plus belles et parfaites » (MC, L2, c16, §3)[245].

Des connaissances et notions purement spirituelles peuvent se présenter directement à l'entendement en imprimant immédiatement en lui, surnaturellement, une espèce intelligible par le moyen de laquelle ces connaissances lui sont communiquées. Cette espèce n'est pas abstraite des images, elle ne procède d'aucune opération naturelle de l'entendement, elle est reçue passivement dans l'intellect possible sans le concours de l'opération abstractive de l'intellect agent – alors qu'une telle opération était nécessaire dans le cas des visions imaginaires surnaturelles. Jean de la Croix distingue quatre types de connaissances spirituelles communiquées surnaturellement à l'intellect possible. En effet, il répertorie « quatre autres préhensions de l'entendement que nous avons dites au chapitre 10 purement spirituelles, qui sont les visions, révélations, paroles et sentiments spirituels. Nous les appelons purement

[241] 3. De estas noticias sobrenaturales unas son corporales, otras son espirituales. Las corporales son en dos maneras: unas que por vía de los sentidos corporales exteriores las recibe; otras por vía de los sentidos corporales interiores, en que se comprehenden todo lo que la imaginación puede comprehender, fingir y fabricar.
4. Las espirituales son también en dos maneras: unas distintas y particulares, y otra es confusa, oscura y general. Entre las distintas y particulares entran cuatro maneras de aprehensiones particulares, que se comunican al espíritu, no mediante algún sentido corporal, y son: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe.

[242] *visiones imaginarias por vía sobrenatural*.

[243] Imaginaciones y fantasías (…) que sin obra de estos sentidos se pueden representar, y representan a ellos pasivamente.

[244] Debajo de este nombre de visiones imaginarias, queremos entender todas las cosas que debajo de imagen, forma, y figura y especie sobrenaturalmente se pueden representar a la imaginación. Porque todas las aprehensiones y especies que de todos los cinco sentidos corporales se representan a él y en él hacen asiento por vía sobrenatural tener lugar en él y representársele sin ministerio alguno de los sentidos exteriores.

[245] Como los cinco sentidos exteriores representan las imágenes y especies de sus objetos a estos interiores, así sobrenaturalmente, como decimos, sin los sentidos exteriores puede Dios y el demonio representar las mismas imágenes y especies, y mucho más hermosas y acabadas.

spirituelles parce qu'elles ne se communiquent pas à l'entendement par voie des sens corporels (comme les corporelles imaginaires), mais sans aucun moyen d'aucun sens corporel extérieur ou intérieur, elles s'offrent à l'entendement clairement et distinctement par voie surnaturelle, passivement, c'est-à-dire sans que l'âme pose aucun acte ou œuvre de sa part, au moins actif »[246] (MC, L2, c23, §1). Il est adéquat d'« appeler toutes ces quatre préhensions : visions de l'âme, car l'entendement de l'âme s'appelle aussi vue de l'âme »[247] (MC, L2, 23, §2). De fait, Jean de la Croix qualifie ces appréhensions intelligibles à l'entendement, de « spirituellement visibles » (*visibles espiritualmente*, MC, L2, c23, §2). Leur classification se fait comme suit : « ce que l'entendement reçoit par manière de vue (car il peut voir les choses spirituellement, comme font les yeux corporellement) nous l'appelons vision ; et ce qu'il reçoit comme saisissant et entendant des choses nouvelles (comme l'ouïe entendant des choses inouïes) nous l'appelons révélation, et ce qu'il reçoit par manière d'ouïr, nous l'appelons parole, et ce qu'il reçoit par manière des autres sens, comme est l'intelligence d'une suave odeur spirituelle et de délices spirituelles que l'âme peut goûter surnaturellement, nous appelons cela *sentiments spirituels*. De tout ceci, il tire intelligence ou vision spirituelle, sans aucune préhension de forme, image ou figure d'imagination ou fantaisie naturelle, mais ces choses se communiquent immédiatement à l'âme par œuvre surnaturelle et par moyen surnaturel »[248] (MC, L2, c23, §3). Toutes ces préhensions surnaturelles de l'entendement[249] « se communiquent à l'âme plus purement et plus subtilement, sans aucune opération de sa part, ni de l'imagination, au moins active »[250] (MC, L2, c23, §4). Les visions spirituelles sont soit de substances corporelles (*sustancias corpóreas*) soit de substances séparées incorporelles (*sustancias separadas o incorpóreas*). Les premières « sont de toutes les choses matérielles du ciel et de la terre que l'âme peut voir, (même étant unie au corps) moyennant certaine lumière surnaturelle dérivée de Dieu, en laquelle il lui est permis de voir toutes les choses absentes »[251] (MC, L2, c24, §1). Jean de la Croix précise son propos en prenant un exemple de visions spirituelles de substances corporelles, puis il l'explicite en déterminant ce qu'il entend par « lumière surnaturelle dérivée », tout en précisant l'extension et les limites de l'opération de cette lumière, ensuite il introduit une lumière supérieure : la lumière de gloire. En effet, Jean

[246] Cuatro aprehensiones del entendimiento, que en el capítulo 10 dijimos ser puramente espirituales, que son visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. A las cuales llamamos puramente espirituales, porque no, como las corporales imaginarias, se comunican al entendimiento por vía de los sentidos corporales, sino, sin algún medio de algún sentido corporal exterior o interior, se ofrecen al entendimiento clara y distintamente por vía sobrenatural pasivamente, que es sin poner el alma algún acto u obra de su parte, a lo menos activo.

[247] Todas estas cuatro aprehensiones se pueden llamar visiones del alma, porque al entender del alma llamamos también ver del alma.

[248] Lo que recibe el entendimiento a modo de ver (porque puede ver las cosas espiritualmente así como los ojos corporalmente) llamamos "visión"; y a lo que recibe como aprehendiendo y entendiendo cosas nuevas, así como el oído oyendo cosas no oídas, llamamos "revelación"; y a lo que recibe a manera de oír, llamamos "locución"; y a lo que recibe a modo de los demás sentidos, como es la inteligencia de suave olor espiritual, y de sabor espiritual, y deleite espiritual que el alma puede gustar sobrenaturalmente, llamamos "sentimientos espirituales". De todo lo cual él saca inteligencia o visión espiritual, sin aprehensión alguna de forma, imagen o figura de imaginación o fantasía natural, sino que inmediatamente estas cosas se comunican al alma por obra sobrenatural y por medio sobrenatural.

[249] Nous n'allons pas examiner ici en détails toutes les formes de surnaturel non unitif qui adviennent à l'âme cheminant vers Dieu. Notre but est de montrer qu'il existe un surnaturel non constitutif de l'union, auquel l'âme ne doit pas s'attacher. De fait, si elle s'y attache sciemment, elle s'éloigne de l'union, mais si elle ne s'y attache pas, voire si elle le rejette, alors il opèrera en elle beaucoup d'effets positifs qui l'aident dans son cheminement vers l'union à Dieu.

[250] Se comunican ellas al alma más pura y sutilmente sin obra alguna de ella ni de la imaginación, a lo menos activa.

[251] Mediante cierta lumbre sobrenatural derivada de Dios, en la cual puede ver todas las cosas ausentes, del cielo y de la tierra.

de la Croix prend l'exemple de « saint Benoît, qui en une vision spirituelle vit le monde entier ; cette vision, saint Thomas dans le premier de ses *Quodlibets*, dit qu'elle eut lieu grâce à la lumière dérivée d'en haut, que nous avons dite »[252] (Quodl. I, a. I, ad.I ; MC, L2, c24, §1). Puis Jean de la Croix délimite l'extension opérative de cette lumière dérivée, en précisant que « [l]es autres visions qui sont de substances incorporelles, ne peuvent se voir moyennant cette lumière dérivée que nous disions, mais avec une autre lumière plus élevée qui s'appelle lumière de gloire »[253] (MC, L2. c24, §2). Ces visions « ne sont pas de cette vie ni ne peuvent se voir en corps mortel »[254] (MC, L2, c24, §2), de sorte que « si Dieu voulait les communiquer à l'âme essentiellement comme elles sont, aussitôt l'âme sortirait de la chair et se détacherait de la vie mortelle »[255] (MC, L2, c24, §2), sauf exception, « Dieu accordant une dispense ou sauvant la condition et la vie naturelle, en en retirant totalement l'esprit, de sorte que, avec sa grâce, le rôle naturel de l'âme vis-à-vis du corps soit suppléé »[256] (MC, L2, c24, §3). Toutefois, « bien que ces visions de substances spirituelles ne puissent se voir nûment et clairement en cette vie avec l'entendement, elles peuvent néanmoins se sentir en la substance de l'âme, avec des touches (*toques*) très douces et des étreintes, ce qui appartient aux sentiments spirituels »[257] (MC, L2, c24, §4).

L'acte de l'intellect, qu'il soit naturel ou surnaturel, ne se réalise que quand une espèce intelligible informe l'intellect possible. Naturellement, une telle espèce est abstraite de l'image sur laquelle l'intellect agent exerce son opération abstractive. Mais surnaturellement, c'est la lumière surnaturelle dérivée qui doit imprimer une espèce intelligible en l'intellect possible qui la reçoit passivement sans aucune opération de l'intellect agent. Il est nécessaire de concevoir la lumière surnaturelle dérivée comme opérant une infusion d'une espèce intelligible en l'intellect possible, parce que ce dernier ne peut passer à l'acte d'intellection et de connaissance, sans l'actuation opérée en lui par la réception d'une espèce intelligible déterminée. En effet, le rôle de la lumière surnaturelle et la nécessité de la présence d'une espèce intelligible pour la réalisation de l'intellection surnaturelle sont notées par Jean de la Croix moyennant une analogie avec l'acte corporel de vision. De fait, « comme les yeux voient les choses corporelles par le moyen de la lumière naturelle, de même, l'âme avec l'entendement, moyennant la lumière dérivée surnaturelle (que nous avons dite), voit intérieurement ces mêmes choses naturelles et d'autres qu'il plaît à Dieu [de communiquer] »[258] (MC, L2, c24, §5). D'abord, « la lumière n'est pas ce qui se voit par soi-même, mais le moyen par lequel on voit les choses qu'elle rencontre »[259] (NO, L2, c8, §3), parce que dans l'acte de vision corporelle, la lumière est ce qui communique à l'œil la couleur de la chose extérieure, afin que cette couleur s'imprime dans l'œil et que la vision ait lieu. De

[252] San Benito, que en una visión espiritual vio todo el mundo. La cual visión dice santo Tomás en el primero de sus Quodlibetos que fue en la lumbre derivada de arriba, que habemos dicho.
[253] Las otras visiones, que son de sustancias incorpóreas, no se pueden ver mediante esta lumbre derivada que aquí decimos, sino con otra lumbre más alta que se llama lumbre de gloria.
[254] No son de esta vida ni se pueden ver en cuerpo mortal.
[255] Si Dios las quisiese comunicar al alma esencialmente, como ellas son, luego saldría de las carnes y se desataría de la vida mortal.
[256] Y así, estas visiones no son de esta vida, si no fuese alguna vez por vía de paso, y esto, dispensando Dios o salvando la condición y vida natural, abstrayendo totalmente al espíritu de ella, y que con su favor se suplan las veces naturales del alma acerca del cuerpo.
[257] Pero, aunque estas visiones de sustancias espirituales no se pueden desnudar y claramente ver en esta vida con el entendimiento, puédense, empero, sentir en la sustancia del alma con suavísimos toques y juntas, lo cual pertenece a los sentimientos espirituales.
[258] Como ven los ojos las cosas corporales mediante la luz natural, así el alma con el entendimiento, mediante la lumbre derivada sobrenaturalmente, que habemos dicho, ve interiormente esas mismas cosas naturales y otras, cuales Dios quiere.
[259] La luz no es la que por sí misma se ve, sino el medio con que se ven las demás cosas que embiste.

même, dans le cas de l'intellection naturelle, la lumière identifiée à l'intellect agent, communique à l'intellect possible l'espèce intelligible abstraite de l'image, afin que l'acte d'intellection ait lieu. Analogiquement, la lumière surnaturelle dérivée doit communiquer une espèce intelligible à l'intellect possible, afin que l'acte de cognition surnaturelle ait lieu.

L'espèce intelligible, en soi, n'est pas la chose connue, elle est la similitude de la chose, similitude dont la réception opère la connaissance de cette chose. Par suite, il est possible de connaître plusieurs choses moyennant une seule similitude, une seule espèce intelligible, si ces différentes choses peuvent être ramenées à une même similitude. Et la lumière surnaturelle dérivée telle que décrite par Jean de la Croix, communique à l'intellect possible une espèce adéquate qui opère la connaissance surnaturelle, autrement dit la vision spirituelle, de choses que Dieu veut montrer à l'âme. En effet, l'action surnaturelle de cette lumière, infusant en l'intellect une espèce intelligible adéquate, *permet* de *voir* intellectuellement des substances corporelles absentes, c'est-à-dire non effectivement présentes aux sens externes de l'âme. Cette espèce intelligible doit nécessairement être une similitude de la chose connue, similitude de l'essence même de cette chose, représentant cette essence ; sinon la connaissance réelle, la vision intellectuelle, de cette chose ne peuvent avoir lieu. Et comme ici les choses connues surnaturellement sont des vérités (concernant Dieu) et des réalités subsistantes corporelles, vérités et réalités qui ne sont pas l'essence même de Dieu, l'espèce intelligible par laquelle s'opère cette connaissance doit elle aussi être une réalité créée, c'est-à-dire une réalité finie qui n'a aucune similitude ou proportion avec l'essence divine infinie. Par suite, toutes les connaissances surnaturelles auxquelles l'âme incarnée accède moyennant l'action de la lumière surnaturelle dérivée, se font moyennant l'infusion d'une espèce intelligible créée, et ne joignent donc pas l'entendement à Dieu. Une telle jonction ne pouvant se réaliser que par une espèce qui soit une similitude de l'essence divine. Ainsi, tant que les espèces intelligibles surnaturelles sont (strictement) des similitudes de réalités créées, ces espèces sont elles aussi créées ; et comme il existe une distance infinie entre le Créateur infini et la créature finie, aucune de ces espèces ne peut être une similitude adéquate de l'essence de Dieu, par suite, aucune ne peut donner Dieu à l'intellect. Toutefois, il faut noter que l'intellect peut connaître toutes choses en connaissant Dieu, c'est-à-dire en étant informé par l'essence divine moyennant l'opération surnaturelle de la lumière de gloire. De fait, dans la vision béatifique, seule l'essence divine informe l'intellect possible comme une espèce intelligible. Et comme l'essence de Dieu est la cause de l'être de chaque chose, elle contient virtuellement toutes choses, et donc toutes choses peuvent être connues en elle comme l'effet est connu dans la cause. Ainsi, une espèce infinie peut faire connaître tout le fini. Mais, tant que l'espèce intelligible est strictement la similitude d'une chose créée, elle est elle-même un étant créé, et donc elle ne peut joindre, voire unifier, l'intellect à Dieu. En tout cas, tant que l'âme est incarnée, elle ne peut recevoir comme espèce intelligible informant son intellect possible, l'essence même de Dieu. Et donc, toutes les espèces intelligibles qu'elle reçoit surnaturellement de la part de Dieu (dans le cadre du surnaturel non unitif), sont nécessairement des similitudes d'étants créés et ne peuvent constituer une vision intellectuelle immédiate de Dieu ; plutôt, elles constituent des connaissances très subtiles et élevées *sur* Dieu, incapables de contenir et donc de donner *Dieu en soi*. En effet, les capacités intellectuelles de l'âme incarnée sont tellement limitées qu'il lui est impossible de connaître (au sens fort du terme), de voir, les substances spirituelles (les anges) moyennant la grâce surnaturelle dérivée ; seule la lumière de gloire infuse dans l'âme séparée du corps, peut permettre une telle connaissance. Ainsi, selon Jean de la Croix, l'âme incarnée, même recevant les influx surnaturels de Dieu, ne peut *voir clairement* toutes les créatures ; les substances spirituelles demeurant au-delà de ses capacités cognitives, même quand celles-ci sont en acte surnaturel. Cependant, incarnée, l'âme est toujours capable de sentir (substantiellement) leur présence, quand ils touchent surnaturellement sa substance. En

effet, l'âme, bien qu'incapable de voir l'ange, possède la capacité de sentir intérieurement la présence de ce dernier, quand sa substance touche surnaturellement la sienne.

L'entendement recevant l'influx surnaturel est généralement passif par rapport à ce qu'il reçoit, surtout quand une espèce intelligible se communique à lui surnaturellement ; mais parfois il peut coopérer activement aux connaissances qui se forment en lui, surtout quand il est concentré en la considération d'une vérité et que l'Esprit-Saint intervient pour l'instruire. Ce qui a lieu sous forme de « paroles successives (*palabras sucesivas*) » (MC, L2, c29, §1), « parce que comme l'entendement est alors recueilli et uni à la vérité de ce qu'il pense, et que l'Esprit divin est aussi uni avec lui en cette vérité (comme il est toujours en toute vérité), de là vient que l'entendement, communiquant en cette matière avec l'Esprit divin au moyen de cette vérité, va formant ensemble et successivement à l'intérieur les autres vérités qui concernent celle qu'il pensait, l'Esprit Saint enseignant lui ouvrant la porte et communiquant sa lumière. Car cette façon est une de celles par lesquelles enseigne l'Esprit Saint »[260] (MC, L2, c29, §1). Et « illuminé et instruit de ce Maître, l'entendement comprenant ces vérités, forme de lui-même, conjointement ces paroles sur les vérités qui lui sont communiquées d'autre part »[261] (MC, L2, c29, §2). Dans d'autres cas, l'entendement est parfaitement passif par rapport à l'influx surnaturel. Alors, il ne peut que recevoir sans pouvoir coopérer par son opération active. Il s'agit des paroles dites substantielles, parce qu'une telle parole « imprime substantiellement en l'âme ce qu'elle signifie »[262] (MC, L2, c31, §1). Par exemple, Dieu dit à l'âme d'être bonne, alors « substantiellement elle serait bonne »[263] (MC, L2, c31, §1). « Dieu ne lui dit jamais ces paroles substantielles pour qu'elle les mette en œuvre, mais pour les opérer en elle »[264] (MC, L2, c31, §2). Et « ces paroles substantielles servent beaucoup pour l'union de l'âme avec Dieu, et plus elles sont intérieures, plus elles sont substantielles et de plus grand profit » (MC, L2, c31, §2). Toutefois, en soi, elles ne sont pas constitutives de l'union elle-même. Elles sont plutôt un secours très précieux qui aide l'âme à avancer sur le chemin de l'union.

Quant aux sentiments spirituels, qui se font surnaturellement dans l'âme et que Jean de la Croix inscrit parmi les « préhensions distinctes de l'entendement »[265] (MC, L2, c32, §1), ils « peuvent être de deux manières : Les uns sont des sentiments en l'affection de la volonté ; les seconds sont des sentiments en la substance de l'âme »[266] (MC, L2, c32, §2). Ces sentiments, « en tant qu'ils sont sentiments seulement, n'appartiennent point à l'entendement, mais à la volonté »[267] (MC, L2, c32, §3). « Mais parce que souvent, et même le plus souvent, il rejaillit d'eux en l'entendement, préhension, notion et intelligence, pour cette seule fin il convient »[268] (MC, L2, c32, §3) de les classer parmi les connaissances surnaturelles de l'entendement. En

[260] Porque como entonces el entendimiento está recogido y unido con la verdad de aquello que piensa, y el Espíritu Divino también está unido con él en aquella verdad, como lo está siempre en toda verdad, de aquí es que, comunicando el entendimiento en esta manera con el Espíritu Divino mediante aquella verdad, juntamente las demás verdades que son acerca de aquella que pensaba, abriéndole puerta y yéndole dando luz el Espíritu Santo enseñador. Porque ésta es una manera de las que enseña el Espíritu Santo.

[261] Y de esta manera, alumbrado y enseñado de este Maestro el entendimiento, entendiendo aquellas verdades, juntamente va formando aquellos dichos él de suyo, sobre las verdades que de otra parte se le comunican.

[262] Imprime sustancialmente en el alma aquello que ella significa.

[263] Sustancialmente sería buena.

[264] Estas palabras sustanciales nunca se las dice Dios para que ella las ponga por obra, sino para obrarlas en ella.

[265] Aprehensiones distintas del entendimiento.

[266] Pueden caer en dos maneras. La primera, son sentimientos en el afecto de la voluntad; la segunda, son sentimientos en la sustancia del alma.

[267] Estos sentimientos, en cuanto son sentimientos solamente, no pertenecen al entendimiento.

[268] Pero, porque muchas y las más veces, de ellos redunda en el entendimiento aprehensión y noticia e inteligencia, convenía hacer aquí mención de ellos sólo para este fin.

effet, ils produisent « une très haute perception de Dieu et très savoureuse en l'entendement, que l'on ne peut nommer non plus que le sentiment d'où elle résulte »[269] (MC, L2, c32, §3). Et cette perception, et le sentiment dont elle procède « se font passivement en l'âme, sans qu'elle fasse rien de sa part effectivement pour les recevoir »[270] (MC, L2, c32, §4). En effet, cette sublime connaissance qui rejaillit en l'intellect, à partir du sentiment infusé surnaturellement en la volonté ou en la substance de l'âme, se reçoit « passivement dans l'entendement que les philosophes appellent possible, sans qu'il fasse rien de soi-même »[271] (MC, L2, c32, §4). En effet, il reçoit « ces connaissances délicates, qui sont une savoureuse intelligence surnaturelle où le naturel ne peut atteindre, et qu'il ne peut comprendre en agissant, mais en recevant »[272] (MC, L2, c32, §4). Dans le chapitre 32 du second Livre de la Montée, Jean de la Croix traite des sentiments spirituels qu'il range parmi les grâces surnaturelles non constitutives de l'union. Il se propose de dire « leur cause et de quelle manière l'âme doit se comporter pour ne pas empêcher la voie de l'union divine en elles » (MC, L2, c32, sous-titre). En effet, « de peur d'y faillir et d'en empêcher le profit, [l'entendement] ne doit aussi rien y faire, mais seulement se comporter passivement à leur sujet, sans entremettre sa capacité naturelle » (MC, L2, c32, §4). Ainsi, il « ne doit pas les rechercher ni avoir envie de les admettre » (MC, L32, c32, §4). Toutefois, nous remarquons que de tels sentiments spirituels résultent souvent, selon Jean de la Croix, de « touches d'union, union qui se fait passivement en l'âme. » (MC, L2, c32, §4). Par suite, il faudrait peut-être considérer ces sentiments comme faisant partie de l'union de l'entendement à Dieu, surtout qu'ils opèrent beaucoup d'effets positifs en l'entendement qui se comporte passivement par rapport à leur influx. Mais, effectivement, comme ils ne sont pas identiques à la foi (voire à l'opération de la foi) qui, par soi et à elle seule, réalise l'union en l'entendement, ce dernier les reçoit comme un surnaturel non unitif qu'il ne doit pas sciemment, activement, admettre. En effet, souvent le surnaturel non unitif ressemble au surnaturel unitif, surtout que tous deux procèdent de Dieu sous la forme d'une grâce infuse en l'âme. Ainsi, il est possible que des intellections qui se réalisent en l'entendement à partir d'une touche d'union, soient constitutives de l'union de l'entendement à Dieu. Toutefois, comme les sentiments spirituels dont nous traitons ici ne doivent pas être sciemment admis par l'entendement, ils demeurent de l'ordre du surnaturel non unitif. En effet, comme nous allons le voir, l'opération de la foi consiste à dépouiller l'entendement de tout objet, naturel ou surnaturel, *clair et distinct* ; alors que les sentiments spirituels examinés ici communiquent un tel objet surnaturel à l'entendement. De fait, la foi réalise la contemplation en l'entendement, qui consiste en une connaissance amoureuse de Dieu *générale et obscure*. En fin de compte, comme nous allons le montrer, l'union de l'entendement à Dieu se réalise par la forme de la foi qui s'unit à l'entendement, forme dont nous allons déterminer le contenu noétique. Par suite, de toutes les préhensions surnaturelles spirituelles (dont les sentiments spirituels font partie) répertoriées par Jean de la Croix, « il faut débarrasser ici l'entendement, en l'acheminant et dressant par elles en la nuit spirituelle de la foi à la divine et substantielle union de Dieu, de peur que (s'embrarrassant en elles et se rendant grossier) il ne se retarde au chemin de la solitude et nudité de toutes choses qui sont requises pour cet effet. » (MC, L2, c24, §4)

[269] Redunda en el entendimiento aprehensión de noticia o inteligencia, la cual suele ser un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento; al cual no se puede poner nombre tampoco, como al sentimiento de donde redunda.

[270] Se hagan pasivamente en el alma, sin que ella haga algo de su parte efectivamente para recibirlos.

[271] Las noticias de ellos se reciben pasivamente en el entendimiento que llaman los filósofos posible, sin que él haga nada de su parte.

[272] Aquellas noticias delicadas, que son una sabrosa inteligencia sobrenatural a que no llega el natural ni la puede comprehender haciendo, sino recibiendo.

II- Le surnaturel non unitif opéré dans la mémoire

La mémoire conserve naturellement et immédiatement tout ce qui est reçu dans l'entendement. En termes thomasiens, la réception d'une forme intelligible et sa conservation se font en une seule et même puissance : l'intellect. Et cette conservation se fait immédiatement quand cette forme est reçue en acte au sein de l'intellect, s'imprimant en lui. Cependant, bien que reçue en acte, causant l'intellection, elle est conservée sous le mode de l'être en puissance, mode semblable à celui de l'habitus. Ainsi, toutes les espèces surnaturelles reçues dans l'entendement, et tous les discours, toutes les paroles successives formées surnaturellement en lui, sont immédiatement conservés dans la mémoire. L'acte surnaturel de celle-ci consistera en sa capacité de réactualiser le surnaturel conservé en elle. Ainsi, Jean de la Croix commence par énumérer les réalités surnaturelles conservées pour ensuite expliquer leur réactualisation, dite réminiscence (spirituelle). Ces réalités conservées sont identiques aux réalités surnaturelles propres à l'entendement. En effet, ce sont « formes et notions que la mémoire garde en soi qui sont de choses surnaturelles, comme de visions, révélations, locutions et sentiments par voie surnaturelle ; quand ces choses ont une fois passé par l'âme, il en reste une image, forme et figure, ou notion imprimée, soit dans l'âme, soit dans la mémoire ou la fantaisie, parfois fort vive et fort efficace »[273] (MC, L3, c7, §1). Quand le surnaturel est communiqué à l'entendement moyennant la réception surnaturelle d'une image dans l'imagination, la réactualisation, la réminiscence, de ce surnaturel intellectuel se fait par la réactualisation de l'image (surnaturellement reçue) correspondante conservée dans l'imagination. Mais, si le surnaturel intellectuel conservé dans la mémoire a d'abord été immédiatement communiqué à l'entendement par l'infusion directe d'une espèce intelligible, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'aucune image, alors la mémoire ne peut par elle-même (moyennant son opération naturelle) se remémorer de ce surnaturel parce qu'elle ne peut pas (strictement par elle-même) faire passer naturellement à l'acte une espèce intelligible conservée en elle. Elle doit, en effet, soit recourir à l'image où cette espèce intelligible a été d'abord discernée, soit à une autre réalité associée à cette espèce intelligible, soit elle doit recevoir un secours surnaturel. En effet, Jean de la Croix d'abord se réfère au « connaissances spirituelles, mises pour troisième genre de préhensions de la mémoire non parce qu'elles appartiennent au sens corporel de la fantaisie comme les autres (vu qu'elles n'ont ni image ni forme corporelle), mais parce qu'elles tombent aussi sous la réminiscence et mémoire spirituelle »[274] (MC, L3, c14, §1). Et puis il décrit la réminiscence de ces connaissances spirituelles comme suit : « depuis que l'âme en a reçu quelqu'une, elle peut s'en ressouvenir quand elle voudra ; et ce, non par l'effigie et image que cette appréhension aura laissée au sens corporel – vu que, étant corporel, comme nous avons dit, il est incapable de formes spirituelles –, mais elle s'en souvient intellectuellement et spirituellement par la forme qu'elle a imprimée de soi en l'âme (qui est aussi une forme, notion ou image spirituelle ou formelle par le moyen de laquelle l'âme se ressouvient) ou à cause de l'effet qu'elle fit. »[275] (MC, L3, c14, §1). De fait, la mémoire se remémore des connaissances spirituelles surnaturelles conservées en elle, en recourant à une ou à plusieurs formes imprimées en l'âme.

[273] Formas y noticias que guarda la memoria en sí, que son de cosas sobrenaturales, así como de visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por vía sobrenatural. De las cuales cosas, cuando han pasado por el alma, se suele quedar imagen, forma y figura, o noticia impresa, (ahora en el alma), ahora en la memoria o fantasía, a veces muy viva y eficazmente.

[274] Las noticias espirituales pusimos por tercer género de aprehensiones de la memoria, no porque ellas pertenezcan al sentido corporal de la fantasía como las demás (pues no tienen imagen y forma corporal), pero porque también caen debajo de reminiscencia y memoria espiritual.

[275] Después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando quisiere, acordar de ella. Y esto, no por la efigie e imagen que dejase la tal aprehensión en el sentido corporal -porque, por ser corporal, como decimos, no tiene capacidad para formas espirituales-, sino que intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma que en el alma de si dejó impresa, que también es forma o noticia, o imagen espiritual o formal, por lo cual se acuerda, o por el efecto que hizo.

Chaque forme est l'espèce intelligible correspondant à la connaissance surnaturellement acquise. Jean de la Croix affirme que la mémoire rejoint cette espèce intelligible, réactualisant la connaissance correspondante. Mais l'accès à cette espèce intelligible, et son passage à l'acte au sein de l'intellect possible – sous forme de réminiscence –, ne peut se faire que moyennant la lumière surnaturelle qui l'a d'abord communiquée à l'entendement. Si la mémoire était capable de réactualiser strictement par elle-même, moyennant son opération naturelle, les espèces intelligibles conservées en elle sous forme d'habitus, la nature même de l'opération naturelle de l'intellect serait détruite. En effet, naturellement, l'intellect doit recourir aux images pour opérer, il ne possède pas, par soi, une lumière naturelle capable de s'exercer immédiatement sur des espèces intelligibles conservées en lui ; sa lumière naturelle, celle de l'intellect agent, s'exerce sur les espèces contenues dans des images déjà en acte au sein de l'imagination. L'intellect agent, où réside la lumière naturelle de l'intellect, a pour objet propre les espèces intelligibles présentes *dans* les images, et non celles conservées dans l'intellect possible sous le mode de l'*habitus*. Par suite, toute réminiscence (spirituelle) qui se fait par l'actualisation directe (qui ne recourt à aucun autre acte comme intermédiaire) d'une espèce intelligible conservée dans la mémoire, doit se faire moyennant l'acte de la lumière surnaturelle qui l'a d'abord communiquée à l'entendement. La référence à Jean de la Croix ne mentionne pas explicitement l'opération de réminiscence propre à cette lumière surnaturelle, mais elle la sous-entend puisque le passage traite de l'acte *surnaturel* de la mémoire ; or sans cette lumière surnaturelle, l'acte de la mémoire ne peut être que naturel. Toutefois, Jean de la Croix propose un autre moyen de réminiscence des espèces intelligibles reçues surnaturellement, directement, dans l'entendement. Selon le mystique espagnol, toute forme reçue surnaturellement est comme accompagnée d'un sentiment qui se conserve dans l'âme. En effet, les puissances de l'âme sont réellement distinctes mais, appartenant à un même sujet, elles communiquent puisque tout ce qui est reçu principalement en une puissance, peut rejaillir dans d'autres puissances selon le mode de chacune. Ainsi, une connaissance reçue surnaturellement dans l'intellect, produit simultanément une sorte de sentiment dans l'âme, sentiment qui la fait réaliser qu'elle est en acte surnaturel. Et ce sentiment est en l'âme comme associé à la connaissance surnaturellement reçue. Par suite, la mémoire se ressouvient de cette connaissance en se ressouvenant du sentiment qui lui a été comme associé. Ce sentiment sert de moyen à la réminiscence. Quant à comment il faut se comporter par rapport aux préhensions surnaturelles de la mémoire, Jean de la Croix réfère au chapitre 24 (et 26) du second Livre de la *Montée*, où il explique qu'il ne faut point les admettre ni en faire cas, mais plutôt les laisser passivement opérer l'effet bénéfique voulu par Dieu qui les a communiquées. Toutefois, quand les préhensions surnaturelles sont « incréées » (MC, L3, c14, §2), elles ont Dieu pour objet et sont constitutives des touches d'union entre Dieu et l'âme ; dans ce cas « il faut qu'on s'en souvienne le plus qu'on pourra » (MC, L3, c14, §2).

III- Le surnaturel non unitif opéré dans la volonté

Le surnaturel qui n'est pas l'union, vécu dans l'entendement et la mémoire, sollicite consécutivement en la volonté un mouvement de délectation qui a pour objet ce surnaturel reçu. La volonté, en effet, est capable de mettre sa joie et sa délectation dans tout ce qui est connu dans l'intellect (l'entendement et la mémoire), qu'il soit naturel ou surnaturel. Ainsi, quand l'intellect est en acte surnaturel, la volonté participe à cet acte en y joignant sa délectation. Par suite, elle aime le surnaturel reçu et s'y attache. Cependant, même quand ce surnaturel est une connaissance de Dieu (opérée par la lumière surnaturelle dérivée), son attachement à cette connaissance n'est pas un attachement à Dieu même, par suite il ne constitue pas l'authentique amour de Dieu. Il est plutôt une délectation dont l'objet est une connaissance supérieure, et cette délectation s'imprime dans la volonté souvent avec un sentiment d'appropriation qui, ultimement, est un attachement à une réalité (une connaissance) créée. D'autre part, la volonté

peut recevoir directement en elle-même, par mode d'infusion, des sentiments surnaturels non constitutifs de l'union. De fait, dans l'état d'union la volonté ne vise que Dieu, elle n'aime que Dieu, l'invitant au sein d'elle-même en niant tout attachement à ce qui n'est pas Lui. C'est-à-dire en se détachant de soi-même, de toutes les autres créatures et même des réalités surnaturelles créées que l'âme reçoit de Dieu.

IV- Récapitulation des différents modes de rapport de l'âme à Dieu

Avant d'examiner méticuleusement la réalité de l'union mystique sanjuaniste, récapitulons les différents modes de rapport de l'âme à Dieu. Le rapport à Dieu se fait dans les puissances spirituelles de l'âme et par elles. Ce rapport peut être naturel, non pas dans le sens que l'âme possède un accès naturel à l'essence divine – un tel accès étant strictement réservé à Dieu –, mais dans le sens que l'opération naturelle des puissances spirituelles peut produire une connaissance et un amour de Dieu moyennant la connaissance des perfections des créatures (la perfection ultime étant l'*être*). En effet, l'intelligence étudiant l'être des créatures et cherchant la cause de l'être créé, forme le concept de *Dieu cause de l'être*. Et consécutivement à la formation de ce concept dans l'entendement et à sa conservation dans la mémoire, l'amour de Dieu naît dans la volonté. Cependant, comme l'espèce intelligible correspondant au concept de Dieu est une réalité (un étant) créée, infiniment distante de l'Être infini du Créateur, la connaissance et l'amour de Dieu fondés sur cette espèce intelligible ne constituent pas un accès immédiat à Dieu tel qu'il est en soi, c'est-à-dire à l'essence divine. Ainsi, dans le rapport naturel à Dieu, Dieu ne peut être reçu dans les puissances spirituelles. Une telle réception ne se réalisant (d'une certaine façon) que quand l'essence divine s'unit à l'intellect à la manière d'une espèce intelligible. Une telle information produit dans la volonté un amour et une délectation correspondants, amour et délectation qui sont, d'une certaine façon, Dieu s'imprimant dans la volonté.

Le rapport naturel à Dieu ne donne pas accès à l'essence divine. Toutefois, les puissances spirituelles sont capables d'opérer d'une façon surnaturelle quand elles sont mises par Dieu en acte surnaturel moyennant la lumière surnaturelle (dérivée[276]). Cette lumière infuse dans l'intellect des espèces intelligibles qu'il est incapable de produire naturellement, c'est-à-dire par abstraction à partir des images. Ces espèces intelligibles communiquent à l'entendement des connaissances très élevées qui se conservent dans la mémoire et qui sollicitent dans la volonté une très haute délectation si elle les accepte en y mettant sa joie. Ainsi, le surnaturel produit par la lumière surnaturelle dérivée, se réduit fondamentalement à l'espèce intelligible communiquée surnaturellement à l'intellect. Cependant, cette espèce intelligible est en soi une réalité (un étant) créée, même si elle communique de hautes connaissances sur Dieu. Par suite, étant distincte et infiniment éloignée de l'essence divine (par soi infinie), elle ne peut donner accès à *Dieu en soi*, elle ne peut manifester Dieu aux puissances spirituelles, elle demeure plutôt une réalité – une connaissance, un sentiment – sur Dieu qui vient de Dieu mais qui n'est pas Dieu.

Par conséquent, ni le naturel, ni le surnaturel fondé en une espèce intelligible (similitude d'un étant) créée, ne peut donner *l'essence même de Dieu* à l'âme. Seule la lumière de gloire, que l'âme reçoit après la mort, peut donner à l'âme la claire vision de Dieu, l'amour parfait de Dieu, et la possession de Dieu. Toutefois, Jean de la Croix propose une troisième voie qui, selon lui, réalise en l'âme incarnée l'union à Dieu, union qu'il décrit comme étant une *transformation en Dieu par amour*. Cette union n'est pas de l'ordre du naturel, elle doit être de l'ordre du

[276] Nous mentionnons ici la lumière surnaturelle dérivée pour la distinguer de la lumière de gloire et du surnaturel qui réalise l'union. Nous utilisons l'expression *lumière surnaturelle dérivée* pour représenter par extension le principe du surnaturel non unitif.

surnaturel, mais d'un surnaturel distinct de la lumière surnaturelle dérivée et de toute autre forme de surnaturel non unitif.

Jean de la Croix décrit tout ce qui n'est pas constitutif de l'union à Dieu afin de bien cerner et de manifester clairement ce qu'elle est et quel chemin est nécessaire pour y parvenir. Il classifie ses arguments en fonction des différents objets des trois puissances spirituelles. En effet, quant aux objets de l'entendement, « entre toutes les créatures supérieures et inférieures, il n'y en a aucune qui joigne de près à Dieu, ni qui ressemble à son être, car, encore qu'il soit vrai que toutes, comme disent les théologiens, aient une certaine relation à Dieu et un vestige de Dieu – les unes plus, les autres moins, selon la noblesse plus ou moins grande de leur être –, de Dieu à elles, il n'y a aucun rapport ni ressemblance essentiels, au contraire, il y a une distance infinie entre son être divin et le leur ; c'est pourquoi il est impossible que l'entendement puisse atteindre Dieu par le moyen des créatures, soit célestes, soit terrestres, pour autant qu'il n'y a aucune proportion de ressemblance »[277] (MC, L2, c8, §3). « Donc, toutes les créatures ne peuvent servir à l'entendement de moyen proportionné pour atteindre Dieu »[278] (MC, L2, c8, §3). Quant aux objets de la mémoire, « il n'y a forme, figure ni image ni autre notion qui puisse tomber en la mémoire, qui soit Dieu ni semblable à Lui, qu'elle soit céleste, terrestre, naturelle ou surnaturelle »[279] (MC, L3, c11, §1). Quant aux objets de la volonté, il n'y a aucune chose suave ni délectable où la volonté puisse se délecter et dont elle puisse jouir naturellement, qui soit Dieu. Par suite, « tout ce que l'entendement peut comprendre, tout ce que la volonté peut goûter et l'imagination inventer est très dissemblable et disproportionné – comme nous avons dit – à Dieu »[280] (MC, L2, c8, §5). Cependant, il pourrait sembler que l'union à Dieu conçue comme rapport immédiat à Dieu, soit impossible, puisque « selon qu'il se peut en cette vie, par sa puissance ordinaire l'entendement n'a point d'aptitude ni de capacité en la prison du corps pour recevoir une claire connaissance de Dieu ; vu que cette connaissance n'est pas de cet état, car ou il faut mourir ou ne pas la recevoir »[281] (MC, L2, c8, §4). Mais, il faut remarquer que la restriction posée par Jean de la Croix, concernant le rapport immédiat de l'intellect (d'une âme incarnée) à Dieu, concerne la « claire connaissance », en d'autres termes, la connaissance claire et distincte. En d'autres termes, Jean de la Croix considère qu'il est impossible d'avoir une connaissance (immédiate) claire et distincte de l'essence divine en cette vie, mais cela n'exclut pas la possibilité d'une connaissance (immédiate) « confuse, obscure et générale » de cette même essence. De fait, l'intellect (d'une âme incarnée) peut, selon Jean de la Croix, avoir une connaissance (immédiate) « confuse, obscure et générale » de Dieu, constitutive de l'union et distincte des connaissances claires et distinctes qu'il peut avoir en cette vie. Celles-ci se font quand il reçoit une espèce intelligible déterminée, créée et similitude d'un étant, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle. En réalité, l'intellect possède une connaissance claire et distincte de tout étant dont il reçoit la similitude sous forme d'espèce intelligible *déterminée*. Dans la vision béatifique, l'intellect est surélevé par la lumière de gloire pour pouvoir recevoir pour ainsi dire

[277] Entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios -unas más y otras menos, según su más principal o menos principal ser-, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza.

[278] Luego todas las criaturas no pueden servir de proporcionado medio al entendimiento para dar en Dios.

[279] Ninguna forma, ni figura, ni imagen, ni otra noticia que pueda caer en la memoria, sea Dios ni semejante a él, ahora celestial, ahora terrena, natural o sobrenatural.

[280] Todo lo que puede entender el entendimiento, y gustar la voluntad, y fabricar la imaginación, es muy disímil y desproporcionado, como habemos dicho, a Dios.

[281] Según se puede en esta vida, de potencia ordinaria no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir noticia clara de Dios, porque esa noticia no es de este estado, porque, o ha de morir, o no la ha de recibir.

l'essence divine et être informé par elle. Cette information permet, en l'âme séparée, une connaissance immédiate de Dieu claire et distincte. Mais, comme en la vie mortelle une telle information est impossible, une connaissance (immédiate) claire et distincte de Dieu est exclue pour l'âme incarnée ; mais une connaissance (immédiate) confuse, obscure et générale de Dieu demeure pour elle possible – selon Jean de la Croix. Cette connaissance confuse, obscure et générale se distingue, dans son mode, de toutes les connaissances claires et distinctes reçues en l'intellect quand l'âme est encore incarnée. Ces connaissances sont tout ce que l'intellect peut former par son opération naturelle, et toutes les formes qu'il reçoit par voie surnaturelle quand il est surnaturellement informé par une espèce intelligible *déterminée*. Et, comme nous l'avons vu, toutes telles espèces surnaturelles sont des similitudes créées de réalités créées (même quand elles communiquent des connaissances sur Dieu), et donc elles ne peuvent donner un rapport immédiat à Dieu, n'ayant aucune proportion ni similitude avec Son Infinitude ; en d'autres termes, aucune ne peut assumer le rôle d'espèce intelligible représentative de (similitude de) l'Être incréé de Dieu, c'est-à-dire de l'essence divine. Elles s'inscrivent plutôt dans le cadre des connaissances claires et distinctes classifiables selon les différents genres de l'étant, étant reçues comme réalités finies (participant de l'étant) dans l'intellect fini propre à une âme incarnée. En effet, « les créatures terrestres ou célestes, et toutes les notions et images distinctes, naturelles et surnaturelles qui peuvent tomber en les puissances, pour hautes qu'elles soient en cette vie, n'ont aucune comparaison ni proportion avec l'être de Dieu, parce que Dieu ne tombe sous genre ni espèce, et elles si, comme disent les théologiens, et l'âme en cette vie ne peut recevoir clairement et distinctement que ce qui tombe sous genre ou espèce »[282] (MC, L3, c12, §1). Par suite, « il n'y a aucune notion ni préhension surnaturelle, en cet état mortel, qui puisse servir de proche moyen pour la haute union d'amour de Dieu »[283] (MC, L2, c8, §5).

[282] Las criaturas, ahora terrenas, ahora celestiales, y todas las noticias e imágenes distintas, naturales y sobrenaturales, que pueden caer en las potencias del alma, por altas que sean ellas en esta vida, ninguna comparación ni proporción tiene con el ser de Dios, por cuanto Dios no cae debajo de género y especie, y ellas sí, como dicen los teólogos. Y el alma en esta vida no es capaz de recibir clara y distintamente sino lo que cae debajo de género y especie.

[283] Por tanto, ninguna noticia ni aprehensión sobrenatural en este mortal estado le puede servir de medio próximo para la alta unión de amor con Dios.

Chapitre Cinquième : L'union de l'âme à Dieu

I- Comment concevoir l'union à Dieu

Nous avons vu que l'âme, dans son opération naturelle, ne peut avoir qu'un rapport médiat à Dieu, c'est-à-dire un rapport à Dieu qui se fait moyennant un concept forgé à partir de l'opération abstractive de l'intellect agent. Cette opération discerne les espèces intelligibles présentes dans les images. Toutes telles espèces, nécessairement finies, ne peuvent avoir aucune proportion avec l'être infini de Dieu. Par suite, elles ne peuvent rendre Dieu immédiatement présent à l'intellect, car quand Dieu est connu par elles, il n'est pas connu tel qu'il est en soi, et par suite elles constituent un intermédiaire entre l'intellect et Dieu. De fait, la connaissance de Dieu (tel qu'il est essentiellement) accompagnée de la présence immédiate de Dieu à l'intellect, se réalisent quand l'intellect voit Dieu, se trouvant face à Dieu ; alors l'essence même de Dieu informe (pour ainsi dire), comme une espèce intelligible, cet intellect. Par cette information se réalise la vision béatifique, qui est claire vision de Dieu.

Ainsi, pour avoir un rapport intellectuel immédiat à Dieu même (Dieu en soi), deux conditions sont nécessaires : la première, c'est qu'une espèce intelligible (informant l'intellect) soit une similitude de Dieu (tel qu'il est en soi), et qu'ainsi elle fasse connaître Dieu tel qu'il est réellement (essentiellement) ; la seconde, c'est qu'il y ait une présence immédiate de Dieu à l'intellect. Ces deux conditions sont parfaitement réalisées dans la vision béatifique, parce qu'en elle l'intellect connaît Dieu par l'essence de Dieu. Mais, outre cette vision, si la première condition n'est pas remplie, alors elle empêche l'effectuation de la seconde, parce qu'une espèce intelligible (informant l'intellect) qui n'est pas similitude de Dieu (tel qu'il est en soi), constitue par elle-même un intermédiaire entre l'intellect et Dieu, distinct et de l'intellect et de Dieu ; et donc une telle espèce intelligible sépare l'intellect (qu'elle informe) de Dieu, éliminant la possibilité d'une présence immédiate de Dieu à l'intellect (informé par cette espèce intelligible). Mais si la première condition est remplie, si une espèce intelligible peut faire connaître Dieu tel qu'il est en soi, il faudra déterminer en quelle mesure la réception d'une telle espèce intelligible (qui n'est pas l'essence divine) en l'intellect, est compatible avec une présence immédiate de Dieu à l'intellect ; en d'autres termes, il faut voir comment une telle espèce informant l'intellect et faisant connaître Dieu, ne constitue pas un intermédiaire qui séparerait l'intellect de Dieu qu'elle fait connaître.

Il faut en outre noter que la claire vision de Dieu, étant une information du fini (l'intellect) par l'infini (l'essence de Dieu), surpasse les capacités essentiellement finies du corps ; par suite, elle ne se réalise que quand l'âme se sépare du corps. Ainsi, le corps, voire le lien de l'âme au corps, est comme un voile qui empêche la réalisation de la vision béatifique, du moment que, étant corps matériel, il est essentiellement incapable de la recevoir. En effet, « l'âme *s'assimile totalement à Dieu (el alma asimilarse totalmente a Dios)*, en raison de la claire vision de Dieu que l'âme possède sans intermédiaire *(inmediatamente)*, aussitôt qu'après être montée en cette vie au neuvième degré[284] elle sort de la chair »[285] (NO, L2, c20, §5). De fait, la réception de l'essence divine comme espèce intelligible en l'intellect, est une assimilation (unitive non ontologique) de l'âme à Dieu, puisque l'intellect s'identifie (s'assimile) à l'espèce intelligible qui l'informe. Et cette assimilation de l'âme à Dieu est possible parce que les puissances spirituelles de l'âme possèdent, en puissance, une capacité infinie ; et donc elles peuvent être

[284] Il s'agit du plus haut degré d'union possible en cette vie, comme nous le verrons par la suite.
[285] El alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne.

surélevées, par la grâce de la lumière de gloire, à la claire vision de Dieu infini. Mais le corps dans son état mortel, possédant une capacité finie, est nécessairement incapable de s'assimiler à l'Infini. Par suite, tant que l'âme est incarnée, le corps empêche la totale et parfaite assimilation (unitive) à Dieu. Cependant, il faut noter que cette parfaite assimilation de l'âme à Dieu, ne signifie pas « que l'âme deviendra d'une capacité égale à celle de Dieu, car cela est impossible »[286] (NO, L2, c20, §5). Elle signifie plutôt que l'âme séparée, dans son ensemble, voire dans « tout ce qu'elle est deviendra semblable à Dieu ; c'est pourquoi elle s'appellera et le sera *Dieu par participation (Dios por participación)* »[287] (NO, L2, c20, §5), et jamais *Dieu par essence*.

I.1- Une description de la touche (*toque*) d'union dans le *Cantique Spirituel*

L'état de claire vision est promis à l'âme séparée de la chair. Toutefois, Jean de la Croix pose un état d'union – croissante – à Dieu, possible en cette vie, qui ressemble à l'état de claire vision propre à l'autre vie. En effet, Jean de la Croix décrit un contact, voire une touche (*toque*), qui se réalise entre l'âme incarnée et Dieu. Et il affirme que cette touche, ce contact entre la substance de l'âme et la substance de Dieu, produit instantanément une communication immédiate de Dieu à l'intellect (et aux autres puissances), communication qui se distingue des autres connaissances qui se font par l'intermédiaire d'une espèce intelligible qui est, essentiellement, similitude d'une réalité créée. De fait, Jean de la Croix décrit cette touche et la communication qui en découle, dans le *Cantique Spirituel* : « En cette demande, l'âme demande tout ce qu'elle peut demander, car elle ne se contente point alors d'une connaissance et communication de Dieu par les épaules (comme Dieu fit avec Moise) (Ex 33,23), qui est le connaître par ses effets et ses œuvres, mais avec le visage de Dieu, qui est communication essentielle de la Divinité, sans aucun autre moyen (*medio*) en l'âme, par un certain contact (*contacto*) d'elle en la Divinité ; ce qui est une chose étrangère à tout sens et tous accidents, pour autant que c'est une touche (*toque*) de substances nues, à savoir, de l'âme et de la Divinité. » [288] (CSA, S32, §3 ; CSB, S19, §4) Notons que cette touche, ce contact, entre la substance de l'âme et celle de Dieu, se fait *immédiatement*, c'est-à-dire sans l'intervention d'aucune réalité intermédiaire qui assumerai en l'âme le rôle de moyen (*medio*). Et le plus remarquable, c'est que c'est Dieu même (« le visage de Dieu »), voire Dieu en soi (« la Divinité »), qui se communique à l'intellect de l'âme incarnée, sans l'intermédiaire d'aucune espèce intelligible signifiant une créature ou étant similitude d'une réalité finie et créée (comme par exemple l'*être en tant qu'être* atteint par abstraction). Mais une telle communication, une telle connaissance immédiate de Dieu se réalise en principe par l'information de l'intellect par l'essence de Dieu ; ce qui n'advient que dans la vision béatifique, quand l'âme se sépare du corps. Or, ici Jean de la Croix propose une connaissance (en l'intellect humain incarné) de Dieu tel qu'il est en soi, et une communication immédiate de Dieu à l'intellect incarné ; il faudra donc déterminer par quelle espèce intelligible une telle connaissance peut se réaliser, et en quelle mesure cette espèce intelligible reçue en l'intellect peut constituer une communication, un rapport, immédiats de l'intellect incarné à Dieu. De fait, toute espèce intelligible doit être une similitude de la réalité qu'elle fait connaître. Et nous avons vu que toutes les espèces intelligibles abstraites des créatures sensibles par l'opération de l'intellect agent, et toutes les

[286] Sabemos que seremos semejantes a él, no porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible.
[287] Todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será, Dios por participación.
[288] En esto pide el alma todo lo que le puede pedir, porque no anda ya contentándose en conocimiento y comunicación de Dios por las espaldas, como hizo Dios con Moisés (Ex. 33, 23), que es conocerle por sus efectos y obras, sino con la haz de Dios, que es comunicación esencial de la divinidad sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la divinidad, lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes, por cuanto es toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y divinidad.

espèces intelligibles reçues surnaturellement et produisant des connaissances claires et distinctes, ne peuvent donner à l'intellect humain une connaissance de Dieu tel qu'il est en soi, autrement dit du visage de Dieu, parce que, étant finies, elles (ces espèces intelligibles) ne peuvent être une similitude de l'Être infini qui est Dieu. De plus, même s'il existe une espèce intelligible (distincte de l'essence divine) capable de faire connaître Dieu tel qu'il est réellement, il n'est pas évident qu'elle puisse fonder un rapport immédiat entre l'intellect incarné et Dieu. En effet, il est possible qu'une espèce intelligible fasse connaître une essence sans que l'intellect n'ait un rapport immédiat à cette essence. Par exemple, l'intellect humain peut, par abstraction, connaître les quiddités (les essences) des substances sensibles, mais cette connaissance ne nécessite pas un contact, voire un rapport immédiat, entre l'intellect et les essences réalisées de ces substances sensibles. De fait, la lumière abstractive de l'intellect agent s'exerce sur les espèces intelligibles présentes (en puissance) dans les images (de ces substances sensibles) communiquées à l'intellect agent par l'imagination ; sans pour autant atteindre effectivement les essences en tant que réalisées dans les substances sensibles ; par suite ces essences réalisées demeurent séparées de l'intellect, même quand il les connaît telles qu'elles sont en elles-mêmes. Toutefois, Jean de la Croix propose ici une connaissance immédiate de Dieu, en l'âme incarnée. Nous devons donc, en examinant ses écrits, déterminer quelle réalité (qui ne soit pas l'essence divine) pourrait assumer le rôle d'espèce intelligible (capable d'informer l'intellect incarné), tout en étant une similitude de Dieu même, similitude apte à réaliser une connaissance réelle et immédiate de Dieu (tel qu'il est essentiellement). Si une telle espèce intelligible est indéterminable dans ou par ses écrits, alors le rapport immédiat entre Dieu et l'intellect incarné, tel qu'il le décrit, ne peut être philosophiquement fondé – selon le point de vue métaphysique que nous adoptons.

Continuons donc à examiner comment Jean de la Croix décrit cette touche de la divinité (que nous avons mentionnée plus haut en nous référant au *Cantique Spirituel*) quant aux effets qu'elle produit dans les puissances. En effet, l'âme s'adresse amoureusement à Dieu : « *regarde avec ton visage vers les montagnes* »[289] (CSA, S32 ; CSB, S19). « Le *visage* de Dieu est la Divinité, et les *montagnes* sont les puissances de l'âme, mémoire, entendement et volonté. Et ainsi, c'est comme si elle disait : Investis avec ta Divinité mon entendement lui donnant des intelligences divines, et en ma volonté donne-lui et communique-lui le divin amour, et en ma mémoire avec une possession divine de gloire. »[290] (CSA, S32, §3 ; CSB, S19, §4). Nous devrons élucider la nature de ces *intelligences divines* investissant l'entendement, et les différentes significations du *divin amour* (dans sa capacité à se communiquer à la volonté) et de la *possession divine de gloire* (recevable dans la mémoire). Cette élucidation ne pourra s'effectuer pleinement que quand nous aurons examiné méticuleusement le cheminement spirituel entrepris par l'âme pour que se réalise en elle la touche de la divinité et l'union à Dieu (telle que possible ici-bas). Pour le moment, nous nous contentons de décrire, par les termes de Jean de la Croix, ce que cette union offre à l'âme. Ainsi, en posant l'union comme état final réalisé, et en décrivant cet état, nous rendons possible la compréhension de la voie qui doit y mener. En effet, c'est en déterminant le point de départ et le point d'arrivée, que la détermination, voire la compréhension, de la voie qui les joint devient possible. Ici, le point de départ est l'âme dans sa réalité et ses opérations naturelles (examinées plus haut) ; le point d'arrivée est l'union immédiate à Dieu (telle que possible en cette vie) ; la voie est ce que l'âme doit endurer (naturellement et surnaturellement) pour atteindre, c'est-à-dire pour recevoir et réaliser, l'union. Il est vrai que nous ne pouvons comprendre l'état d'union si nous n'avons pas élucidé d'abord comment l'âme est graduellement transformée pour atteindre cet état.

[289] y mira con tu haz a las montañas.

[290] Y así, es como si dijera: embiste con tu divinidad en mi entendimiento, dándole inteligencias divinas; y en mi voluntad, dándole y comunicándole el divino amor; y en mi memoria con divina posesión de gloria.

Toutefois, ces transformations n'ont de sens que si l'état d'union auquel elles acheminent est d'abord posé, décrit et défini.

I.2- Une description de l'état d'union dans la *Vive Flamme d'Amour*

Nous retrouvons un autre passage, cette fois dans la *Vive Flamme*, qui décrit admirablement et succinctement l'union à Dieu. En effet, Jean de la Croix décrit l'âme unie à Dieu, et les opérations que les différentes puissances de cette âme acquièrent en cette union : « [A]ttendu que chaque vivant, vit par son opération (*cada viviente viva por su operación*), comme disent les philosophes, l'âme tenant ses opérations en Dieu grâce à l'union qu'elle tient avec Dieu, vit une vie de Dieu, et ainsi elle a changé sa mort en vie, c'est-à-dire une vie animale en vie spirituelle. Car l'entendement, qui avant cette union entendait naturellement avec la force et la vigueur de son lumière naturelle par la voie des sens naturels, est désormais mû et informé par un autre plus haut principe de lumière surnaturelle de Dieu, les sens étant mis de côté, et ainsi s'est changé en divin, parce que, par l'union, son entendement et celui de Dieu sont tout un. Et la volonté, qui avant aimait bassement et mortellement avec seulement son affection naturelle, maintenant est changée en vie d'amour divin, parce qu'elle aime hautement avec une affection divine, mue par la force de l'Esprit Saint, en qui désormais elle vit une vie d'amour, car, par le moyen de cette union, la volonté de Lui et la sienne sont désormais une seule volonté. Et la mémoire, qui de soi percevait seulement les figures et les images des créatures, est changée par le moyen de cette union *à avoir présentes en la pensée les années éternelles* dont parle David (Ps 76,6). Et l'appétit naturel, qui avait seulement la capacité et la force pour goûter la saveur de la créature, opération mortelle, maintenant est changée en goût et saveur de Dieu, mû et saisi désormais par un autre principe où il est plus au vif, qui est le délice de Dieu, et, parce qu'il est uni à Lui, il est désormais seulement appétit de Dieu. Et, finalement, tous les mouvements, toutes les opérations et inclinations qu'avant l'âme tirait du principe et de la force de sa vie naturelle, désormais en cette union sont changés en mouvements divin, morts à leur opération et inclination et vivant en Dieu, car l'âme, comme elle est désormais vraie fille de Dieu, en tout est mue par l'esprit de Dieu, comme l'enseigne saint Paul, en disant que *ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu sont enfants de Dieu* (Rm 8,14). De manière que, selon ce qui a été dit, l'entendement de cette âme est entendement de Dieu, et sa volonté est volonté de Dieu, et sa mémoire, mémoire éternelle de Dieu, et son délice, délice de Dieu, et la substance de cette âme – quoiqu'elle ne soit substance de Dieu, car elle ne peut substantiellement se convertir en Lui, mais, étant unie à Lui comme elle l'est ici et aussi absorbée en Lui – elle est Dieu par participation de Dieu ; ce qui arrive en cet état parfait de vie spirituelle, quoique pas aussi parfaitement qu'en l'autre. »[291] (VFB, S2, §34).

[291] Y como quiera que cada viviente viva por su operación, como dicen los filósofos, teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida, que es su vida animal en vida espiritual.
Porque el entendimiento, que antes de esta unión entendía naturalmente con la fuerza y vigor de su lumbre natural por la vía de los sentidos corporales, es ya movido e informado de otro más alto principio de lumbre sobrenatural de Dios, dejados aparte los sentidos; y así se ha trocado en divino, porque por la unión su entendimiento y el de Dios todo es uno. Y la voluntad, que antes amaba baja y muertamente sólo con su afecto natural, ahora ya se ha trocado en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, movida por la fuerza del Espíritu Santo, en que ya vive vida de amor; porque, por medio de esta unión, la voluntad de él y la de ella ya sólo es una voluntad. Y la memoria, que de suyo sólo percibía las figuras y fantasmas de las criaturas, es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos que David dice (Sal. 76, 6).
El apetito natural, que sólo tenía habilidad y fuerza para gustar el sabor de criatura, que obra muerte, ahora está trocado en gusto y sabor divino, movido y satisfecho ya por otro principio donde está más a lo vivo, que es el deleite de Dios y, porque está unido con él, ya sólo es apetito de Dios.

Alors que le passage du *Cantique Spirituel*, que nous citons plus haut, décrivait l'état de l'âme touchée par Dieu, le présent passage décrit l'état d'union de l'âme à Dieu en montrant comment les différentes opérations des différentes puissances de cette âme, dépouillées de leurs opérations naturelles respectives, reçoivent en soi les opérations propres à l'état d'union. En d'autres termes, nous voyons comment l'âme passe de l'état initial qui est celui de l'opération naturelle, à l'état final qui est l'opération *en Dieu*, état où toutes les puissances de l'âme sont unies à Dieu et mues par un *principe surnaturel*. Nous aurons à élucider méticuleusement la nature de ce principe et les différentes modalités de transformation de l'opération naturelle de l'âme en opération surnaturelle propre à l'état d'union et constitutive de cet état. Ainsi, nous expliquerons ce que signifie *avoir sa vie et son opération en Dieu*, ainsi que comment il est possible d'affirmer que l'entendement humain devient entendement de Dieu, c'est-à-dire s'unit à l'entendement de Dieu ; que la mémoire humaine devient mémoire de Dieu, étant unie à Dieu ; et que la volonté de l'âme se transforme en volonté de Dieu. Mais commençons par noter que l'opération d'une puissance spirituelle (propre à l'âme incarnée) dépend de deux dimensions constitutives de cette opération : l'acte et l'habitus. L'habitus étant une aptitude d'opérer acquise en la faculté ; et l'acte étant le passage à l'acte de cette faculté. Souvent l'acte s'inscrit dans le cadre d'un habitus déterminé, alors que l'habitus souvent s'acquiert par la répétition d'actes déterminés. Par exemple, une science est un habitus déterminé acquis en l'intellect, et l'exercice actuel de cette science (déjà acquise) est l'acte de l'intellect correspondant à cet habitus. De fait, l'acte est la mise en exercice de l'habitus auquel il correspond, ainsi l'acte comme procède de l'habitus. Toutefois, l'habitus est acquis en l'intellect par une succession réitérée d'actes déterminés en rapport avec l'aptitude ou la discipline qui sera cet habitus. Par exemple, l'habitus de telle science déterminée est acquis quand l'intellect pose plusieurs actes qui sont de l'ordre de l'exercice de cette science. En effet, on devient grammairien en posant plusieurs actes qui consistent à étudier et à résoudre des questions grammaticales. Il est ainsi clair que l'habitus, tout comme l'acte, est constitutif de l'opération et même de la réalité d'une puissance. Par suite, dans le cas de l'union à Dieu, qui se réalise dans les puissances spirituelles de l'âme, il faut se demander en quelle mesure cette union se fait selon l'acte, et comment elle peut se faire selon l'habitus. Dans la citation du *Cantique Spirituel*, nous voyons que la touche substantielle entre la substance de Dieu et celle de l'âme, et la communication de la divinité en l'intellect – communication qui accompagne cette touche et en résulte –, semblent décrire un acte ponctuel d'union. Alors que la citation de la *Vive Flamme* semble évoquer un état permanent d'union qui serait de l'ordre de l'habitus, puisqu'elle décrit l'union des puissances de l'âme à Dieu sous forme de transformation – permanente – de leurs opérations respectives. En effet, en expliquant que l'entendement est dorénavant mû par un principe surnaturel, Jean de la Croix laisse entendre que ce principe déterminera tous les différents actes de cet entendement, tout comme un même habitus détermine plusieurs actes ponctuels qui, tout en étant distincts, se ramènent toujours à un même principe (formel) qui est cet habitus. En effet, c'est l'habitus acquis correspondant à une science déterminée, qui est le principe formel de différents actes d'exercice de cette science. En d'autres termes, ces différents actes partagent une même forme, celle d'appartenir à une science déterminée. Par suite, il est possible de concevoir une certaine *forme de l'union* qui sera reçue

---

Y, finalmente, todos los movimientos y operaciones e inclinaciones que antes el alma tenía del principio y fuerza de su vida natural, ya en esta unión son trocados en movimientos divinos, muertos a su operación e inclinación y vivos en Dios. Porque el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el espíritu de Dios, como enseña san Pablo (Rm. 8, 14), diciendo que los que son movidos por el espíritu de Dios, son hijos del mismo Dios. De manera que, según lo que está dicho, el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios; y la voluntad suya, voluntad de Dios; y su memoria, memoria eterna de Dios; y su deleite, deleite de Dios; y la sustancia de esta alma aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero, estando unida, como está aquí con él y absorta en él, es por participación Dios, lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra.

en l'âme (dans sa substance et ses puissances), et qui transformera toutes les opérations de cette âme, la rendant pure et l'unissant à Dieu. Cette *forme de l'union* sera conçue comme principe de toutes les opérations de l'âme unie à Dieu, et elle qualifiera ces opérations dans la mesure où toute puissance spirituelle unie à Dieu, réalise cette union par une forme ontologiquement propre à cette puissance, et formellement propre à l'union (réalisée dans l'intégralité de l'âme).

I.3- La *forme de l'union*

I.3.1- Le mode d'unité de la *forme de l'union*

Nous ne signifions pas que la *forme de l'union* est une espèce intelligible informant l'intellect, ou une vertu déterminant la substance de l'âme, ni qu'elle possède l'unité d'une espèce intelligible ou d'une vertu substantielle. Plutôt, nous utilisons ici le terme *forme* pour signifier l'état d'union à Dieu, état où l'âme, dans toutes ses dimensions (dans sa substance et ses puissances) est ordonnée à cette union, devenant semblable à Dieu et donc, d'une certaine manière, conforme à Dieu. Ainsi, l'unité de la *forme de l'union* consiste en le fait que c'est toute l'âme, l'âme prise intégralement, dans toute sa réalité (substance et puissances), qui est orientée vers Dieu, voire transformée en Dieu – quand elle est unie à Lui. Et nous utilisons l'expression *forme de l'union* pour expliquer cette transformation. La *forme de l'union* intègre donc tout ce qui, opéré et reçu en l'âme (en sa substance et dans ses puissances), est nécessaire à la réalisation de cette union. Par suite, la *forme de l'union* inclut les grâces et les habitus reçus dans les différentes puissances spirituelles, ainsi que ce qui est infusé en la substance même de l'âme, et même ce qui s'effectue dans la partie sensible ; une fois cette union réalisée. Donc, nous pouvons considérer que la *forme de l'union* représente, d'une certaine façon, l'âme elle-même – dans tout ce qui la constitue, et dans tout ce qu'elle reçoit (de surnaturel) – quand elle est unie à Dieu et transformée en Lui. Et comme cette âme unie à Dieu est le sujet des opérations de ses puissances (spirituelles) transformées par l'union, la *forme de l'union* assume le rôle de *principe* (formel), intérieur à ce sujet, qui détermine et qui, pour nous, explique et ces opérations constitutives de l'union, et l'union dans son ensemble. Par suite, par ce *principe* réalisé en soi, l'âme commence à avoir sa vie en Dieu, étant unie à Dieu par la vertu de ce *principe* qui est la *forme de l'union*.

I.3.2- Le cadre philosophique associable à la notion de *forme de l'union*

Notons, avant de poursuivre, que les puissances sensibles de l'âme ne peuvent s'unir directement à Dieu (comme nous l'avons vu plus haut), mais elles peuvent participer à l'union réalisée dans les puissances spirituelles, celle-ci rejaillissant dans la sensibilité. En effet, du moment que l'âme aime Dieu dans sa volonté, la délectation d'amour rejaillit dans la sensibilité, de telle sorte que l'appétit sensible de l'âme devient pure jouissance en Dieu. Remarquons aussi que les touches substantielles entre l'âme et Dieu, et l'union des puissances spirituelles à Dieu, sont aussi évoquées dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, et elles y seront expliquées et justifiées. De fait, ce sont ces deux œuvres qui sont les plus explicitement philosophiques dans la mesure où, pour expliquer l'union, elles recourent à des arguments ontologiques et à des analogies puisées dans la science physique (philosophique) aristotélicienne.

Nous venons de voir que l'union est constituée de *touches* substantielles, et d'une transformation radicale des puissances quant à leurs opérations respectives, transformation qui place celles-ci en Dieu, les rendant conformes à Dieu (comme nous allons l'expliquer). Il est par suite possible de concevoir l'union comme étant un principe formel surnaturel qui investit les puissances spirituelles, transformant toutes leurs opérations, et qui purifie l'âme dans sa substance. Par conséquent, moyennant la notion de *forme de l'union*, il sera possible de

concevoir la réalisation de cette union en l'âme, comme étant l'acquisition (instantanée) d'une forme en un sujet (qui est l'âme), acquisition nécessitant d'abord, en ce sujet, un *se défaire* de toute autre forme (incompatible avec la forme de l'union). De fait, identifiant l'union à l'amour, Jean de la Croix affirme que « l'amour s'introduit de la même manière que la forme en la matière, qui s'introduit en un instant (*en un instante*) »[292] (VFB, S1, §33). Toutefois, pour qu'un sujet puisse recevoir une forme, il doit d'abord être disposé à la recevoir en devenant vide de toutes les formes contraires à celle qu'il veut recevoir. En effet, « ainsi qu'en la génération naturelle on ne peut introduire une forme sans qu'auparavant on ne chasse du sujet la forme contraire qui précède, qui en demeurant est un empêchement à l'autre, à cause de la contrariété que les deux ont entre elles ; ainsi, en tant que l'âme s'assujettit à l'esprit sensible, l'esprit purement spirituel ne peut entrer en elle. »[293] (MC, L1, c6, §2) Comme nous allons le voir, *l'esprit purement spirituel* c'est la *forme de l'union*, et *l'esprit sensible* c'est l'opération naturelle de l'âme et son attachement à tout ce qui n'est pas Dieu. Et nécessairement la forme de l'union est instantanément reçue en l'âme dépouillée et vide de toute autre forme, « [p]arce que le naturel manquant à l'âme amoureuse, aussitôt le divin y est infusé, naturellement et surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide en la nature. »[294] (MC, L2, c15, §4)

I.3.3- Explication du principe de l'inexistence du vide

Le principe de l'inexistence du vide dans la nature[295] et la nécessité qui s'ensuit, selon laquelle il est nécessaire que soit instantanément comblé tout vide qui commence à se former, relèvent d'abord du cadre de la Physique. En effet, l'intelligence conçoit le vide comme un espace dépouillé de tout objet, autrement dit une sorte d'étendue pure où rien de matériel ne subsiste. Quand la volonté essaye de réaliser ce vide dans la nature, elle se heurte à la réalité du monde physique qui n'admet point le vide et qui comble instantanément l'espace dépouillé de l'objet qui y réside. Ainsi, l'intelligence conçoit le vide matériel mais la réalité physique empêche son existence effective. Le principe de l'inexistence du *vide matériel* est donc physique et non pas ontologique, parce qu'un tel vide est par soi intellectuellement concevable (comme existant) et son inexistence dépend de principes extrinsèques à sa notion. Quant au vide spirituel, c'est-à-dire le vide qui s'applique aux réalités immatérielles, il est immédiatement perçu comme non existant par l'intelligence. De fait, le vide matériel suppose, en tant que conçu, l'existence de l'étendue qui, elle, demeure quand s'effectue et s'achève l'action de vider. Mais, les réalités immatérielles surpassent ontologiquement la spatialité et l'étendue qu'elle suppose. Par suite, si un vide immatériel est réalisé, nous ne pouvons concevoir ni où ni comment il peut subsister. L'âme est une réalité immatérielle qui ne peut être *vidée* totalement de ce qui la détermine. En d'autres termes, il est impossible de dépouiller l'âme de ses qualités sans la détruire ontologiquement, et il est impossible de la priver de son opération (voire sa capacité d'opérer) sans la séparer de la vie constitutive de son essence. Or, l'âme est ontologiquement indestructible et la vie qui est en elle est indéfectible, par suite il est impossible de la priver de ses qualités et opérations en les niant purement et simplement. Mais, il est possible de transformer ses qualités (morales) et son opération en les évacuant pour les remplacer par d'autres qualités (morales) et opérations. Par exemple, il est possible qu'une âme qualifiée de peccamineuse devienne vertueuse, tout comme il est possible qu'une âme attachant son

[292] introdúcese el amor al modo que la forma en la materia, que se introduce en un instante.
[293] Por tanto, así como en la generación natural no se puede introducir una forma sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede, la cual estando, es impedimento de la otra, por la contrariedad que tienen las dos entre sí, así, en tanto que el alma se sujeta al espíritu sensual, no puede entrar en ella el espíritu puro espiritual.
[294] Porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza.
[295] ST, III, q76, a5.

opération à un type d'objet s'en détache pour s'attacher à un autre type d'objet. Par conséquent, vider une réalité spirituelle de ses qualités et opérations, voire de ses formes, c'est nécessairement remplacer celles-ci par d'autres qui s'y opposent (comme des contraires), puisque toute altération se fait entre contraires. En effet, si la forme initiale ne s'oppose pas à la forme finale, il est impossible d'évacuer la première parce qu'il est impossible de nier une forme par une forme semblable ; il faut qu'il y ait opposition entre la forme qui supplante et celle qui est supplantée. Logiquement, la supplantation succède à l'évacuation de la forme initiale, mais chronologiquement elles coïncident ; parce qu'il est impossible qu'un vide immatériel subsiste. En effet, s'il est possible qu'un tel vide existe, il serait possible de nier parfaitement la vie et les qualités de l'âme (qui sont ses formes intérieures) et de la rendre donc sans vie et sans qualités ; mais cela est impossible. Par suite, l'évacuation d'une forme en l'âme coïncide nécessairement avec sa supplantation par une forme contraire. La nécessité de cette coïncidence s'exprime par le principe de l'inexistence du *vide immatériel* ou *spirituel*. Ce principe est ontologique parce que le vide en question est *par soi* impossible. Autrement dit l'intelligence discerne la nécessité de son inexistence en l'examinant simplement en lui-même, indépendamment de tout principe extrinsèque. Il faut cependant poser une distinction entre le *vide spirituel* et le vide identifiable au *repos*. De fait, l'intelligence humaine peut ne pas penser, et cet état de non-pensée est pour ainsi dire une forme de vide, mais il est en réalité une forme de repos (conçu comme point de départ et fin d'un mouvement) qui existe effectivement. Le vide non-existant signifie toujours la négation de quelque chose ; or, l'intelligence qui n'opère pas n'est pas ontologiquement niée. Cependant, il est impossible qu'une puissance soit en acte (second) tout en étant vide de tout objet. En effet, toute puissance en acte (second) est nécessairement en acte d'un objet, sinon elle ne serait pas en acte (second). Il est possible de poser une analogie entre une puissance en acte de son objet et une étendue spatiale remplie par une chose matérielle. Si nous évacuons cette chose matérielle, l'espace qui la remplit peut exister en acte tout en étant vide (non pas selon les principes de la Physique mais pour l'intelligence qui conçoit), alors qu'une puissance en acte d'un objet ne peut demeurer en acte si cet objet lui est retiré purement et simplement (sans qu'elle reçoive un autre) ; c'est pourquoi le principe de l'inexistence du vide immatériel est ontologique, alors que celui de l'inexistence du vide matériel est physique. Ainsi, quand une puissance spirituelle attachée aux choses matérielles se détache de celles-ci sous l'effet de l'opération d'une *forme* dont le contenu est l'attachement aux réalités immatérielles, il est nécessaire que l'instant même du détachement total coïncide avec celui de la réception de cette *forme*. De fait, il est impossible que ce détachement culmine dans un état où la puissance spirituelle passe au repos (en perdant son acte initial d'attachement aux choses matérielles), parce que le moteur même du processus de détachement est dynamisé par l'infusion de cette *forme* en cette puissance, de sorte qu'il ne peut se réaliser si cette *forme* ne s'unit pas à la puissance spirituelle en question. Nous rencontrerons par la suite toutes ces différentes conceptions du vide et nous éluciderons leur rapport à la pensée sanjuaniste du vide qui réalise et explique l'union.

La réalisation, en l'âme, de l'union à Dieu, est fondée en un principe ontologique inflexible, celui de la non-subsistance du vide. Ce principe ontologique (scolastique) impose sa nécessité à l'expérience de l'union et à la réalisation de celle-ci, et d'une certaine façon il s'impose à Dieu ; puisqu'il *oblige* Dieu à se donner à l'âme anéantie (quant à tout ce qui n'est pas Dieu), en y infusant la *forme de l'union* (en vertu de laquelle Dieu, d'une certaine façon, pénètre et remplit l'âme). Nous verrons par la suite, quand nous examinerons la *nuit de l'esprit*, comment l'anéantissement[296] de l'âme constitue le principe de son union instantanée à Dieu. Pour le moment, nous devons déterminer ce que sont les formes (les actes et les habitus) que l'âme

[296] Nous expliquerons ce terme, il ne signifie point la perte de l'acte d'exister (acte premier) ni celle de l'opération (acte second) réalisée dans les puissances.

peut avoir et recevoir, et qui sont contraires à celle de l'union ; pour ensuite déterminer le moyen de s'en dépouiller, éclairant ainsi le début du sentier qui mène à l'union.

I.3.4- Les formes contraires à la *forme de l'union*

Le réel, pour l'âme, est constitué de créatures et de Dieu, elle-même étant une créature parmi d'autres. Et comme l'âme possède des puissances sensibles et spirituelles, elle peut recevoir en ces puissances des actes et des habitus, c'est-à-dire des formes. Celles-ci se rapportent soit aux créatures (l'âme incluse) soit à Dieu, par suite elles déterminent la nature du rapport de l'âme aux créatures et à Dieu. Comme nous venons de le voir, il existe parmi ces formes une contrariété entre la *forme de l'union* et toutes les autres, de telle sorte que la réception de celle-là est identique à l'évacuation de celles-ci. Et comme une forme (qui est habitus et acte), reçue en l'âme, détermine non seulement l'objet d'une puissance, mais aussi et surtout la manière de se rapporter à cet objet, la contrariété que nous cherchons à élucider doit résider essentiellement dans les différentes manières de se rapporter à Dieu et aux créatures. Mais tout rapport à un objet, voire toute manière selon laquelle l'âme décide de se rapporter à cet objet, dépendent d'abord de cet objet considéré en soi ; parce que c'est en fonction de ce qu'il est, voire de ce qu'il peut offrir, que l'âme détermine sa manière de se rapporter à lui. Commençons donc par décrire la différence entre les différents objets (chacun considéré en soi), autrement dit entre les créatures et Dieu, pour ensuite élucider les différentes manières possibles de se rapporter à Dieu et aux créatures, tout en visant à montrer comment un rapport (d'attachement) aux créatures est contraire à un rapport (unitif) à Dieu, l'excluant nécessairement.

Une première contrariété entre Dieu et les créatures est celle entre l'Infini et le fini. En effet, Jean de la Croix décrit cette contrariété comme suit : « Toute la beauté des créatures, comparée avec la beauté infinie de Dieu, est une extrême difformité »[297] (MC, L1, c4, §4a) ; « toute la grâce et gentillesse des créatures, comparées à la grâce de Dieu, est une chose très déplaisante et d'un grand dégoût »[298] (MC, L1, c4, §4b) ; « toute la bonté des créatures du monde, comparée à l'infinie bonté de Dieu, peut s'appeler malice, parce que personne n'est bon sinon seulement Dieu »[299] (MC, L1, c4, §4c) ; « toute la sagesse du monde et toute l'habileté humaine, comparée avec la sagesse infinie de Dieu, est une pure et extrême ignorance »[300] (MC, L1, c4, §5d) ; « tout le pouvoir et toute la liberté du monde au regard de la liberté et du pouvoir de Dieu n'est qu'une extrême servitude, angoisse et captivité »[301] (MC, L1, c4, §6e) ; « tous les plaisirs et tous les goûts de la volonté dans les choses de la terre, comparées à toutes les délices que Dieu est, ne sont que souveraine peine, tourment et amertume »[302] (MC, L1, c4, §7f) ; « [t]outes les richesses et toute la gloire de tout le créé, comparées avec la richesse qui est Dieu, sont une très grande pauvreté et une extrême misère »[303] (MC, L1, c4, §8g).

Mais, face à cette contrariété entre le Dieu infini et les créatures finies, il existe un rapport de ressemblance entre Dieu et chacune de ses créatures, dans la mesure où celles-ci, chacune à sa

[297] Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad.
[298] Y toda la gracia y donaire de las criaturas, comparada con la gracia de Dios, es suma desgracia y sumo desabrimiento.
[299] Y toda la bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, se puede llamar malicia. Porque nada hay bueno sino solo Dios.
[300] Y toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma ignorancia.
[301] Y todo el señorío y libertad del mundo, comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia, y cautiverio.
[302] Y todos los deleites y sabores de la voluntad en todas las cosas del mundo, comparados con todos los deleites que es Dios, son suma pena, tormento y amargura.
[303] Todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria.

manière, est un vestige de Dieu. De fait, la beauté, la bonté, la gloire et toutes les excellences créées expriment et manifestent, d'une façon finie et déficiente, la beauté, la bonté, la gloire et les excellences du Créateur infini ; tout comme l'effet est une expression et une manifestation de la cause. Par suite, toutes les excellences des créatures servent de moyen pour connaître Dieu médiatement, surtout quand l'âme les examinant s'émerveille de l'idée qu'un Créateur puisse contenir en soi (dans l'unité de son essence) toutes ces excellences infiniment magnifiées. Par suite et de prime abord, il semble que la contrariété exprimée par Jean de la Croix ne soit pas parfaite, puisqu'elle contient une dimension de ressemblance entre les contraires que sont les propriétés de Dieu et celles des créatures, ressemblance qui comme s'oppose à cette contrariété et qui, selon Thomas d'Aquin, fonde un rapport d'analogie entre les perfections créées et les perfections incréées de Dieu. Mais, en réalité, la contrariété que pose Jean de la Croix est effectivement parfaite, parce qu'elle ne concerne pas directement Dieu tel qu'il est en soi, et les créatures telles qu'elles sont en soi ; elle concerne plutôt l'attachement à Dieu (dans ses perfections infinies) par opposition à l'attachement aux créatures (dans leurs perfections créées). Les créatures ne doivent servir que de moyen pour s'élever à la connaissance médiate de Dieu (qui est une étape sur la voie de l'union), elles ne doivent pas être en elles-mêmes une fin en soi ; si elles le deviennent, elles éloignent l'âme de Dieu plutôt qu'elles ne l'y acheminent. « [C]ar comme le moyen est bon et nécessaire pour la fin, ainsi que sont les images pour nous souvenir de Dieu et des saints, de même quand on s'attache et s'arrête au moyen plus que la nécessité du moyen ne le requiert, cela empêche et détourne autant à l'égard de ce qu'il est, que n'importe quelle autre chose différente »[304] (MC, L3, c15, §2). Ainsi, l'attachement aux créatures exclut l'attachement, et par suite l'union, à Dieu.

En effet, Jean de la Croix assimile l'attachement à une dimension de l'amour. L'amour par soi « fait une ressemblance entre celui qui aime et la chose aimée »[305] (MC, L1, c4, §3). Et « l'amour n'égale pas seulement, mais de plus assujettit celui qui aime à ce qu'il aime »[306] (MC, L1, c4, §3), le rendant inférieur à l'aimé. Par suite, « l'affection et l'attachement de l'âme à la créature, égale l'âme à la créature ; et plus grande est l'affection, plus elle la rend égale et la fait semblable »[307] (MC, L1, c4, §3). Or, comparées à la perfection infinie de Dieu, toutes les perfections des créatures sont des imperfections ; donc, s'y attacher c'est s'y égaler, et c'est, nécessairement, se rendre incapable de s'unir à Dieu, l'union étant une transformation en Dieu (l'âme devenant semblable à Dieu). De fait, « l'âme qui est affectionnée à la beauté de quelque créature est souverainement laide devant Dieu. C'est pourquoi cette âme ne pourra se transformer en la beauté qui est Dieu, parce que la laideur n'atteint point à la beauté. »[308] (MC, L1, c4, §4a) Et « l'âme qui est éprise des grâces et attraits des créatures est souverainement mal gracieuse et insipide aux yeux de Dieu et ainsi ne peut être capable de sa grâce infinie et de sa beauté, car ce qui est déplaisant est fort éloigné de ce qui est infiniment agréable. »[309] (MC, L1, c4, §4b) De même, « l'âme qui met son cœur dans les biens du monde est

[304] Porque, así como es bueno y necesario el medio para el fin, como lo son las imágenes para acordarnos de Dios y de los Santos, así cuando se toma y se repara en el medio más que por solo medio, estorba e impide tanto en su tanto como otra cualquier cosa diferente.
[305] El amor hace semejanza entre lo que ama y es amado.
[306] El amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama.
[307] La afición y asimiento que el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante.
[308] El alma que está aficionada a la hermosura de cualquiera criatura, delante de Dios sumamente fea es; y, por tanto, no podrá esta alma fea transformarse en la hermosura que es Dios, porque la fealdad no alcanza a la hermosura.
[309] El alma que se prenda de las gracias y donaire de las criaturas, sumamente es desgraciada y desabrida delante los ojos de Dios; y así no puede ser capaz de la infinita gracia de Dios y belleza, porque lo desgraciado grandemente dista de lo que infinitamente es gracioso.

souverainement méchante devant Dieu, et comme la malice ne comprend point la bonté, ainsi cette âme ne pourra s'unir à Dieu, qui est la souveraine bonté. »[310] (MC, L1, c4, §4c) « [A]insi, celui qui met son cœur [dans les plaisirs et les goûts des choses de la terre] est devant Dieu digne de souveraine peine, tourment et amertume et ne pourra parvenir aux délices de l'embrasement de l'union de Dieu, vu qu'il est digne de peine et d'amertume. »[311] (MC, L1, c4, §7f). « [E]t ainsi, l'âme qui aime et possède [toutes les richesses et toute la gloire de tout le créé] est extrêmement pauvre et misérable devant Dieu et, pour ce sujet, ne pourra arriver à l'état heureux des richesses et de la gloire qui n'est autre que la transformation en lui, pour autant que ce qui est pauvre et misérable est extrêmement éloigné de ce qui est souverainement riche et glorieux. »[312] (MC, L1, c4, §8g) Par ce qui a été dit, « on peut voir d'une certaine manière la distance qu'il y a de tout ce que les créatures sont en soi à ce que Dieu est en soi »[313] (MC, L1, c5, §1). Par conséquent, il est clair que « toutes les créatures en cette manière ne sont rien, et nous pouvons dire que les affections que l'on a pour elles sont moins que rien, puisqu'elles empêchent et privent de la transformation en Dieu ; comme les ténèbres ne sont rien et moins que rien, puisqu'elles sont privation de la lumière. »[314] (MC, L1, c4, §3) De fait, « tout l'être des créatures, comparé à l'être infini de Dieu, n'est rien. De là vient que l'âme qui y met son affection n'est non plus rien devant Dieu et moins que rien, attendu que suivant ce qui a été dit, l'amour fait l'égalité et la ressemblance, et de plus rend inférieur celui qui aime ; et ainsi, cette âme ne pourra en aucune façon s'unir avec l'être infini de Dieu, vu que ce qui n'est pas ne peut convenir avec ce qui est. »[315] (MC, L1, c4, §4).

I.3.5- Le détachement parfait donne nécessairement l'union

Par conséquent, pour s'attacher et s'unir à Dieu, l'âme doit se dépouiller de tout attachement aux créatures ; se vidant, voire s'anéantissant en ses puissances quant à toute forme de créature (habitus et acte), afin de recevoir la *forme de l'union*. Ainsi, elle chasse en elle un contraire (les créatures) afin que, nécessairement, flue en elle l'autre contraire (la *forme de l'union*). En effet, « l'âme privée ainsi de toutes les choses, arrivant à être vide et désappropriée à leur égard, (…) il est impossible quand elle fait ce qui est de sa part, que Dieu manque de faire ce qui est de la sienne, en se communiquant à elle, au moins en secret et en silence. Cela est plus impossible que le rayon du soleil manque de donner en un lieu clair et découvert »[316] (VFB, S3, §46). Et quand l'âme se dépouille de tout attachement au créé, elle ne s'attache qu'à Dieu, c'est-à-dire elle n'aime que Dieu, et par suite elle devient semblable à lui car l'amour – étant unitif – assimile l'aimant à l'Aimé. Cette assimilation à Dieu, constitutive de l'amour unitif, se réalise parce que l'âme s'attachant à Dieu et recevant en soi la *forme de l'union*, reçoit en soi Dieu

[310] El alma que pone su corazón en los bienes del mundo, sumamente es mala delante de Dios. Y así como la malicia no comprehende a la bondad, así esta tal alma no podrá unirse con Dios, el cual es suma bondad.
[311] El que pone su corazón en ellos es tenido delante de Dios por digno de suma pena, tormento y amargura. Y así, no podrá venir a los deleites del abrazo de la unión de Dios, siendo él digno de pena y amargura.
[312] Y así, el alma que lo ama y posee es sumamente pobre y miserable delante de Dios, y por eso no podrá llegar a la riqueza y gloria, que es el estado de la transformación en Dios (por cuanto lo miserable y pobre sumamente dista de lo que es sumamente rico y glorioso).
[313] Por lo dicho se puede echar, en alguna manera, de ver la distancia que hay de todo lo que las criaturas son en sí a lo que Dios es en sí.
[314] Todas las criaturas en esta manera nada son, y las aficiones de ellas son impedimento y privación de la transformación en Dios; así como las tinieblas nada son y menos que nada, pues son privación de la luz.
[315] Todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito (ser) de Dios, nada es. Y, por tanto, el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada, y menos que nada; porque, como habemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aun pone más bajo al que ama. Y, por tanto, en ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es no puede convenir con lo que es.
[316] Y vacando de esta manera el alma a todas las cosas, llegando a estar vacía y desapropiada acerca de ellas, que es, como habemos dicho, lo que puede hacer el alma de su parte imposible, que deje Dios de hacer lo que es de la suya en comunicársele, a lo menos secretamente.

même – autant que sa nature d'âme incarnée le permet –, se conformant ainsi à Lui, de telle sorte qu'elle devient (même incarnée) Dieu par participation. Nous pouvons alors nommer *amour* le mouvement au sein duquel l'âme cherche à unir, et ses puissances, et sa substance, à Dieu. De fait, par l'amour, l'âme cherche à s'unir à Dieu, c'est-à-dire à devenir en tout semblable à Lui en le recevant en soi. Cette union est une « transformation par amour de l'âme en Dieu (*transformación [por amor] del alma con Dios*) » (MC, L2, c5, §3), et elle existe seulement quand il y a « ressemblance d'amour (*semejanza de amor*) » (MC, L2, c5, §3) entre l'âme et Dieu ; elle se nomme alors « union de ressemblance (*unión de semejanza*) » (MC, L2, c5, §3), et elle se réalise « quand les deux volontés, à savoir celle de l'âme et celle de Dieu, sont conformes d'un commun accord, n'y ayant aucune chose en l'une qui répugne à l'autre ; ainsi, quand l'âme ôtera entièrement de soi ce qui répugne et n'est pas conforme à la volonté divine, elle demeurera transformée en Dieu par amour. »[317] (MC, L2, c5, §3) « Ceci s'entend non seulement de ce qui répugne selon l'acte, mais aussi selon l'habitude [l'habitus], de manière que non seulement les actes volontaires d'imperfection doivent être bannis, mais aussi les habitudes [les habitus] de toutes ces imperfection doivent être anéanties. Et pour autant que toute créature et toutes ses actions et capacités ne conviennent ni n'arrivent à ce qui est Dieu, pour cela, l'âme doit se dénuer de toute créature et de toutes ses actions et capacités, à savoir de son comprendre, goûter et sentir, afin que, chassant tout ce qui est dissemblable et non conforme à Dieu (*disconforme a Dios*), elle vienne à recevoir la ressemblance de Dieu (*semejanza de Dios*), ne demeurant en elle aucune chose qui ne soit volonté de Dieu ; et qu'ainsi elle se transforme en Dieu. »[318] (MC, L2, c5, §4). La ressemblance de Dieu, mentionnée plus haut, n'est autre que la *forme de l'union*, qui, informant l'âme, réalise l'union de ressemblance entre l'âme et Dieu.

I.3.6- Extension et limites de l'opération active de l'âme et nécessité de recevoir passivement une opération surnaturelle

Comme « aimer [c']est travailler à se dépouiller et dénuer pour Dieu de tout ce qui n'est point Dieu »[319] (MC, L2, c5, §7), l'âme, comme nous venons de le voir, doit dépouiller ses puissances de toute forme de créature, afin de pouvoir atteindre, voire recevoir, l'union à Dieu, qui est un état surnaturel. Mais, « il y a deux difficultés qui sont par-dessus les forces et l'habileté humaines, qui sont : rejeter le naturel avec l'habileté naturelle, ce qui ne peut être, et atteindre et s'unir au surnaturel, ce qui est beaucoup plus difficile et, pour dire la vérité, avec la seule habileté naturelle, cela est impossible. »[320] (MC, L3, c2, §13). Par suite, Dieu doit aider l'âme surnaturellement, afin qu'elle vienne à bout de ce dépouillement, de cet anéantissement, radical nécessaire à la réalisation de l'union. Ainsi, le dépouillement que l'âme ne peut opérer par elle-même, elle doit le recevoir *passivement* moyennant l'opération surnaturelle que Dieu infuse en elle. Cependant, elle est naturellement capable de poser un acte de négation (générale) qui consiste à rejeter sciemment toute forme qui ne soit pas Dieu, même si cet acte négatif ne

[317] Cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor.

[318] Esto se entiende, no sólo lo que repugna según el acto, sino también según el hábito. De manera que no sólo los actos voluntarios de imperfección le han de faltar, mas los hábitos de esas cualesquier imperfecciones ha de aniquilar. Y por cuanto toda cualquier criatura, todas las acciones y habilidades de ellas no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones y habilidades suyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios.

[319] El amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios.

[320] Hay dos dificultades que son sobre las fuerzas y habilidad humana, que son: despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser, y tocar y unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultosa; y, por hablar la verdad, con natural habilidad sólo, es imposible.

peut libérer – parfaitement – l'âme de ce qu'elle nie. Par conséquent, cette négation naturelle *active*, accompagnée de l'opération négatrice infuse par Dieu et reçue *passivement*, dépouillent l'âme et la purifient de toute forme contraire à celle de l'union. En effet, « il est vrai que Dieu doit la mettre en cet état surnaturel, mais aussi qu'elle doit s'y disposer autant qu'il est en elle, ce qu'elle peut faire naturellement, surtout avec l'aide que Dieu lui donne. Et ainsi à mesure qu'elle entre pour sa part en cette négation et vide de formes, Dieu la met en la possession de l'union. Et Dieu opère cela passivement en elle, comme nous le dirons, *Dieu aidant*, en la *Nuit passive de l'âme*, et ainsi, quand il lui plaira, à mesure de sa disposition, il achèvera de lui donner l'habitus de la divine union parfaite. »[321] (MC, L3, c2, §13).

L'âme doit se dépouiller de tout ce qui n'est pas Dieu, afin de recevoir la forme de l'union. De fait, comme nous l'avons vu, Dieu étant en soi la parfaite pureté, tout ce qui n'est pas Dieu, comparé à Dieu, est impureté. Ainsi, l'anéantissement nécessaire à la réception de la forme de l'union, est concevable comme une purification. Mais il faut le concevoir aussi comme une adaptation au divin. En effet, l'âme est une créature finie, et Dieu est en soi infini. Et l'union à Dieu, réalisée en l'âme par la réception de la forme de l'union, est d'une certaine façon une réception de Dieu en l'âme selon le mode de celle-ci ; puisque, « comme dit le Philosophe, tout ce qui est reçu est en celui qui le reçoit selon sa façon de le recevoir » (*como dice el Filósofo, cualquier cosa que se recibe está en el recipiente al modo que lo recibe*, NO, L2, c16, §4). En d'autres termes, l'âme reçoit en elle Dieu, mais, Le recevant, elle demeure finie. Il faut alors se demander en quelle mesure elle reçoit Dieu tel que Dieu est réellement. Dans le cas de la vision béatifique, l'âme connaît Dieu par l'essence divine, et donc elle reçoit et connaît Dieu tel qu'Il est en soi, mais, elle demeure substantiellement finie et par suite elle n'arrive pas à comprendre Dieu, c'est-à-dire qu'elle n'arrive pas à comprendre Dieu tel que Dieu se comprend soi-même. Dans le cas de l'union réalisable en l'âme incarnée, il faut se demander en quelle mesure la forme de l'union reçue en l'âme, communique et fait connaître Dieu tel qu'Il est en soi, et non pas tel que l'âme est en soi ; surtout que, selon son opération naturelle, l'âme ne connaît pas Dieu lui-même, mais plutôt elle connaît des vérités *sur* Dieu à partir de concepts (l'être par exemple) qu'elle forme par elle-même et qui d'abord décrivent les créatures. Par conséquent, il va falloir montrer en quelle mesure c'est Dieu même, Dieu tel qu'il est en soi, qui est connu dans l'union, moyennant la forme de l'union. De plus, comme l'âme rentrant en acte surnaturel d'union doit surpasser son opération naturelle, il est nécessaire de concevoir ce surpassement non plus comme une simple purification uniquement, mais aussi comme une adaptation des puissances à Dieu, autrement dit une surélévation surnaturelle qui transforme leurs opérations respectives afin de les rendre capables de *toucher* Dieu. Cette surélévation, comme nous le verrons, se réalise, elle aussi, par un anéantissement des modes imparfaits d'opérer et de recevoir. En effet, « comme ces puissances naturelles n'ont pureté, ni force, ni capacité pour recevoir et goûter les choses surnaturelles selon leur manière, qui est divine, mais seulement à la leur qui est humaine et basse (comme nous avons dit), il faut qu'elles soient aussi obscurcies concernant ce qui est divin, afin qu'étant sevrées et purifiées et anéanties de ce côté, elles perdent cette façon basse et humaine de recevoir et d'opérer, et qu'ainsi toutes les puissances et appétits de l'âme arrivent à demeurer disposés et fortifiés pour recevoir, sentir et goûter hautement le divin et le surnaturel ; ce qui ne peut être si premièrement le vieil homme ne meurt (Col 3,9). »[322] (NO, L2, c16, §4). Le vieil homme signifie ici la façon de se rapporter

[321] Digo que es verdad que Dios la ha de poner en este estado sobrenatural; mas que ella, cuando es en sí, se ha de ir disponiendo, lo cual puede hacer naturalmente mayormente con el ayuda que Dios va dando. Y así, al modo que de su parte va entrando en esta negación y vacío de formas, la va Dios poniendo en la posesión de la unión. Y esto va Dios obrando en ella pasivamente, como diremos, Deo dante, en la noche pasiva del alma. Y así, cuando Dios fuere servido, según el modo de su disposición, la acabará de dar el hábito de la divina unión perfecta.

[322] De donde, porque estas naturales potencias no tienen pureza ni fuerza ni caudal para poder recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano y bajo, como habemos

naturellement à Dieu, et la mauvaise façon de recevoir le surnaturel (distinct de la forme de l'union), qui consiste à s'y attacher au lieu de le nier afin de ne viser que Dieu même.

I.4- La notion de *Nuit*

I.4.1- Le cheminement vers l'union conçu comme *Nuit*

Pour parvenir à l'état d'union d'amour à Dieu par transformation de l'âme en Dieu, il est nécessaire que l'âme se défasse de toutes ses opérations naturelles et rejette tout attachement à ce qui n'est pas Dieu. Ce détachement par rapport aux réalités créées, qu'elles soient naturelles ou surnaturelles, est une négation des formes que ces réalités introduisent en les puissances de l'âme. Et comme ces formes sont des connaissances (dans l'entendement), des réminiscences (dans la mémoire), des délectations (dans la volonté) et des jouissances (dans la sensibilité) ; la négation de ces formes produira, nécessairement, ignorance (dans l'entendement), oubli (dans la mémoire), sécheresse (dans la volonté) et souffrance (dans la sensibilité). Par suite, cette négation est une sorte d'obscurité contraire aux lumières propres à l'attachement aux créatures, et négatrice de ces lumières. En d'autres termes, cette négation est une sorte de *Nuit* pour l'âme. Mais le but de cette Nuit qui vainc la lumière de l'imperfection propre à l'état de désunion, est d'acheminer l'âme vers la lumière de l'état d'union, c'est-à-dire de remplacer les lumières de l'imperfection par celles de la perfection ; ces deux sortes de lumières s'opposant comme des réalités parfaitement contraires, l'une étant la négation de l'autre (au sein d'un même sujet). Il s'en suit que quand les lumières de l'imperfection sont parfaitement obscurcies et niées en l'âme, celles de la perfection doivent nécessairement commencer à luire en elle. Par suite, la Nuit débouche sur l'aurore où luit la lumière de Dieu qui devient la vie de l'âme. Ainsi, l'évacuation en l'âme des lumières des créatures, et donc des connaissances et des jouissances contenues en ces lumières, n'est pas une destruction de l'âme ou de la vie de l'âme, elle est plutôt un perfectionnement douloureux, ténébreux, mais nécessaire pour l'obtention du sublime état d'union et de transformation en Dieu, état où se réalise la vie dans sa plénitude et sa perfection. De fait, « Dieu ne détruit pas la nature, mais la perfectionne[323] » (*Dios no destruye la naturaleza, antes la perfecciona*, MC, L3, c2, §7).

I.4.2- La triple conformité

Nous venons de voir comment l'opération négatrice, réalisée en l'âme pour la mener à l'état d'union à Dieu, produit en elle une sorte d'obscurité spirituelle vécue intérieurement qui peut être appelée *Nuit*. Ainsi, la Nuit c'est, essentiellement, le vécu de l'âme subissant les purifications nécessaires à la réception de la forme de l'union. Et Jean de la Croix, examinant les causes de cette *Nuit*, y associe deux réalités fondamentales : la foi et Dieu, de telle sorte que, au sein de cette Nuit réalisée, une triple conformité entre l'âme, la foi et Dieu, est mise en évidence. En effet, « [p]]our trois raisons, nous pouvons appeler *nuit* ce passage de l'âme à l'union divine : La première, en raison de l'état d'où l'âme sort, parce que l'appétit doit être privé de toutes les choses du monde qu'il possède, en négation de toutes ; cette négation et cet abandon sont une espèce de nuit pour tous les sens de l'homme. La deuxième vient du moyen ou du chemin que l'âme doit prendre pour arriver à cette union, qui est la foi laquelle pour l'entendement est aussi obscure qu'une nuit. La troisième vient du terme où elle va, qui est Dieu, lequel ni plus ni moins est une nuit obscure en cette vie. Ces trois nuits doivent passer

---

dicho, conviene que sean oscurecidas también acerca de esto divino, porque, destetadas y purgadas y aniquiladas en aquello primero, pierdan aquel bajo y humano modo de recibir y obrar, y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente, lo cual no puede ser si primero no muere el hombre viejo.

[323] ST, I-I, q1, a8 : « la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait ». Jean de la Croix parle ici de Dieu dans le cadre de l'union mystique qui ne se fait que moyennant l'opération de la grâce.

par l'âme, ou pour mieux dire, l'âme doit passer par elles, pour parvenir à l'union avec Dieu. »[324] (MC, L1, c2, §1) Ainsi, la foi informant l'âme pour l'acheminer vers l'union, en l'âme produit la Nuit. Nous avons alors une première conformité entre la foi et l'âme. Cette conformité est fondée dans la capacité de l'âme à recevoir la Nuit qui est la foi. Cette conformité ressemble à celle entre le sujet et la forme qu'il doit recevoir. En effet, si un sujet est incompatible avec une certaine forme, il est impossible qu'elle puisse l'informer. Par suite, la Nuit, en tant que vécue, doit d'abord être conçue comme un état réalisable en l'âme, de sorte qu'il faut chercher la condition de possibilité de cette réalisation dans la nature de l'âme. Alors, si la Nuit est réalisable en l'âme, celle-ci, recevant en soi la forme de la foi, rentre effectivement dans la Nuit et devient intérieurement conforme à la foi. Une seconde conformité doit se trouver entre la foi et Dieu, dans la mesure où, comme l'affirme Jean de la Croix, la foi est le moyen qui mène à l'union ; et il est nécessaire qu'il y ait une certaine conformité entre la fin, qui est l'union de l'âme à Dieu, et le moyen, qui est la foi informant l'âme. Cette conformité entre la foi et Dieu, fondée dans la nature du rapport du moyen à la fin, dépend aussi de l'âme et de sa nature, puisque cette âme est le sujet que la foi achemine vers l'union à Dieu. De fait, Jean de la Croix affirme que Dieu est une Nuit pour l'âme. Cette Nuit qui est Dieu, intérieurement vécue par l'âme, doit être identique à la Nuit qui est la foi, puisque *la Nuit* constitue en l'âme un vécu unique. Ainsi, du point de vue du sujet, voire du point de vue du vécu de l'âme, la forme de Dieu et celle de la foi sont identiques. Et comme l'âme est conforme à la foi, étant ontologiquement capable de recevoir la forme de la foi, nous pouvons affirmer que l'âme, dans la Nuit, est conforme à Dieu. Cette triple conformité entre l'âme et la foi, entre la foi et Dieu, et entre l'âme et Dieu, se réalise actuellement dans la Nuit ; de sorte que l'âme recevant la foi, devient Nuit, Nuit qui est Dieu, et donc cette âme devient conforme à Dieu, s'unissant ainsi à lui. Par conséquent, il faudra montrer comment la foi fait la Nuit en l'âme, et comment cette Nuit est compatible avec Dieu, voire comment elle rend l'âme conforme à Dieu. En d'autres termes, il faut déterminer par quelle opération et par quelle espèce intelligible informant l'intellect la foi investit l'âme, pour ensuite déterminer en quelle mesure cette espèce intelligible reçue par l'opération de la foi ressemble à Dieu, c'est-à-dire en quelle mesure cette espèce intelligible peut être une similitude de Dieu. Aussi, il faudra voir comment la mémoire et la volonté sont transformées dans leurs opérations durant la Nuit, et comment la substance de l'âme est purifiée et unie à Dieu.

Nous venons de voir comment la Nuit peut être considérée comme une *forme* qui, investissant l'âme par l'opération de la foi, conforme l'âme à Dieu, réalisant l'union de transformation de l'âme en Dieu. De fait, si une certaine conformité se réalise entre l'âme et Dieu, il est possible d'affirmer que l'âme se transforme en Dieu, et une telle conformité est possible d'autant plus que l'âme devient semblable aux formes qu'elle reçoit en ses puissances. Et comme les puissances (qui s'identifient par soi aux formes qu'elles reçoivent) s'unissant à Dieu, ne s'attachent qu'à Dieu et n'ont que Dieu pour objet (autant que cela est humainement possible), elles se transforment en Dieu (moyennant leur transformation en la forme de l'union qui les informe) et par suite elles rendent l'âme semblable à Dieu. Nous avons examiné l'âme et la Nuit en général, moyennant la notion de *forme de la foi* qui est ici formellement identique à la

[324] Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios.
La primera, por parte del término (de) donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre.
La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche.
La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios.

forme de l'union (comme nous allons l'expliquer dans la *Nuit de l'esprit*), puisque la foi (comme l'espérance et la charité) est constitutive de cette union. Et Jean de la Croix mentionne la foi comme principe de la Nuit qui réalise la conformité entre l'âme et Dieu, parce que c'est par la foi investissant l'entendement que se réalise en l'âme tout entière (en toutes les puissances de l'âme) la plus grande obscurité, c'est-à-dire l'instant le plus ténébreux et le point culminant de la Nuit qui est l'instant où Dieu se donne à l'âme, s'unissant à elle (à cet instant se réalise effectivement en l'âme, l'identité entre la foi et la forme de l'union). Après cet instant d'union, la transformation en Dieu croît progressivement en l'âme et devient moins ténébreuse pour elle, elle devient plutôt délectable et c'est le début de l'aurore et la fin de la Nuit. Par la suite, nous montrerons d'une façon détaillée comment cette Nuit opère dans la sensibilité et dans chacune des puissances spirituelles, et comment elle purifie la substance de l'âme. De fait, la forme de l'union que l'âme reçoit se réalise comme foi dans l'entendement, comme espérance dans la mémoire, et comme charité dans la volonté ; ce qui purifie la substance de l'âme (réceptacle des puissances spirituelles) la rendant digne de l'union à Dieu. Nous maintiendrons l'usage de la notion de *forme de l'union* comme englobant les différentes opérations des trois vertus théologales (en les trois puissances spirituelles) et les effets que ces vertus produisent en la substance de l'âme et aussi en la sensibilité.

I.4.3- La tripartition de la *Nuit*

Jean de la Croix distingue deux Nuits (qu'il joint ensuite en une seule Nuit tripartite), à savoir deux sortes de purification, celle du sens et celle de l'esprit. Ces purifications s'opèrent en l'âme, activement quand elle pose par elle-même un acte de négation du créé, et passivement quand elle reçoit l'opération surnaturelle de la grâce. Nous expliquerons dans la suite la conjonction des opérations actives et passives en l'âme au sein de chaque Nuit. De fait, « il faut savoir qu'une âme, pour parvenir à l'état de perfection, doit d'abord passer ordinairement par deux principales sortes de nuits que les spirituels appellent purgations ou purifications de l'âme. Et que nous appelons ici nuits, attendu que l'âme, en l'une et en l'autre, chemine comme de nuit, en obscurité. La première nuit ou purification est de la partie sensitive de l'âme (…) dont nous traiterons dans la première partie de ce livre [*La Montée*] ; et la seconde est de la partie spirituelle (…) dont nous traiterons aussi en la deuxième et en la troisième parties [de la *Montée*], quant à l'actif ; car quant au passif, ce sera en la quatrième partie [la *Nuit Obscure*]. »[325] (MC, L1, c1, §1, §2) Ayant posé deux sortes de purification, celle du sens et celle de l'esprit, correspondant à deux Nuits, et puis ayant posé l'union délectable comme étant la fin de la Nuit et le début du jour, Jean de la Croix réunit ces deux Nuits et les joint à l'aurore pour former une seule Nuit possédant trois parties. « Ces trois parties de nuit sont toutes une seule nuit ; mais elle a trois parties, comme la nuit, car la première, qui est celle du sens, est comparée à la première nuit, qui est quand on achève d'être privé de l'objet des choses ; la deuxième, qui est la foi, ressemble à la mi-nuit, qui est entièrement obscure ; et la troisième, qui est Dieu, à l'aurore, à laquelle suit immédiatement la lumière du jour. »[326] (MC, L1, c2, §5)

[325] Para cuya inteligencia es de saber que, para que una alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma, y aquí las llamamos noches, porque el alma, así en la una como en la otra, camina como de noche, a oscuras. 2. La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual se trata en la presente canción, y se tratará en la primera parte de este libro. Y la segunda es de la parte espiritual, de la cual habla la segunda canción que se sigue; y de ésta también trataremos en la segunda y tercera parte, cuanto a lo activo; porque, cuanto a lo pasivo, será en la cuarta.

[326] Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche. Porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. Y la segunda, que es la fe, se compara a la media noche, que totalmente es oscura. Y la tercera, al despidiente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día.

II- Nuit du sens

II.1- Comment concevoir la Nuit du sens

Comme nous l'avons vu, pour acheminer l'âme vers l'union, principe de la satiété qui, en vertu de l'union réalisée entre l'esprit et Dieu, rejaillit en l'appétit (sensible)[327], il faut que l'opération naturelle de l'appétit soit anéantie, parce que « cette satiété incréée de Dieu ne peut entrer en l'âme si on n'en bannit premièrement cette autre faim créée de l'appétit de l'âme, vu que, comme nous avons dit, ne peuvent demeurer en un sujet deux contraires, qui dans ce cas sont la faim et la satiété. »[328] (MC, L1, c6, §3) De fait, « c'est une ignorance extrême de l'âme de penser qu'elle pourra passer à ce haut état d'union avec Dieu si, premièrement, elle ne vide l'appétit de toutes les choses naturelles et surnaturelles qui peuvent l'empêcher »[329] (MC, L1, c5, §2), vu que ces choses sont contraires à la forme de l'union. En effet, l'âme doit être purifiée en se défaisant de ces choses, « afin de pouvoir recevoir le prix de l'esprit de Dieu en soi ; car, en tant que l'âme ne s'en défait point, elle n'a point de capacité pour recevoir l'esprit de Dieu en pure transformation »[330] (MC, L1, c5, §2) ; l'expression *l'esprit de Dieu* signifie ici l'esprit humain purifié et transformé, devenu conforme à Dieu. Et Jean de la Croix affirme que l'âme reçoit en soi *l'esprit de Dieu* parce que cette transformation en Dieu de l'esprit humain se réalise par l'opération de la grâce infuse en l'âme et reçue en elle de la part de Dieu. En d'autres termes, l'expression *l'esprit de Dieu*, signifie ici la forme de l'union.

La purification de l'appétit est une nuit pour l'âme, et elle constitue la première partie de la Nuit qui mène à l'union. Jean de la Croix explique cette purification comme suit : « Nous appelons ici *nuit* la privation du goût en l'appétit de toutes choses, car tout ainsi que la nuit n'est qu'une privation de la lumière, et par conséquent de toutes les choses que l'on peut voir au moyen de la lumière, ce qui fait que la puissance visuelle demeure en obscurité et sans rien, de même on peut dire la mortification de l'appétit nuit pour l'âme, parce que se priver du goût de l'appétit en toutes choses, c'est demeurer en obscurité et sans rien (*nada*). Parce que, comme la puissance visive s'entretient par le moyen de la lumière et se nourrit des objets qui peuvent se voir, ce qui cesse quand la lumière vient à manquer, de même l'âme, par le moyen de l'appétit, s'entretient et se repaît de toutes les choses qui peuvent être goûtées par ses puissances, l'appétit étant lui aussi apaisé ou pour mieux dire mortifié, l'âme cesse de se repaître du goût de tous les objets, et ainsi elle demeure selon son appétit en obscurité et sans rien (*nada*). »[331] (MC, L1, c3, §1). En d'autres termes, l'âme doit se défaire du goût sensible,

---

[327] Nous traitons ici de la purification de l'appétit sensible qui est la sensibilité. La purification de l'appétit spirituel qui est la volonté sera traitée quand nous examinerons la Nuit de l'esprit.

[328] Pues, ¿qué tiene que ver el hambre que ponen todas las criaturas con la hartura (que causa el espíritu de Dios? Por eso, no puede entrar esta hartura) increada en el alma si no se echa primero esotra hambre criada del apetito del alma; pues, como habemos dicho, no pueden morar dos contrarios en un sujeto, los cuales en este caso son hambre y hartura.

[329] Por tanto, es suma ignorancia del alma pensar podrá pasar a este alto estado de unión con Dios si primero no vacía el apetito de todas las cosas naturales y sobrenaturales que le pueden impedir.

[330] Para poder recibir el precio del espíritu de Dios en sí; porque, en tanto que de ellas no se deshiciere el alma, no tiene capacidad para recibir el espíritu de Dios en pura transformación.

[331] Llamamos aquí noche a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas; porque, así como la noche no es otra cosa sino privación de la luz, y, por el consiguiente, de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual se queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se puede decir la mortificación del apetito noche para el alma, porque, privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada. Porque, así como la potencia visiva mediante la luz se ceba y apacienta de los objetos que se pueden ver, y, apagada la luz no se ven, así el alma mediante el apetito se apacienta y ceba de todas las cosas que según sus potencias se pueden gustar; el cual también apagado, o, por mejor decir, mortificado, deja el alma de apacentarse en el gusto de todas las cosas, y así se queda según el apetito a oscuras y sin nada.

elle doit anéantir en soi tout goût sensible qu'elle est susceptible d'avoir au contact des choses naturelles et surnaturelles qu'elle peut recevoir en soi. Cet anéantissement libère l'âme, dans la mesure où elle cesse d'être asservie au goût sensible des choses qu'elle appréhende. Ainsi, quand cette âme libérée est exposée aux choses dont son appétit se délectait auparavant, elle demeure inaffectée par leur présence, comme si elles étaient absentes. De fait, la nuit du sens anéantit l'appétit – qui est jouissance dans l'attachement aux choses –, et non pas ces mêmes choses auxquelles l'âme peut toujours être exposée. En effet, « nous appelons cette nudité nuit pour l'âme, vu que nous ne traitons pas ici de la privation des choses – car cela ne dépouille point l'âme si elle en a l'appétit – mais de la nudité du goût et de l'appétit qu'on y prend : c'est ce qui laisse l'âme libre et vide, quoiqu'elle les possède, parce que les choses de ce monde ne gênent point l'âme et ne lui sont d'aucun dommage, puisqu'elles ne pénètrent point en elle, mais seulement la volonté et l'appétit qui demeurent en elle. »[332] (MC, L1, c3, §4). Ainsi, la mortification de l'appétit (sensible) n'empêche pas l'âme d'être exposée aux choses de ce monde, elle empêche plutôt ces choses de pénétrer en l'âme. De fait, une chose pénètre dans l'esprit par la volonté qui, sciemment, s'affectionne à cette chose. Et cette affection de la volonté est souvent consécutive à une jouissance (ou une promesse de jouissance) de l'appétit (sensible). En effet, la volonté est naturellement attirée par cette jouissance appétitive (sensible) qui sollicite son acquiescement ; puisque quand une chose se présente comme délectable pour la sensibilité, celle-ci invite la volonté à consentir à cette délectation (de l'appétit sensible) et à y joindre la sienne. Mais quand l'appétit (sensible) est purifié, la sensibilité cesse de solliciter l'acquiescement de la volonté qui, de fait, se libère de la sensibilité. Toutefois, comme nous l'avons vu, « personne ne peut par soi-même se dénuer de tous ses appétits pour aller à Dieu. »[333] (MC, L1, c1, §5). Par suite, c'est Dieu qui doit opérer cette Nuit en l'âme, il revient à celle-ci de s'y disposer (activement) autant que sa nature créée le lui permet. En effet, « il faut savoir que l'âme ordinairement entre en cette nuit sensitive en deux manières : l'une est active, l'autre passive. L'*Active* est ce que l'âme peut faire et fait de sa part pour y entrer, dont nous traiterons dans les avis suivants. La *Passive* est quand l'âme ne fait rien, mais c'est Dieu qui l'opère en elle, et elle se comporte comme patiente »[334] (MC, L1, c13, §1).

II.2- La Nuit active du sens

Pour se disposer à recevoir la Nuit passive dans sa partie inférieure, l'âme doit tâcher, activement, de suivre et de se conformer à deux préceptes principaux (généraux). Jean de la Croix les introduit et les explique comme suit : « Encore que les avis suivants, pour vaincre les appétits, soient courts et en petit nombre, j'estime qu'ils ne sont pas moins utiles et efficaces qu'ils ne sont brefs, de manière que celui qui voudra vraiment s'y exercer n'aura besoin de nuls autres, vu que ceux-ci les comprennent tous. Le premier, qu'il ait un appétit ordinaire d'imiter Christ en toutes ses occupations, se conformant à sa vie qu'il doit considérer pour savoir l'imiter, et se comporter en toutes choses comme Il ferait lui-même. Le second, pour pouvoir faire cela, quelque goût qui s'offre au sens, s'il n'est purement pour l'honneur et la gloire de Dieu, qu'il y renonce et s'en prive pour l'amour de Jésus-Christ qui en cette vie n'eut et ne

[332] Y por eso llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella.

[333] No atina bien uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios.

[334] Para lo cual es de saber que el alma ordinariamente entra en esta noche sensitiva en dos maneras: la una es activa; la otra, pasiva.
Activa es lo que el alma puede hacer y hace de su parte para entrar en ella, de lo cual ahora trataremos en los avisos siguientes.
Pasiva es en que el alma no hace nada, sino Dios la obra en ella, y ella se ha como paciente.

voulut avoir d'autre goût que de faire la volonté de son Père, ce qu'il appelait sa nourriture et son repas (Jn 4,34). Prenons un exemple. S'il se présente quelque plaisir à entendre des choses qui n'importent en rien au service de Dieu, qu'il n'y prenne goût ni ne les veuille entendre. Et s'il se délecte à voir des choses qui ne l'aident pas davantage à Dieu, qu'il rejette ce plaisir et détourne sa vue de tels objets. Et s'il s'offre du plaisir à parler ou en quelque autre chose qui se présente, qu'il fasse de même. Comme aussi en tous les sens, pour autant qu'il pourra aisément s'en exempter. Car autrement il suffira qu'il n'y prenne aucun goût, bien que ces choses se passent en lui. Et de cette manière, il doit tâcher de mortifier promptement les sens et les laisser vides de ce goût, comme à l'obscur »[335] (MC, L1, c13, §2,3,4). Et Jean de la Croix, se référant aux passions fondamentales de la sensibilité, poursuit : « Or pour mortifier et pacifier les quatre passions naturelles, qui sont la joie, l'espoir, la crainte et la douleur, de la concorde et de la pacification desquelles procèdent ces biens et tous les autres, le remède radical est le suivant, qui est de grand mérite et la cause des grandes vertus : Qu'il tâche de s'incliner toujours : non au plus facile, mais au plus difficile ; non au plus savoureux, mais au plus insipide ; non à ce qui a plus de goût, mais plutôt à ce qui donne moins de goût ; non au repos, mais à ce qui est pénible ; non à la consolation, mais plutôt à la désolation ; non au plus, mais au moins ; non au plus haut et plus précieux, mais au plus bas et plus méprisé ; non à vouloir quelque chose, mais à ne vouloir (rien) ; non à rechercher le meilleur des choses temporelles, mais le pire, et à désirer entrer en toutes nudité, vide et pauvreté pour Christ de tout ce qu'il y a au monde. Et ces œuvres, il faut qu'il les embrasse de bon cœur et tâche d'y réduire sa volonté. »[336] (MC, L1, c13, §5-7). Par conséquent, l'âme doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour anéantir le goût sensible qu'elle peut naturellement ou surnaturellement avoir en toute chose qui ne soit pas pour la gloire et le plus grand honneur de Dieu. En d'autres termes, l'âme doit poser un acte de négation générale de tout attachement de la sensibilité à ce qui n'est pas conforme au véritable amour qui seul peut glorifier Dieu. De fait, si l'âme se réjouit, dans sa sensibilité, d'une certaine connaissance dont Dieu est l'objet, avec esprit de propriété et de délectation égoïste, sa réjouissance, même ayant Dieu pour objet, est contraire à l'union, puisqu'elle est contraire à l'esprit d'humilité et de pureté requis pour rendre gloire à Dieu.

[335] 2. Estos avisos que aquí se siguen de vencer los apetitos, aunque son breves y pocos, yo entiendo que son tan provechosos y eficaces como compendiosos, de manera que el que de veras se quisiese ejercitar en ellos, no le harán falta otros ningunos, antes en éstos los abrazará todos.
3. Lo primero, traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él.
4. Lo segundo, para poder bien hacer esto, cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar (Jn. 4, 34).
Pongo ejemplo: si se le ofreciere gusto de oír cosas que no importen para el servicio y honra de Dios, ni lo quiera gustar ni las quiera oír. Y si le diere gusto mirar cosas que no le ayuden (a amar) más a Dios, ni quiera el gusto ni mirar las tales cosas. Y si en el hablar otra cualquier cosa se le ofreciere, haga lo mismo; y en todos los sentidos, ni más ni menos, en cuanto lo pudiere excusar buenamente; porque si no pudiere, basta que no quiera gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él.
Y de esta manera ha de procurar dejar luego mortificados y vacíos de aquel gusto a los sentidos, como a oscuras.
[336] 5. Y para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, que son gozo, esperanza, temor y dolor, de cuya concordia y pacificación salen estos y los demás bienes, es total remedio lo que se sigue, y de gran merecimiento y causa de grandes virtudes.
6. Procure siempre inclinarse:
no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto; no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso; no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo; no a lo más, sino a lo menos; no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado; no a lo que es querer algo, sino a no querer nada; no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo.
7. Y estas obras conviene las abrace de corazón y procure allanar la voluntad en ellas.

Ainsi, la sensibilité doit, non seulement être purifiée quant à son attachement aux objets créés (dont elle peut se réjouir), mais aussi et surtout quant à sa manière de goûter et de sentir Dieu, c'est-à-dire quant au mode (voire la signification) qui détermine la jouissance constitutive de son opération. En d'autres termes, il ne suffit pas de se réjouir de Dieu pour être pur (et digne de l'union), il est surtout nécessaire de se réjouir de Dieu *pour* la gloire de Dieu et uniquement pour la gloire de Dieu. De fait, il faut que toute réjouissance de la sensibilité, quelle qu'elle soit, soit pour l'honneur et la gloire de Dieu ; ce qui ne se réalise que quand l'appétit anéanti (quant à sa tendance naturelle de jouir d'une façon égoïste) reçoit la pureté de la forme de l'union. Il est donc clair que la purification de la sensibilité nécessite une décision radicale de négation totale et d'anéantissement de l'appétit. Mais cet anéantissement ne découle pas immédiatement de la décision négatrice active prise par la raison, parce que la sensibilité, moyennant le concupiscible et l'irascible, résiste par soi, naturellement, à tout ce qui la prive de sa délectation et de sa jouissance. Par suite, la décision rationnelle de nier l'appétit peut être vaincue par l'appétit qui naturellement se révolte afin de protéger sa joie qui est la jouissance de la sensibilité. En effet, « par le moyen de cette passion de joie, l'irascible et le concupiscible s'élèvent et l'emportent tellement qu'ils ne permettent plus la pesée de la raison, et la font varier d'ordinaire dans les œuvres et les résolutions »[337] (MC, L3, c29, §2). Par conséquent, pour mener à terme la purification de la sensibilité, l'âme doit recevoir l'aide de Dieu, recevant en soi passivement l'opération purificatrice surnaturelle.

II.3- La Nuit passive du sens

Nous avons vu que la sensibilité est mue par la jouissance que certains objets lui procurent, et qu'elle s'attache tellement à cette jouissance qu'elle la protège spontanément en s'opposant avec acharnement à tout ce qui, en l'âme même, essaye de l'en dépouiller. Ainsi, la sensibilité, mue par la jouissance qui est en elle et asservissant la volonté à cette jouissance, se retourne contre la raison et divise ainsi l'âme, de telle sorte que cette dernière se voit déchirée par deux forces contraires. Et souvent c'est la force et la passion de la sensibilité qui l'emportent sur la force de la raison. De fait, la force de la raison et celle de la sensibilité sont réellement distinctes, et du point de vue de la forme et de celui de l'opération. Par suite, la meilleure façon de vaincre la force de la sensibilité, c'est par une force contraire propre, elle aussi, à la sensibilité ; ainsi, on vainc la passion (mauvaise) par une autre passion (bonne). Ainsi, il faut introduire en l'âme un amour conforme à Dieu et contraire à celui qui l'attache aux créatures et aux jouissances qu'elles procurent. Cet amour reçu en la volonté et rejaillissant en la sensibilité, produira en celle-ci une affection et une passion contraires aux affections et aux passions propres à l'attachement, déréglé et impur, aux créatures et au surnaturel non unitif. Ainsi, au nom de l'amour de Dieu qui naît passivement en elle par infusion divine, l'âme nie, en la sensibilité, l'amour et la jouissance contraires à la forme de l'union. En effet, « pour vaincre tous les appétits et pour renoncer aux goûts de toutes les choses, – par l'amour et l'affection desquels la volonté a coutume de s'enflammer afin d'en jouir – il était besoin d'une autre plus grande inflammation d'un autre meilleur amour, qui est celui de son Époux, afin qu'ayant son goût et sa force en lui, elle eût de la vaillance et de la constance pour rejeter facilement tous les autres. Et non seulement il est nécessaire, pour vaincre la force des appétits sensitifs, d'avoir l'amour de son Époux, mais aussi d'être enflammée d'amour avec angoisses ; parce qu'il arrive en effet que la sensualité est mue et attirée aux choses sensibles avec de telles angoisses de l'appétit, que si la partie spirituelle n'est pas enflammée de ce qui est spirituel avec d'autres angoisses plus grandes, elle ne pourra vaincre le joug naturel, ni entrer en cette nuit du sens, et n'aura pas assez de courage pour demeurer en l'obscurité de toutes choses, en

[337] Por medio de esta pasión del gozo, la irascible y concupiscible andan tan sobradas, que no dan lugar al peso de la razón, sino que ordinariamente anda variando en las obras y propósitos.

se privant de l'appétit de toutes. »[338] (MC, L1, c14, §2). De fait, l'amour de Dieu, reçu en la volonté, rejaillit en la sensibilité sous forme d'angoisses d'amour, forme contraire à la jouissance passionnelle sensible ; de telle sorte que chaque possibilité de jouissance, avant même qu'elle ne passe à l'acte, se voit confrontée à une angoisse intérieure (contraire à cette jouissance) qui montre clairement à l'âme comment ce passage à l'acte la privera de l'union au Fils de Dieu. Cette angoisse réprimera par sa force le mouvement de jouissance contraire avant même qu'il ne se réalise. Et si ce dernier arrive à s'infiltrer en la sensibilité, il sera accompagné d'une angoisse tellement profonde que la jouissance qu'il suscite naturellement se retourne en crainte angoissante. Ainsi, l'angoisse d'amour reçue en la sensibilité, purifie celle-ci de la jouissance qui consiste à se délecter en tout de qui n'est pas conforme à la pureté de l'amour de Dieu ; puisque « deux contraires, selon ce que nous enseigne la philosophie, ne peuvent demeurer ensemble en un même sujet[339] » (*dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto*, MC, L1, c4, §2).

II.3.1- Un début de contemplation

L'amour reçu passivement en l'âme et jaillissant dans la sensibilité sous forme d'angoisses d'amour, est un début de « contemplation », qui « n'est autre chose qu'une infusion de Dieu secrète, pacifique et amoureuse, qui, si on le lui permet, enflamme l'âme en l'esprit d'amour, selon qu'elle le donne à entendre (…), à savoir : *avec angoisses, en amours enflammée*. »[340] (NO, L1, c10, §6). Par cette contemplation, l'âme commence progressivement « à sentir une angoisse de Dieu », et plus elle se conforme à cet amour qui naît en elle, plus elle accueille intérieurement cet amour, et plus elle se voit « affectionnée et enflammée en l'amour de Dieu, sans savoir ni entendre comment ni d'où lui naît cet amour et cette affection, sinon qu'elle voit que cette flamme et inflammation grandissent parfois tellement en elle qu'elle désire Dieu avec des angoisses d'amour »[341] (NO, L1, c11, §1). En effet, comme cette flamme d'amour n'est pas naturellement produite en l'âme, étant infuse surnaturellement, l'âme ne peut comprendre, par les capacités naturelles de son entendement, comment elle a commencé à s'allumer en elle. De fait, l'âme ne peut ni trouver intellectuellement, ni même intuitionner intérieurement, une origine naturelle à cette flamme qu'elle ressent (dans sa sensibilité) sous forme d'angoisses d'amour ; parce que le mouvement naturel de la sensibilité est contraire à cette flamme. Par suite, par cette flamme d'amour, surtout par cette angoisse qu'elle ressent dans la sensibilité, l'âme réalise qu'un principe surnaturel contraire à l'appétit sensible (déréglé et souillé) s'est introduit en elle, investissant sa partie sensible et la purifiant. Quand cette purification se réalise parfaitement, la partie sensible de l'âme est transformée, elle est spiritualisée, et les « appétits d'affections sensibles ont aussi été changés, à savoir, de la vie sensitive à la spirituelle »[342] (NO, L1, c11, §1). Jean de la Croix explique comme suit cette spiritualisation de la sensibilité :

---

[338] Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros. Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias. Porque acaece, y así es, que la sensualidad con tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural, ni entrar en esta noche del sentido, ni tendrá ánimo para se quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas.

[339] ST, I-II, q113, a2.

[340] Contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor, según ella da a entender en el verso siguiente, es a saber. Con ansias en amores inflamada.

[341] Más se va viendo el alma aficionada e inflamada en amor de Dios, sin saber ni entender cómo y de dónde le nace el tal amor y afición, sino que ve crecer tanto en sí a veces esta llama e inflamación, que con ansias de amor desea a Dios

[342] Mis apetitos de afecciones sensitivas se mudaron, es a saber, de la vida sensitiva a la espiritual.

« comme dit le Philosophe, chaque chose qui se reçoit est en celui qui la reçoit à la manière de qui la reçoit (*cualquiera cosa que se recibe, está en el recipiente al modo del mismo recipiente*), et ainsi en ces débuts et même quand l'âme est déjà avancée, comme la sensualité est imparfaite, souvent elle reçoit l'esprit de Dieu avec la même imperfection ; mais quand cette partie sensitive est réformée par la purgation de la nuit obscure, elle n'a plus ces faiblesses, parce que désormais ce n'est plus elle qui reçoit, mais plutôt c'est elle qui est reçue en l'esprit, et ainsi elle possède alors tout à la façon de l'esprit. »[343] (NO, L1, c4, §2). En d'autres termes, l'âme dont la sensibilité est purifiée, voit son appétit (imparfait et impur) anéanti par les angoisses d'amour qui sont le rejaillissement, en la sensibilité, de la contemplation amoureuse reçue en la volonté (en l'esprit). Ainsi, l'appétit (charnel et déréglé) est anéanti et remplacé, au sein même de la partie sensible de l'âme, par une forme spirituelle (contraire) de sentir. Mais, comme ce sentir spiritualisé n'est pas d'origine sensible, étant un rejaillissement du spirituel dans le sens, la sensibilité purifiée ne vit dorénavant que de ce rejaillissement, en elle, de « l'esprit de Dieu (*el espíritu de Dios*) », c'est-à-dire de l'union opérée (graduellement) dans l'esprit ; c'est pourquoi Jean de la Croix affirme que la partie sensitive est comme « reçue en l'esprit (*recibida en el espíritu*) ». Par suite, l'affection de l'âme se libère de sa façon sensible et naturelle de sentir, devenant purement spirituelle. Et « quand l'affection est purement spirituelle, à mesure qu'elle croît, celle de Dieu croît aussi. Et plus on se souvient d'elle, plus aussi on se souvient de celle de Dieu et on a un désir de Lui, et grandissant en l'un, on grandit en l'autre ; car l'esprit de Dieu a cela de propre qu'il accroît le bien avec le bien, pour autant qu'il y a ressemblance et conformité (*semejanza y conformidad*) »[344] (NO, L1, c4, §7). Ainsi, le sens étant devenu uni et conforme à l'esprit, plus l'esprit reçoit l'union à Dieu, plus la partie sensible purifiée (et comme absorbée par l'esprit) jouit d'une façon pure de cette union ; et plus l'âme se souvient de cette jouissance reçue dans sa partie sensible, plus intensément l'union à Dieu est ressentie en l'esprit. Cela advient quand l'union est devenue suffisamment enracinée en l'esprit. De fait, l'union croît en perfection et en intensité par l'infusion en l'esprit d'une communication spirituelle (qui est une *touche* entre l'âme et la divinité) qui, tout en comblant les puissances spirituelles, rejaillit instantanément dans la partie sensible de l'âme.

II.3.2- Libérer l'esprit, de la sensibilité

Mais, avant de recevoir ces rejaillissements délectables propres à l'union réalisée, la partie sensible doit être purifiée en vue de préparer l'âme à la *Nuit de l'esprit*, puisque l'esprit doit d'abord être libéré du joug de la sensibilité afin de pouvoir rentrer dans la Nuit qui va le purifier. Cette libération se réalise quand l'appétit, amorti, vaincu et puis anéanti par les angoisses d'amour, devient vide et sec. « La cause de cette sécheresse est que Dieu change les biens et les forces du sens à l'esprit, dont le sens et la force naturelle étant incapables, le sens demeure à jeun, sec et vide, parce que la partie sensitive n'a point d'habileté pour ce qui est pur esprit, et ainsi, l'esprit savourant, la chair demeure sans goût et se relâche pour ce qui est d'opérer. »[345] (NO, L1, c9, §4) De plus, quand la partie sensible purifiée est défaite de son opération naturelle, l'entendement, et par suite l'esprit, acquiert la possibilité d'être vide. En effet, comme nous

[343] Como dice el Filósofo, cualquiera cosa que se recibe, está en el recipiente al modo del mismo recipiente. Y así en estos principios, y aun cuando ya el alma está aprovechada, como está la sensualidad imperfecta, recibe el espíritu de Dios con la misma imperfección muchas veces. Que, cuando esta parte sensitiva está reformada por la purgación de la noche oscura que diremos, ya no tiene ella estas flaquezas; porque no es ella la que recibe ya, mas antes está recibida ella en el espíritu; y así lo tiene todo entonces al modo del espíritu.

[344] Cuando la afición es puramente espiritual, creciendo ella, crece la de Dios, y cuanto más se acuerda de ella, tanto más se acuerda de Dios y le da gana de Dios, y creciendo en lo uno crece en lo otro; porque eso tiene el espíritu de Dios, que lo bueno aumenta con lo bueno, por cuanto hay semejanza y conformidad.

[345] la causa de esta sequedad es porque muda Dios los bienes y fuerza del sentido al espíritu, de los cuales, por no ser capaz el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío. Porque la parte sensitiva no tiene habilidad para lo que es puro espíritu, y así, gustando el espíritu se desabre la carne y se afloja para obrar

l'avons vu, l'esprit peut être vide parce qu'il ne possède pas d'idées innées, puisque « comme disent les philosophes, l'âme, aussitôt que Dieu l'a versée dans le corps, est comme une table rase et lisse où il n'y a rien d'écrit, et, sinon ce qu'elle connaît par les sens, rien ne lui est communiqué d'ailleurs naturellement. »[346] (MC, L1, c3, §3). De fait, « tant qu'elle est dans le corps, elle est comme celui qui est dans une obscure prison et qui ne sait rien hors de ce qu'il peut voir par les fenêtres de ladite prison ; et s'il ne voyait par là, il ne verrait rien d'autre part ; ainsi l'âme, naturellement, ne peut atteindre aucune chose, par une autre voie, si ce n'est à ce qui lui est communiqué par les sens, qui sont les fenêtres de sa prison. »[347] (MC, L1, c3, §3) Par conséquent, si les sens perdent leur opération naturelle, si l'imagination cesse de présenter des images à l'entendement, ce dernier cesse de penser, et par suite la mémoire et la volonté sont naturellement suspendues ; l'esprit se trouve alors vide, sans objet, comme anéanti. Or la réalisation du vide en l'esprit, comme nous allons le voir, est nécessaire pour la réalisation de la *Nuit de l'esprit*. Donc, il semble que le vide ne puisse se réaliser en l'esprit, s'il n'est d'abord réalisé dans la partie sensible, puisque l'opération naturelle de l'esprit dépend de celle des sens.

La purification de l'appétit a été nécessaire pour entamer celle de l'esprit, parce qu'elle a libéré l'esprit du sens. En d'autres termes, l'opération intellectuelle (abstractive) naturelle consécutive à l'acte de l'imagination présentant une image à l'entendement, perd la nécessité de sa réalisation si l'acte de l'imagination est suspendu. Et quand l'intellect (quant à son opération naturelle) cesse d'abstraire les espèces à partir des images, il cesse de penser, et par suite la volonté et la mémoire cessent d'opérer. Donc, pour introduire l'esprit dans la Nuit qui le prive de son opération naturelle, il est nécessaire d'anéantir d'abord la partie sensible, afin de suspendre l'imagination ; sinon l'opération intellective abstractive, consécutive à celle de l'imagination (et donc à celle de la partie sensible dans son ensemble), ne pourra être empêchée, voire suspendue. Mais, la suspension effective des opérations de la partie sensible ne doit en aucun cas être définitive (permanente), elle ne doit être que ponctuelle, sinon elle signifierait la destruction du vécu de l'âme qui, de fait, serait purement inconsciente et comme absorbée dans un état purement végétatif. Par suite, il faut trouver un moyen qui libère l'esprit de la partie sensible, sans détruire le vécu sensitif et intellectif de l'âme. Ce moyen doit nécessairement être surnaturel, puisque personne ne peut se défaire du naturel naturellement. De fait, il est possible de concevoir la Nuit du sens comme culminant en une suspension ponctuelle de toute opération des sens, suspension surnaturelle qui, pour un instant, réalise le Néant dans la partie sensible, libérant l'esprit de l'opération du sens, afin que, à cet instant même, l'esprit (surtout l'entendement) vide de tout objet, soit adéquatement informé par un principe surnaturel (qui est la contemplation) dont il reçoit dorénavant toute son opération. En d'autres termes, il faut vider l'esprit de tout objet naturel, afin qu'il reçoive la forme surnaturelle de l'union. Mais comme l'opération naturelle de l'esprit dépend de celle des sens, il est nécessaire de vider d'abord la partie sensible qui, une fois anéantie (quant à son opération), réalise instantanément le vide au sein de l'esprit (puisqu'il est alors privé de son opération naturelle). Mais, comme le vide ne peut subsister dans la nature, il est nécessaire que le vide (signifiant l'absence d'objet en les puissances) réalisé simultanément en les sens et en l'esprit (surtout en l'entendement), soit ponctuel, de telle sorte qu'il signifie l'instant crucial

[346] como dicen los filósofos, el alma, luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada; y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada.

[347] Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, el cual no sabe nada sino lo que alcanza a ver por las ventanas de la dicha cárcel, y si por allí no viese nada, no vería por otra parte. Y así, el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría.

qui sépare la perte d'une forme de la réception d'une autre. Par suite, l'instant où le vide est réalisé en l'âme est identique à l'instant où le surnaturel unitif informe l'esprit.

Il pourrait sembler que cette façon de concevoir l'union à Dieu soit circulaire, puisqu'il est nécessaire de recourir au surnaturel (infusé en l'âme) afin de réaliser le vide qui, réalisé, cause l'infusion du surnaturel (en l'âme). Mais, en réalité, l'opération du surnaturel est multiforme et elle est susceptible de croître. De fait, le surnaturel unitif est recevable en différentes puissances (spirituelles) de l'âme, et son opération croît au sein de chaque puissance en fonction de la décroissance de l'opération naturelle (contraire) au sein de cette même puissance. Par suite, le surnaturel commence par influencer l'âme qui décide de se séparer des jouissances sensibles (pour s'unir à Dieu), et cette influence est suffisante pour anéantir la sensibilité afin de libérer l'esprit en le vidant de tout objet naturel ; et ce vide réalisé (ponctuellement) rend adéquate l'information de l'esprit par la forme surnaturelle de l'union, puisque le naturel supposé contrecarrer l'opération surnaturelle unitive, est ponctuellement suspendu. En outre, la suspension surnaturelle des sens, qui est une réalisation ponctuelle du Néant en la partie sensible, doit s'entendre non seulement du point de vue de l'acte mais aussi de celui de l'habitus. En effet, pour libérer l'esprit, il faut d'abord comme effacer toutes les manières par lesquelles le sens asservit l'esprit ; ces manières sont de l'ordre de l'habitude acquise (l'habitus), souvent invétérée, et elles résident surtout dans la sensibilité parce que c'est la jouissance sensible qui tient l'esprit captif, l'attachant au sens et à la manière qu'a ce dernier de ramener toutes choses (même les réalités spirituelles) au goût sensible qu'elles procurent. Et comme nous l'avons vu, la Nuit du sens qui anéantit la sensibilité, rompt le lien qui asservissait l'esprit (dans son opération) au sens (dans son opération), parce que l'esprit dorénavant informé par la contemplation, devient indifférent à toute opération qui se fait dans la partie inférieure de l'âme. Cette indifférence libératrice lui permet d'entreprendre, en la recevant en soi, l'opération surnaturelle qui le purifie et l'unit à Dieu. En effet, pour recevoir l'opération surnaturelle et s'unir parfaitement à cette opération, l'esprit doit d'abord se libérer de l'opération contraire qui résulte de son asservissement naturel à la partie sensible ; puisque deux opérations contraires ne peuvent subsister simultanément en un même sujet opérant.

Toutefois, l'anéantissement de l'appétit ne détruit pas l'opération de l'imagination (ce qui est impossible sans léser le cerveau), plutôt il renforce l'esprit de sorte que l'entendement, investi par un principe surnaturel (comme nous allons le voir dans la nuit de l'esprit), reçoit dorénavant son opération du principe surnaturel qui l'unit à Dieu. Ce principe surnaturel unitif remplace l'opération naturelle de l'esprit, qui asservissait ce dernier à l'opération naturelle de la partie sensible de l'âme. En effet, le but de la contemplation qui est au principe des angoisses d'amour reçues dans la sensibilité, c'est d'abord d'unir l'esprit à Dieu (parce que seul l'esprit est ontologiquement capable de recevoir Dieu) ; c'est pourquoi cette contemplation qui purifie la sensibilité, est infuse et reçue en la volonté et donc en l'esprit. L'effet que cette contemplation a sur la sensibilité n'est donc pas direct (parce qu'elle n'est pas infuse dans la partie sensible), il est plutôt de l'ordre du rejaillissement du spirituel sur la sensibilité. Cependant, il a été nécessaire que cette contemplation purifie d'abord la sensibilité, parce que sans cette purification, l'esprit (surtout l'entendement) ne peut se libérer de l'opération naturelle qui l'asservit au sens et qui, par suite, l'empêche de recevoir l'opération contraire (qui est celle de la forme de l'union) par laquelle il rentre dans la Nuit qui lui est propre. Il est ainsi clair que l'esprit ne peut être purifié par la Nuit de la contemplation, sans que cette contemplation ne le libère d'abord de son asservissement à la sensibilité. Cette libération est déjà pour l'esprit un début de purification ; puisque les deux parties de l'âme étant unies en un même principe (l'âme elle-même), la purification de l'une purifie l'autre. Jean de la Croix décrit comme suit l'état spirituel auquel accède l'âme quand elle aura traversé la nuit du sens au bout de laquelle elle acquiert (surnaturellement) la capacité de nier (par l'esprit) son opération sensible (l'esprit

étant devenu indifférent au sens) : « [Quand l'âme] nie et rejette ce qu'elle peut recevoir par les sens, nous pouvons bien dire qu'elle demeure en obscurité et vide ; puisque, suivant ce que nous avons dit, elle ne peut naturellement recevoir des lumières par d'autres ouvertures que celles que nous avons dites ; parce que, encore que véritablement elle ne puisse manquer d'ouïr, de voir, de flairer, de goûter et de sentir, néanmoins elle n'en tient pas plus compte et elle n'en est pas plus embarrassée, si elle le nie et le rejette, que si elle ne le voyait, ni ne l'entendait, etc. ; de même que celui qui ferme les yeux demeure dans l'obscurité comme l'aveugle qui n'a pas la faculté de voir. »[348] (MC, L1, c3, §4).

II.3.3- La connaissance de soi

La Nuit du sens a, par l'anéantissement de la sensibilité, libéré l'esprit de son attachement à la partie sensible, ouvrant l'accès à la Nuit de l'esprit. Mais cette libration de l'esprit n'est pas le seul effet bénéfique que l'âme acquiert quand son appétit est anéanti. En effet, l'anéantissement de l'appétit révèle à l'âme ce qu'elle est, et par cette connaissance de soi, l'âme connaît Dieu. Comme la connaissance est l'acte de l'entendement, la connaissance de soi et de sa propre misère, connaissance acquise durant la Nuit du sens, fait comprendre à l'âme combien elle est, dans sa misère, éloignée de la pureté qui est Dieu, et combien il est nécessaire qu'elle se purifie pour pouvoir se transformer en Dieu par union d'amour. De fait, Jean de la Croix, décrivant l'âme qui commence à connaître sa misère quand Dieu la dépouille des consolations spirituelles (dont elle jouissait avant de rentrer dans la Nuit), montre que « ce premier profit que cause cette sèche et obscure nuit de contemplation est la connaissance de soi et de sa misère ; car outre que toutes les faveurs que Dieu fait à l'âme il les fait ordinairement enveloppées dans cette connaissance, ces aridités et ce vide des puissances par rapport à l'abondance qu'elle sentait auparavant, et la difficulté qu'elle trouve en les bonnes choses, lui font connaître sa bassesse et misère qu'au temps de sa prospérité elle n'arrivait pas à voir. »[349] (NO, L1, c12, §2). Et évoquant le profit qui est de connaître sa propre misère, Jean de la Croix décrit comment cette connaissance de soi est communiquée avec une connaissance de la grandeur et de la pureté de Dieu : « Et ainsi il convient de noter un autre excellent profit qu'il y a en cette nuit et sécheresse de l'appétit sensitif, puisque nous sommes venus à en parler, qui est qu'en cette nuit obscure de l'appétit (…) Dieu illumine l'âme non seulement en lui donnant connaissance de sa misère et de sa bassesse, comme nous avons dit, mais aussi de la grandeur et excellence de Dieu ; car, outre que les goûts, appétits et les appuis sensibles sont amortis, l'entendement demeure net et libre pour entendre la vérité ; alors que le goût sensible et l'appétit, bien qu'ils soient de choses spirituelles, fascinent et embarrassent l'esprit, cette angoisse et aridité du sens illustrent et *vivifient l'entendement* »[350] (NO, L1, c12, §4). En effet, avant l'aridité propre à la Nuit du sens, l'entendement jugeait des choses spirituelles en fonction du goût sensible que

[348] De donde, si lo que puede recibir por los sentidos ella lo desecha y niega, bien podemos decir que se queda como a oscuras y vacía; pues, según parece por lo dicho, naturalmente no le puede entrar luz por otras lumbreras que las dichas. Porque, 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.

[349] Y éste es el primero y principal provecho que causa esta seca y oscura noche de contemplación: el conocimiento de sí y de su miseria. Porque, demás de que todas las mercedes que Dios hace al alma ordinariamente las hace envueltas en este conocimiento, estas sequedades y vacío de la potencia acerca de la abundancia que antes sentía y la dificultad que halla el alma en las cosas buenas, la hacen conocer de sí la bajeza y miseria que en el tiempo de su prosperidad no echaba de ver.

[350] Y así nos conviene notar otro excelente provecho que hay en esta noche y sequedad del sensitivo apetito, pues habemos venido a dar en él, y es: que en esta noche oscura del apetito (...), alumbrará Dios al alma, no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria, como habemos dicho, sino también de la grandeza y excelencia de Dios. Porque, demás de que, apagados los apetitos y gustos y arrimos sensibles, queda limpio y libre el entendimiento para entender la verdad (porque el gusto sensible y apetito, aunque sea de cosas espirituales, ofusca y embaraza el espíritu), y, demás también que aquel aprieto y sequedad del sentido ilustra y aviva el entendimiento.

celles-ci lui procuraient, de telle sorte que, enivré d'une multitude de tels goûts sensibles, il se croyait pur, avantagé et comme semblable à Dieu. Mais, quand la sensibilité est anéantie, ces goûts disparaissent, et l'entendement reconnaît l'imperfection constitutive de ces goûts, qui est la manière sensible de goûter le spirituel. Par suite, l'entendement réalise la misère spirituelle où l'âme était plongée ainsi que son propre aveuglement qui le faisait identifier cette misère à la gloire. En effet, l'intellect, après la Nuit du sens, comprend bien ce que « l'appétit fait aussi en l'âme, à savoir, allumer la concupiscence et éblouir l'entendement de sorte qu'il ne puisse voir sa lumière »[351] (MC, L1, c8, §3). Et comprenant sa propre misère, l'âme comprend (par effet de contraste) le contraire de cette misère, qui est Dieu ; plus précisément elle comprend la pureté qui doit se réaliser en elle pour qu'elle soit semblable à Dieu et digne de s'unir à lui. En effet, « de cette nuit sèche se tire premièrement la connaissance de soi-même, de laquelle, comme de son fondement, naît l'autre connaissance, celle de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin disait à Dieu : *Que je me connaisse Seigneur, moi, et je te connaîtrai, toi* (*Soliloques* 2,1,1) ; parce que, comme disent les philosophes, un extrême se connaît bien par un autre (*un extremo se conoce bien por otro*) »[352] (NO, L1, c12, §5). De fait, quand on réalise qu'on est totalement privé d'une chose, on comprend mieux ce que cette chose est. Ainsi, l'âme, réalisant combien elle est misérable, réalise combien Dieu est pur et élevé, et elle comprend qu'elle doit se purifier intégralement pour lui devenir semblable et pour pouvoir s'unir à lui ; ce qui réalise en elle « l'humilité spirituelle (*humilidad espiritual*) » (NO, L1, c12, §7). Et cette compréhension, propre à la Nuit du sens, est déjà une purification de l'entendement, parce qu'elle est vérité intérieurement acquise et connaissance de soi et de Dieu. Elle est donc une lumière spirituelle que l'entendement reçoit et qui, déjà, commence à le purifier de son ignorance de la réalité de Dieu. Ainsi, la jonction entre la Nuit du sens et celle de l'esprit, se fait quand l'entendement, déjà libéré du joug de la sensibilité, acquiert, simultanément, la connaissance de la misère de l'âme et celle de la pureté de Dieu.

II- Nuit de l'esprit

II.1- Considérations générales

II-1.1- Notre but et l'approche que nous adoptons

Nous venons de voir comment se réalise en l'âme la Nuit du sens qui purifie la partie inférieure de l'âme et qui ouvre l'accès à la réalisation de la Nuit en l'esprit. Nous allons maintenant examiner cette Nuit de l'esprit en montrant comment elle opère et se réalise dans les différentes puissances spirituelles de l'âme et même dans la substance de celle-ci. Nous garderons à l'esprit les acquis des développements précédents, que nous expliciterons méticuleusement ici, surtout quant à la conception de *forme de l'union*, et quant à la triple conformité entre l'âme (prise comme sujet), Dieu (en tant que s'unissant à l'âme) et la forme de l'union (en tant que réalité qui, par sa conformité avec Dieu, conforme l'âme à Dieu) reçue en l'âme. Nous utiliserons les termes mêmes de Jean de la Croix et nous exposerons ses propres développements, tout en essayant de relever les éléments et les principes de l'union tels qu'il les introduit et explique. Nous relèverons les formules et les explications (philosophiques) qu'il utilise pour signifier l'union réalisée en chacune des puissances spirituelles, puis nous les élaborerons afin que, dans la partie démonstrative de notre travail (le sixième chapitre), nous puissions voir s'il est

[351] Y eso hace el apetito en el alma, que enciende la concupiscencia y encandila al entendimiento de manera que no pueda ver su luz.

[352] De esta noche seca sale conocimiento de sí primeramente, de donde, como de fundamento, sale esotro conocimiento de Dios. Que por eso decía san Agustín a Dios: Conózcame yo, Señor, a mí, y conocerte he a ti. Porque, como dicen los filósofos, un extremo se conoce bien por otro.

possible de les prendre à la lettre (en fonction de l'ontologie thomasienne). Par suite, à chaque fois que nous relevons une formule signifiant l'union réalisée ou en train de se réaliser, nous noterons ce qu'il faudra prouver philosophiquement pour justifier cette formule ; justification que nous entreprendrons dans la partie démonstrative de notre travail, où nous essayerons de déterminer en quelle mesure cette formule, et beaucoup d'autres, sont réductibles et assimilables à la pensée et à la terminologie philosophiques thomasiennes. Et si une telle assimilation est réalisable, nous verrons alors en quelle mesure les réalités expérientielles (rares et singulières) que découvre et manifeste l'union mystique sanjuaniste (et que nous aurons justifiées philosophiquement), sont susceptibles d'éclairer la pensée ontologique.

II.1.2- Union ponctuelle et habitus d'union

Jean de la Croix se propose de montrer « quelle est l'union de l'entendement, quelle est celle de la volonté, et aussi celle de la mémoire ; quelle est l'union passagère et quelle est l'union permanente en ces puissances, et enfin quelle est l'union totale passagère et permanente en ces puissances ensemble »[353] (MC, L2, c5, §1). Puis il précise son propos en notons que l'union peut être acquise comme habitus permanent, et qu'elle peut aussi se réaliser comme acte d'union passager : « Ici je parle seulement de cette union totale et permanente selon la substance de l'âme et selon ses puissances quant à l'habitus obscur d'union ; parce que, quant à l'acte, nous en parlerons après et dirons, avec l'aide de Dieu, comment nous n'avons et ne pouvons avoir d'union permanente en cette vie dans les puissances, mais seulement passagère. »[354] (MC, L2, c5, §2). Notons que Jean de la Croix évoque *l'habitus obscur d'union* comme réalité reçue et réalisée en l'âme selon toutes les dimensions de celle-ci (ses puissances sensibles et spirituelles, et sa substance), cet *habitus* est identifiable à la notion de *forme de l'union* (que nous avons introduite dans nos développements précédents), dans la mesure où il signifie et exprime l'union comme étant une seule et même réalité qui informe l'âme (dans son ensemble) quand se réalise en elle l'union à Dieu. En effet, cette réalité qui est *habitus*, peut être aussi dite *forme*, puisque l'habitus informe le sujet au sein duquel il se réalise. Et quand l'*habitus* passe à l'acte, il devient *forme* en acte. Par suite, l'habitus obscur d'union est identifiable à ce que nous avons désigné par *forme de l'union*, surtout que pour nous la forme de l'union signifie toutes les différentes modalités de la réalisation de l'union en l'âme, que cette union soit permanente (comme habitus) ou qu'elle soit passagère (comme acte). Pour le moment, il n'est pas encore clair comment distinguer l'*habitus obscur d'union* permanent, de l'*acte d'union* passager. Pour expliquer cette distinction, il est nécessaire d'examiner comment l'union est effectivement réalisable dans les puissances spirituelles.

II.1.3- L'union comme rapport immédiat à Dieu

Jean de la Croix décrit l'union de plusieurs manières, les plus directes et les plus explicites étant celles où il pose l'état d'union comme réalisation en l'âme d'un rapport immédiat à Dieu, rapport qui transforme cette âme en Dieu. Cette transformation de l'âme, s'effectue moyennant l'influx surnaturel qui investit ses puissances spirituelles et sa substance, influx qui produit ultimement l'union immédiate des puissances spirituelles à Dieu. Jean de la Croix décrit et explique l'union d'une façon explicite et directe, proposant au lecteur une pensée originale et singulière. Cette pensée est, pour nous, à justifier en termes thomasiens ; et une telle justification implique un certain degré de difficulté, surtout parce qu'elle propose un état

[353] Declarar cuál sea la unión del entendimiento, y cuál según la voluntad, y cuál también según la memoria, y cuál la transeúnte, y cuál la permanente en las dichas potencias; y luego cuál sea la total transeúnte y permanente según las dichas potencias juntas.

[354] Ahora sólo trato de esta unión total y permanente según la sustancia del alma y sus potencias en cuanto al hábito oscuro de unión; porque en cuanto al acto, después diremos, con el favor divino, cómo no puede haber unión permanente en las potencias en esta vida, sino transeúnte.

d'union qui, de prime abord, semble n'être réalisable que dans la vision béatifique, c'est-à-dire quand le lien de l'âme au corps est défait. Par suite, la justification que nous nous proposons d'entreprendre devra être facilitée en recourant aux différents procédés que Jean de la Croix utilise pour expliquer sa pensée concernant la réalisation de l'union. En effet, Jean de la Croix utilise plusieurs métaphores afin d'expliquer l'union d'une façon imagée et donc simplifiée. Chaque métaphore représente une façon analogique, et donc indirecte, d'exprimer l'union. Celle-ci est par soi spirituelle, et la métaphore recourt à des rapports (clairs et intellectuellement accessibles) entre réalités matérielles, afin de signifier analogiquement les rapports spirituels constitutifs de l'union. Par exemple dans la métaphore de l'action du feu sur le bois, et celle de l'action de la lumière sur la vitre ; chaque élément matériel signifie une réalité spirituelle (l'âme, Dieu, la forme de l'union), et les rapports propres aux éléments matériels évoqués, exprimeront analogiquement les rapports entre les réalités spirituelles.

II.1.4- La métaphore de la vitre et du rayon lumineux

La première métaphore que nous examinons est celle de la vitre investie par les rayons du soleil. Jean de la Croix commence par poser l'état d'union qu'il va juste après expliquer par analogie moyennant le recours à la métaphore de la vitre : « Or, renaître en l'Esprit Saint en cette vie, consiste en ce qu'une âme vienne à être très semblable à Dieu en pureté, sans avoir en soi aucun mélange d'imperfection ; et ainsi peut se faire une pure transformation par participation d'union, quoique non pas essentiellement. »[355] (MC, L2, c5, §5) Puis Jean de la Croix poursuit en exposant cette métaphore : « Et pour que l'on comprenne mieux l'un et l'autre, prenons une comparaison : Soit le rayon de soleil battant dans une vitre. Si la vitre a des voiles de taches et de buées, il ne pourra l'éclairer ni la transformer en sa lumière, comme si elle était débarrassée de toutes ces taches et nette ; au contraire il l'éclairera d'autant moins qu'elle sera moins dépourvue de ces voiles et taches, et d'autant plus, qu'elle sera plus nette. Et ce ne sera pas la faute du rayon, mais de la vitre ; parce que si elle était entièrement nette et pure, il l'éclairerait et la transformerait tellement qu'elle paraîtrait le rayon même et rendrait la même lumière que le rayon ; bien qu'à la vérité, la vitre, malgré sa ressemblance au rayon, ait son être naturel distinct de celui du rayon ; mais nous pouvons dire que cette vitre est rayon ou lumière par participation. Ainsi, l'âme est comme une vitre dans laquelle bat toujours, ou pour mieux dire, en laquelle demeure toujours par nature cette lumière divine de l'être de Dieu, comme il a été dit. »[356] (MC, L2, c5, §6) La vitre symbolise ici l'âme, ou plus précisément l'esprit, puisque l'union se réalise directement dans l'esprit, et indirectement, comme par rejaillissement, dans la partie sensible de l'âme. En effet, seul l'esprit est capable de recevoir la lumière divine. D'autre part, le rayon symbolise Dieu même, et la lumière symbolise le surnaturel qui investit l'esprit afin de l'unir à Dieu. Le rayon et sa lumière semblent aussi être ici identiques, ce qui laisse entendre que c'est, d'une certaine façon, Dieu même qui investit l'esprit. Cependant, la substance du rayon demeure distincte de celle de la vitre, même si, ultimement, la vitre va refléter la même lumière qu'elle reçoit du rayon, se transformant en

[355] Y renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma simílima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente.

[356] Y para que se entienda mejor lo uno y lo otro, pongamos una comparación. Está el rayo del sol dando en una vidriera. Si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas, no la podrá esclarecer y transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla. Antes tanto menos la esclarecerá cuanto ella estuviere menos desnuda de aquellos velos y manchas, y tanto más cuanto más limpia estuviere. Y no quedará por el rayo, sino por ella; tanto, que, si ella estuviere limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo. Aunque, a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo: mas podemos decir que aquella vidriera es rayo de luz por participación. Y así, el alma es como esta vidriera, en la cual siempre está embistiendo o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza, que habemos dicho.

cette lumière, et se transformant donc en le rayon qui lui communique cette lumière. En d'autres termes, l'esprit recevant la lumière surnaturelle de Dieu, s'unit et s'assimile à cette lumière de telle sorte que, par cette assimilation, il devient tellement semblable à Dieu qu'il est dit être Dieu par participation. En effet, la vitre, dépouillée de ses taches qui symbolisent les impuretés, est capable de s'assimiler à la lumière qu'elle reçoit, parce que, essentiellement, elle est cette même lumière mais en puissance. Alors, quand le rayon l'investit de sa lumière, la vitre devient cette même lumière qui l'investit ; puisque la vitre, étant en soi translucide, et le translucide étant – par définition – *lumière en puissance*, cette vitre devient lumière en acte quand elle est effectivement exposée à la lumière ; de sorte que la lumière reçue en la vitre, et la lumière que devient, en passant à l'acte, l'être-translucide de cette vitre, sont identiques. Cependant, le rayon qui communique sa lumière à la vitre, demeure substantiellement distinct de cette vitre illuminée ; l'union entre la vitre et le rayon se faisant au niveau de la lumière communiquée par le rayon et réalisée dans la vitre. En effet, quand la lumière du rayon touche la vitre, le translucide en cette vitre devient lumière en acte, et cette lumière est identique à celle du rayon (parce que c'est *par* la lumière du rayon que le translucide passe à l'acte d'être illuminé) ; par suite, il est possible d'affirmer que la lumière du rayon et celle de la vitre sont une seule et même lumière. Nous pouvons appliquer, par analogie, l'illumination de la vitre à celle de l'âme dans son union à Dieu. En effet, la vitre c'est l'esprit, le rayon c'est Dieu et la lumière c'est le surnaturel qui investit l'esprit. Quand l'esprit assimile ce surnaturel, il se transforme en la forme de l'union. De fait, le surnaturel infus par Dieu c'est la lumière divine, et la forme de l'union c'est l'esprit transformé en cette lumière surnaturelle qu'il reçoit par infusion. L'esprit est naturellement en puissance par rapport à l'information opérée par cette lumière, et quand celle-ci est adéquatement reçue en l'esprit, ce dernier se transforme en elle. Et, par cette transformation, il devient semblable à Dieu qui est le principe de cette lumière. Cette transformation de l'esprit se réalise dans son ultime perfection dans la vision béatifique où la lumière de gloire infuse par Dieu et investissant l'intellect, rend ce dernier capable de s'unir à l'essence divine d'une manière immédiate – puisqu'elle l'informe (pour ainsi dire) à la manière d'une espèce intelligible. Toutefois, dans l'état de l'âme incarnée, l'union à Dieu par transformation d'amour est possible, et, en se référant à la métaphore de la vitre par laquelle Jean de la Croix signifie cette union, nous pouvons déceler *deux caractères* fondamentaux propres à cette union. *Le premier* est que c'est quelque chose de Dieu tel qu'il est en soi, qui est communiqué à l'esprit. Cette communication est signifiée par le fait que la vitre se transforme en la même lumière qui est celle du rayon et non pas en une lumière moindre. *Le second* caractère, rendu possible par le premier, c'est l'immédiateté du rapport entre l'esprit et Dieu. Cette immédiateté est signifiée par le fait que c'est le rayon même qui, par sa lumière, touche la vitre (lui communiquant cette lumière), puisqu'il est impossible de séparer le rayon de sa lumière. Et cette lumière divine, comme l'affirme Jean de la Croix à la fin de la métaphore de la vitre, est toujours naturellement présente en l'âme parce que Dieu réside substantiellement en toute âme. Ainsi, si l'âme se purifie de ses impuretés, Dieu ne manquera pas de lui communiquer sa lumière.

II.1.5- La métaphore du bois investi par le feu

La seconde métaphore utilisée par Jean de la Croix, est celle du bois investi par le feu. Jean de la Croix affirme que : « Pour un plus grand éclaircissement de ce que nous avons dit et de ce que nous avons à dire, il faut remarquer ici que cette connaissance purificatrice et amoureuse ou lumière divine dont nous parlons, se comporte envers l'âme (la purgeant et disposant pour l'unir parfaitement avec soi), de même que le feu envers le bois pour le transformer en soi ; parce que le feu matériel appliqué au bois commence premièrement à le sécher, chassant l'humidité dehors et faisant pleurer l'eau qu'il garde en soi ; puis il le noircit, l'obscurcit et l'enlaidit, et même le rend mal odorant, et en le séchant peu à peu, il l'éclaircit et jette dehors

tous les accidents difformes et obscurs qui sont contraires au feu, et finalement, commençant à l'enflammer par dehors et à l'échauffer, il vient à le transformer en soi et à le rendre aussi beau que le feu même ; ce qui étant fait, il n'y a plus de la part du bois aucune passion ni aucune action propre, excepté la pesanteur et la quantité plus épaisses que celles du feu, vu qu'il a en soi les propriétés et les actions du feu ; car il est sec et il dessèche ; il est chaud et il échauffe ; il est clair et il éclaire ; il est beaucoup plus léger qu'avant ; le feu opérant en lui toutes ses propriétés et effets. »[357] (NO, L2, c10, §1) Puis, rapportant la métaphore du bois enflammé à la conception de l'union de l'âme à Dieu, Jean de la Croix explique cette métaphore du point de vue de la purification de l'âme : « Or de la même façon, il nous faut philosopher en ce qui concerne ce divin feu d'amour de contemplation, qui avant d'unir et de transformer l'âme en soi, la purifie d'abord de tous ses accidents contraires, fait sortir ses difformités dehors, et la fait devenir noire et obscure et ainsi elle paraît pire qu'avant et plus laide et abominable qu'à l'habitude »[358] (NO, L2, c10, §2). Ainsi, la purification extirpe du bois, qui signifie l'âme, toutes les imperfections qui sont les propriétés du bois contraires à celles du feu. Quand cette purification est achevée, les propriétés du bois deviennent semblables à celles du feu, bien que le feu et le bois demeurent substantiellement distincts. Et cette ressemblance des propriétés signifie que tout ce qui se réalise dans le bois enflammé, est réalisé en lui par le feu qui l'investit ; en d'autres termes, toutes les opérations de l'âme unie à Dieu ont en Dieu leur principe. En effet, Dieu seul opère en l'âme dont les propriétés sont transformées en celles de Dieu. Et cette transformation du bois en feu, autrement dit de l'âme en Dieu, ne se réalise pas par une action extrinsèque du feu sur le bois, autrement dit de Dieu sur l'esprit ; de fait, le feu investissant le bois, transforme ce dernier de l'intérieur. De fait, plus le feu investit le bois, plus il pénètre l'intériorité la plus intérieure du morceau de bois, et la transformation ne devient complète que quand le centre même du morceau de bois aura été investi par le feu. Et il s'en suit que le feu flue pour ainsi dire dans toute la substance du bois, l'enflammant entièrement. En d'autres termes, le feu divin pénètre l'intériorité la plus intérieure de l'âme, la transformant en Dieu, de telle sorte que l'union à Dieu flue en l'âme à partir de l'intériorité de celle-ci. Ainsi, nous avons une sorte de rapport immédiat entre l'âme et Dieu, où Dieu touche la substance même de l'âme, tout comme le feu touche le bois dans toutes les fibres de sa substance matérielle. Et quand le bois est totalement enflammé, il devient rouge comme le feu et émet des étincelles qui sont de l'ordre du feu. Ainsi, il acquiert les propriétés du feu, tout en demeurant bois (substantiellement). De même, l'esprit enflammé par le feu divin devient incandescent, recevant en soi Dieu même, selon son propre mode d'esprit créé. Cet esprit devient alors Dieu par participation, tout comme le bois parfaitement incandescent devient participant à la nature du feu. Et l'esprit uni à Dieu, devenant Dieu tout en demeurant créature, est un esprit où s'est réalisée la forme de l'union. Cette forme signifie l'incandescence de

[357] De donde, para mayor claridad de lo dicho y de lo que se ha de decir, conviene aquí notar que esta purgativa y amorosa noticia o luz divina que aquí decimos, de la misma manera se ha en el alma, purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente, que se ha el fuego en el madero para transformarle en sí. Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios a fuego; y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego. En el cual término ya de parte del madero ninguna pasión hay ni acción propia, salva la gravedad y cantidad más espesa que la del fuego, porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos.

[358] A este mismo modo, pues, habemos de filosofar acerca de este divino fuego de amor de contemplación, que, antes que una y transforme el alma en sí, primero la purga de todos sus accidentes contrarios; hácela salir afuera sus fealdades y pónela negra y oscura, y así parece peor que antes y más fea y abominable que solía.

l'esprit uni au feu divin, elle signifie le feu (créé) de l'esprit dans sa conformité avec le feu (incréé) qui est Dieu.

Jean de la Croix propose des métaphores utiles pour concevoir l'union de l'esprit à Dieu, union qui se fait directement dans l'esprit même, par opposition à l'union indirecte qui se réalise dans la partie sensible (par rejaillissement). Mais ces métaphores, tout en étant très éclairantes par elles-mêmes, ne proposent qu'une façon analogique de penser l'union et de la concevoir ; elles ne constituent pas, par elles-mêmes, des preuves ou des démonstrations de l'union. Les preuves de l'union et la façon adéquate de la concevoir, sont (pour notre entreprise) à chercher dans ce que Jean de la Croix appelle la science, c'est-à-dire la philosophie et la psychologie philosophique. De fait, Jean de la Croix recourt à plusieurs principes philosophiques (scolastiques) utiles pour faire comprendre, et surtout pour fonder, sa conception de l'union. Nous relèverons ces principes pour ensuite montrer comment Jean de la Croix les utilise, tout en adoptant une approche critique qui consiste à déterminer en quelle mesure des principes métaphysiques sont susceptibles d'expliquer une expérience, à savoir l'union dans sa dimension expérientielle.

II.1.6- Le principe des contraires et le principe de l'inexistence du vide

Plusieurs principes ont été déjà mentionnés et utilisés, comme le principe des contraires selon lequel il est impossible que deux contraires résident simultanément en acte en un même sujet. Ce principe a été utilisé pour montrer comment l'attachement aux créatures, par soi *contraire* à l'attachement à Dieu, implique que pour s'attacher (voire s'unir) à Dieu, il est nécessaire d'évacuer tout attachement aux créatures. Mais ce principe, à lui seul, n'explique pas pourquoi ni comment l'âme détachée des créatures s'unit nécessairement à Dieu, puisqu'il est possible de concevoir une âme détachée du créé mais non unie à Dieu. Pour identifier le détachement parfait et l'union à Dieu, Jean de la Croix introduit le principe de l'inexistence du vide, selon lequel le vide ne peut subsister dans la nature. De fait, si une âme se détache parfaitement du créé, sans recevoir en soi l'union à Dieu (qui est contraire à l'attachement aux créatures), un vide subsistera en elle ; mais un tel vide subsistant est en principe impossible ; il est donc nécessaire que Dieu se donne à l'âme au moment même où elle se trouve dépouillée (et vide) des créatures, comblant ainsi immédiatement (instantanément) l'intériorité de l'âme et empêchant le vide de se former en elle. Jean de la Croix explique comme suit le principe de l'inexistence du vide, appliqué à l'union : « D'où s'ensuit clairement que, comme l'âme achève de bien se purifier et vider de toutes les formes et images perceptibles, elle demeurera en cette pure et simple lumière, se transformant en elle en état de perfection, parce que cette lumière ne manque jamais en l'âme, mais les formes et les voiles des créatures dont l'âme est couverte et embarrassée l'empêchent de se communiquer. Si elle ôtait entièrement ces empêchements et ses voiles (comme nous dirons après), en demeurant en la pure nudité et pauvreté d'esprit, aussitôt l'âme, désormais simple et pure, se transformerait en la simple et pure Sagesse qui est le Fils de Dieu. Parce que le naturel manquant à l'âme amoureuse, aussitôt le divin y est infusé, naturellement et surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide en la nature. »[359] (MC, L2, c15, §4). Ainsi, selon Jean de la Croix, Dieu présent substantiellement en l'âme, communique nécessairement sa lumière aux puissances spirituelles dépouillées et vides de leurs objets

[359] De donde se sigue claro que, como el alma se acabe de purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprehensibles, se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección, porque esta luz nunca falta en el alma; pero, por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde. Que, si quitase estos impedimentos y velos del todo, como después se dirá, quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura, se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios; porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza.

naturels (et du surnaturel clair et distinct qui n'est pas Dieu), afin qu'un vide ne subsiste pas en l'âme. Mais il faut noter que le divin communiqué et reçu en l'esprit n'est pas l'essence divine prise dans toute son infinitude (une telle communication se réalisant uniquement après la mort), et que donc l'esprit reçoit le divin selon son propre mode d'esprit incarné ; puisque, comme l'affirme Jean de la Croix en se référant à deux principes philosophiques (scolastiques) : « chaque chose qui se reçoit est en celui qui la reçoit à la manière de qui la reçoit » (*cualquiera cosa que se recibe, está en el recipiente al modo del mismo recipiente* ; NO, L1, c4, §2), et « Dieu meut toutes choses à leur mode »[360] (MC, L2, c17, §2). Toutefois, pour nous, le principe de l'inexistence du vide n'est pas à lui seul suffisant pour expliquer l'union de l'esprit à Dieu, puisque cette union se réalise dans les puissances spirituelles, et par suite elle doit être expliquée en fonction de l'objet et de l'opération que ces puissances peuvent humainement recevoir. En d'autres termes, l'union de l'entendement à Dieu, et la fluence nécessaire de la lumière divine en cet entendement, ne s'expliquent pas d'une façon parfaitement adéquate par le seul *principe de l'inexistence du vide*, selon lequel la lumière de Dieu (la lumière de l'union) flue nécessairement en l'entendement détaché (du créé), afin d'empêcher qu'un vide se réalise en lui. Il est de fait nécessaire d'expliquer l'union de l'entendement à Dieu en déterminant l'espèce intelligible qui, reçue dans l'intellect possible, réalise l'union de cet entendement à Dieu. En effet, c'est uniquement par l'élucidation de la nature et de la réalité de l'espèce intelligible (informant l'intellect possible) que s'explique pleinement le rapport unitif de l'entendement à la réalité subsistante que cette espèce intelligible permet d'appréhender, réalité subsistante dont cette espèce intelligible est la similitude. L'explication de l'union de l'entendement à Dieu, par la détermination de la réalité de l'espèce intelligible informant l'intellect possible, est implicitement présente dans les écrits de Jean de la Croix, comme nous allons le voir quand nous traiterons de l'union de l'entendement à Dieu. Par conséquent, le principe de l'inexistence du vide n'explique pas l'union réalisée, il explique plutôt la voie qui doit mener *nécessairement* à l'union. En effet, si l'espèce intelligible explique l'union en tant que réalisée au sein de l'entendement, le principe de l'inexistence du vide explique pourquoi et comment l'entendement reçoit cette espèce intelligible, à savoir en se dépouillant de tout ce qui n'est pas signifié par cette espèce intelligible. De fait, selon le principe de l'inexistence du vide, recevoir la forme de l'union ne procède pas d'un vouloir divin arbitraire, il est le couronnement nécessaire du dépouillement purificateur entrepris (activement) par l'âme et réalisé en elle (passivement) quand elle se détache et se vide de toute chose par amour de Dieu. En réalité, le vide ne peut subsister effectivement en l'âme parce que la lumière de Dieu, présent en cette âme substantiellement, est toujours présente en l'âme pour illuminer l'esprit, il suffit pour la recevoir de vider l'esprit de tout ce que cette lumière n'est pas ; tout comme, pour recevoir la lumière du soleil, il suffit d'éliminer les taches qui empêchent cette lumière toujours présente de pénétrer la vitre.

Mais il y a une autre raison, cette fois logique, selon laquelle le vide ne peut pas subsister en une puissance spirituelle. De fait, le vide de l'intellect – par exemple – signifie non pas que l'intellect n'est pas en train de penser, mais plutôt que l'intellect est en acte d'intellection sans pour autant avoir un objet d'intellection. En d'autres termes, le vide de l'intellect, s'il est réalisable, signifierait que l'intellect possible est capable d'être en acte d'intellection sans être informé par une espèce intelligible ; or cela est contradictoire et impossible puisque l'intellection, par définition, signifie l'actuation de l'intellect possible par une espèce intelligible déterminée. Donc, logiquement parlant, l'intellect en acte d'intellection ne peut pas ne pas penser, c'est-à-dire qu'il ne peut pas ne pas avoir un objet d'intellection, autrement dit il ne peut pas être vide. Le même raisonnement vaut pour la mémoire qui, ontologiquement, est identique à l'intellect. Il vaut aussi pour la volonté qui, étant en acte de volition, ne peut pas

[360] Saint Thomas d'Aquin, *De veritate* q. 12 a. 6. ; ST, I-II, q113, a3.

ne pas vouloir un objet ; puisque, même si elle affirme *vouloir rien*, elle veut néanmoins ce que signifie, pour l'entendement, ce *rien*. En d'autres termes, le *rien* que la volonté dit vouloir, possède nécessairement une signification (puisque la volition est consécutive à l'intellection) et donc la volonté peut poser l'acte de vouloir le contenu noétique présent en cette signification (qui, elle, est saisie en l'intellect) ; puisque tout ce qui est concevable en l'intellect, peut être posé comme objet de la volonté qui, par nature, est libre de vouloir. En effet, il est possible qu'un homme affirme vouloir le contraire du bonheur, et son acte de volition, considéré en tant qu'acte de la volonté, est valable même si une fois cet homme confronté directement au bonheur suprême, il ne puisse pas ne pas le vouloir. Cependant, la volonté peut ne pas vouloir tant qu'elle n'est pas en acte de volition, de même que l'intellect peut ne pas intelliger quand il n'est pas en acte d'intellection ; puisque l'intellect humain ne pense pas en permanence et la volonté humaine n'est pas continuellement en acte de volition. Par suite, le vide est concevable comme l'absence d'acte au sein d'une puissance, dans ce cas il existe et il est identique au repos de cette puissance.

Par conséquent, et en fonction de l'usage sanjuaniste de la notion de vide, le vide en une puissance peut être considéré selon deux points de vue, celui du manque total d'objet en cette puissance qui est en acte second, et celui du manque, en celle-ci, d'un objet déterminé (ou d'un ensemble d'objets) – dans ce cas cette puissance est *vide de cet objet déterminé*. Mais il est aussi possible de dépister, chez Jean de la Croix, une troisième conception du vide où il est conçu comme *expérience du vide* vécue en une puissance déterminée. En effet, la première conception du vide, celle où il est conçu comme absence totale d'objet en une puissance en acte second, implique contradiction (comme nous l'avons vu), et par suite un tel vide ne peut subsister dans la nature. La seconde conception du vide, celle où il est conçu comme absence de tout objet créé en une puissance spirituelle, et par extension en l'esprit pris dans son ensemble, constitue l'essence même de la purification nécessaire pour la réalisation de l'union à Dieu. De fait, un tel vide est réalisable (ponctuellement), et sa réalisation est identique à celle de l'union. Mais, si ce vide – qui est négation du créé en les puissances de l'âme – n'est pas instantanément comblé par la réception et la réalisation de l'union en l'esprit, alors il mènerait à la réalisation du vide qui implique contradiction (où une puissance est en acte second sans être informée par un objet). Par conséquent, quand nous évoquons le vide chez Jean de la Croix, nous signifions essentiellement le vide du créé, vide qui cause l'union, et dont la réalisation *est* réalisation de l'union. Quant au vide selon la troisième conception, celle où il est expérimenté comme *vide* (par une puissance déterminée), il est de l'ordre du vécu intérieur et il doit être expliqué par l'opération de la puissance qui expérimente ce qu'elle appelle *vide*. De fait, durant les purifications nécessaires à la réalisation de l'union, il est évident que l'âme va ressentir en soi une sorte de *vide* qui se substitue aux anciennes appréhensions de réalités créées, appréhensions auxquelles elle était familiarisée quand elle était attachée aux créatures, et qu'elle perd progressivement quand elle se détache de ces créatures. Ainsi, quand une appréhension sensible est évacuée, l'âme sent un vide intérieur qui résulte de cette évacuation, tout comme la dissolution d'une saveur fait sentir l'absence de celle-ci comme un *vide*. Toutefois, il ne faut pas considérer que tout sentiment de vide vécu en une puissance, correspond à un détachement, voire à la négation, du créé en cette puissance. Parce que souvent l'expérience du vide est tellement subjective et aléatoire, dépendant de l'état et de l'humeur du sujet, qu'il est possible d'avoir l'impression ou le vécu *d'être vide*, sans pour autant être réellement détaché – et donc vide – des créatures. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire que le vide vécu (la troisième acception du vide) corresponde toujours au vide réalisé (la seconde acception du vide).

II.1.7- Le principe des extrémités et le principe de la connaissance des extrêmes

En plus du principe de l'inexistence du vide, Jean de la Croix utilise, pour expliquer l'union, ce que nous appelons le principe des extrémités : « plus une chose s'appuie à une extrémité, plus elle s'éloigne et se détache de l'autre ; et quand elle s'y appuiera parfaitement, elle sera parfaitement écartée de l'autre extrémité. »[361] (MC, L2, c17, §5). Ce principe s'attache aussi au principe de la connaissance des extrêmes, que nous avons mentionné plus haut en traitant de la Nuit du sens, selon lequel un extrême se connaît par un autre. En appliquant ces deux principes à la réalisation de l'union afin d'expliquer celle-ci, nous devons considérer que Dieu et les créatures constituent deux extrêmes ou extrémités. Or nous avons déjà vu que l'attachement aux créatures exclut l'union à Dieu, et que, inversement, le détachement vis-à-vis des créatures donne nécessairement l'union à Dieu. La contrariété (pour l'âme qui cherche à atteindre l'union) entre les créatures et Dieu, l'exclusion de l'union à Dieu que cause l'attachement aux créatures, et l'union à Dieu que cause nécessairement le détachement vis-à-vis des créatures, ont été établies en fonction de l'application du principe des contraires et celui de l'inexistence du vide, à la réalisation de l'union. Le principe des extrémités et celui de la connaissance des extrêmes sont compatibles avec les deux autres principes (le principe des contraires et celui de l'inexistence du vide), et s'y associent, voire s'y intègrent, facilement pour expliquer (selon Jean de la Croix) la contrariété entre les créatures et Dieu et la nécessité (qui découle de cette contrariété) de la réalisation de l'union – quand le détachement vis-à-vis des créatures est parfaitement réalisé. En effet, poser Dieu et les créatures comme deux extrémités, c'est poser la nécessité selon laquelle, pour l'âme, séloigner d'un extrême c'est nécessairement se rapprocher de l'autre extrême. Et quand l'âme s'éloigne totalement d'un extrême, c'est-à-dire quand elle se détache parfaitement de lui, alors elle se rapproche parfaitement de l'autre extrême et s'unit à lui. De plus, quand un extrême est atteint, l'autre est connu et compris tel qu'il est parce que vivre, connaître et comprendre la privation totale d'une réalité permettent de connaître et de comprendre ce que serait posséder cette réalité. En effet, on comprend la valeur de la satiété quand la faim devient extrême, de même l'âme comprend (par effet de contraste) la pureté de Dieu (partiellement) et celle nécessaire pour s'unir à Dieu, quand elle réalise clairement et distinctement combien elle est intérieurement impure. Par suite, cherchant à atteindre l'union, l'âme doit être purifiée, et cette purification signifie essentiellement un éloignement vis-à-vis des créatures et un rapprochement de Dieu. Ce rapprochement de Dieu est, en soi, un *devenir semblable* à Dieu. En effet, quand l'âme est attachée aux créatures, elle est semblable aux créatures de telle sorte que sa beauté et sa pureté sont celles des créatures ; or, comme nous l'avons vu, la pureté des créatures est impureté devant Dieu, et la beauté des créatures est laideur devant Dieu. Par conséquent, l'âme doit se défaire des propriétés des créatures pour s'unir à Dieu ; ce qui ne se réalise que quand l'âme devient semblable à Dieu, autant que sa nature créée le lui permet. En effet, perdre les propriétés d'un extrême (les créatures), c'est nécessairement acquérir celles de l'autre extrême (Dieu), puisque tout mouvement est soit un *se rapprocher* du premier extrême et un *s'éloigner* du second, soit un se *rapprocher* du second extrême et un *s'éloigner* du premier. Et tout rapprochement signifie une ressemblance entre l'extrême et la réalité qui s'y rapproche. De fait, l'union entre deux réalités se réalise nécessairement quand les propriétés de l'une deviennent identiques à celles de l'autre ; et s'il y a différence au niveau des propriétés, l'union est irréalisable. En effet, une telle différence (de propriétés) signifie nécessairement un éloignement, et l'identité (des propriétés) contraire à cette différence signifie nécessairement un rapprochement, voire une union ; puisque la ressemblance est un degré d'union sur lequel se construit une union plus profonde qui serait de l'ordre du rapport immédiat à Dieu (comme

[361] Más una cosa se va arrimando más a un extremo, más se va alejando y enajenando del otro, y cuando perfectamente se arrimare, perfectamente se habrá también apartado del otro extremo.

cela se réalise dans la vision béatifique où l'âme connaît Dieu par l'essence de Dieu). En effet, si l'âme n'est pas rendue semblable à Dieu, elle ne peut espérer être informée par l'essence de Dieu, parce que pour recevoir en soi une forme, il faut être dépouillé de tout ce qui est contraire et dissemblable à cette forme ; il faut donc être semblable à cette forme. Ainsi, être semblable signifie proximité et même union, et inversement la proximité et l'union signifient la ressemblance. En effet, pour l'âme, être proche des créatures c'est être semblable aux créatures quant aux imperfections de celles-ci, et être proche de Dieu c'est acquérir, sous un mode humain, les perfections de Dieu. L'union à Dieu n'est pas une fusion substantielle qui dissoudrait la substance de l'âme, elle est plutôt une transformation de l'âme qui permet aux puissances de celle-ci de n'avoir que Dieu pour objet (autant que la nature incarnée de l'âme le permet). Or toute puissance spirituelle devient totalement semblable à son objet puisqu'elle s'y identifie (le recevant en elle-même) ; par suite, l'identification d'une puissance à son objet communique à l'âme les propriétés de cet objet, rendant l'âme semblable à cet objet. Ainsi, l'union à Dieu se réalise quand l'âme acquiert humainement les propriétés de Dieu, les puissances de cette âme étant détachées des créatures et unies à Dieu. Et étant unie et semblable à Dieu qui représente une extrémité, l'âme est totalement éloignée et dissemblable de l'autre extrémité qui signifie les créatures. Pour expliquer comment l'union se réalise dans la ressemblance, Jean de la Croix commence par poser les propriétés de l'extrême auquel l'âme cherche à s'unir, qui est Dieu : « la Sagesse de Dieu, à laquelle l'entendement doit s'unir, n'a aucun mode ni manière, ni limite, ni intelligence distincte et particulière, attendu qu'elle est entièrement pure et simple. »[362] (MC, L2, c16, §7) Jean de la Croix pose ensuite les principe de la ressemblance selon lequel l'union ne peut se réaliser que quand les réalités, qui constituent deux termes se tenant comme des vis-à-vis (et donc comme des extrêmes dans la mesure où ils se tiennent face à face), deviennent semblables par la transformation d'un terme en l'autre, l'un endossant les propriétés de l'autre : « Or, vu que pour joindre deux extrémités, comme sont l'âme et la Sagesse divine, il est nécessaire qu'elles conviennent en un certain moyen de ressemblance entre elles, il s'ensuit que l'âme doit aussi être pure et simple, non limitée ni attachée à aucune intelligence particulière, ni modifiée avec quelque limite de forme, d'espèce ou d'image ; car puisque Dieu ne tombe sous image ou forme, ni n'est compris sous intelligence particulière, l'âme non plus pour tomber en Dieu, ne doit point tomber sous forme ou intelligence distincte. »[363] (MC, L2, c16, §7) Par conséquent, il faut que l'âme devienne semblable à Dieu, il faut qu'elle se transforme en Dieu en endossant (humainement) les propriétés de Dieu, afin que se réalise son union à Dieu. Mais cette union nécessite l'intervention d'un intermédiaire qui pourrait transformer l'âme en l'informant. Cet intermédiaire, joignant l'âme à Dieu, doit être, en soi, une forme semblable à Dieu, afin que, communiquant sa forme à l'âme et assimilant l'âme à la forme communiquée, il (cet intermédiaire) rende l'âme semblable à Dieu. Cet intermédiaire c'est ce que nous appelons la *forme de l'union*.

II.1.8- La *forme de l'union* dans les écrits sanjuanistes

Nous retrouvons chez Jean de la Croix plusieurs expressions équivalentes à ce que nous signifions par *forme de l'union.* En effet, évoquant la privation du créé que doivent endurer les puissances de l'âme pour réaliser l'union, Jean de la Croix affirme que « cette privation [est]

[362] La Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla.

[363] Y como quiera que, para juntarse dos extremos, cual es el alma y la divina Sabiduría, será necesario que vengan a convenir en cierto medio de semejanza entre sí, de aquí es que también el alma ha de estar pura y sencilla, no limitada ni atenida a alguna inteligencia particular, ni modificada con algún límite de forma, especie e imagen. Que, pues Dios no cae debajo de imagen ni forma, ni cabe debajo de inteligencia particular, tampoco el alma, para caer en Dios, ha de caer debajo de forma e inteligencia distinta.

un des principes qui se requiert dans l'esprit pour qu'en lui s'introduise et unisse la forme spirituelle de l'esprit qui est l'union d'amour. »[364] (NO, L2, c3, §3) Ici, la *forme spirituelle de l'esprit* identifiée à *l'union d'amour* est identique à ce que nous signifions par la *forme de l'union*. Parce que, comme la *forme de l'union*, la *forme spirituelle de l'esprit* s'introduit dans l'âme s'unissant à elle, rendant cette âme intérieurement conforme à l'union d'amour qui est l'union à Dieu, réalisant ainsi cette union. En effet, l'expression *forme spirituelle de l'esprit*, dans son identification à l'union, signifie que l'esprit est *en soi* (et *par* l'opération divine) capable de se transformer en une réalité conforme à l'état d'union, ce qui laisse entendre que celle-ci n'impose pas à l'esprit une réalité totalement extrinsèque à la nature de cet esprit ; plutôt elle transforme l'esprit en ce qu'il est déjà en puissance, faisant passer à l'acte sa conformité intrinsèque à Dieu (réalisant ainsi l'union), conformité ontologiquement identique à la réalité ultime de l'esprit qui est d'être, en soi – et comme originairement – image de Dieu. Par suite, par l'opération divine surnaturelle unitive, la forme de l'union s'introduit dans l'âme, actualisant en elle la forme spirituelle originaire de l'esprit, faisant ainsi passer à l'acte la conformité originaire entre l'esprit et Dieu, et réalisant instantanément l'union d'amour. Par conséquent, *forme de l'union*, *forme spirituelle de l'esprit* et *état d'union d'amour* sont des expressions synonymes, voire parfaitement identiques. Jean de la Croix évoque aussi la *forme de l'union* dans un passage où il montre comment l'âme atteint l'union en se défaisant de son attachement aux créatures : « l'âme désormais s'éloigne et s'écarte du commun sens et connaissance des choses, afin qu'étant anéantie en celui-ci, elle demeure informée dans le divin, qui est plus de l'autre vie que de la présente »[365] (NO, L2, c9, §5). En effet, l'expression *informée dans le divin* (*informada en el divino*) signifie ici la *forme de l'union* dans sa dimension de conformité avec Dieu, alors que précédemment, c'est sa conformité avec la nature même de l'esprit qui était mise en évidence. En effet, quand la forme de l'union s'introduit en l'âme, elle réalise en celle-ci la conformité à Dieu, et cette conformité réalisée – qui est l'union par transformation en Dieu –, est, comme le montre le passage, très proche de la vision béatifique qui constitue l'état de *l'autre vie*. Nous examinerons par la suite en quelle mesure l'union de l'âme incarnée peut être semblable à l'union absolument parfaite – qui est celle de l'âme séparée du corps. En d'autres termes, nous devrons examiner en quelle mesure l'union réalisable ici-bas est susceptible de donner accès à la réalité même de Dieu, et en quelle mesure un tel accès peut être immédiat, c'est-à-dire réalisable sans l'intervention – entre l'esprit et Dieu – d'une réalité intermédiaire. Un autre passage décrit la *forme de l'union* dans sa réception par les puissances spirituelles de l'âme, en montrant comment cette forme communique Dieu à l'âme : « les puissances de l'âme ne peuvent d'elles-mêmes faire réflexion et opérer sinon sur quelque forme, figure ou image, et ceci est l'écorce et l'accident de la substance et de l'esprit qui sont contenus sous telle écorce et accident ; cette substance, cet esprit s'unissent avec les puissances de l'âme en cette vraie intelligence et amour, seulement lorsque cesse l'opération des puissances, car la visée et la fin d'une telle opération n'est autre que de venir à recevoir en l'âme la substance connue et aimée de ces formes. »[366] (MC, L3, c13, §4). Ce passage montre que l'âme ne peut recevoir la *forme de l'union*, identifiée ici à *la substance* et à *l'esprit*, que quand cessent les opérations actives dont les puissances spirituelles sont naturellement capables, opérations qui ne peuvent atteindre que *l'accident* et *l'écorce*. En

[364] Esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una en él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor.

[365] De lo cual es causa el irse ya haciendo remota el alma y ajena del común sentido y noticia acerca de las cosas, para que, aniquilada en éste, quede informada en el divino, que es más de la otra vida que de ésta.

[366] Las potencias del alma no pueden de suyo hacer reflexión y operación, sino sobre alguna forma, figura e imagen; y ésta es la corteza y accidente de la sustancia y espíritu que hay debajo de la tal corteza y accidente. La cual sustancia y espíritu no se une con las potencias del alma en verdadera inteligencia y amor, si no es cuando ya cesa la operación de las potencias; porque la pretensión y fin de la tal operación no es sino venir a recibir en el alma la sustancia entendida y amada de aquellas formas.

d'autres termes, les puissances doivent recevoir la *forme de l'union* passivement. Et la réception de cette forme communique à l'âme *l'esprit* et *la substance* cachés sous *l'écorce* et *l'accident*. Ce qui laisse entendre que les formes abstraites des images, que l'intellect saisissait par lui-même et qui lui représentaient Dieu sous forme conceptuelle, ne sont que l'écorce et l'accident ; alors que la *forme de l'union* reçue passivement communique Dieu même qui est *la substance connue et aimée de ces formes*. Par suite, au sein de l'union réalisée par la *forme de l'union* qui transforme l'âme, c'est Dieu même qui est d'une certaine façon communiqué. Et cette communication se réalise quand l'âme atteint « la substance actuelle de l'esprit qui est éloignée de tout sens »[367] (MC, L2, c17, §5), voire de toute forme abstraite à partir du sensible. La *substance actuelle de l'esprit* c'est ici la *forme de l'union*, qui signifie l'âme en tant que réalisant l'union. Ainsi, nous distinguons la *substance de l'esprit* – qui signifie ici la capacité qu'a l'esprit de s'unir à Dieu en devenant conforme à Lui –, de la *substance de l'âme* qui constitue la réalité ontologique créée de cette âme, et qui demeure en soi inaccessible à l'intelligence incarnée. De fait, l'esprit en état d'union atteint sa propre *substance actuelle* qui est sa conformité originaire à Dieu. Et comme l'union se réalise par la réception, au sein de l'esprit, de la *forme de l'union*, celle-ci doit être formellement identique à la *substance* de l'esprit ; en effet, elle *est* (d'une certaine façon) l'esprit dans ce qu'il a de plus essentiel, à savoir sa conformité à Dieu. Mais l'essence de l'esprit, c'est-à-dire cette *substance de l'esprit*, ne peut être atteinte que par l'intervention surnaturelle de Dieu – l'opération naturelle de l'esprit ne pouvant par soi saisir que ce qui est *accident* par rapport à cette *substance*. Ainsi, la *substance de l'esprit* qui n'est accessible que par l'infusion du surnaturel qui réalise l'union qui, en définitive, n'est que le passage à l'acte de la conformité (originaire mais latente) entre la *substance de l'esprit* et Dieu ; conformité actualisée qui, moyennant la *forme de l'union*, confère à l'esprit un accès à Dieu même. Un tel accès, qui prend la forme d'un contact immédiat, est décrit comme suit par Jean de la Croix : « en ce haut état d'union dont nous parlons, Dieu ne se communique (*se comunica*) point à l'âme par aucun déguisement de vision imaginaire, de ressemblance ou de figure, et il ne doit point s'y en trouver ; mais bouche à bouche, c'est-à-dire en essence de Dieu pure et nue – qui est la bouche de Dieu en amour – avec l'essence pure et nue de l'âme, qui est la bouche de l'âme en l'amour de Dieu. »[368] (MC, L2, c16, §9) Et ce contact immédiat entre la substance de l'âme et celle de Dieu, affecte tellement les puissances spirituelles de l'âme qu'elles y participent avec plénitude en recevant en soi Dieu – autant que la réalité incarnée de l'âme le permet. Puis Jean de la Croix évoque l'union réalisable en chacune des puissances tout en montrant comment les puissances non purifiées sont incapables de recevoir en soi l'union : « [tant que l'esprit n'est pas purifié et adapté à la lumière divine,] l'entendement n'est pas capable de recevoir l'illustration (*ilustración*) de la sagesse de Dieu, non plus que l'air rempli de nuages, la lumière du soleil ; ni la volonté n'est habile pour embrasser (*abrazar*) Dieu en soi avec un pur amour, non plus que le miroir terni de l'haleine n'est point propre pour représenter clairement le visage qui lui est présenté ; et la mémoire semblablement, qui est offusquée par les ténèbres de l'appétit, ne saurait être entièrement informée (*informarse*) de l'image de Dieu, de même que l'eau bourbeuse ne peut faire voir clairement le visage de celui qui s'y mire. »[369] (MC, L1, c8, §2)

[367] Llegue a actual sustancia de espíritu, que es ajena de todo sentido.

[368] En este alto estado de unión que vamos hablando, no se comunica Dios al alma mediante algún disfraz de visión imaginaria, o semejanza, o figura, ni la ha de haber; sino que boca a boca, esto es, esencia pura y desnuda de Dios, que es la boca de Dios en amor, con esencia pura y desnuda del alma, que es la boca del alma en amor de Dios.

[369] Mi ánima está muy turbada; que es tanto como decir: desordenada en sus potencias. Porque, como decimos, ni el entendimiento tiene capacidad para recibir la ilustración de la sabiduría de Dios, como tampoco la tiene el aire tenebroso para recibir la del sol, ni la voluntad tiene habilidad para abrazar en sí a Dios en puro amor, como tampoco la tiene el espejo que está tomado de vaho para representar claro en sí el rostro presente, y menos la tiene

Ce passage montre bien combien l'union à Dieu communique Dieu aux puissances spirituelles de l'âme. De fait, quand l'entendement reçoit en soi une espèce intelligible, nous disons que celle-ci *illustre* ou informe l'intellect possible. Et l'acte d'intellection est une identification de l'intellect à l'espèce intelligible qui l'informe. Or, ici c'est la Sagesse même de Dieu, qui est le Fils de Dieu, qui *illustre* l'intellect, se communiquant ainsi à l'entendement au sein même de l'entendement, puisque l'*illustration* signifie l'information qui par soi est l'introduction d'une forme *dans* l'intellect. Par suite, durant l'union, l'entendement pour ainsi dire reçoit et *touche* Dieu. De même, la mémoire est, durant l'union, *informée* par *l'image de Dieu*, c'est-à-dire par une similitude de Dieu. De fait, l'espèce intelligible doit être une similitude de la chose qu'elle fait connaître ; et être similitude d'une réalité, c'est être formellement (et donc ontologiquement) conforme à cette réalité. Or ici, la mémoire (l'intellect possible) reçoit *l'image de Dieu*, c'est-à-dire une *similitude* de Dieu, autrement dit une espèce intelligible formellement conforme à Dieu. Donc, moyennant l'*image de Dieu* informant l'intellect possible, la mémoire pour ainsi dire possède Dieu, le recevant, d'une certaine façon, en elle-même. De même, la volonté unie à Dieu, *embrasse* Dieu en elle-même, le touchant par amour. L'union des puissances spirituelles, telle que décrite ici par Jean de la Croix, semble posséder plusieurs caractéristiques propres à l'état de vision béatifique (où c'est l'essence même de Dieu qui, pour ainsi dire, informe l'esprit) plutôt qu'à un état réalisable en une âme encore incarnée. Il faudra donc voir en quelle mesure les formules sanjuanistes décrivant l'union des puissances à Dieu peuvent être prises d'une façon littérale. En d'autres termes, il faudra voir en quelle mesure la forme de l'union, informant l'esprit, peut contenir une similitude de Dieu susceptible de rendre l'esprit actuellement conforme à Dieu, et par suite capable de toucher Dieu même : et par l'entendement (selon le mode de la connaissance), et par la mémoire (selon le mode de la possession), et par volonté (selon le mode de l'amour). En définitive, il faut voir comment et en quelle mesure le *toucher-Dieu* réalisé entre la substance de l'âme incarnée et celle de Dieu, peut constituer un rapport immédiat des puissances spirituelles à Dieu. Pour établir la réalité de l'union et son ampleur, il est nécessaire de commencer par examiner comment, selon Jean de la Croix, elle se réalise progressivement en l'esprit.

II.1.9- La purification opérée par la Nuit de l'esprit

Il faut commencer par noter que les puissances spirituelles, par opposition aux puissances sensibles, possèdent une capacité infinie et par suite sont capables, une fois surélevées par l'infusion de la grâce surnaturelle, de s'unir à l'Infini subsistant qui est Dieu. En comparant les puissances sensibles aux puissances spirituelles qui constituent la profondeur de l'esprit, Jean de la Croix affirme que « [c]es cavernes sont les puissances de l'âme : mémoire, entendement et volonté – qui sont d'autant plus profondes qu'elles sont plus capables de grands biens, puisqu'elles ne se remplissent avec rien moins que l'infini »[370] (VFB, S3, §18). Par suite, la purification des puissances spirituelles doit être plus intense et plus profonde que celle des sens et de la sensibilité. Mais, comme les facultés spirituelles et les puissances sensibles sont unies au sein de l'âme qui est leur principe et sujet[371], et comme l'opération naturelle de l'esprit dépend de celle des sens, l'impureté affectant la partie sensible affectera l'esprit, et, inversement, celle affectant l'esprit affectera nécessairement les sens et la sensibilité. Par suite, l'âme ne sera parfaitement pure dans chacune de ses parties (l'inférieure et la supérieure) que quand toutes deux seront parfaitement purifiées. Ainsi, la purification de la partie sensible,

---

la memoria que está ofuscada con las tinieblas del apetito para informarse con serenidad de la imagen de Dios, como tampoco el agua turbia puede mostrar claro el rostro del que se mira.

[370] Estas cavernas son las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito.

[371] Rappelons que l'âme est à elle seule le sujet des substances spirituelles, alors que ce sont l'âme et le corps unis qui constituent le sujet des puissances sensibles.

opérée durant la Nuit du sens, ne purifie pas parfaitement les sens et la sensibilité. En effet, « la purification de l'âme n'est pas entièrement faite – vu que manque la principale qui est celle de l'esprit, sans laquelle étant donné la communication qu'il y a d'une partie à l'autre (n'y ayant qu'un seul suppôt) la purification sensitive non plus quoiqu'elle ait été très forte ne demeure point achevée ni parfaite »[372] (NO, L2, c1, §1). Ainsi, les « progressants [c'est-à-dire ceux qui ont subi et vécu la Nuit du sens et qui se préparent à rentrer dans la Nuit de l'esprit,] ont deux sortes d'imperfections : les unes sont habituelles, les autres actuelles. Les habituelles sont les affections et habitudes imparfaites qui encore, comme des racines, demeurent dans l'esprit, où la purgation du sens n'a pu atteindre ; entre la purification de ces imperfections la différence qu'il y a est celle entre la branche et la racine, ou enlever une tache fraîche et une bien implantée et vieille. Car, comme nous avons dit, la purification du sens est seulement la porte et le principe de contemplation pour celle de l'esprit et comme nous l'avons dit aussi, elle sert davantage à accommoder le sens à l'esprit qu'à unir l'esprit avec Dieu. Mais les taches du vieil homme demeurent encore dans l'esprit, bien qu'il ne les voie et qu'elles ne lui soient apparentes »[373] (NO, L2, c2, §1). Le début de contemplation infusée dans l'âme durant la Nuit du sens ne peut effacer les imperfections habituelles (les habitus) de l'âme qui sont enracinées dans l'esprit, si la contemplation ne purifie pas l'esprit lui-même. La purification du sens moyennant les angoisses d'amour qui rejaillissent dans la sensibilité avait pour but d'anéantir la partie sensible de sorte qu'elle cesse d'opérer par elle-même et que par suite elle reçoive sa vie par rejaillissement du spirituel dans le sens et surtout dans la sensibilité. Ainsi, la partie sensible ne vit plus que de la vie de l'esprit, et donc elle s'adapte à l'esprit, afin que celui-ci puisse commencer à recevoir sa propre purification. Si le sens n'est pas adapté à l'esprit, celui-ci sera tiraillé et asservi puisque l'opération naturelle propre à la partie sensible contredit par soi à l'opération surnaturelle de contemplation spirituelle. Par suite, l'esprit (non encore libéré de la partie sensible) sera attiré par les sens qui ne cessent de susciter naturellement en lui des actes d'appréhension et d'amour ; surtout que de tels actes se font en l'esprit quand l'imagination présente à l'intellect une image sensible. Mais si la partie sensible est purifiée, l'esprit se libère du sens, de sorte que ce dernier ne peut plus l'affecter. En effet, le début de contemplation reçu dans l'esprit au bout de la Nuit du sens, libère ce dernier de son asservissement à l'opération naturelle de la partie sensible, puisque dorénavant l'esprit reçoit son opération de cette contemplation infuse qui le purifie. Cette contemplation investissant l'esprit commence à le libérer des imperfections qui sont enracinées en lui et qu'il est naturellement incapable de discerner.

En outre, l'impureté résidant dans l'esprit n'affecte pas uniquement les puissances spirituelles, elle affecte aussi la substance de l'âme ; elle est enracinée dans cette substance, selon Jean de la Croix. Et comme l'esprit est incapable de voir ces imperfections, il ne comprend pas la purification qu'il subit. Ce manque de compréhension cause une souffrance extrême, parce que l'anéantissement de l'imperfection est accompagné d'une ignorance qui fait que l'esprit, ne voyant pas l'impureté qui est en lui, ne comprend pas pourquoi il doit souffrir autant. En effet, la purification investissant l'âme et « consumant en elle (comme le feu fait à la rouille et aux

[372] Como no está bien hecha la purgación del alma, porque falta la principal parte, que es la del espíritu (sin la cual, por la comunicación que hay de la una parte a la otra, por razón de ser un solo supuesto, tampoco la purgación sensitiva, aunque más fuerte haya sido, queda acabada y perfecta).

[373] Dos maneras de imperfecciones tienen estos aprovechados: unas son habituales, otras actuales.
Las habituales son las afecciones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar; en la purgación de los cuales la diferencia que hay a estotra, es la que de la raíz a la rama, o sacar una mancha fresca o una muy asentada y vieja. Porque, como dijimos, la purgación del sentido sólo es puerta y principio de contemplación para la del espíritu, que, como también habemos dicho, más sirve de acomodar el sentido al espíritu, que de unir el espíritu con Dios. Mas todavía se quedan en el espíritu las manchas del hombre viejo, aunque a él no se le parece, ni las echa de ver.

impuretés du métal) toutes les affections et les habitudes imparfaites qu'elle a contractées en toute sa vie ; comme elles sont bien enracinées dans la substance de l'âme, elle souffre d'ordinaire une grande destruction et tourment intérieur, en plus de ladite pauvreté et vide naturel et spirituel. (…) Afin que se purifie et disparaisse la rouille des affections qui sont au milieu de l'âme, il est nécessaire d'une certaine manière qu'elle-même s'annihile et disparaisse tant ces passions et imperfections sont devenues sa nature. »[374] (NO, L2, c6, §5) De fait, le vide qui purifie les puissances en les privant de leur objet et en anéantissant en elles les mauvaises habitudes (les habitus d'imperfection), est couplé d'un sentiment de destruction et d'anéantissement substantiels parce que les imperfections sont enracinées dans la substance de l'âme. En effet, l'anéantissement des puissances se réalise dans le vide, par la privation de leurs objets naturels respectifs ; mais l'anéantissement (purificateur) de la substance de l'âme est vécu comme un passage de l'être au néant, parce que c'est dans la substance de l'âme que réside l'existence et l'identité de cette âme.

L'opération purificatrice propre à la Nuit de l'esprit doit anéantir l'imperfection qui réside dans l'esprit, en vidant les puissances de leurs opérations imparfaites afin que s'y substitue l'opération surnaturelle parfaite, et surtout en détruisant – par la souffrance vécue comme anéantissement – les vices acquis qui résident dans la substance de l'âme comme dans leur sujet d'inhérence. L'opération purificatrice est double, elle dépend d'abord de la grâce purificatrice (la contemplation) infuse passivement en l'esprit, et aussi de l'opération active de l'esprit qui consiste à se disposer à la réception de cette contemplation infuse. En effet, l'âme doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour recevoir adéquatement l'opération purificatrice. De fait, l'esprit, étant naturellement libre, est capable de rejeter volontairement la grâce et de résister à l'effectuation de l'opération purificatrice. Et il peut aussi poser des actes peccamineux qui contredisent à l'opération de la grâce et qui finissent par éloigner de lui la pureté requise pour l'union. Par exemple, Dieu peut infuser en l'âme une grâce de pureté charnelle ; cette âme ayant reçu cette grâce perd celle-ci quand elle pose librement, volontairement, un acte d'impureté charnelle contraire à la pureté premièrement reçue. Par conséquent, pour ne pas perdre la grâce, l'esprit doit s'empêcher d'empêcher l'opération surnaturelle de celle-ci. Ainsi, activement, il doit poser un acte négatif général par lequel il rejette consciemment, volontairement, tout ce qui s'oppose et contredit à l'opération de la grâce infuse en lui. Mais comme souvent il n'arrive pas à comprendre ou à discerner clairement quelle opération est conforme à celle de la grâce et quel mouvement intérieur est contraire à celle-ci, l'esprit doit poser un acte de négation – général et intégral – selon lequel il rejette tout ce qui se présente à lui. Un tel acte empêche l'effectuation de toute opération contraire à l'union, sans pour autant empêcher la réalisation des opérations purificatrices dont le but est de rendre l'esprit conforme à la forme de l'union. En effet, selon Jean de la Croix, « la volonté négative ne peut résister aux infusions surnaturelles, demeurant avec résignation humble et amoureuse, mais seulement l'impureté et les imperfections de l'âme, aussi bien que les taches de la vitre empêchent la clarté. »[375] (MC, L2, c16, §10). De fait, l'âme qui, intérieurement et volontairement, désire l'union, et qui pose un acte négatif général par lequel elle exprime sa volonté de réaliser l'union, ne peut empêcher la réalisation en elle du surnaturel et des effets unitifs qu'il communique ; puisque le surnaturel se communique à la substance de l'âme et à la racine (au principe) de

[374] Está purgando el alma, aniquilando y vaciando o consumiendo en ella, así como hace el fuego al orín y moho del metal, todas las afecciones y hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida. Que, por estar ellos muy arraigados en la sustancia del alma, sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior, demás de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual, (…) para que se purifique y deshaga el orín de las afecciones que están en medio del alma, es menester en cierta manera que ella misma se aniquile y deshaga, según está ennaturalizada en estas pasiones e imperfecciones.

[375] A las infusiones sobrenaturales no las puede resistir la voluntad negativa con resignación humilde y amorosa, sino sola la impureza e imperfecciones del alma, como también en la vidriera impiden la claridad las manchas.

l'opération de ses puissances spirituelles. Par suite, elle ne peut s'empêcher de recevoir ce que Dieu veut infuser en elle. Ce qui fait que l'action négatrice générale de l'âme ne fait que rejeter les imperfections qui se présentent à elle.

L'acte général de volonté négatrice, que l'âme pose activement pour cheminer vers l'union, est accompagné de l'opération purificatrice surnaturelle infuse en l'âme (qui la reçoit passivement), et tous deux opèrent la purification de l'esprit ; ce qui est, pour l'âme, « entrer en cette extrême nudité et vide de l'esprit »[376] (MC, L2, c7, §3). Ce vide et cette nudité consistent en un « mourir à son naturel en le dénuant et anéantissant »[377] (MC, L2, c7, §7). Et plus cet anéantissement est intense, plus l'esprit s'approche de la réalisation de l'union à Dieu, de telle sorte que « plus il s'anéantit pour Dieu selon ces deux parties, sensible et spirituelle, plus il s'unit à Dieu et fait une œuvre meilleure. Et quand il sera réduit à rien, ce qui sera dans l'extrême humilité, alors l'union spirituelle sera faite entre l'âme et Dieu, ce qui est le plus grand et plus haut état où l'on puisse parvenir en cette vie. »[378] (MC, L2, c7, §11) Par conséquent, la purification intégrale de l'âme et l'opération qui la dispose et prépare à la réception (à la réalisation) en soi de l'union, sont conçues comme un anéantissement. Et quand cet anéantissement devient intégral, quand il consume parfaitement toutes les puissances de l'âme, l'union se réalise instantanément en l'âme. Il ne faut pas penser que l'anéantissement est une destruction des puissances quant à leur existence, voire quant à leur réalité ontologique. L'anéantissement concerne essentiellement l'opération de ces puissances, dans sa double dimension d'acte ponctuel et d'habitus acquis et conservé (dans la puissance elle-même). Et c'est en privant les puissances spirituelles de leurs objets naturels respectifs, en réalisant en elles une sorte de dépouillement et de purification prolongés opérés (passivement) par la contemplation infuse, qu'on sépare ces puissances de leurs objets naturels et que les habitus mauvais sont totalement réformés. En d'autres termes, l'opération purificatrice doit anéantir, en les puissances spirituelles, tout acte et tout habitus contraires (non conformes) à la forme de l'union, en réalisant en ces puissances le vide (de ces actes et habitus). Et quand cet anéantissement intégral des puissances spirituelles est parfaitement réalisé, Jean de la Croix affirme que l'union est atteinte, voire reçue, en ces puissances ; et cette réception semble être instantanée.

II.1.10- La réalisation du vide et de l'union

Jean de la Croix affirme que l'instant de vide intégral est identique à celui de la réalisation de l'union. Ou plutôt le vide intégral des puissances est la cause qui, au moment même de sa réalisation, confère l'union à l'esprit (et donc à l'âme dans son ensemble). Mais il reste à déterminer comment le vide réalisé dans les puissances, achemine celles-ci vers la conformité avec Dieu. En effet, le vide est un état ponctuel qui disparaît à l'instant même où il est atteint, pour être instantanément remplacé par l'union réalisée. Nous avons en effet vu que, pour Jean de la Croix, le vide (total de tout objet) ne peut subsister dans la nature, et donc qu'il ne peut constituer qu'un état ponctuel, c'est-à-dire un instant sans durée, où la *forme de l'union* remplace instantanément en l'âme tous les objets créés et toutes les opérations naturelles, au moment même où ces objets et opérations sont évacués par la purification de la Nuit ; ainsi, parler de la *réalisation* du vide c'est signifier la réalisation de l'union. De fait, l'union (la forme

[376] Entrar en esta suma desnudez y vacío de espíritu.
[377] Morir a su naturaleza, desnudándola y aniquilándola.
[378] Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior.

de l'union) ne peut être reçue dans les puissances spirituelles que quand celles-ci sont parfaitement dépouillées (vidées) de leurs objets et opérations respectifs, naturels et surnaturels (il s'agit du surnaturel clair et distinct contraire à la nudité requise pour l'union). Par ce vide, tout ce qui est contraire à l'union, voire tout ce qui est contraire à Dieu, est anéanti en l'âme, de telle sorte que, purifiée quant à ses puissances (par le vide) et sa substance (par la purification vécue comme destruction et anéantissement), l'âme se retrouve instantanément unie à Dieu. Et pour concevoir adéquatement ce vide, cet anéantissement, qui purifie les puissances spirituelles, il faudra examiner comment Jean de la Croix le conçoit et l'explique quand il décrit d'une façon détaillée l'opération purificatrice (investissant les puissances spirituelles) et l'union réalisée qui s'ensuit.

Ce qui est pour le moment clair et certain, c'est qu'il faut réaliser le vide dans les puissances spirituelles afin d'unir celles-ci à Dieu. Mais il reste à examiner comment ce vide se réalise effectivement en chaque puissance spirituelle et comment il produit la conformité à Dieu au sein même de cette puissance. De fait, le vide signifie l'état réalisé au bout du processus d'anéantissement opéré en l'esprit par la purification de la Nuit. Et l'anéantissement signifie l'opération (surnaturelle de la contemplation infuse) qui purifie la puissance spirituelle en la dépouillant de son opération naturelle et de ses objets qui ne sont pas Dieu, à savoir de tout ce qui en elle n'est pas constitutif de la forme de l'union. Et le vide conçu comme état réalisé signifie, simultanément, l'instant de la réalisation de la pureté et du dépouillement parfaits requis pour l'union, et l'instant de la réalisation de l'union (de l'acquisition de la forme de l'union) ; ces deux instants sont effectivement identiques et ils constituent un seul et même instant insécable. En effet, le vide réalisé est identique à la réalisation de l'union, dans la mesure où l'instant où le vide et l'union se réalisent simultanément est insécable ; puisque c'est l'instant où la perte d'une forme (niée) réalise nécessairement la réception de la forme contraire. Toutefois, comme et le vide et l'union se réalisent instantanément en un même sujet qui est l'esprit, il est nécessaire que, à l'instant même de réalisation du vide, l'esprit soit rendu conforme à la forme de l'union, parce que c'est à cet instant même qu'il reçoit cette forme. Par suite, quand l'anéantissement purificateur des puissances atteint son point culminant, l'état réalisé en l'esprit (à l'instant même où ce point est atteint) doit nécessairement être conforme à Dieu (puisqu'à cet instant l'union est réalisée). Ainsi, le plein anéantissement qui réalise le vide en l'esprit, imprime en cet esprit une forme conforme à Dieu, forme que nous allons devoir déterminer pour chaque puissance spirituelle. Ce que nous ferons en examinant, séparément, la Nuit de l'entendement, celle de la mémoire et celle de la volonté. Avant d'aborder cet examen, voyons comment Jean de la Croix décrit et explique l'infusion surnaturelle de la contemplation et la conjonction des opérations actives et passives qui purifient l'âme.

II.1.11- L'opération de la contemplation

La Nuit de l'esprit signifie les purifications que l'âme doit endurer dans sa partie spirituelle, afin que l'union à Dieu se réalise en elle. « Cette *Nuit obscure* est une influence de Dieu en l'âme qui la purge de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, naturelles et spirituelles et que les contemplatifs appellent contemplation infuse ou théologie mystique, en laquelle en secret Dieu enseigne l'âme et l'instruit en perfection d'amour, sans qu'elle fasse rien ni ne comprenne comment. Cette contemplation infuse, pour autant qu'elle est sagesse amoureuse de Dieu, fait deux principaux effets dans l'âme, parce qu'elle la dispose *la purgeant et illuminant* en vue de l'union d'amour de Dieu ; ainsi la même sagesse amoureuse qui purifie les esprits bienheureux, en les illustrant est celle qui purifie l'âme et l'illumine. »[379] (NO, L2,

[379] Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta

c5, §1) La contemplation, qui constitue le surnaturel infus en l'esprit afin de le mener à l'union, et qui par suite est le principal agent en l'âme durant la Nuit de l'esprit, purifie l'âme passivement en vue de l'union et informe parfaitement l'esprit quand l'union se réalise en lui. Et le principe de cette contemplation c'est la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire le Fils de Dieu lui-même, ce qui fait que l'état d'union réalisable ici-bas se réalise en vertu du même principe qui réalise la vision béatifique dans l'au-delà. Par suite, l'union par transformation d'amour est un état semblable et d'une certaine façon assimilable à celui de la claire vision de Dieu. Pour unir l'esprit à Dieu, la contemplation unifie les puissances spirituelles afin de les orienter à Dieu, et cette unification prend la forme d'une connaissance amoureuse où les puissances ne sont occupées que par l'amour et la connaissance de Dieu, connaissance et amour reçus passivement en l'esprit qui pour ainsi dire s'y assimile. Cette unification des puissances est nécessaire car sans elle l'esprit demeure comme divisé et incapable de se concentrer en Dieu. En effet, « la contemplation (…) est la connaissance générale dont nous parlons, – en laquelle l'âme tient actuellement appliquées ses puissances spirituelles qui sont mémoire, entendement et volonté, déjà unies en cette connaissance qui est opérée et reçue en elles »[380] (MC, L2, c14, §6) Cependant, pour que la contemplation informe parfaitement l'esprit, le rendant parfaitement passif aux infusions divines et aux opérations que Dieu veut former en lui, il faut que l'esprit se dispose activement à l'information de la contemplation, en niant tout mouvement contraire à cette information. En effet, comme nous l'avons vu, avant de devenir parfaitement passif et docile aux infusions divines, l'esprit doit faire activement tout ce qui est en son pouvoir pour se conformer à ces infusions. Celles-ci, étant divines, s'introduisent immédiatement en l'esprit et possèdent la complétude d'une entité réalisée ; elles ressemblent à une forme achevée qui s'introduit instantanément dans un sujet en l'informant. Alors que les actes procédant activement de l'esprit ne sont que des préparations à la réception de cette forme. En effet, « l'amour s'introduit de la même manière que la forme en la matière, qui s'introduit en un instant, et jusqu'alors l'amour n'avait aucun acte, mais seulement des dispositions pour cela. Et ainsi, les actes spirituels se produisent comme en un instant dans l'âme, car ils sont infus de Dieu, mais les autres que l'âme exerce d'elle-même, peuvent plutôt s'appeler dispositions de désirs et d'affections successives qui n'arrivent jamais à être des actes parfaits d'amour ou de contemplation, sinon parfois quand (comme je dis) Dieu les forme et perfectionne en un temps fort bref dans l'esprit »[381] (VFB, S1, §33). Par suite, « la différence et l'avantage qu'il y a entre l'opération active et passive sont les mêmes qui se trouvent entre ce que l'on fait et ce qui est déjà fait, entre ce que l'on veut avoir ou acquérir et ce qui est déjà acquis. »[382] (MC, L3, c13, §4) En effet, la contemplation infuse en l'esprit est en elle-même une réalité achevée et parfaite. C'est l'esprit qui évolue, alors qu'elle en elle-même n'évolue point. C'est en fait l'esprit qui, progressivement purifié, devient de plus en plus apte à s'y conformer et par suite à la manifester à travers l'union qui devient de plus en plus visible en ses puissances spirituelles. En effet, quand la purification est parfaitement achevée, la contemplation surnaturelle remplace

---

contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina.

[380] La contemplación, que es la noticia general que decimos, en la cual tiene el alma actuadas las potencias espirituales, que son memoria, entendimiento y voluntad, unidas ya en esta noticia obrada ya y recibida en ellas.

[381] E introdúcese el amor al modo que la forma en la materia, que se introduce en un instante, y hasta entonces no había acto sino disposiciones para él; y así, los actos espirituales como en un instante se hacen en el alma, porque son infusos de Dios, pero los demás que el alma de suyo hace, más se pueden llamar disposiciones de deseos y afectos sucesivos, que nunca llegan a ser actos perfectos de amor o contemplación, sino algunas veces cuando, como digo, Dios los forma y perfecciona en el espíritu.

[382] La diferencia que hay entre la operación activa y pasiva, y la ventaja, es la que hay entre lo que se está haciendo y está ya hecho, que es como entre lo que se pretende conseguir y alcanzar y entre lo que está ya (conseguido y) alcanzado.

l'opération naturelle des puissances (par soi incapable de donner l'union à Dieu) ; c'est comme si la contemplation est une forme qui investit l'âme à mesure que celle-ci se dépouille de la forme contraire qui est celle de l'imperfection. De fait, la purification n'est autre que l'élimination progressive de cette forme de l'imperfection, moyennant l'opération de la forme de la perfection (contraire à la précédente) qui est la contemplation surnaturelle infuse en l'esprit. Il faut toutefois noter que l'infusion et la réception de la contemplation en l'esprit, se font instantanément, alors que la purification est progressive parce qu'elle nécessite la conjonction des opérations actives et passives qui, graduellement, dépouillent l'âme de ses imperfection, ce qui prend du temps. Cette contemplation est identique à la forme de l'union.

La forme de l'union, identique à la contemplation infuse en l'esprit, opère en chaque puissance spirituelle afin d'unir l'esprit à Dieu. Mais comme les puissances sont distinctes quant à leurs objets propres respectifs et à leurs opérations respectives, il est nécessaire que la même contemplation, opérant généralement en l'esprit, opère différemment en chacune des puissances spirituelles. En effet, l'opération naturelle de l'intellect est réellement distincte de celle de la volonté, et l'objet naturel de l'intellect est réellement distinct de celui de la volonté ; par suite, il est nécessaire que l'opération surnaturelle unitive, visant à unir chaque puissance spirituelle à Dieu, opère différemment quand elle informe l'intellect d'une part, et quand elle informe la volonté d'autre part ; puisque l'opération surnaturelle ne détruit pas la nature, voire la réalité ontologique, d'une puissance spirituelle, plutôt elle surélève les capacités de cette nature en y infusant le surnaturel. Or, comme naturellement l'intellect est ontologiquement distinct de la volonté, l'opération surnaturelle infuse dans l'intellect doit nécessairement être réellement distincte de celle infuse dans la volonté. Pour Jean de la Croix, ce sont les trois vertus théologales, foi, espérance et charité, qui informent, respectivement, l'entendement, la mémoire et la volonté. Cependant, comme les trois puissances spirituelles sont unies au sein d'un même sujet qui est l'esprit, il est nécessaire que le spirituel infusé en une puissance spirituelle, affecte aussi les deux autres puissances spirituelles. De fait, si une puissance est purifiée, cette purification affecte nécessairement les autres puissances, puisque toutes ces puissances résident en un même substrat. En effet, « plus l'âme veut s'obscurcir et anéantir en toutes les choses extérieures et intérieures qu'elle peut recevoir, plus on lui verse de foi et, par conséquent, d'amour et d'espérance, vu que ces vertus théologales vont ensemble. »[383] (MC, L2, c24, §8)

II.1.12- L'opération des vertus théologales dans les puissances spirituelles

Examinons comment les trois vertus théologales opèrent en les trois puissances spirituelles. Jean de la Croix affirme que « les trois vertus théologales, foi, espérance et charité – qui se rapportent à ces trois puissances comme leurs propres objets surnaturels et moyennant lesquelles l'âme s'unit à Dieu selon ses puissances – font le même vide et la même obscurité chacune en sa puissance : la foi en l'entendement, l'espérance en la mémoire et la charité dans la volonté »[384] (MC, L2, c6, §1) ; vide et obscurité « de tout ce qui n'est point Dieu »[385] (MC, L2, c6, §6). Chaque vertu théologale opérant en la puissance spirituelle correspondante, fait *le vide* et *l'obscurité* en cette puissance ; vide de tout le créé, vide de toute forme incompatible avec Dieu ; vide par le moyen duquel se réalise l'union à Dieu (comme nous l'avons déjà

[383] Cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe, y por consiguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno.

[384] Las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias), hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad.

[385] De todo lo que no es Dios.

vu). Nous qualifions un tel vide d'*unitif* parce que sa réalisation réalise l'union instantanément. Il est certain que le vide unitif réalisé en une puissance se distingue de celui réalisé en une autre puissance, puisque ce vide signifie l'absence, en cette puissance, de l'objet et de l'opération (propres à cette puissance) contraires à la forme de l'union. Toutefois, Jean de la Croix affirme que le vide et l'obscurité sont identiques en chacune des puissances spirituelles. Cette identité doit s'entendre d'abord d'un point de vue formel et non pas d'un point de vue matériel. En effet, formellement, du point de vue de la définition, le vide est le même dans la mesure où il signifie, en chacune des puissances, l'absence de toute forme de créature, c'est-à-dire de tout objet et de toute opération contraires à l'union. Mais, du point de vue matériel, c'est-à-dire du point de vue de l'objet lui-même et de celui de l'opération elle-même, le vide d'une puissance se distingue d'une autre, puisque les objets et les opérations des puissances diffèrent en fonction de ces puissances. En effet, « ces trois vertus, comme nous avons dit, font un vide dans les puissances : la foi dans l'entendement cause un vide et une obscurité de comprendre ; l'espérance en la mémoire fait un vide de toute possession et la charité dans la volonté un vide et un dénuement de toute affection et de toute jouissance de tout ce qui n'est point Dieu. »[386] (MC, L2, c6, §2) Cependant, si l'on considère l'esprit dans son ensemble, le vide (unitif) réalisé simultanément en chacune des puissances spirituelles, produit un vide cumulé en l'esprit. En effet, les différents vides des différentes puissances s'additionnent pour produire une sorte de vide intégral en l'esprit. De fait, le vide (unitif) propre à l'entendement, celui propre à la mémoire, et celui propre à la volonté, sont compatibles parce qu'ils signifient l'absence, en chaque puissance, de toute forme de créature ; de sorte qu'il est possible de les unir et de les joindre, autrement dit de les additionner, pour produire le vide et l'obscurité en l'esprit qui, de fait, se retrouve dépouillé de tout ce qui n'est pas Dieu. Il faut alors examiner comment chaque vertu théologale produit le vide (unitif) en la puissance correspondante, pour voir comment le vide, et par suite l'union, se réalise intégralement en l'esprit. De fait, la foi produit le vide en l'entendement « [c]ar nous voyons déjà que la foi nous dit ce que l'entendement ne saurait comprendre. C'est pourquoi saint Paul la définit *aux Hébreux* de cette manière : *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (11,1) ; ce qui pour notre propos veut dire que la foi est la substance des choses qu'on espère. Et quoique l'entendement y consente avec fermeté et certitude, néanmoins ce ne sont pas des choses qui se découvrent à lui, parce que si elles se découvraient à lui, ce ne serait plus la foi ; encore qu'elle rende l'entendement certain, elle ne le rend pas clair, mais obscur. »[387] (MC, L2, c6, §2) En effet, l'opération propre à l'entendement c'est l'acte de comprendre. Mais, pour comprendre quelque chose, l'entendement doit être adéquatement informé par une espèce intelligible qui soit une similitude de cette chose ; alors l'entendement connaît (et comprend) clairement et distinctement ce qu'il intellige. Cependant, quand la foi est infuse en l'entendement, elle lui propose des vérités sur la réalité même de Dieu, vérités (sur la Trinité, l'Incarnation, etc.) indémontrables par la simple opération naturelle de l'intellect. Ces vérités seront connues parfaitement quand leur objet, à savoir l'essence même de Dieu, informe l'intellect auquel elles se communiquent. Mais une telle information est impossible ici-bas[388]. Par suite, la foi informant l'entendement doit susciter en l'intellect possible une espèce intelligible qui permette

[386] Las cuales tres virtudes todas hacen, como habemos dicho, vacío en las potencias: la fe en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión; y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios.

[387] Porque la fe ya vemos que nos dice lo que no se puede entender con el entendimiento. Por lo cual san Pablo dice de ella ad Hebraeos (11, 1) de esta manera: Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium; que a nuestro propósito quiere decir que la fe es sustancia de las cosas que se esperan. Y aunque el entendimiento con firmeza y certeza consiente en ellas, no son cosas que al entendimiento se le descubren, porque si se le descubriesen, no sería fe; la cual, aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, sino oscuro.

[388] Notons aussi que la vision béatifique ne rend cependant pas l'entendement capable de comprendre Dieu dans l'infinité de sa divinité.

d'accéder à ces vérités sans pour autant produire la connaissance de claire vision (réservée à l'au-delà). Cette espèce intelligible ne doit pas être semblable à celles, naturellement accessibles, par lesquelles l'entendement avait des connaissances claires et distinctes, et en lesquelles il comprenait et pouvait démontrer ce qu'il intelligeait. Parmi ces connaissances claires et distinctes nous rangeons l'intellection des quiddités sensibles, celle des premiers principes évidents par soi, et la connaissance conceptuelle (naturelle) et philosophique (démonstrative) de Dieu. Par suite, la foi propose à l'entendement un rapport nouveau à Dieu ; rapport surnaturel qui surpasse toute connaissance qui s'opère strictement moyennant une espèce intelligible abstraite du sensible ; rapport qui, ultimement, mène cet entendement à une union réelle à Dieu, voire à un contact immédiat où *Dieu en soi* est comme *touché*. De fait, la foi communique à l'entendement des vérités (supérieures, suprasensibles) sur Dieu accompagnées d'une vive certitude, sans que pour autant l'entendement consentant à ces vérités puisse comprendre pleinement celles-ci ni les démontrer. En effet, une connaissance est parfaitement claire, distincte et certaine quand l'entendement arrive à l'appréhender au bout d'un processus démonstratif où elle se voit vérifiée et fondée. Mais, la foi et son objet ne peuvent être démontrés ici-bas ; le consentement de l'entendement aux vérités de la foi et la certitude de celles-ci doivent donc procéder d'un principe surnaturel. Ainsi, l'entendement informé par la foi, qui est une réalité surnaturelle unitive, se vide de ses connaissances claires et distinctes, pour n'être orienté que vers Dieu lui-même (vers la divinité) en recevant (moyennant la forme de la foi) une connaissance de Dieu surnaturelle certaine, mais obscure et générale. Il reste à déterminer exactement moyennant quelle espèce intelligible (élicitée par l'opération surnaturelle de la foi) la foi informe parfaitement l'intellect possible (ce que nous ferons en examinant la Nuit de l'entendement). Quant à la mémoire, autrement dit « [q]uant à l'espérance, il n'y a point de doute qu'elle met la mémoire en vide et ténèbre des choses de cette vie et de celles de l'autre ; car l'espérance est toujours de ce que l'on ne possède pas, parce que si on le possédait, ce ne serait plus l'espérance. (…) L'espérance que l'on voit n'est plus l'espérance ; car ce que quelqu'un voit, c'est-à-dire qu'il possède, comment l'espérera-t-il ? (Rm 8,24). Donc, cette vertu fait aussi le vide, puisqu'elle est de ce que l'on n'a pas et non de ce que l'on a. »[389] (MC, L2, c6, §3) En effet, l'espérance détache la mémoire de ce que celle-ci possède de naturel ou de surnaturel (les grâces créées distinctes de l'union), en orientant cette mémoire vers – la possession unitive de – Dieu. L'espérance est donc une tension vers Dieu, tension qui se réalise et se parfait plus la mémoire se dépouille et se détache de tout ce qui n'est pas Dieu. Par suite, l'espérance, par son opération reçue en la mémoire, vide celle-ci de tout ce qui ne la mène pas à Dieu, c'est-à-dire de tout ce qui est contraire à la forme de l'union. Et comme la mémoire est ontologiquement identique à l'intellect, il faut déterminer moyennant quelle espèce intelligible l'espérance informe l'intellect. Quant à « la charité, ni plus ni moins, [elle] fait en la volonté le vide de toutes choses, vu qu'elle nous oblige à aimer Dieu au-dessus de toutes choses, ce qui ne peut être qu'en écartant l'affection de toutes pour la mettre entièrement en Dieu. »[390] (MC, L2, c6, §4) La volonté opère autrement que l'intellect, et elle n'est pas informée par une espèce intelligible. Ce qui caractérise la volonté c'est son opération qui consiste à vouloir ou à ne pas vouloir. Cette opération est identique à l'amour. Et concevoir l'union de la volonté à Dieu, consiste à concevoir la parfaite identité réalisée entre la volonté de l'homme et celle de Dieu. Cette identité signifie l'amour parfait de Dieu avec

[389] Pues de la esperanza no hay duda sino que también pone a la memoria en vacío y tiniebla de lo de acá y de lo de allá. Porque la esperanza siempre es de lo que no se posee, porque, si se poseyese, ya no sería esperanza. De donde san Pablo dice ad Romanos (8, 24): Spes, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat?; es a saber: La esperanza que se ve, no es esperanza; porque lo que uno ve, esto es, lo que posee, ¿cómo lo espera? Luego también hace vacío esta virtud, pues es de lo que no se tiene, y no de lo que se tiene.

[390] La caridad, ni más ni menos, hace vacío en la voluntad de todas las cosas, pues nos obliga a amar a Dios sobre todas ellas, lo cual no puede ser sino apartando el afecto de todas ellas, para ponerle entero en Dios.

l'exclusion de tout attachement à ce qui n'est pas Dieu ; ce que réalise la charité. De fait, la charité informant la volonté, oriente celle-ci exclusivement vers Dieu, la détachant et donc la vidant de tout ce qui n'est pas Dieu. Toutefois, outre son opération volitive, la volonté est capable de se délecter en ce qu'elle aime. Ainsi, unie à Dieu par amour, elle se délecte de cette union et de cet amour qui ultimement rejaillissent dans la sensibilité, vu que la délectation de l'appétit sensible (la sensibilité) et celle de l'appétit spirituel (la volonté) se communiquent l'une à l'autre facilement. En définitive, à « ces trois vertus, donc, nous devons induire les trois puissances de l'âme, informant chaque puissance par chacune des vertus, la dénuant et mettant en obscurité de tout ce qui n'appartiendra point à ces trois vertus. »[391] (MC, L2, c6, §6) En effet, chaque vertu théologale doit informer la puissance spirituelle qui lui correspond l'unissant à Dieu ; de telle sorte que la réception simultanée, au sein de l'esprit, de ces trois vertus surnaturelles, unit l'âme à Dieu. Par suite, foi, espérance et charité, constituent en l'esprit ce que nous avons appelé la *forme de l'union*.

Nous venons de voir comment les vertus opèrent la purification qui culmine dans la réalisation de l'union, il faut voir maintenant comment l'union réalisée est vécue en chacune des puissances spirituelles. En effet, l'union est le résultat nécessaire de la purification, dans la mesure où celle-ci, par définition, élimine en l'esprit tout ce qui est contraire à l'union ; et quand un contraire est éliminé en l'esprit, alors s'affermit en celui-ci l'autre contraire, puisque d'une part c'est par un contraire que l'autre contraire est évacué, et d'autre part le vide ne peut subsister en la nature. Par suite, la réalisation du vide qui évacue toute forme de créature, réalise instantanément l'union, afin qu'un vide (de tout objet, de toute forme) ne subsiste pas en l'esprit ; ainsi, la forme de l'union chasse et remplace (instantanément) les formes de créatures en chacune des puissances spirituelles. De fait, comme nous l'avons vu, les vertus théologales vident les puissances spirituelles de tout attachement au créé, les disposant ainsi à la réception de l'union qui est le couronnement du détachement parfait. En effet, Jean de la Croix, évoquant l'opération des vertus théologales en les puissances spirituelles, affirme que « parce que ces vertus ont pour office de séparer l'âme de tout ce qui est moins que Dieu, elles ont aussi par conséquent celui de l'unir avec Dieu. »[392] (NO, L2, c21, §11) Et, l'union à Dieu réalisée en l'âme, union à laquelle aboutit l'opération conjointe des vertus théologales (en les puissances spirituelles correspondantes) est exprimée comme suit par Jean de la Croix : « mon entendement sortit de soi, se changeant d'humain et naturel en divin, car s'unissant avec Dieu par le moyen de cette purification, il n'entend plus avec sa vigueur et lumière naturelles, mais par la Sagesse divine avec laquelle il s'est uni. Et ma volonté sortit de soi, se faisant divine, car étant unie avec l'amour divin, elle n'aime plus bassement avec sa force naturelle, mais *avec la force et la pureté de l'Esprit Saint* et ainsi envers Dieu la volonté n'opère plus humainement. Et ni plus ni moins, la mémoire s'est maintenant changée en des préhensions éternelles de gloire. Et enfin, *toutes les forces* et affections de l'âme, par le moyen de cette nuit et purgation du vieil homme, toutes se renouvellent en énergies et délices divines. »[393] (NO, L2, c4, §2) Ainsi, nous voyons bien comment les puissances spirituelles sont unies à Dieu et comme

[391] A estas tres virtudes, pues, habemos de inducir las tres potencias del alma, informando a cada cual en cada una de ellas, desnudándola y poniéndola a oscuras de todo lo que no fueren estas tres virtudes.

[392] Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen consiguientemente de juntarla con Dios.

[393] Mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino; porque, uniéndose por medio de esta purgación con Dios, ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría con que se unió.
Y mi voluntad salió de sí, haciéndose divina, porque, unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo; y así la voluntad acerca de Dios no obra humanamente.
Y, ni más ni menos, la memoria se ha trocado en aprensiones eternas de gloria.
Y, finalmente, todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, todas se renuevan en temples y deleites divinos.

divinisées, ayant perdu le principe naturel qui régissait leurs différentes opérations, pour n'être plus mues que par un principe surnaturel divin. Et même la sensibilité participe à la déification de l'esprit, puisque « les affections et les appétits, [sont] tous changés et rendus selon Dieu, divinement. Et ainsi cette âme sera désormais une âme du ciel, céleste, et plus divine qu'humaine »[394] (NO, L2, c13, §11). En effet, Dieu, reçu en l'âme par l'union réalisée en l'esprit, devient le principe ultime de toute opération spirituelle en l'âme. Et le divin qui se réalise en l'esprit rejaillit dans la sensibilité, rendant la partie sensible participante de l'état spirituel de divinisation. Mais pour pleinement comprendre l'union, il faudra déterminer par quelle espèce intelligible la motion divine se réalise en l'intellect (en particulier), parce que l'union réalisée en la volonté est facilement concevable comme identification du vouloir humain au vouloir divin. Nous avons un exemple de motion divine des puissances de l'âme dans l'état de vision béatifique, où Dieu meut toutes les puissances de l'esprit par le moyen de l'information de l'intellect possible par l'essence même de Dieu. D'autre part, dans l'état d'union, nous voyons bien que c'est Dieu qui meut l'esprit – et par extension l'âme entière –, mais il faudra déterminer comment exactement. Jean de la Croix explique comme suit la motion divine de l'âme unie à Dieu : « la lumière de la grâce que Dieu a donnée avant à cette âme, avec laquelle il lui avait éclairé l'œil de l'abîme de son esprit, en le lui ouvrant à la lumière divine et la rendant en cela agréable à soi, appelle un autre abîme de grâce, qui est cette transformation divine de l'âme en Dieu, avec laquelle l'œil du sens se trouve tellement éclairé et agréable à Dieu que nous pouvons dire que la lumière de Dieu et celle de l'âme ne sont qu'une même lumière, la lumière naturelle de l'âme unie avec la surnaturelle de Dieu, et désormais la surnaturelle seule éclairant »[395] (VFB, S3, §71). La *lumière de la grâce* signifie l'opération purificatrice des vertus théologales, qui a abouti à l'union qui, ultimement, est transformation de l'âme en Dieu. Et en cet état de transformation en Dieu, la lumière surnaturelle devient le principe des opérations de l'âme, alors qu'avant l'union la lumière naturelle était le principe des opérations de l'âme. En effet, la contemplation s'unit à l'esprit et rejaillit dans la partie sensible, réalisant l'union surnaturelle à Dieu. Par suite, pour comprendre comment l'intellect opère en l'état d'union, il faut se référer à la lumière surnaturelle et à son mode d'infusion et d'opération au sein de l'intellect. Dans la partie qui suit, et en scrutant les écrits de Jean de la Croix, nous essayerons de déterminer l'espèce intelligible qui, formée en l'intellect par la lumière surnaturelle, unit cet intellect à Dieu, le divinisant d'une certaine façon.

II.2- Nuit de l'entendement

Dans cette partie nous cherchons à déterminer comment l'union se réalise dans l'entendement. Et comme toute opération de l'entendement ne s'explique adéquatement que par la détermination de l'espèce intelligible qui informe l'intellect possible et qui est en soi une similitude de la chose connue ; il est nécessaire de déterminer moyennant quelle(s) espèce(s) intelligible(s) se réalise l'union de l'entendement à Dieu. Pour ce faire, il faut commencer par examiner le cheminement qui mène progressivement l'entendement vers l'union, pour ensuite examiner l'état de l'entendement quand l'union est réalisée en lui. Et comme entre le cheminement et l'union réalisée nous avons l'instant crucial de la réalisation du vide qui

[394] Las afecciones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana.

[395] Y así, la luz de la gracia que Dios había dado antes a esta alma, con que le había alumbrado el ojo del abismo de su espíritu, abriéndosele a la divina luz y haciéndola en esto agradable a sí, llamó a otro abismo de gracia, que es esta transformación divina del alma en Dios, con que el ojo del sentido queda tan esclarecido y agradable a Dios, que podemos decir que la luz de Dios y del alma toda es una, unida la luz natural del alma con la sobrenatural de Dios, y luciendo ya la sobrenatural solamente.

coïncide avec celui de la réalisation de l'union, il est nécessaire de déterminer ce qui s'effectue au sein même de l'entendement à cet instant critique.

II.2.1- Méditation et contemplation

L'entendement est la première et principale puissance spirituelle de l'âme, parce que, naturellement, les deux autres puissances spirituelles dépendent de son opération. Par suite, il est nécessaire de commencer par purifier l'entendement, puisque « [e]n cela même que l'âme est obscurcie en l'entendement, elle s'engourdit en la volonté, et s'abêtit en la mémoire, déréglée en sa due opération. Parce que, comme ces puissances dépendent de l'entendement en leurs opérations, il est clair que, lui étant empêché, elles doivent être troublées et déréglées. »[396] (MC, L1, c8, §2) Et inversement, si l'entendement est purifié et orienté vers Dieu, les opérations des deux autres puissances seront assainies, puisqu'elles sont nécessairement affectées positivement par cette purification. Cependant, la purification de l'entendement n'est pas directement réalisable, elle est processuelle, puisque, comme nous l'avons vu, elle nécessite une disposition active de sa part qui le prépare à la réception de l'opération passive de la contemplation. L'opération active qui dispose l'entendement et le prépare à l'union, c'est ce que Jean de la Croix appelle la méditation. La méditation est une opération naturelle de l'entendement, et donc elle inclut les opérations de l'imagination et de la fantaisie, puisque l'entendement ne peut opérer naturellement sans se référer aux images ; « et ainsi ces deux puissances [l'imagination et la fantaisie] servent à la méditation, qui est un acte de discours par le moyen des images, formes et figures fabriquées et formées par ces sens : comment imaginer Christ crucifié, ou attaché à la colonne, ou en un autre épisode ; ou Dieu sur un trône en grande majesté ; ou imaginer et considérer la gloire comme une très belle lumière, etc. »[397] (MC, L2, c12, §3) Il est évident que « [t]outes ces imaginations doivent être évacuées de l'âme, demeurant en obscurité selon ce sens [les sens internes], pour arriver à l'union divine »[398] (MC, L2, c12, §3). En effet, l'union se réalise quand l'entendement, surpassant son opération naturelle par l'infusion de la contemplation, reçoit dorénavant son opération (surnaturelle) passivement, la lumière surnaturelle (et donc Dieu) opérant en lui surnaturellement l'état d'union. Par suite, toutes les imaginations et les espèces abstraites du sensible, constitutives de l'opération de la méditation, étant par soi incapables d'unir l'entendement à Dieu, doivent être ultimement évacuées. Mais elles sont nécessaires aux débutants parce qu'elles stimulent l'entendement et perfectionnent progressivement son acte, dirigeant cet acte imaginatif et discursif vers Dieu. Jean de la Croix conçoit les différents degrés de méditation – où l'entendement se perfectionne en s'habituant à penser à Dieu (conceptuellement, discursivement) –, comme des étapes successives qu'il faut franchir pour atteindre le terme ultime qui est l'union où l'entendement reçoit en soi passivement la conformité à Dieu. En effet, Jean de la Croix considère ces différentes étapes « comme les degrés de l'escalier [qui] n'ont rien de comparable avec le terme et le haut de la montée dont ils sont les moyens, et si celui qui monte ne laissait les degrés en arrière, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus, et s'il voulait s'arrêter sur l'un d'entre eux, jamais il n'arriverait ni ne monterait au lieu plan et paisible du terme. Pour la même raison, l'âme qui prétendra arriver en cette vie à l'union de ce souverain repos et bonheur doit passer par tous les degrés des considérations, formes et notices et en finir

[396] Y en eso mismo que se oscurece según el entendimiento, se entorpece también según la voluntad, y según la memoria se enrudece y desordena en su debida operación. Porque, como estas potencias, según sus operaciones, dependen del entendimiento, estando él impedido, claro está lo han ellas de estar desordenadas y turbadas.

[397] Y así, a estas dos potencias (imaginativa y fantasia) pertenece la meditación, que es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos; así como imaginar a Cristo crucificado, o en la columna, o en otro paso, o a Dios con grande majestad en un trono; o considerar e imaginar la gloria como una hermosísima luz, etc.

[398] Todas las cuales imaginaciones se han de venir a vaciar del alma, quedándose a oscuras según este sentido, para llegar a la divina unión.

avec elles, vu qu'elles n'ont aucune ressemblance ni proportion avec le terme où elles acheminent, qui est Dieu. »[399] (MC, L2, c12, §5) Jean de la Croix distingue ensuite la nature des actes constitutifs de la méditation de celle de l'acte propre à la contemplation (constitutive de l'union). Les premiers (les actes de méditation) sont particuliers et donnent un objet conceptualisé clair et distinct, alors que le second (l'acte de la contemplation) est une connaissance amoureuse de Dieu obscure et générale. Et comme ces deux sortes d'actes diffèrent par nature, il faut évacuer les premiers pour recevoir le second. Cependant, il faut s'exercer aux premiers pour se disposer à l'infusion du second. En effet, « plus l'âme s'avance en esprit, plus elle cesse l'œuvre des puissances en actes particuliers, en se mettant plutôt en un seul acte général et pur ; et ainsi, les puissances cessent d'opérer, qui cheminaient pour arriver où l'âme est parvenue, de même que les pieds s'interrompent et s'arrêtent, leur voyage achevé ; car s'il fallait toujours marcher, on n'arriverait jamais, et si tout était moyen, où et quand jouirait-on des fins et du terme ? »[400] (MC, L2, c12, §6) Ainsi, quand l'entendement progresse dans la méditation, qui est moyen, il se rapproche de la réception de la contemplation, qui est le terme. Mais il faut voir comment s'effectue la progression vers ce terme, et quand a lieu l'abandon du moyen pour le terme. Jean de la Croix affirme que l'entendement est prêt à abandonner la méditation pour la contemplation quand « l'âme, en ce temps, a désormais l'esprit de la méditation en substance et habitude. »[401] (MC, L2, c14, §2) En d'autres termes, l'esprit doit, par répétitions soutenues d'actes particuliers de méditation, acquérir l'habitus de méditation. Ainsi, l'acte de méditation devient pour l'âme facile, rapide et suave, produisant ses effets quasi instantanément – ne nécessitant plus la répétition d'une série d'actes particuliers souvent intellectuellement exigeants. En effet, « la fin de la méditation et du discours dans les choses de Dieu, c'est de tirer quelque connaissance et amour de Dieu, et chaque fois que, par la méditation, l'âme la tire, c'est un acte, et comme plusieurs actes en n'importe quelle chose viennent à engendrer une habitude en l'âme, ainsi, beaucoup d'actes de ces connaissances amoureuses que l'âme a posés parfois en particulier, se poursuivent tellement par l'usage, qu'il s'en fait une habitude. (…) De sorte que, ce que l'âme faisait auparavant parfois en travaillant à méditer en des connaissances particulières, s'est désormais (comme nous disons) constitué et tourné en elle, par l'usage, en habitude et en substance d'une connaissance amoureuse générale, ni distincte, ni particulière comme avant. C'est pourquoi, se mettant en oraison, désormais, comme celui qui a déjà puisé l'eau, elle boit sans effort avec suavité, sans qu'il soit besoin de la tirer des aqueducs des considérations passées, des formes et des figures ; de manière qu'aussitôt qu'elle se présente devant Dieu, elle se met en acte d'une connaissance confuse, amoureuse, paisible et tranquille, où l'âme boit la sagesse, l'amour et la saveur. »[402] (MC, L2,

[399] Como las gradas de la escalera no tienen que ver con el término y estancia de la subida, para lo cual son medios. Y, si el que sube no fuese dejando atrás las gradas hasta que no dejase ninguna y se quisiese estar en alguna de ellas, nunca llegaría ni subiría a la llana y apacible estancia del término. Por lo cual, el alma que hubiere de llegar en esta vida a la unión de aquel sumo descanso y bien por todos los grados de consideraciones, formas y noticias, ha de pasar y acabar con ellas, pues ninguna semejanza ni proporción tienen con el término a que encaminan, que es Dios.

[400] Porque, cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone ella más en un acto general y puro; y así, cesan de obrar las potencias que caminaban para aquello donde el alma llegó, así como cesan y paran los pies acabando su jornada, porque, si todo fuese andar, nunca habría llegar, y si todos fuesen medios, ¿dónde o cuándo se gozarían los fines y término?

[401] El alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en sustancia y hábito.

[402] Porque es de saber que el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios, y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto. Y así como muchos actos en cualquiera cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces particularmente, vienen por el uso a continuarse tanto, que se hace hábito en ella. (…) Y así, lo que antes el alma iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares, ya, como decimos, por el uso se ha hecho y vuelto en ella en hábito y sustancia de una noticia amorosa general, no distinta ni particular como antes. Por lo cual, en poniéndose en oración, ya, como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad, sin ser

c14, §2) De fait, Jean de la Croix explique comment le passage de la méditation (active) à la contemplation (passive) se fait sous l'apparence de la continuité expérientielle entre méditation et contemplation. Cette continuité s'explique par le fait que l'acquisition de l'habitus de méditation culmine en un état de contemplation. En effet, le propre de celle-ci c'est de conférer à l'entendement une connaissance amoureuse de Dieu reçue passivement. Or, le sommet de la méditation, c'est-à-dire la méditation menée à sa perfection, culmine dans un état habituel où la connaissance et l'amour de Dieu s'acquièrent sans qu'il soit nécessaire de poser une série d'actes particuliers, mais plutôt instantanément puisqu'alors il suffit que l'entendement se tourne vers Dieu. Ainsi, la continuité entre méditation et contemplation montre bien comment la première dispose l'entendement à la réception de la seconde, puisque l'état ultime de la première ressemble (surtout du point de vue du vécu expérientiel) à l'état propre à la seconde. Toutefois, la continuité entre la méditation et la contemplation n'exclut point leur différence, la première est une disposition à la réception de la seconde qui, par soi, est infuse en l'esprit par Dieu même – alors que la première procède de l'opération naturelle dont l'intellect est par soi capable. Et il n'est pas nécessaire que cette continuité soit vécue en toutes les âmes, parce que souvent Dieu peut communiquer la contemplation sans que l'habitus de méditation, acquis par la répétition de séries d'actes particuliers, ne soit parfaitement acquis en l'entendement ; « [c]e que Dieu a aussi accoutumé de faire en de nombreuses âmes sans le moyen de ces actes – au moins sans qu'il en ait précédé beaucoup –, en les mettant aussitôt en contemplation. »[403] (MC, L2, c14, §2). En outre, la différence entre la méditation et la contemplation devient, du point de vue du vécu expérientiel, claire pour l'âme quand elle commence à se sentir incapable de discourir ou même de d'orienter *activement* son entendement vers Dieu par le moyen des considérations discursives et conceptuelles propres à la méditation. En effet, le signe que la contemplation est déjà reçue et opérante en l'âme « est de ne plus pouvoir méditer ni discourir avec le sens de l'imagination comme d'habitude, quelque effort qu'elle fasse de sa part ; parce que, comme Dieu commence à se communiquer à elle, non plus par le sens, comme il faisait avant par le moyen du raisonnement qui composait et divisait les notions, mais par l'esprit pur, où il n'y a point de succession discursive, se communiquant par acte de simple contemplation – que les sens de la partie inférieure, soit extérieurs, soit intérieurs, ne peuvent atteindre –, de là vient que l'imaginative et la fantaisie ne peuvent s'appuyer sur aucune considération ni y prendre pied désormais. »[404] (NO, L1, c9, §8) Et pour qu'ils s'affermissent dans l'état de contemplation, Jean de la Croix conseille aux esprits progressant vers l'union « qu'ils apprennent à demeurer avec attention et regard amoureux en Dieu en cette quiétude, sans se soucier de l'imagination ni de ses opérations, puisqu'alors (comme nous avons dit) les puissances se reposent et n'opèrent point activement, mais passivement, recevant ce que Dieu opère en elles ; et si parfois elles opèrent quelque peu, ce n'est pas avec effort, ni avec discours fort préparé, mais avec douceur et amour, étant plus mues de Dieu que de l'habileté de l'âme »[405] (MC, L2, c12, §8). Ce qui montre clairement comment les actes propres à la

necesario sacarla por los arcaduces de las pesadas consideraciones y formas y figuras. De manera que, luego en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor.

[403] Lo cual también Dios suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos, a lo menos sin haber precedido muchos, poniéndolas luego en contemplación.

[404] Es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte. Porque, como aquí comienza Dios a comunicarse, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación, la cual no alcanza los sentidos de la parte inferior, exteriores ni interiores, de aquí es que la imaginativa y fantasía no pueden hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí adelante.

[405] A estos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y que no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí, como decimos, descansan las

méditation sont abandonnés (étant devenus un empêchement plutôt qu'un moyen) en faveur d'un acte surnaturel général reçu passivement. Et en cet acte qui est l'état de contemplation, l'âme « demeure avec l'attention et connaissance générale amoureuse que nous disons, sans intelligence particulière et sans en comprendre l'objet. »[406] (MC, L2, c13, §4) Il est facile de concevoir comment, c'est-à-dire moyennant quelles espèces intelligibles, les séries d'actes de méditation se réalisent dans l'intellect, puisque la méditation est un mouvement et une orientation discursive de l'intellect vers Dieu. Ce mouvement se fait moyennant le concept de Dieu qui signifie la substance divine, et les concepts de vérité, de bonté, de beauté, etc. qui signifient les propriétés de Dieu. Ces concepts sont tous formés naturellement en l'intellect moyennant l'opération abstractive de l'intellect agent qui discerne les espèces intelligibles dans les images que lui procure l'imagination. D'autre part, quant à l'acte surnaturel de contemplation, il ne s'effectue pas par une série d'espèces intelligibles connectées, mais plutôt par une seule et même forme, puisqu'en lui « il n'y a point de succession discursive, se communiquant par acte de simple contemplation » (cf. citation plus haut : NO, L1, c9, §8). Il faudra donc déterminer l'espèce intelligible qui informe l'intellect possible et qui se réalise en lui sous forme de contemplation afin de le rendre conforme à l'union à Dieu.

II.2.2- La forme de la contemplation unitive

Jean de la Croix examine l'adaptation de l'esprit à la contemplation qu'il commence à recevoir, et qui par suite le mène à quitter l'état de méditation. Puis il compare ces deux états en fonction du vécu de l'âme qui, nouvellement exposée à l'état surnaturel de contemplation, compare spontanément cet état à celui de méditation qu'elle vient de quitter et auquel elle était adaptée et accoutumée. Cette comparaison spontanée peut nous aider à concevoir la forme qui investit l'intellect en état de contemplation, en la concevant à partir des formes naturelles constitutives de l'état de méditation, par rapport à ces formes, et en fonction d'elles. De fait, Jean de la Croix, expliquant le passage (vécu en l'âme) de la méditation à la contemplation, affirme : « Il est vrai qu'au commencement de cet état on ne voit presque pas cette connaissance amoureuse pour deux raisons : l'une, parce qu'au commencement, cette connaissance amoureuse est habituellement très subtile et délicate et quasi insensible ; l'autre, parce que l'âme, ayant été habituée à l'autre exercice de la méditation qui est totalement sensible, n'aperçoit et ne sent presque pas cette autre nouveauté insensible, qui est désormais purement de l'esprit, spécialement quand, faute d'entendre ce nouvel état, elle ne se laisse pas reposer en lui, s'efforçant d'obtenir l'autre qui est plus sensible »[407] (MC, L2, c13, §7). Le premier élément à relever concernant la forme investissant l'intellect mis en état de contemplation, c'est qu'elle est différente des formes abstraites du sensible puisqu'elle est *purement de l'esprit* ; ainsi, elle ne peut être naturellement produite par l'intellect. Le second élément que nous relevons c'est qu'elle est *subtile* et *insensible*, c'est-à-dire qu'elle ne s'impose pas comme réalité parfaitement claire et distincte, mais plutôt comme réalité *délicate* qu'il est difficile de dépister si l'esprit ne réalise en soi le silence intérieur et l'éloignement de tout ce qui est forme – d'origine – sensible. En réalité cette forme spirituelle, suscitée en l'intellect par l'infusion de la lumière surnaturelle de l'union, est tellement éloignée des formes et espèces que l'entendement peut former

---

potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas. Y si algunas veces obran, no es con fuerza ni muy procurado discurso, sino con suavidad de amor; más movidas de Dios que de la misma habilidad del alma.

[406] El alma gusta de estarse a solas (…) con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué.

[407] Aunque verdad es que a los principios, cuando comienza este estado, casi no se echa de ver esta noticia amorosa. Y es por dos causas: la una, porque a los principios suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada y casi insensible; y la otra, porque, habiendo estado habituada el alma al otro ejercicio de la meditación, que es totalmente sensible, no echa de ver ni casi siente estotra novedad insensible, que es ya pura de espíritu, mayormente cuando, por no lo entender ella, no se deja sosegar en ello, procurándole otro más sensible.

naturellement qu'il trouve qu'il lui est impossible de l'exprimer ; puisque tout ce que l'entendement peut maîtriser et formuler clairement et distinctement, est réductible aux concepts qu'il est capable de former naturellement par lui-même. En effet, « cette sagesse intérieure est si simple, si générale et spirituelle qu'elle n'est point entrée dans l'entendement enveloppée ni atténuée d'aucune espèce ou image attachée au sens, de là vient que le sens et l'imaginative, par où elle n'est pas entrée et qui n'ont senti son vêtement ni sa couleur, ne sauraient en rendre raison ni l'imaginer pour en dire quelque chose ; encore que l'âme voie clairement qu'elle entend et goûte cette savoureuse et étrange sagesse ; de même que celui qui regarderait une chose jamais vue, dont il n'aurait jamais vu non plus aucune ressemblance, encore qu'il l'entende et la goûte, il ne pourrait toutefois la nommer, ni dire ce que c'est, quoiqu'il s'efforce beaucoup ; et alors que ceci est chose qu'il a perçue par les sens, comment donc pourra-t-on manifester ce qui n'est pas entré par eux ! »[408] (NO, L2, c17, §3) « Il en est autrement quand les choses que reçoit l'âme sont particulières, comme visions, sentiments, etc. ; comme ordinairement elles se reçoivent sous quelque espèce dont le sens participe, alors on peut les exprimer sous cette espèce (ou une autre ressemblance). »[409] (NO, L2, c17, §5)

II.2.2.a- L'éblouissement

Comme la lumière de la contemplation est surnaturelle, elle surpasse la lumière naturelle de l'entendement, et par suite elle surmonte et vainc la capacité intellective naturelle (par soi active) de l'intellect, le rendant passif par rapport à l'influx surnaturel qui l'investit. L'intellect est alors comme débordé par le surnaturel (unitif) qui le dépasse, de telle sorte qu'il devient incapable d'appréhender ce surnaturel de manière claire et distincte. En effet, Jean de la Croix se réfère à la philosophie pour expliquer pourquoi et comment le surnaturel (qui est union à Dieu) surpasse et vainc l'opération naturelle de notre entendement : « Aristote dit que, comme les yeux de la chauve-souris se comportent envers le soleil qui les met totalement en ténèbres, ainsi notre entendement se comporte à l'égard de ce qui est le plus lumière en Dieu, qui est totalement ténèbre pour nous. Il dit davantage : que plus les choses divines en soi sont hautes et claires, plus elles nous sont inconnues et obscures (*Métaph.,* L2, c.1 ; 993b7-10). L'Apôtre en affirme autant en disant : *Ce qui est élevé en Dieu est le moins connu des hommes* (1 Co 3,19) »[410] (MC, L2, c8, §6). Ce passage de la *Montée* est repris comme suit dans la *Nuit Obscure* : « il faut supposer certaine une doctrine du Philosophe (*Métaph.,* L2,c.1 ; 993b7-10), qui fait que plus les choses divines sont en elles-mêmes claires et manifestes, plus pour l'âme elles sont naturellement obscures et cachées ; de même que plus la lumière est claire, plus elle aveugle et obscurcit la prunelle du hibou ; et plus on regarde le soleil à plein, plus il cause de ténèbres et prive la puissance visuelle, l'excédant à cause de sa faiblesse. »[411] (NO, L2, c5, §3).

[408] Porque, como aquella sabiduría interior es tan sencilla y tan general y espiritual, que no entró al entendimiento envuelta ni paliada con alguna especie o imagen sujeta al sentido, de aquí es que el sentido e imaginativa, como no entró por ellas ni sintieron su traje y color, no saben dar razón ni imaginarla para decir algo de ella, aunque claramente ve que entiende y gusta aquella sabrosa y peregrina sabiduría. Bien así como el que viese una cosa nunca vista, cuyo semejante tampoco jamás vio, que, aunque la entendiese y gustase, no le sabría poner nombre ni decir lo que es, aunque más hiciese, y esto con ser cosa que la percibió con los sentidos; cuánto menos se podrá manifestar lo que no entró por ellos.

[409] Otra cosa es cuando las cosas que el alma tiene son particulares, como visiones, sentimientos, etc., las cuales, como ordinariamente se reciben debajo de alguna especie en que participa el sentido, que entonces debajo de aquella especie se puede, o de otra semejanza, decir.

[410] Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla. Y dice más; que cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras. Lo cual también afirma el Apóstol (1 Cor. 3, 19), diciendo: Lo que es alto de Dios, es de los hombres menos sabido.

[411] Conviene suponer cierta doctrina del Filósofo, que dice que cuanto las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma oscuras y ocultas naturalmente; así como la luz, cuanto más clara es, tanto más

Par conséquent, bien que la lumière surnaturelle investissant l'intellect soit en elle-même spirituelle, simple et parfaitement claire et intelligible, l'entendement incarné est incapable de l'appréhender comme telle, plutôt elle l'éblouit de telle sorte qu'il se trouve dans l'incapacité de la circonscrire, de la maîtriser. Par suite, le surpassant, elle le dépouille de sa capacité opérative naturelle par soi active, le rendant passif par rapport à l'influx surnaturel qui l'investit. Mais, comme l'éblouissement opéré par le surnaturel sur le naturel ne peut constituer (en tant qu'éblouissement) une connaissance du surnaturel par l'intellect, cet éblouissement ne peut (strictement par soi, en tant qu'éblouissement) constituer un état d'union entre l'intellect et le surnaturel. En effet, l'union de l'entendement à Dieu est un acte de connaissance de Dieu, même si cet acte n'aboutit pas à l'assimilation de l'essence divine par l'intellect possible, et même s'il ne produit pas une connaissance claire et distincte de Dieu. De fait, la contemplation opère en l'entendement une connaissance de Dieu, connaissance il est vrai générale et souvent obscure (par opposition aux connaissances intellectuelles naturelles claires et distinctes), mais toutefois connaissance réelle et véritable. Par suite, l'éblouissement opéré par le surnaturel ne peut être, en tant qu'éblouissement, constitutif de cette connaissance, parce que, par soi (par définition), l'éblouissement (de l'intellect) signifie la suppression de la connaissance. Cependant, l'éblouissement a effectivement lieu quand la lumière surnaturelle commence à investir l'esprit. Mais comme, ultimement, la connaissance (unitive) de Dieu finit par informer l'intellect, dissipant l'éblouissement qui, de fait, est passager, ce dernier doit assumer le rôle de moyen qui mène à cette connaissance unitive. En effet, comme c'est la même lumière surnaturelle qui éblouit d'abord l'intellect, et qui ensuite s'unit à lui pour réaliser l'union, il est nécessaire de concevoir l'éblouissement comme une étape d'adaptation de l'œil de l'intellect à la lumière surnaturelle qui l'investit. Cette adaptation est la purification surnaturelle de l'entendement, opérée par la lumière surnaturelle qui, étant surnaturelle et éblouissante, surpasse et vainc l'opération naturelle essentiellement active de l'entendement, le rendant passif par rapport au surnaturel qui l'investit et qui opère en lui. Ainsi, la lumière surnaturelle éblouit l'entendement afin que – moyennant cet éblouissement – il se défasse de son opération naturelle (par soi active) limitée, qu'il devienne passif, que s'évacue en lui tout ce qui est imperfection contraire à l'union, et qu'il s'adapte progressivement au surnaturel unitif qui, ultimement, va l'informer et l'unir à Dieu. « D'où vient que, quand cette lumière divine de contemplation rayonne dans l'âme qui n'est pas encore totalement illustrée, elle lui fait des ténèbres spirituelles ; parce que non seulement elle l'excède, mais aussi parce qu'elle l'obscurcit et la prive de l'acte de son intelligence naturelle. C'est pourquoi saint Denys et d'autres théologiens mystiques appellent cette contemplation infuse : *rayon de ténèbre* – à savoir, pour l'âme non illustrée et non purgée –, parce que par sa grande lumière surnaturelle est vaincue la force naturelle intellective et particulière. »[412] (NO, L2, c5, §3). « Or, que cette obscure contemplation soit aussi pénible à l'âme dans les commencements, c'est clair, parce que, comme cette divine contemplation infuse a beaucoup d'excellences souverainement bonnes, et que l'âme qui les reçoit, pour n'être pas purifiée, a beaucoup de misères aussi souverainement mauvaises, de là vient que deux contraires ne pouvant subsister dans le même sujet qu'est l'âme, nécessairement l'âme doit peiner et pâtir, elle qui est sujet où se trouvent ces deux contraires bataillant les uns contre les autres, en raison de la purification des

ciega y oscurece la pupila de la lechuza, y cuanto el sol se mira más de lleno, más tinieblas causa a la potencia visiva y la priva, excediéndola por su flaqueza.

[412] De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla, conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada.

imperfections de l'âme qui se fait par cette contemplation. »[413] (NO, L2, c5, §4) Ainsi, l'éblouissement produit par l'investissement de l'intellect par la lumière surnaturelle unitive, est identique à l'évacuation, du sein même de l'intellect, de toute forme contraire à cette lumière unitive. Cet éblouissement, conçu analogiquement comme effet d'une lumière surpassant la capacité visuelle de l'œil, peut être aussi conçu comme l'effet immédiat et nécessaire de la jonction entre l'humain et le divin, c'est-à-dire de l'union entre le sujet humain et la contemplation surnaturelle. En effet, avant que l'âme ne soit effectivement unie à Dieu, elle a en soi (en ses puissances et en sa substance) une forme d'imperfection qui est une non-conformité à Dieu – et donc à l'union divine. Par suite, si l'âme et le divin allaient s'unir, leur contact générerait en l'âme une sorte de friction due à cette non-conformité, friction qui signifie ici la purification du sujet humain par le divin qui l'investit. De fait, la « manière de souffrance et de peine que l'âme endure ici a pour cause deux autres extrêmes, à savoir, divine et humaine, qui s'unissent ici ; la divine est cette contemplation purificatrice, et l'humaine est le sujet de l'âme. Parce que, comme la divine investit l'âme afin de la renouveler pour la faire divine, en la dénuant des affections habituelles et propriétés du vieil homme auquel elle est fort unie, collée et conformée, elle brise et défait de telle façon la substance spirituelle, l'absorbant en une profonde et abyssale obscurité, que l'âme se sent consumer et fondre à la vue de ses misères avec une cruelle mort d'esprit ; de même que si une bête l'ayant avalée, elle se sentait digérée dans son ventre ténébreux, souffrant les mêmes angoisses que Jonas dans le ventre de cette bête marine (2,2-10). Car il faut qu'elle soit dans ce tombeau de mort obscure pour la résurrection spirituelle qu'elle attend. »[414] (NO, L2, c6, §1) Par conséquent, c'est la même contemplation qui, d'abord, purifie cruellement l'entendement (l'anéantissant), et qui ensuite propose à celui-ci une forme tellement délicate, subtile, simple et spirituelle, qu'elle l'unit à Dieu (ce qui est signifié par la résurrection qui suit l'anéantissement).

II.2.2.b- La notion de *forme de la foi*

Selon Jean de la Croix, le principe de la contemplation réalisée en l'entendement, c'est la lumière surnaturelle de la foi. Par suite, si nous déterminons comment la foi opère en l'esprit, nous pourrons alors espérer pouvoir déterminer la forme, à savoir l'espèce intelligible, qui informe l'intellect possible y réalisant l'union à Dieu. Ainsi, la foi est concevable comme une lumière surnaturelle infusée en l'intellect et l'informant afin de susciter en lui une espèce intelligible par laquelle il s'unit à Dieu. Par conséquent, la foi et l'espèce intelligible qu'elle suscite sont formellement identiques. En effet, la foi doit contenir parfaitement la forme (l'espèce intelligible) qu'elle suscite en l'intellect, de telle sorte que nous pouvons dénommer cette forme : *la forme de la foi*. Et comme l'entendement s'unit à Dieu par la foi, celle-ci est le « moyen propre et proportionné pour s'unir à Dieu » (*propio y acomodado medio para la unión de Dios,* MC, L2, c8, §1). Pour expliquer la nécessité qu'il y ait proportion entre la foi et Dieu,

[413] Y que esta oscura contemplación también le sea al alma penosa a estos principios, está claro; porque, como esta divina contemplación infusa tiene muchas excelencias en extremo buenas y el alma que las recibe, por no estar purgada, tiene muchas miserias también en extremo malas, de aquí es que, no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma, de necesidad haya de penar y padecer el alma, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos contrarios, haciendo los unos contra los otros, por razón de la purgación que de las imperfecciones del alma por esta contemplación se hace.

[414] La tercera manera de pasión y pena que el alma aquí padece es a causa de otros dos extremos, conviene a saber, divino y humano, que aquí se juntan. El divino es esta contemplación purgativa, y el humano es sujeto del alma. Que como el divino embiste a fin de renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias como Jonás (2, 1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera.

Jean de la Croix se réfère à un principe philosophique scolastique qu'il exprime comme suit : « Il faut donc savoir que, selon une règle de philosophie, tous les moyens doivent être proportionnées (*proporcionados*) à la fin[415], à savoir : ayant quelque convenance et ressemblance avec elle, telles qu'elles suffisent pour atteindre par eux la fin qu'on prétend. »[416] (MC, L2, c8, §2) En effet, la foi ne peut être un *moyen* qui réalise, en l'entendement, l'union à Dieu, si elle ne possède une certaine conformité avec Dieu. Cette *conformité* c'est ce que Jean de la Croix dénomme *proportion*. De fait, l'union à Dieu doit se faire en l'entendement par le moyen d'une forme intelligible (la forme de la foi) que cet entendement reçoit en soi. Et cette réception, au sein de soi, de la forme de la foi, est, pour l'entendement, un passage de la puissance à l'acte, puisque l'intellect possible est en puissance par rapport à toute espèce intelligible qui l'informe et qui par suite réalise en lui l'acte d'intellection. Ainsi, quand la foi investit l'entendement, elle suscite en lui une espèce intelligible (la forme de la foi), afin que par elle se réalise l'union. Or, l'espèce intelligible qui réalise en l'entendement l'union à une réalité déterminée, doit nécessairement être conforme à cette réalité, en d'autres termes elle doit être une similitude de cette réalité ; donc, la foi, la forme de la foi, par le moyen de laquelle l'entendement s'unit à Dieu, doit être d'une certaine façon (que nous essayerons de déterminer) conforme à Dieu. Ainsi, la *proportion* qui existe entre la *forme de la foi* et Dieu doit être de l'ordre de la *conformité*, voire de la *similitude* ; et comme la *forme de la foi* est enveloppée dans la foi qui la communique, il est correct d'affirmer que la foi elle aussi est conforme à Dieu. Jean de la Croix développe deux métaphores pour expliquer analogiquement cette proportion, cette conformité, entre la foi et Dieu. « Prenons un exemple : Celui qui veut arriver à une ville. Nécessairement il doit aller par le chemin, qui est le moyen qui mène et unit à la ville même. Autre exemple : Soit à joindre et unir le feu avec le bois. Il est nécessaire que la chaleur qui est le moyen, dispose d'abord le bois avec tant de degrés de chaleur qu'il ait une grande ressemblance et proportion avec le feu. D'où vient que si on voulait disposer le bois par un autre moyen que celui qui convient, qui est la chaleur, en se servant par exemple de l'air, de l'eau ou de la terre, il serait impossible que le bois pût s'unir avec le feu ; de même aussi l'est-il d'arriver à la ville, si on ne va par le chemin qui y mène. Ainsi donc, afin que l'entendement s'unisse en cette vie avec Dieu, autant qu'il est possible, il doit nécessairement prendre ce moyen qui joint avec Lui et qui avec Lui a une très proche ressemblance (*semejanza*). »[417] (MC, L2, c8, §2) Cette *très proche ressemblance* entre la chaleur et le feu, signifiant celle entre la foi et Dieu, est de l'ordre de la conformité, parce que la forme de la chaleur et celle du feu sont identiques, dans la mesure où la chaleur appartient à l'essence du feu ; en effet, le feu est chaud en soi et par soi, et il est le principe de toute chaleur qui se communique à partir de lui. De fait, quand un objet est investi par le feu, la chaleur du feu se communique instantanément à lui, mais cette communication est aussi graduelle, dans la mesure où la chaleur de l'objet investi par le feu croît graduellement. Pour exprimer la gradualité du processus de l'union, Jean de la Croix s'est référé à l'exemple du chemin qui mène à la ville. En effet, la distance qui sépare le voyageur de la ville vers laquelle il s'achemine ne peut être instantanément parcourue, elle

[415] ST, I-I, q47, a1 ; I-II, q7, a2, s1.

[416] Es, pues, de saber que, según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende.

[417] Pongo ejemplo: quiere uno llegar a una ciudad. Necesariamente ha de ir por el camino, que es el medio que empareja y junta con la misma ciudad. Otro ejemplo: hase de juntar y unir el fuego en el madero. Es necesario que el calor, que es el medio, disponga al madero primero con tantos grados de calor que tenga gran semejanza y proporción con el fuego. De donde, si quisiesen disponer al madero con otro medio que el propio, que es el calor, así como con aire, o agua, o tierra, sería imposible que el madero se pudiera unir con el fuego; así como también lo sería llegar a la ciudad si no va por el propio camino que junta con ella. De donde, para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios, según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con él y tiene con él próxima semejanza.

passe nécessairement par plusieurs étapes jalonnées par des phases successives d'effort soutenu et de repos. De même, l'union à Dieu n'est réalisée que quand l'âme traverse les deux Nuits, celle du sens et puis celle de l'esprit. Dans le cas de cette dernière, il y a trois étapes à franchir, la première étant la purification de l'entendement, la seconde celle de la mémoire et la dernière celle de la volonté. Comme le chemin qui mène à la ville joint nécessairement le voyageur à sa destination, de même la voie qui mène à l'union, et que Jean de la Croix appelle *Nuit*, joint nécessairement l'âme et Dieu (d'une façon unitive). Par conséquent, nous relevons de ces deux métaphores la nécessaire conformité entre la foi et Dieu, conformité exprimée par la ressemblance entre la chaleur et le feu. Nous en relevons aussi le caractère processuel propre à l'union, caractère exprimé par la nécessité qu'il y a à parcourir le chemin intégralement afin de pouvoir atteindre la ville qui est la destination convoitée. Il reste à voir comment et en quelle mesure la foi est conforme à Dieu, et comment elle unit effectivement l'entendement à Dieu, autrement dit comment elle opère en l'entendement.

II.2.2.c- L'opération de la *forme de la foi*

Jean de la Croix définit la foi tout en montrant comment elle opère en l'entendement. « La foi, disent les théologiens est un habitus de l'âme certain et obscur. Et la raison pourquoi elle est un habitus obscur, c'est qu'elle fait croire des vérités révélées par Dieu même, qui sont au-dessus de toute lumière naturelle et surpassent tout entendement humain, sans aucune proportion. D'où vient que cette excessive lumière de la foi qui est donnée à l'âme lui est une obscure ténèbre, parce que le plus surmonte le moins et nous en prive, de même que la lumière du soleil éclipse n'importe quelles autres lumières de telle sorte que leur lumière ne paraît point quand elle luit et surmonte notre puissance visuelle, de manière qu'elle l'aveugle même et la prive de la vue qui lui est donnée, pour autant que sa lumière est excessive et fort disproportionnée à la puissance visuelle ; ainsi la lumière de la foi, par son grand excès opprime et vainc celle de notre entendement qui de soi s'étend seulement à la connaissance naturelle, bien qu'il ait puissance pour le surnaturel, quand Notre Seigneur voudra le mettre en acte surnaturel. »[418] (MC, L2, c3, §1) Dans cette définition de la foi, Jean de la Croix l'identifie à la lumière surnaturelle de la contemplation (que nous venons d'examiner) qui, étant surnaturelle, éblouit l'entendement, le dépossédant de sa lumière et de son opération naturelles. Toutefois, la lumière surnaturelle unitive ne se contente pas d'aveugler, voire de purifier, l'entendement, en opérant en lui négativement ; son but principal est de réaliser l'union à Dieu au sein même de l'entendement, ce qui ne s'effectue que quand elle opère en lui positivement. Cette opération positive couronne l'opération purificatrice négatrice, de telle sorte que, ultimement, ces deux opérations ne constituent qu'une seule et même opération unitive, comme nous allons tout juste le voir. De fait, il est « clair que la foi est une nuit obscure pour l'âme et en cette façon elle lui donne lumière, et plus elle l'obscurcit, plus grande lumière de soi elle lui donne, parce qu'elle éclaire en aveuglant »[419] (MC, L2, c3, §4). « De ce qui a été dit, nous déduisons qu'afin que l'entendement soit disposé à cette union divine, il faut qu'il demeure net et vide de tout ce qui peut tomber dans le sens, et dénué et débarrassé de tout ce

[418] La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción.
De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva (y vence) lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva, de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva. Así, la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural; aunque tiene potencia para la sobrenatural, para cuando Nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural.
[419] Luego claro está que la fe es noche oscura para el alma, y de esta manera la da luz; y cuanto más la oscurece más luz la da de sí, porque cegando la (da) luz.

qui peut tomber clairement dans l'entendement intimement en repos et apaisé, établi en la foi ; qui seule est le moyen proche et proportionné pour que l'âme s'unisse avec Dieu. Attendu que, si grande est la ressemblance entre elle et Dieu qu'il n'y a d'autre différence sinon que Dieu soit vu ou soit cru ; parce que comme Dieu est infini, ainsi elle nous le propose infini, et comme il est Trine et Un, elle nous le propose Trine et Un, et comme il est ténèbre pour notre entendement, ainsi aveugle-t-elle et éblouit-elle notre entendement ; et ainsi, par ce seul moyen Dieu se manifeste à l'âme en lumière divine, qui surpasse tout entendement. C'est pourquoi, plus l'âme a de foi, plus elle est unie à Dieu. »[420] (MC, L2, c9, §1) En effet, la foi, par soi surnaturelle, aveugle l'entendement, le dépossédant de son opération naturelle et de ses formes naturellement accessibles, afin de lui proposer une connaissance surnaturelle de Dieu, qui se réalise par le moyen d'une lumière et donc d'une forme (la forme de la foi) surnaturellement accessible. L'objet de cette connaissance est de présenter à l'entendement une connaissance réelle et véritable de Dieu, qui – pour ainsi dire – communique Dieu tel qu'il est réellement. Cette communication se faisant par la foi, est, selon Jean de la Croix, semblable (mais non pas identique) à celle réalisée par la vision béatifique. En effet, Jean de la Croix affirme que connaître Dieu tel qu'il est réellement ne se fait strictement que par la foi (ici-bas) ou la lumière de gloire (dans l'au-delà). Et pour montrer l'ampleur de la communication divine qui se fait dans l'entendement moyennant l'infusion de la foi, Jean de la Croix affirme que la foi, d'une certaine manière, contient en elle-même Dieu même (Dieu tel qu'Il est en soi) qu'elle communique à l'entendement enténébré, l'unissant à Dieu. En effet, celui qui veut s'unir à Dieu « doit s'acheminer par foi vers Lui, ce qui se fait, l'entendement demeurant aveugle et dans l'obscurité en la foi seule, parce que sous cette ténèbre l'entendement s'unit à Dieu et sous elle Dieu est caché »[421] (MC, L2, c9, §1). En d'autres termes, « la foi, qui est figurée par ces vases, contient en soi la lumière divine ; cette foi étant achevée et cassée par la rupture et fin de cette vie mortelle, à l'instant paraîtra la gloire et la lumière de la Divinité qu'elle contenait en soi. »[422] (MC, L2, c9, §3) De fait, c'est la même réalité, voire la même divinité, qui est communiquée à l'entendement par la foi (ici-bas) et par la lumière de gloire (dans l'au-delà), la seule différence entre ces deux communications résidant dans le fait que la seconde est claire, alors que la première est obscure et générale. En effet, « moyennant cette connaissance amoureuse et obscure, qui est la foi, Dieu s'unit avec l'âme en un degré sublime et divin, comme la lumière de gloire sert en l'autre de moyen pour la claire vision de Dieu »[423] (MC, L2, c24, §4), de telle sorte que « ce qui en l'autre vie est par le moyen de la *lumière de gloire*, [l'est] en celle-ci par le moyen de la *foi très illustrée.* »[424] (VFB, S3, §80) Toutefois, la différence (de degré) entre l'union réalisée par la foi, et la vision béatifique n'est pas abolie, puisque la vision parfait et parachève l'union, faisant sortir l'entendement de la connaissance générale et obscure pour l'introduire dans la parfaite et claire vision. Jean de la Croix exprime cette différence et ce parachèvement en se référant aux Écritures et en les interprétant d'une

[420] De lo dicho se colige que, para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado, puesto en fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios. Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios.

[421] El que se ha de juntar con Dios, conviénele crea, esto es: que vaya por fe caminando a él, lo cual ha de ser el entendimiento ciego y a oscuras en fe sólo, porque debajo de esta niebla se junta con Dios el entendimiento.

[422] La fe, que es figurada por aquellos vasos, contiene en sí la divina luz, la cual acabada y quebrada por la quiebra y fin de esta vida mortal, luego parecerá la gloria y luz de la Divinidad que en sí contenía.

[423] Esta noticia oscura amorosa, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios.

[424] Lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en ésta por medio de la fe ilustradísima.

façon métaphorique et spirituelle : « Il est donc clair que l'âme, pour venir à s'unir à Dieu en cette vie et pour communiquer immédiatement (*comunicar inmediatamente*) avec Lui, a besoin de *s'unir avec la ténèbre* où Salomon dit que Dieu avait promis d'habiter, et qu'elle doit *se tenir près de l'air ténébreux* où il daigna révéler ses secrets à Job, et *prendre en main à l'obscurité les cruches* de Gédéon, pour tenir en ses mains (c'est-à-dire dans les œuvres de sa volonté) la lumière qui est l'union d'amour, bien qu'obscurément en foi, afin qu'aussitôt que les vases de cette vie seront rompus, qui seuls empêchaient la lumière de la foi, on voie Dieu face à face dans la gloire. »[425] (MC, L2, c9, §4) Nous relevons de ce passage l'idée de rapport immédiat à Dieu ici-bas. En effet, Jean de la Croix affirme que la foi réalise, au sein même de l'union, une communication immédiate entre l'entendement et Dieu, c'est-à-dire une connaissance où aucune réalité étrangère n'intervient entre l'intellect et Dieu. Il reste à établir la possibilité de cette immédiateté qui caractérise, selon Jean de la Croix, le rapport de l'esprit à Dieu, réalisé durant l'union. Mais avant d'examiner cette immédiateté du rapport unitif à Dieu, il faut déterminer comment exactement la foi réalise l'union en l'entendement, c'est-à-dire comment elle communique à l'entendement une connaissance réelle et véritable de Dieu tel qu'il est en soi.

Jean de la Croix commence par montrer comment, d'un point de vue expérientiel, l'entendement informé par la foi reçoit la connaissance de Dieu, ou les connaissances sur Dieu. « De cette manière la foi agit à l'égard de l'âme, elle nous dit des choses que nous n'avons jamais vues ni entendues, ni en elles, ni en leurs ressemblances, puisqu'elles n'en ont point ; aussi n'avons-nous d'elle aucune lumière de connaissance naturelle, puisque ce qu'elle nous dit n'est proportionné à aucun sens, mais nous le savons par l'ouïe, croyant ce qu'elle nous enseigne, soumettant et aveuglant notre lumière naturelle ; car, comme dit saint Paul, *Fides ex auditu* (Rm, 10,17) ; ce qui revient à dire : la foi n'est point science qui entre par aucun sens, mais elle est seulement consentement de l'âme à ce qui entre par l'ouïe. »[426] (MC, L2, c3, §3) Les vérités de la foi qui pénètrent en l'esprit par l'ouïe corporelle, et auxquelles consent l'entendement, produisent en lui un début de foi. Cette foi, croissant en lui, finit par l'informer parfaitement et, par suite, à lui communiquer des connaissances intérieures, reçues cette fois par une sorte d'ouïe spirituelle. En effet, l'entendement informé par la foi, reçoit des vérités sur la réalité même de Dieu, vérités qui ne se communiquent à lui par aucune espèce intelligible naturellement accessible, puisqu'aucune telle espèce ne peut constituer une similitude conforme à la réalité contenue dans ces vérités. En d'autres termes, l'opération surnaturelle de la foi communique à l'entendement la vérité sur Dieu, souvent sous forme de vérités intérieurement entendues, sans que cette connaissance ne soit une succession de concepts abstraits du sensible – comme c'est le cas pour les connaissances naturelles de l'intellect. Toutefois, il est possible de conceptualiser, moyennant l'opération naturelle de l'entendement, les vérités de la foi en constituant une théologie. Ces vérités sont accessibles même à l'athée, mais croire sincèrement en elles demeure de l'ordre de l'opération surnaturelle de la foi. Celle-ci, informant l'entendement, lui propose un moyen surnaturel d'accéder à ces mêmes vérités,

[425] Luego claro está que, para venir el alma en esta vida a unirse con Dios y comunicar inmediatamente con él, que tiene necesidad de unirse con la tiniebla que dijo Salomón (3 Re. 8, 12) en que había Dios prometido de morar, y de ponerse junto al aire tenebroso en que fue Dios servido de revelar sus secretos a Job, y tomar en las manos a oscuras las urnas de Gedeón, para tener en sus manos, esto es, en las obras de su voluntad, la luz, que es la unión de amor, aunque a oscuras en fe, para que luego, en quebrándose los vasos de esta vida, que sólo impedía la luz de la fe, se vea cara a cara en gloria.

[426] De esta manera es la fe para con el alma, que nos dice cosas que nunca vimos ni entendimos en sí ni en sus semejanzas, pues no la tienen. Y así, de ella no tenemos luz de ciencia natural, pues a ningún sentido es proporcionado lo que nos dice; pero sabémoslo por el oído, creyendo lo que nos enseña, sujetando y cegando nuestra luz natural. Porque, como dice San Pablo (Rm. 10, 17), fides ex auditu, como si dijera: la fe no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído.

moyen supérieur à la simple conceptualisation théologique discursive. Par suite, la forme surnaturelle unitive infuse dans l'entendement, instruit ce dernier sous mode d'ouïr spirituel et non pas sous mode de concevoir discursif propre à l'opération naturelle. Cela sera clair dans la citation suivante : « [C]omme *la foi*, comme le dit aussi saint Paul, *vient par l'ouïe* (Rm 10,17) corporelle, de même ce que dit la foi, qui est la substance savante, est par l'ouïe spirituelle. Ce que donna bien à entendre le prophète Job, parlant avec Dieu, quand il se révéla, en disant : (…) ; qui veut dire : Avec l'ouïe de l'oreille, je t'ai entendu, mais maintenant mon œil te voit (42,5). En quoi il est donné clairement à entendre qu'ouïr avec l'ouïe de l'âme, c'est voir avec l'œil de l'entendement passif »[427] (CSA, 13-14, §15 ; CSB 14-15, §15). Ici Jean de la Croix distingue l'ouïe corporelle de l'ouïe spirituelle qu'il identifie au *voir intellectuel* propre à l'entendement. De fait, les vérités de la foi formulées dans l'Écriture et consenties volontairement par l'esprit sont un début de foi. Celle-ci ne se parfait en l'esprit que quand elle s'introduit intégralement en l'entendement, l'enseignant intérieurement. Cette introduction, qui est infusion de la foi en l'intellect, est identique à l'introduction d'une forme intelligible au sein même de l'intellect possible – forme signifiée par l'expression *substance savante*. Ce qui laisse entendre que la foi contient *en soi* une forme intelligible qui informe l'intellect possible, et qui par suite fait connaître et comprendre (ne fût-ce que partiellement et d'une manière confuse et générale) les vérités qui procèdent de la foi, vérités dont l'*essence* est éloignée de toute forme intelligible naturellement accessible – puisqu'elles ont Dieu pour objet. En d'autres termes, la forme de la foi est l'espèce intelligible qui informe l'intellect possible afin de servir de similitude aux vérités substantielles communiquées par la foi et portant sur la réalité de Dieu. Etablissons l'unité formelle de la *forme de la foi*, autrement dit son identification à une espèce intelligible qui soit *formellement* semblable à Dieu, c'est-à-dire une similitude de Dieu.

II.2.2.d- L'unité formelle de la *forme de la foi*

Comme l'intelligence humaine opérant naturellement connaît, selon Thomas d'Aquin[428], par un mouvement discursif (en joignant différents concepts abstraits du sensible), et comme les vérités substantielles (communiquées par la foi) se présentent surnaturellement à l'ouïe de l'entendement sous forme de propositions successives, il faut se demander si leur compréhension nécessite une succession d'espèces intelligibles (surnaturelles) au sein de l'intellect possible. Puisque pour former une succession de propositions, l'intellect possible a généralement besoin de recevoir et d'unir discursivement différentes espèces intelligibles en les interconnectant, de sorte que chaque espèce intelligible signifie un des concepts formulés au sein de ces propositions – communiquées surnaturellement par ouïe spirituelle. Par conséquent, il semble qu'il soit nécessaire pour l'intellect possible de recevoir une succession d'espèces intelligibles pour pouvoir assimiler les vérités de la foi qui concernent la réalité de Dieu et qui se présentent sous forme de propositions interconnectées. Dans ce cas, la forme de la foi regrouperait un ensemble d'espèces intelligibles distinctes les unes des autres, de telle sorte que la jonction de celles-ci constitue une similitude de Dieu. Mais cela semble impossible, parce que Dieu n'est pas constitué d'une suite de propositions qui incluent différents concepts. Dieu est en soi et par soi une réalité substantielle absolument simple, de sorte que tout en Dieu est identique à son Être. En effet, Dieu ne peut contenir de composition, et donc une série, voire une jonction, d'espèces intelligibles distinctes ne peut constituer une similitude de Dieu ; puisque ce qui est par soi composé ne peut constituer une similitude de ce qui est par soi

[427] Porque así como la fe, como también dice san Pablo (Rm. 10, 17), es por el oído corporal, así también lo que nos dice la fe, que es la sustancia entendida, es por el oído espiritual. Lo cual dio bien a entender el profeta Job (Jb 42, 5), hablando con Dios, cuando se le reveló, diciendo: Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te: quiere decir: Con el oído de la oreja te oí, y ahora te ve mi ojo. En lo cual se da claro a entender que el oírlo con el oído del alma es verlo con el ojo del entendimiento pasivo que dijimos.

[428] ST, I-I, q.14, a.7; ST, I-I, q.58. a.3.

absolument simple. Toutefois, il est possible de concevoir une jonction entre différentes espèces intelligibles où chacune prise séparément est une similitude de Dieu, et où leur succession constitue une connaissance de la réalité de Dieu. Dans ce cas, chacune de ces espèces intelligibles prise séparément et informant l'intellect possible ferait connaître Dieu, voire unirait l'intellect à Dieu. Mais, le passage (au sein de l'intellect) d'une espèce intelligible à une autre constituerait une rupture au niveau de la connaissance de Dieu, parce que la jonction entre deux espèces intelligibles est réalisée par un connecteur qui par soi n'est pas une similitude de Dieu, et qui lui aussi doit nécessairement être intelligé entre l'intellection de chacune des deux espèces intelligibles qu'il connecte. En d'autres termes, l'intellection du connecteur qui joint deux espèces intelligibles (chacune étant une similitude de Dieu) rompt l'union de l'intellect à Dieu réalisée par l'intellection de chacune des espèces intelligibles connectées. Par suite, il est nécessaire que la similitude de Dieu soit effectivement réalisée, non pas en la conjonction de différentes espèces intelligibles, et pas non plus en leur succession au sein de l'intellect possible, mais plutôt en une espèce intelligible prise séparément et informant, à elle seule, l'intellect possible, le rendant intellectuellement conforme à Dieu. Mais alors il faudrait se demander s'il est possible qu'il existe plus qu'une telle espèce intelligible qui puisse être une similitude de Dieu. Une telle question sera examinée par la suite, mais pour le moment, affirmons que la forme de la foi est une similitude de Dieu à la manière d'une espèce intelligible qui informe l'intellect possible pour le conformer à Dieu ; et non pas à la manière d'une succession d'espèces intelligibles interconnectées. Mais alors il faudra déterminer en quelle mesure cette espèce intelligible constitutive de la foi est par soi capable de faire comprendre des vérités sur Dieu qui se présentent sous forme de propositions (ou d'une suite de propositions) constituées par la jonction de différents concepts.

Pour résoudre cette question, nous nous référons à l'état de vision béatifique auquel est comparée l'union de l'intellect à Dieu opérée par la foi. En effet, comme nous l'avons vu, la foi opère ici-bas ce que la vision béatifique réalise dans l'au-delà. De fait, quand l'intellect est informé par l'essence divine comme par une espèce intelligible, celle-ci lui permet par elle seule de connaître toutes choses. En d'autres termes, par son éminence, l'essence divine contient parfaitement, infiniment et sous un mode immatériel, toutes les perfections de Dieu et celles des créatures, de telle sorte que par elle seule l'intellect humain peut tout connaître et sur Dieu et sur les créatures ; par suite, il comprend tous les raisonnements et toutes les vérités, sans devoir recevoir en soi une succession d'espèces intelligibles. En effet, par l'essence divine assumant le rôle d'espèce intelligible, l'intellect possible peut connaître et comprendre instantanément toutes les vérités et toutes les propositions et raisonnements qui concernent Dieu et les créatures, aussi longs, ardus et subtils soient-ils. Et comme la forme de la foi est une similitude de Dieu, il est possible qu'elle opère partiellement en l'intellect (uni à Dieu) ce que l'essence divine réalise parfaitement en l'intellect voyant Dieu face à face. De telle sorte que par la foi informant l'intellect possible, l'entendement devient capable de connaître et de comprendre toutes les vérités, propositions et raisonnements qui concernent Dieu, sans devoir recevoir en soi une succession d'espèces intelligibles. De fait, la forme de la foi, prise comme espèce intelligible informant l'intellect possible, peut par elle seule suffire à l'entendement pour qu'il puisse comprendre les vérités discursives qui concernent Dieu. En effet, comme nous l'avons vu, la foi contient en soi, d'une certaine façon, Dieu même. En d'autres termes, la foi contient *la forme de la foi* qui est une similitude de Dieu, similitude qui, informant l'intellect possible, communique – pour ainsi dire – Dieu à l'intellect humain, réalisant ainsi l'union de l'entendement à Dieu. Cette union est vécue explicitement en l'entendement par les vérités discursives (concernant Dieu) qui procèdent de la foi et qui se présentent sous forme d'ouïe spirituelle. Ces vérités jaillissent de la foi réalisée, et puis se présentent, d'un point de vue expérientiel, sous forme de propositions sur Dieu formulées et entendues à l'intérieur même de

l'esprit. Et ces vérités concernant Dieu sont comprises surnaturellement par l'esprit, puisque la forme de la foi, infuse en l'entendement, assume le rôle de similitude de Dieu. En d'autres termes, la foi suscite en l'intellect une similitude et une ressemblance de Dieu, similitude qui est parfaitement capable de faire comprendre à cet intellect toute proposition ou vérité concernant Dieu. En effet, les vérités concernant Dieu sont toutes contenues en Dieu, de sorte qu'il suffit d'accéder à Dieu, et à Dieu seul, pour les comprendre toutes. Et comme la forme de la foi est une similitude de Dieu, elle est capable de donner accès à Dieu, et donc elle contient en soi – d'une certaine façon – toutes les vérités concernant Dieu ; par suite la réception de cette forme en l'intellect suffit pour les faire connaître toutes. Toutefois, cette connaissance, voire cette compréhension, demeure obscure et générale, elle sera surélevée dans la vision béatifique où l'esprit voit Dieu face à face ; mais même au sein de cette claire vision de Dieu, l'intellect humain demeure incapable d'appréhender pleinement ni même de comprendre Dieu puisqu'Il est par soi infini, alors que l'esprit demeure en soi fini. Ainsi, comprendre les vérités concernant Dieu est possible durant l'état d'union, mais une telle compréhension demeure partielle, générale, obscure et confuse – comme l'affirme Jean de la Croix.

II.2.2.e- La *forme de la foi* et la vision de l'obscurité

Nous avons vu que la forme de la foi, qui est une similitude de la Forme de Dieu, unit l'intellect à Dieu. Mais il faut déterminer le contenu noétique de la forme de la foi informant l'intellect, afin que par la suite nous puissions mettre en évidence, voire même démontrer, pourquoi la forme de la foi, forme qui assume le rôle d'espèce intelligible, est une similitude de Dieu, capable d'unir l'intellect à Dieu. Pour déterminer ce contenu noétique unitif, nous devons nous référer à la description entreprise par Jean de la Croix de l'acte noétique propre à l'intellect investi par la lumière surnaturelle de la foi, c'est-à-dire informé par la forme de la foi. Nous avons déjà montré que la foi infuse en l'intellect est tellement pure et simple qu'elle est quasi imperceptible pour l'entendement, surtout s'il n'est pas parfaitement orienté vers l'intériorité la plus intérieure et la plus silencieuse de l'esprit, autrement dit s'il n'est pas apaisé et recueilli en soi-même tout en étant effectivement détaché de tout le créé. Ce détachement et cette retraite intérieure sont nécessaires à l'entendement visant l'union, parce que la forme de la foi est en soi tellement subtile, qu'elle est essentiellement dissemblable de toutes les formes noétiques abstraites des images par l'opération naturelle de l'intellect agent. « C'est la cause pourquoi plus cette connaissance [propre à la foi] est pure, parfaite et simple, moins l'entendement la sent et plus elle lui paraît obscure ; et au contraire, quand cette connaissance est en soi moins pure et moins simple en l'entendement, l'entendement la trouve plus claire et plus forte, car elle est vêtue ou mêlée ou enveloppée en quelques formes intelligibles que l'entendement ou le sens peut mieux apercevoir. »[429] (MC, L2, c14, §8) Pour expliquer et clarifier cette dissemblance essentielle entre les connaissances naturelles de l'entendement, et la connaissance propre à l'opération surnaturelle de la foi, Jean de la Croix se réfère à une métaphore analogiquement significative qui sert surtout à montrer clairement comment il faut concevoir, et d'une certaine façon comprendre, cette connaissance surnaturelle générée en l'intellect par la foi infuse en lui. « Ce qui s'entendra bien par cette comparaison. Si nous considérons le rayon du soleil qui entre par la fenêtre, nous voyons que plus l'air est rempli d'atomes et de poussières, plus ce rayon paraît palpable, sensible et clair à la vue du sens, il est néanmoins évident qu'alors le rayon est en soi moins pur, moins simple, moins clair et moins parfait, étant environné de tant de poussière et d'atomes. Et nous voyons aussi que quand il est plus pur et plus net de ces poussières et atomes, il semble moins palpable et plus obscur à l'œil

[429] Y ésta es la causa por donde, estando ella más pura y perfecta y sencilla, menos la siente el entendimiento y más oscura le parece. Y así, por el contrario, cuanto ella está en sí en el entendimiento menos pura y simple, más clara y de más tomo le parece al entendimiento, por estar ella vestida o mezclada o envuelta en algunas formas inteligibles, en que puede tropezar el entendimiento o sentido.

matériel ; et plus il est net, plus il lui semble obscur et moins perceptible. Si le rayon était totalement pur et net de tous atomes et grains jusqu'à la moindre poussière, il semblerait entièrement obscur et imperceptible à l'œil, pour autant que les choses visibles y manqueraient qui sont l'objet de la vue ; et ainsi l'œil ne trouverait d'espèces où s'arrêter, car la lumière n'est pas si proprement l'objet de la vue, que le moyen pour voir ce qui est visible ; si bien que s'il n'y avait point d'objets visibles en lesquels le rayon ou la lumière fissent réflexion, on n'apercevrait rien (*nada*) »[430] (MC, L2, c14, §9 ; cf. aussi NO, L2, c8, §3-4). Jean de la Croix rapporte ensuite, analogiquement, cette métaphore de la lumière et de la chambre vide, à l'opération pure de la foi surnaturellement réalisée au sein de l'intellect dénué de toute forme de créature. « Il en arrive de même touchant la lumière spirituelle pour la vue de l'âme, qui est l'entendement : en lui cette connaissance et lumière générale surnaturelle, dont nous parlons, se glisse si purement, si simplement et si dénuée et éloignée de toutes les formes intelligibles qui sont les objets de l'entendement, qu'il ne la sent ni aperçoit ; au contraire, parfois (quand elle est pure) elle lui cause de l'obscurité, parce qu'elle l'éloigne de ses lumières ordinaires de formes et d'images, et alors il sent et aperçoit bien l'obscurité (*siéntese bien y échase bien de ver la tiniebla*) »[431] (MC, L2, c14, §10). Il est clair, à partir de la métaphore de la lumière investissant une chambre, et de l'explication sanjuaniste de cette métaphore, que le point culminant de l'opération surnaturelle de la foi – investissant parfaitement l'intellect où elle est surnaturellement infuse –, consiste en ce que Jean de la Croix appelle : *voir l'obscurité* ; c'est cette vision, en apparence paradoxale, que nous essayerons d'établir et d'expliciter. En effet, la chambre représente l'esprit, la poussière et les atomes représentent les formes et les espèces intelligibles que l'intellect peut appréhender clairement et distinctement, et la lumière remplissant cette chambre signifie la lumière surnaturelle de la foi (en tant qu'investissant l'intellect). Nous avons vu que l'opération unitive de la foi consiste à évacuer, du sein même de l'intellect, toute forme ou espèce intelligible (par soi similitudes de créatures), afin qu'il devienne parfaitement vide de tout le créé, et parfaitement rempli, voire informé, par la lumière surnaturelle de la foi. Mais, évacuer toutes telles formes et espèces, c'est dépouiller l'intellect de l'acte cognitif actif qui le caractérise proprement, c'est-à-dire l'acte où il appréhende une réalité clairement et distinctement par le moyen d'une espèce intelligible qu'il forme par abstraction et qu'il arrive à circonscrire (et à maîtriser) adéquatement. En d'autres termes, éliminer, évacuer, du sein même de l'esprit, toute espèce intelligible par soi similitude de créature, c'est exposer l'intellect à l'obscurité totale qui se traduit par un vide total d'objet, vide qui signifie la suppression de l'acte d'intellection propre à l'intellect. Il semble donc que l'intellect investi par la foi cesse de penser, c'est-à-dire qu'il perd l'intellection en acte, pour devenir en puissance d'intellection ; de sorte qu'il ne regagne son acte que quand il est réinvesti par une espèce intelligible adéquate humainement circonscriptible, c'est-à-dire susceptible d'informer adéquatement l'intellect possible, et par suite de produire un acte de cognition claire

[430] Lo cual se entenderá bien por esta comparación. Si consideramos en el rayo del sol que entra por la ventana, vemos que, cuanto el dicho rayo está más poblado de átomos y motas, mucho más palpable y sensible y más claro le parece a la vista del sentido. Y está claro, que entonces el rayo está menos puro y menos claro en sí y sencillo y perfecto, pues está lleno de tantas motas y átomos. Y también vemos que cuando está más puro y limpio de aquellas motas y átomos, menos palpable y más oscuro le parece al ojo material; y cuanto más limpio está, tanto más oscuro y menos aprehensible le parece. Y si del todo el rayo estuviese limpio y puro de todos los átomos y motas, hasta los más sutiles polvitos, del todo parecería oscuro e incomprehensible el dicho rayo al ojo, por cuanto allí faltan los visibles, que son objeto de la vista. Y así, el ojo no halla especies en qué reparar, porque la luz no es propio objeto de la vista, sino el medio con que ve lo visible; y así, si faltaren los visibles en que el rayo o la luz hagan reflexión, nada se verá.

[431] De la misma manera acaece acerca de la luz espiritual en la vista del alma, que es el entendimiento, en el cual esta general noticia y luz que vamos diciendo sobrenatural embiste tan pura y sencillamente y tan desnuda ella y ajena de todas las formas inteligibles, que son objetos del entendimiento, que él no la siente ni echa de ver; antes, a veces, que es cuando ella es más pura, le hace tiniebla, porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías; y entonces siéntese bien y échase bien de ver la tiniebla.

et distincte. Autrement dit, il semble que l'opération surnaturelle de la foi, poussée à l'extrême, aboutisse à ce que l'intellect cesse de penser. Mais Jean de la Croix affirme que l'intellect parfaitement investi par la foi et totalement dépouillé de toute forme de créature pense effectivement, c'est-à-dire qu'il est réellement en acte d'intellection. Et l'objet de cette intellection, c'est *l'obscurité* elle-même, *obscurité* produite par l'opération négatrice de la foi qui consiste à évacuer toute espèce intelligible similitude de créature. Par conséquent, entre l'acte d'intellection proprement dit (où l'objet est appréhendé clairement et distinctement), et l'absence d'acte d'intellection, Jean de la Croix pose un acte intellectuel surnaturel qui consiste à *voir l'obscurité*. Il reste à concevoir cette *obscurité*, c'est-à-dire à la rattacher à une certaine *réalité*.

La première façon de concevoir cette *obscurité*, c'est de la considérer comme étant une espèce intelligible que la foi introduit en l'entendement, espèce intelligible par laquelle la foi informe l'intellect possible. Selon cette façon de la concevoir, l'*obscurité* est une sorte de réalité formelle surnaturelle que Dieu communique à l'entendement. Mais comme elle sera parfaitement reçue en ce dernier, il faut déjà qu'il soit ontologiquement capable de la recevoir, sinon elle ne pourra s'introduire en lui. En effet, toute forme reçue en un sujet doit être recevable en ce sujet, en d'autres termes le sujet doit être en puissance par rapport à la forme qu'il va recevoir (en acte). Par suite, il faudra chercher la possibilité de *voir l'obscurité* au sein même de l'intellect possible qui est le sujet qui va, ultimement, recevoir cette *obscurité*. La nature de celle-ci ne pourra être élucidée si nous n'examinons pas d'abord son équivalent ontologique : le Néant. En effet, l'obscurité est significative pour l'œil matériel, et elle signifie l'absence de lumière et donc la négation de la visibilité de tout objet visible. Mais, comme Jean de la Croix vise ici l'œil spirituel, c'est-à-dire l'entendement, l'obscurité doit équivaloir au Néant, parce que la négation de l'être (et de l'étant), objet propre de l'intelligence, c'est le Néant.

II.2.2.f- L'impossibilité de l'intellection naturelle immédiate du Néant

L'esprit humain, et donc l'intellect, est par soi *tabula rasa* (comme nous l'avons déjà vu), c'est-à-dire qu'il est créé vide, dépourvu de toute forme d'idée innée. Ainsi, si on évacue du sein de l'intellect tout objet ou forme déterminés, cet intellect se retrouvera nécessairement sans objet d'intellection, et donc il sera vide de tout objet. De plus, l'intellect humain est défini (par Aristote et Thomas d'Aquin) comme étant, en soi, nécessairement *néant*. En effet, il est nécessaire que l'intellect humain soit, en soi, *néant*, afin qu'il soit ontologiquement capable d'intelliger tout *étant* (*l'étant, l'être,* étant l'objet adéquat de l'intellect) ; tout comme il est nécessaire que l'œil soit en soi sans couleur, afin qu'il soit ontologiquement capable de recevoir et donc de voir toute couleur (la couleur étant l'objet propre de la vision). Ainsi, le *néant* détermine la nature même de l'intellect, dans la mesure où il est la raison pour laquelle cet intellect peut connaître toute chose (tout étant, tout être). De fait, comme l'objet adéquat de l'intellect humain, c'est l'être et l'étant, il est nécessaire que l'intellect possible soit en soi non-étant (non-être) afin que l'objet qu'il reçoit en son sein ne soit pas distordu. En effet, si l'œil est essentiellement déterminé par une couleur singulière, l'objet de tout acte de vision sera distordu par cette couleur singulière ; parce que toute couleur reçue en l'œil sera nécessairement affectée par celle qui le détermine essentiellement, de telle sorte qu'il devienne impossible de voir la couleur reçue, telle qu'elle est réellement. De fait, la couleur déterminant l'œil essentiellement se mélangera à la couleur reçue, et l'acte de vision aura pour objet la couleur résultant de ce mélange (et non pas la couleur objectivement reçue). De même, analogiquement, si l'intellect n'est pas essentiellement non-être (non-étant), autrement dit s'il est essentiellement déterminé par un *être* (un *être-tel* bien précis), cet *être* affectera l'objet de tout acte d'intellection, puisque tout objet reçu en l'intellect possible sera nécessairement

intelligé en fonction de cet *être* (bien précis) qui détermine l'intellect essentiellement. Et comme l'être (l'étant), qui est l'objet adéquat de l'intellect humain, englobe l'être (l'étant) dans toute son extension (qu'il soit être réel ou être de raison), il est nécessaire que le non-être (le non-étant) qui détermine l'intellect humain essentiellement, soit une négation de tout l'être (être réel ou de raison) ; par suite, le non-être (le non-étant) déterminant l'essence de l'intellect possible, c'est le *Néant*. Cependant l'intellect humain est naturellement incapable d'appréhender immédiatement, c'est-à-dire de recevoir sous forme d'espèce intelligible, ce *Néant* constitutif de sa nature ; parce que ce *Néant* signifie d'abord ontologiquement l'état où l'intellect possible est en puissance par rapport à son objet et donc à tout acte d'intellection. En d'autres termes, le Néant essentiellement propre à l'intellect signifie l'absence d'objet, et donc d'espèce intelligible, au sein de l'intellect possible, il signifie donc l'absence d'acte d'intellection, c'est-à-dire l'absence de pensée. Toutefois, ce Néant essentiellement propre à l'intellect possible est toujours présent à l'intellect. En effet, quand un objet déterminé est reçu en l'intellect possible, il est possible d'affirmer que cet objet est présent à l'intellect et que sa présence produit un acte d'intellection qui consiste à l'appréhender. Mais si nous évacuons cet objet, l'intellect se retrouve vide, et ce vide en l'intellect est présent à l'intellect, tout comme l'objet qui vient d'être évacué était présent à ce même intellect ; cependant, la présence de cet objet a produit un acte cognitif d'intellection, alors que la présence du vide ne produit pas un tel acte. En d'autres termes, le vide de l'intellect, vide qui signifie le Néant constitutif de la nature de l'intellect possible, est une présence du Néant à l'intellect, présence qui toutefois ne produit pas d'acte d'intellection du Néant au sein de l'intellect. Cependant, *si* l'intellect possible était naturellement capable de saisir en acte le Néant qui le détermine essentiellement, l'intellect humain serait perpétuellement en acte de penser ; puisque ce Néant, déterminant la nature de l'intellect possible, est (ontologiquement) inséparable de cet intellect, et donc il est toujours accessible (noétiquement) à ce dernier ; de telle sorte que, quand aucune espèce intelligible (naturellement abstraite des images) ne se présente à l'intellect possible pour le faire passer à l'acte d'intellection, cet intellect appréhenderait (naturellement) immédiatement le Néant qui le détermine essentiellement et qui lui est immédiatement présent et accessible. En d'autres termes, quand l'imagination n'est pas en train de présenter des images à l'intellect agent, quand l'intellect agent n'est pas en train d'abstraire l'espèce intelligible (à partir des images) pour l'introduire dans l'intellect possible, ce dernier serait comme livré à lui-même et saisirait immédiatement par un acte noétique le Néant qui détermine son essence. Mais, comme nous le savons déjà, l'intellect possible est incapable d'appréhender immédiatement par lui-même le Néant propre à sa nature, puisqu'il ne reçoit son acte naturel que de l'espèce intelligible que l'intellect agent abstrait à partir des images. En effet, l'intellect possible n'a pas naturellement la capacité de produire par lui-même sans le secours de l'intellect agent, un acte d'intellection. En d'autres termes, l'intellect possible est incapable de générer la lumière intellectuelle qui le fait passer de la puissance à l'acte. Il doit recevoir cette lumière d'une autre puissance qui est l'intellect agent. C'est pourquoi il ne peut passer par lui-même de la puissance à l'acte d'intellection ; toutefois, une fois en acte d'intellection, il est capable de raisonner par lui-même en composant et divisant, tout en opérant sur les concepts abstraits du sensible. Par suite, tout ce qui informe l'intellect possible, doit d'abord être abstrait des images, et donc il doit s'y retrouver en puissance, comme l'universel se retrouve au sein du singulier. Mais tout l'intelligible discerné au sein des images sensibles est réductible à la forme de l'être (l'étant), s'inscrivant dans le cadre de l'extension de l'être (l'étant), et donc le Néant, *négation de l'être (et de l'étant)*, ne peut être discerné par l'intellect agent, et par suite il ne peut informer l'intellect possible. En effet, l'intellect agent, par son opération abstractive, dépouille l'image, d'abord des propriétés individuantes, et ensuite des propriétés matérielles (la corporéité prise généralement et les propriétés quantitatives) et formelles (les propriétés qualitatives), pour atteindre l'ultime abstraction qui est celle de l'être (l'étant) pur (pris dans toute son

indétermination). Ainsi, nous concevons l'opération de l'intellect agent comme consistant à nier certaines propriétés, afin d'atteindre d'autres plus universelles. En réalité, l'opération de l'intellect agent consiste essentiellement à *discerner* l'universel au sein du singulier. Ce discernement (opération propre à l'intellect agent) se dénomme *abstraction*, et il est concevable comme incluant une certaine dimension (secondaire) de négation. En effet, nous concevons l'abstraction comme un dépouillement progressif, c'est-à-dire une négation des propriétés moins universelles, afin que demeurent les propriétés les plus universelles. Mais cette négation, identifiée au dépouillement, ne constitue pas l'essence de l'opération abstractive qui, elle, consiste essentiellement à saisir l'intelligible ; par suite, la négation n'est qu'une façon de concevoir ce qui mène à cette saisie. Par conséquent, l'intellect agent opérant sur une image, ne peut atteindre une espèce intelligible dont le contenu noétique serait parfaitement identique au Néant, puisque la réalité la plus universelle présente en cette image, et saisissable au bout de l'ultime abstraction opérée sur cette image, c'est l'être (l'étant) pris dans toute son indétermination. Le passage de l'être au Néant nécessite une négation pure et simple, et par suite il ne peut constituer une opération abstractive. En d'autres termes, l'opération abstractive de l'intellect agent s'arrête à la saisie de l'être pur (l'étant pur), et ne peut aller au-delà, parce que l'ultime abstraction, celle qui met de côté toutes les déterminations matérielles et formelles, aboutit à la saisie de l'être (l'étant) pur qui est la réalité la plus indéterminée présente en puissance en cette image. En effet, si on élimine progressivement toutes les déterminations (noétiques) saisissables en une image, on aboutit à l'être (l'étant) dans toute son indétermination, c'est-à-dire à l'entité noétique dont la seule détermination c'est : *être (étant)*. De telle sorte que si l'on élimine cette détermination (une fois atteinte), on n'atteint pas une autre détermination plus universelle, on atteint plutôt l'absence de détermination. Or l'absence de détermination est atteinte après une négation pure, radicale et totale de toute détermination possible ou concevable. Mais l'opération naturelle de l'intellect agent n'est pas identifiable à la pure négation, puisque l'essence de son opération intellective c'est d'atteindre une réalité noétique (présente en une image) et non pas de nier toute réalité noétique (que cette image peut offrir). Donc, l'intellect agent atteint l'être pur au bout de son opération abstractive, et il ne peut atteindre au-delà. Cependant, si nous considérons que la négation de l'être (au sein d'une image) n'est pas une négation pure et simple, mais plutôt un acte abstractif qui, moyennant la négation de l'être, vise à saisir le Néant qui comme demeure après l'évacuation de l'être ; alors il faut considérer que le Néant pour ainsi dire constitue l'image (sur laquelle opère l'intellect agent), mais cela est impossible, puisque la négation de l'être de l'image signifie nécessairement la négation, voire l'évacuation, de l'image elle-même. En d'autres termes, si l'intellect agent nie l'être de l'image afin d'y atteindre le Néant, il nie l'image elle-même et donc il perd l'objet sur lequel il opère son acte abstractif. Par conséquent, le Néant ne peut être abstrait naturellement pour constituer une espèce intelligible. Ainsi, il est démontré que le Néant ne peut informer naturellement l'intellect possible à la manière d'une espèce intelligible. Cependant, l'intellect peut former le concept de Néant en associant *être (étant)* et *négation*, ce concept se distingue de l'espèce intelligible dont le contenu noétique est le Néant (au cas où une telle espèce intelligible existe), dans la mesure où celle-ci constitue une intellection du Néant, c'est-à-dire un rapport intellectif immédiat au Néant, alors que le concept de Néant est un être de raison qui s'inscrit souvent comme élément constitutif d'un raisonnement. Cependant, rien n'empêche que le concept de Néant signifie le Néant immédiatement appréhendé (si une telle appréhension est possible), tout comme le concept de Dieu signifie Dieu, sans pour autant donner un rapport unitif à Dieu.

II.2.2.g- Concevoir la *vision du Néant*

Nous venons de voir qu'il est impossible que l'intellect humain soit *naturellement* informé par le Néant : d'une part parce qu'alors il serait perpétuellement en acte de penser (ce qui contredit

l'expérience), et d'autre part parce que l'intellect agent ne peut naturellement abstraire le Néant à partir des images. Toutefois, il reste à déterminer s'il est possible, absolument parlant, que l'intellect possible soit informé par le Néant. En effet, l'objet adéquat de l'intellect humain, c'est l'être (et l'étant) dans toute son extension. Mais le Néant est défini comme *négation de l'être (et de l'étant)* ; comment pourrait-il alors informer l'intellect possible et par suite devenir objet d'intellection ? Pour répondre à cette question, rappelons que l'intellect possible doit être essentiellement Néant, afin que l'acte d'intellection de l'étant, et par suite la connaissance de cet étant, ne soient pas faussés et pervertis par une détermination du statut d'étant qui, affectant l'intellect possible essentiellement, affecterait le contenu de son acte noétique. En effet, il faut concevoir le Néant essentiel de l'intellect possible comme un point de référence en fonction duquel tout étant intelligé sera mesuré. Si ce point de référence n'est pas ajusté au niveau zéro, l'étant mesuré ne sera pas perçu tel qu'il est en soi, sa perception sera plutôt affectée par le point de référence (distinct du niveau zéro) propre à l'intellect qui le reçoit comme objet. En d'autres termes, analogiquement, si nous mesurons le nombre trois en prenant comme référence le nombre zéro, alors le nombre trois sera perçu tel qu'il est réellement ; mais si nous le mesurons en prenant comme référence le nombre deux, alors le nombre trois sera perçu comme étant le nombre un, c'est-à-dire autrement qu'il n'est réellement. Par suite, le nombre zéro doit toujours être pris comme référence, afin de garantir que chaque nombre soit perçu tel qu'il est réellement. De plus, rien n'empêche que le nombre zéro soit lui-même perçu, puisqu'il est toujours possible de le percevoir adéquatement en le référant à lui-même. Dans le cas de l'intellect, c'est le fait d'être essentiellement Néant, qui garantit l'appréhension adéquate de tout étant intelligé. Et ce Néant essentiel, propre à l'intellect possible, se traduit ontologiquement par l'*être en puissance* qui détermine le rapport de l'intellect possible à toute espèce intelligible (susceptible de l'informer) ; cet *être en puissance* (propre à l'intellect possible) assure la justesse de la connaissance de l'étant et de l'être – qui constituent l'objet adéquat de l'intellect humain. En effet, Thomas d'Aquin affirme que la matière première (qui est pur *être en puissance*) est la référence[432] en fonction de laquelle se mesure toute forme substantielle susceptible de constituer une substance matérielle. De même, analogiquement[433], l'*être en puissance* qui détermine ontologiquement l'intellect possible, est la référence en fonction de laquelle se mesure toute espèce intelligible susceptible d'être reçue en l'intellect. Par suite, si le Néant se présente à l'intellect possible sous la forme d'une espèce intelligible, il semble que rien n'empêche que cet intellect soit capable de la recevoir en son sein ; tout comme rien n'empêche que le nombre zéro soit connu en fonction de lui-même, ou en référence par rapport à lui-même. Mais, une difficulté se présente au niveau de l'analogie entre la matière première et l'intellect possible. De fait, aucune forme substantielle informant la matière première ne peut correspondre à une espèce intelligible dont le contenu noétique serait le Néant, et qui informerait l'intellect possible. En effet, une forme substantielle définie comme Néant est une forme substantielle qui ne peut exister. Cependant, il existe une différence entre l'intellect possible et la matière première. Cette différence réside dans le fait que, du point de vue ontologique, l'intellect possible existe indépendamment de l'espèce qui l'informe, alors que la matière première ne peut subsister par elle-même. Par suite, saisir le niveau zéro est irréalisable pour la matière première, parce qu'une telle saisie consisterait à informer la matière première (qui est le niveau zéro) par elle-même ; ce qui est impossible vu que la matière première, étant *pure puissance*, ne peut jamais être par soi une forme substantielle. Mais, dans le cas de l'intellect possible, rien n'empêche que le niveau zéro, qui signifie la négation de l'étant (l'être), ne constitue une espèce intelligible qui puisse informer l'intellect possible. En effet, dans le cas de la matière première, le niveau zéro est défini par la négation de la forme

[432] ST, I-I, q.76, a.4.
[433] ST, I-I, q.14, a.2, s.3.

substantielle, et donc, aucune telle négation ne peut constituer une forme substantielle. Mais, dans le cas de l'intellect possible, la négation de l'étant (l'être) peut être signifiée soit par l'absence d'espèce intelligible (alors il n'y a pas d'acte d'intellection), soit par une espèce intelligible dont le contenu noétique est *la négation de l'étant (et de l'être)*, c'est-à-dire le Néant. Si une telle espèce existe, si elle est réalisable, rien n'empêche qu'elle informe l'intellect possible. Par suite, rien n'empêche que l'intellect soit en acte de *vision du Néant*[434].

Une autre façon d'approcher la possibilité d'une éventuelle vision du Néant passe par l'analogie entre l'acte de vision corporelle, et l'acte d'intellection. En effet, il est possible que l'œil, par soi dépourvu de couleur, appréhende ou dépiste une réalité définie comme dépourvue de couleur ; une telle réalité c'est l'étant transparent. De fait, l'œil assisté par l'intelligence ne comprend ni le son ni le goût qui, n'étant pas objets propres de la vue, sont, d'une certaine façon, une *négation de la couleur* ; mais l'œil comprend le transparent qui, lui aussi (mais autrement) est conçu comme *négation de la couleur*. En effet, le transparent, par soi, appartient au genre *couleur*. Il est ce qui, ajouté à une couleur, ne la modifie en rien, mais plutôt – en tant qu'espace transparent – la reçoit et la communique telle qu'elle est, puisqu'elle le traverse sans être altérée. Et il est facile pour l'œil assisté par l'intelligence de réaliser que le transparent existe ; par suite, il est d'une certaine façon visible. Le transparent et le zéro se ressemblent, dans la mesure où, semblablement au transparent, le zéro, ajouté à n'importe quel nombre, ne modifie ce nombre en rien. D'autre part, le transparent appartient à la lumière sous forme de propriété de la lumière (qui par soi est sans couleur) : celle-ci communique les couleurs des choses matérielles à l'organe de la vision qui en est séparé par une certaine distance et par un espace translucide (transparent) qui, traversé par la lumière, s'unit à cette lumière et par suite communique la couleur à travers cette distance. La réalité du transparent est donc fondamentale pour celle de la vision. De même, analogiquement et à première vue, nous pouvons affirmer que rien n'empêche que l'intellect possible, semblable à l'œil corporel, s'unisse à une espèce intelligible, semblable au transparent, espèce intelligible dont le contenu noétique soit le Néant, et qui, si elle était intellectuellement accessible, jouerait un rôle crucial au niveau de la vie de l'esprit.

II.2.2.h- La vision surnaturelle du Néant et l'*espèce-Néant*

Jean de la Croix affirme que l'intellect investi par la lumière surnaturelle de la foi est dépouillé par elle de tout objet et que, devenant vide, il voit l'obscurité. Cette obscurité a été identifiée au Néant parce qu'elle le signifie analogiquement : tout comme l'obscurité est pour l'œil matériel la négation de la visibilité de tout objet, le Néant est pour l'intellect la négation de tout étant (de tout être). La *vision de l'obscurité*, autrement dit la *vision du Néant*, réalisée en l'intellect par l'opération de la lumière surnaturelle, peut être conçue comme l'aboutissement d'un processus de négation généralisée, opéré surnaturellement au sein de l'esprit. En effet, la foi dépouille surnaturellement l'intellect de tout objet. Cependant, quand l'intellect est vidé de toute forme, c'est-à-dire de toute espèce intelligible, il perd en principe son acte d'intellection et cesse de penser. Mais Jean de la Croix affirme que, sous l'effet de la lumière surnaturelle opérante, l'intellect vidé de toute forme similitude de créature, ne perd pas son acte d'intellection, mais plutôt demeure en acte d'intellection, intelligeant (immédiatement) le Néant. Par conséquent, le Néant (informant l'intellect) est le fruit de l'opération surnaturelle de la foi, et donc il est suscité par Dieu surnaturellement, remplaçant en l'intellect tout ce qui est similitude de créature. Toutefois, la façon par laquelle ce Néant est atteint, laisse entendre qu'il n'est pas reçu comme l'est un objet extérieur à l'esprit, il semble plutôt constitutif de la

[434] La *vision du Néant* apparaît dans le Sermon 71 chez Eckhart qui l'identifie à une *vision de Dieu*, ou plutôt de la *Déité*. Une comparaison entre Jean de la Croix et Eckhart portant sur la question de ces deux visions est de mise.

nature même de l'intellect, parce qu'il est atteint (intelligé) au moment même où cet intellect est séparé, dépouillé, de tout objet. En effet, si le Néant est une espèce intelligible reçue (en l'intellect) strictement de la part de Dieu, sans appartenir essentiellement (par soi) à l'intellect, il est alors possible de l'évacuer (du sein même de l'intellect) comme tout autre objet. Mais, il semble, selon la description entreprise par Jean de la Croix, que le Néant est ce qui est atteint (en l'intellect possible) quand tout ce qui est étranger à la réalité (ontologique) de l'intellect, est évacué de l'intellect, de telle sorte qu'il semble que ce Néant atteint soit constitutif de l'essence même de l'intellect. De fait, la lumière surnaturelle dépouillant l'intellect de tout objet, ne peut le dépouiller de sa propre nature, plutôt elle le fait passer (surnaturellement) à l'acte de cette nature, de telle sorte qu'il appréhende le Néant comme appréhendant sa propre essence. En effet, la lumière surnaturelle ne détruit pas la nature, plutôt elle la parfait ; ainsi, investissant l'intellect, elle le fortifie de telle sorte qu'il intellige sa propre essence (qu'il ne faut pas confondre avec la substance de l'âme) qui lui était naturellement inaccessible.

Nous comprenons alors le symbolisme de la chambre vide investie par le rayon de lumière. Ce rayon signifie la lumière surnaturelle de la foi, et l'obscurité présentée comme réalité propre à la chambre (qui signifie l'intellect), signifie le Néant. L'évacuation des atomes de poussière signifie la purification de l'entendement qui dépouille l'intellect de toute espèce intelligible similitude d'une créature. Et quand la chambre devient parfaitement vide, elle atteint l'obscurité constitutive de sa réalité même de chambre. En d'autres termes, quand l'intellect devient parfaitement vide, il atteint le Néant constitutif de son essence. La présence du rayon de lumière au sein même de la chambre entièrement vide signifie la présence d'un acte intellectuel au sein de l'esprit parfaitement vide. Cet acte c'est la vision du Néant. Cette vision est signifiée par la présence du rayon dans la chambre, autrement dit par la présence de la lumière surnaturelle de la foi qui surélève l'intellect au-dessus des limitations de son opération naturelle. Mais, cette *vision du Néant* ne serait point possible s'il n'y avait pas une parfaite conformité entre le rayon et l'obscurité. En effet, le rayon de lumière investissant la chambre est par lui-même ténébreux, dans la mesure où il n'est pas visible par soi ; il doit se refléter sur les atomes de poussière afin qu'il soit vu en les éclairant. De même, la lumière de la foi, investissant l'intellect vide de tout objet, est conforme avec ce vide, c'est-à-dire avec le Néant qui détermine essentiellement l'intellect ; parce que sans cette conformité, l'intellect verrait la lumière de la foi comme objet, et le Néant (constitutif de sa nature) serait pour lui inaccessible. Par suite, par la conformité entre le rayon et l'obscurité de la chambre se réalise la vision de l'obscurité ; en d'autres termes, par la conformité entre la foi et le Néant (essentiellement propre à l'intellect) se réalise la *vision du Néant*. Toutefois, le principe d'opération au sein de la chambre, c'est le rayon lui-même ; de même, le principe d'opération au sein de l'intellect, c'est la lumière surnaturelle de la foi qui l'investit. Il faut aussi noter qu'il y a deux manières d'informer l'intellect possible, celle de l'espèce intelligible qui le fait passer de la puissance à l'acte, et celle de la lumière intellectuelle qui lui communique cette espèce. Dans le cas de l'opération naturelle, la lumière de l'intellect agent informe l'intellect possible, en lui communiquant l'espèce intelligible abstraite des images, puisque c'est par cette lumière (de l'intellect agent) investissant l'intellect possible, que l'espèce intelligible s'introduit en ce dernier. En d'autres termes, c'est la lumière de l'intellect agent qui communique l'être en acte à l'espèce intelligible qui, elle, communique ce même acte à l'intellect possible, en l'informant, faisant ainsi connaître l'objet dont elle est la similitude. Il est alors possible d'affirmer qu'il existe une triple conformité entre l'intellect possible, l'espèce intelligible qui l'informe, et la lumière intellectuelle naturelle (celle de l'intellect agent) qui lui communique cette espèce. Cette triple conformité se retrouve aussi dans le cadre de l'acte surnaturel de l'intellect. En effet, dans le cas de la vision béatifique, c'est la lumière de gloire qui informe l'intellect pour le surélever afin qu'il devienne pour ainsi dire capable de recevoir en soi l'essence divine

comme espèce intelligible. Ainsi, l'intellect possible en acte de vision béatifique est, instantanément, doublement informé. Il reçoit simultanément l'essence divine (comme espèce intelligible) et la lumière de gloire, lumière surnaturelle qui le surélève tout en lui communiquant l'essence divine. Par suite, l'intellect élevé à la vision béatifique est conforme et à la lumière de gloire qui l'investit et à l'essence divine à laquelle il est uni. Dans le cas de l'union réalisée ici-bas, la foi joue un rôle similaire à celui de la lumière de gloire, parce qu'elle met l'intellect en acte surnaturel en l'informant, l'élevant au-dessus de son opération naturelle limitée, et réalisant en lui un état où il est informé par le Néant comme par une espèce intelligible. Ce Néant, tout en étant constitutif de l'essence de l'intellect, peut être aussi conçu comme étant identique à la *forme de la foi*, dans la mesure où il est réalisé moyennant l'opération surnaturelle de la lumière de la foi. En d'autres termes, le but de la lumière surnaturelle est de réaliser l'impression d'une forme déterminée en l'intellect possible, or il s'est avéré que cette forme (qui est le Néant), informant l'intellect à la manière d'une espèce intelligible, est constitutive de l'essence même de l'intellect possible. Mais en tout cas, indépendamment de l'appartenance ou de la non-appartenance du Néant à la nature de l'intellect, la lumière surnaturelle qui réalise le Néant en l'intellect, est par soi ordonnée à cette réalisation, de sorte qu'elle est le moyen qui, par soi, mène l'intellect à l'acte de la *forme-Néant (l'espèce-Néant)* ; par suite la lumière surnaturelle est essentiellement ordonnée à cette forme, elle est donc conforme à cette forme (comme le moyen est conforme à la fin vers laquelle il achemine).

Nous avons vu que l'intellect surnaturellement informé par la foi, intellige (immédiatement) le Néant, étant informé par le Néant, de telle sorte qu'il voit le Néant. Nous avons montré qu'il est possible qu'une telle intellection, qu'une telle vision, ait lieu, en nous référant au cadre philosophique thomasien – que nous utilisons pour interpréter ontologiquement l'union mystique sanjuaniste. En effet, le Néant a été associé à la nature de l'intellect possible qui, par soi, doit être non-être (non-étant) pour pourvoir appréhender tout être (étant). Mais, nous n'avons pas montré comment se réalise exactement l'information surnaturelle de l'intellect par une espèce intelligible dont le contenu noétique est le Néant. En d'autres termes, nous avons uniquement montré que *si* une telle espèce intelligible existe, alors rien n'empêche qu'elle informe l'intellect possible. Et quant à la possibilité de l'existence d'une telle espèce intelligible, nous avons montré qu'une certaine forme de non-être (non-étant), plus précisément de Néant, est associable à la nature même de l'intellect possible. Toutefois, l'examen méticuleux de l'information effective de l'intellect par le Néant et du processus exact de la réalisation de cette information seront entrepris dans la partie démonstrative de la thèse (le chapitre six). Pour le moment, et en nous référant au texte même de la *Montée* et à celui de la *Nuit Obscure*, nous avons vu que Jean de la Croix pose une vision intellectuelle du Néant comme principe nécessaire pour la réalisation de l'union, et qu'il montre comment le dépouillement total de l'esprit et l'évacuation en lui de toute forme signifiant une créature (évacuation opérée par la lumière surnaturelle de la foi) produit en l'intellect une vision du Néant. Cette vision, conçue comme une intellection du Néant, sera exprimée comme information de l'intellect par l'*espèce-Néant*, c'est-à-dire par une espèce intelligible dont le contenu noétique est identifiable au Néant. Que cette espèce intelligible soit l'essence même de l'intellect possible immédiatement appréhendée, ou qu'elle soit infuse comme de l'extérieur, elle demeure une information de l'intellect par une forme dont le contenu noétique est le Néant. Cette espèce intelligible nous la dénommons : l'*espèce-Néant* (ou la *forme-Néant*). Par la suite, et en suivant Jean de la Croix, nous verrons comment la *vision du Néant* est identifiée à une *vision de Dieu*.

II.2.2.i- Les effets de la *vision du Néant*

Jean de la Croix décrivant la vision du Néant et ses effets immédiats en l'esprit, affirme : « quand cette divine lumière n'investit pas l'âme avec tant de force, elle ne sent point d'obscurité, ne voit point de lumière et ne saisit chose qu'elle sache d'ici ni de là ; et ainsi l'âme demeure parfois comme en grand oubli, de sorte qu'elle ne saurait dire où elle était, ni ce qui s'est fait, et il lui semble qu'aucun temps ne soit passé pour elle. D'où il peut se faire – et il arrive ainsi – que quelques heures se passent en cet oubli, et que, l'âme revenant à soi, cela ne lui semble pas avoir duré, ou qu'il n'y a rien (*nada*) eu. »[435] (MC, L2, c14, §10) De fait, dans cette description du Néant investissant et informant l'esprit, Jean de la Croix montre la radicalité de ce Néant qui, dépouillant l'esprit de toutes ses formes et objets naturels, affecte, non seulement l'entendement, mais aussi la mémoire et la volonté. Puisque l'intellect étant privé de toute espèce intelligible susceptible de produire en lui une appréhension claire et distincte, se voit incapable de se remémorer de l'état où il était exposé au Néant. En effet, l'esprit se ressouvient d'un état déterminé quand il réactualise en soi l'espèce intelligible reçue en l'intellect et conservée en la mémoire au moment même de l'effectuation de cet état ; ou bien quand un état déterminé produit une sensation ou un sentiment dans la volonté, sentiment et sensation susceptibles d'être réactivés par un acte intellectuel de ressouvenir. Tout acte de ressouvenir opéré activement par l'esprit doit nécessairement se faire moyennant une espèce intelligible que l'esprit est capable de circonscrire et de maîtriser ; sinon l'esprit serait incapable de se ressouvenir activement par lui-même, et alors l'acte de ressouvenir devra être opéré passivement (et surnaturellement) en lui. Or, quand la vision du Néant est opérée en l'esprit, toute espèce intelligible circonscriptible et maîtrisable capable de produire une appréhension ou un sentiment clairs et distincts, est absente en l'esprit. Par suite, la vision du Néant est une sorte de vide total, réalisé en l'esprit qui, investi par la lumière surnaturelle, voit ce vide, le recevant passivement en soi sans pouvoir le maîtriser. Jean de la Croix, expliquant ce vide radical et l'oubli qu'il cause, affirme : « La cause de cet oubli est la pureté et la simplicité de cette connaissance ; occupant l'âme, elle la rend simple, pure et nette de toutes les données et formes du sens et de la mémoire, par où l'âme opérait dans le temps, et ainsi elle la laisse en oubli et sans temps. D'où vient que cette oraison, encore qu'elle soit fort longue, comme nous avons dit, semble très courte à l'âme, parce qu'elle a été unie en pure intelligence qui n'est pas dans le temps. Et c'est la prière courte (Eccl. 35,21) qu'on dit pénétrer les cieux, courte parce qu'elle n'est pas dans le temps ; et qui pénètre les cieux, parce que l'âme est unie en intelligence céleste (*unida en inteligencia celestial*). Ainsi, cette connaissance laisse l'âme, quand elle se réveille, avec les effets qu'elle a opérés en elle sans qu'elle s'en aperçût, qui sont une élévation d'esprit à intelligence céleste, et une privation et exclusion de toutes les choses et de leurs formes et figures et souvenirs. »[436] (MC, L2, c14, §11). D'abord, Jean de la Croix qualifie de connaissance le vide (de tout le créé) surnaturellement réalisé en l'intellect. Par suite, la vision du Néant est une connaissance réelle surnaturelle. Puis Jean de la Croix

[435] Mas, cuando esta luz divina no embiste con tanta fuerza en el alma, ni siente tiniebla, ni ve luz, ni aprehende nada que ella sepa, de acá ni de allá; y, por tanto, se queda el alma a veces como en un olvido grande, que ni supo dónde se estaba, ni qué se había hecho, ni le parece haber pasado por ella tiempo. De donde puede acaecer, y así es, que se pasen muchas horas en este olvido, y al alma, cuando vuelve en sí, no le parezca un momento o que no estuvo nada.

[436] Y la causa de este olvido es la pureza y sencillez de esta noticia, la cual, ocupando al alma, así la pone sencilla y pura y limpia de todas las aprehensiones y formas de los sentidos y de la memoria, por donde el alma obraba en tiempo, y así la deja en olvido y sin tiempo. De donde al alma esta oración, aunque, como decimos, le dure mucho, le parece brevísima, porque ha estado unida en inteligencia pura, que no está en tiempo. Y es la oración breve de que se dice (Ecli. 35, 21) que penetra los cielos, porque es breve, porque no es en tiempo, y penetra los cielos, porque el alma está unida en inteligencia celestial. Y así, esta noticia deja al alma, cuando recuerda, con los efectos que hizo en ella sin que ella los sintiese hacer, que son levantamiento de mente a inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas, y formas, y figuras, y memorias de ellas.

commence à décrire et à qualifier cette connaissance en tant que réalisée en l'intellect, pour ensuite l'examiner en tant qu'unissant l'intellect à la réalité connue au sein de cet acte de connaissance. En d'autres termes, Jean de la Croix détermine les propriétés de l'espèce intelligible qui informe l'intellect, à savoir l'espèce-Néant (la forme-Néant) qui actue cet intellect, pour ensuite manifester la réalité même que cette espèce intelligible fait connaître. Et il est nécessaire que les propriétés de l'espèce intelligible, l'espèce-Néant, actuant l'intellect, soient conformes à celles de la réalité connue (par cette actuation), puisqu'il est nécessaire que l'espèce intelligible soit une similitude de la réalité qu'elle fait connaître. Les propriétés fondamentales de la forme-Néant occupant l'intellect sont, selon Jean de la Croix, la simplicité et la pureté. Et comme cette forme est parfaitement unie à l'intellect qu'elle actue, l'intellect et l'espèce intelligible qui l'informe constituant un seul et même acte (de connaissance), il est nécessaire que cette forme (l'espèce-Néant) communique ses propriétés à l'intellect auquel elle est unie. Jean de la Croix manifeste cette communication, autrement dit cette infusion des propriétés, en affirmant que la simplicité et la pureté propres à la forme-Néant s'assimilent à l'intellect de telle sorte qu'elles se traduisent par l'évacuation, du sein même de l'esprit, de toutes les réalités susceptibles de produire les propriétés contraires à la simplicité et à la pureté. En d'autres termes, selon Jean de la Croix, la simplicité et la pureté dépouillent et purifient l'esprit de toutes les formes et espèces intelligibles qui sont similitudes de réalités créés composées (non simples) et temporelles (changeantes). L'esprit se trouve alors *en oubli et sans temps*, c'est-à-dire détaché de tout le créé et comme surélevé au-delà de tout ce qui est temporel.

II.2.2.j- La *vision du Néant* et l'union de l'entendement à Dieu

Par suite, la vision du Néant, qui est information de l'intellect possible par l'espèce-Néant (la forme-Néant), rend l'intellect pur et simple de telle sorte qu'il surpasse tout le créé et le temporel. Mais comme cette vision du Néant est en soi un acte de connaissance, il est nécessaire de l'examiner, non plus du côté de l'esprit qui est sujet de l'acte de connaissance (sujet informé par l'espèce-Néant), mais de celui de la réalité connue, la réalité dont l'espèce-Néant est une similitude. De fait, Jean de la Croix qualifie cette connaissance de supra-temporelle, se réalisant comme hors du temps, au-delà du temps, pénétrant les cieux et donc atteignant Dieu même. En effet, l'intellect, par et en cette connaissance, est *uni* à Dieu (qui seul peut subsister parfaitement au-delà du temps) en ce que Jean de la Croix appelle *intelligence céleste*. Par conséquent, la vision du Néant est, pour l'intellect, une vision de Dieu. Puisque, comme seul Dieu (dans sa divinité) est hors du temps, et comme l'intellect (voyant le Néant) est en acte d'*intelligence céleste* qui *n'est pas dans le temps*, il est nécessaire qu'au sein même de cet acte d'intelligence, l'intellect intellige Dieu même, et qu'ainsi il soit uni à Dieu. Mais cette union n'est réalisable que s'il existe une réelle similitude entre l'espèce intelligible (l'espèce-Néant) informant l'intellect, et Dieu que la réalité que cette espèce intelligible fait connaître. Ce rapport de similitude entre la forme-Néant (l'espèce-Néant) et Dieu, est manifeste au niveau des propriétés de cette forme comparées à celles de Dieu. De fait, selon Jean de la Croix, la forme-Néant est nette, pure et simple, or Dieu est, en soi et par soi, absolument pur et simple. Et nous savons que la simplicité de Dieu est absolument parfaite et transcendante, de telle sorte qu'elle surpasse toute autre forme de simplicité propre aux créatures, qu'elles soient matérielles ou spirituelles (âmes et anges). Nous savons aussi que la pureté de Dieu est tellement élevée et transcendante qu'aucune pureté de créature, si parfaite soit-elle, ne peut l'égaler. D'autre part, Jean de la Croix affirme que la forme-Néant, par sa pureté et sa simplicité, exclut toute autre forme (susceptible d'informer l'intellect), de telle sorte que par sa présence en l'esprit, elle évacue – et donc elle libère l'intellect de – toute forme qui soit similitude de créature. Cette exclusion, rapportée par Jean de la Croix à la simplicité et à la pureté de la forme-Néant, signifie qu'aucune similitude de créature ne peut réaliser en l'intellect la simplicité et la pureté requises pour l'union ; simplicité et pureté que seule la forme de la foi – qui est la forme-Néant – réalise

(ici-bas). Par suite, la forme-Néant réalise l'union de l'intellect à Dieu, parce qu'elle ressemble à Dieu du point de vue de la pureté et de celui de la simplicité. En d'autres termes, la forme-Néant aménage en l'intellect (qu'elle informe) la simplicité et la pureté requises pour la réception de Dieu en l'intellect, qui est l'union de l'intellect à Dieu. Par suite, selon Jean de la Croix, l'espèce-Néant est une similitude de Dieu, similitude qui, informant l'intellect possible, unit l'entendement à Dieu. Ce rapport de similitude entre la forme-Néant et Dieu, doit être démontré, parce que les développements de Jean de la Croix ne suffisent pas pour établir un rapport de similitude ontologique entre le contenu noétique de cette forme, qui est le Néant, et l'essence de Dieu. De fait, pour qu'une espèce intelligible puisse représenter adéquatement une réalité, il est nécessaire que le rapport de similitude entre cette espèce intelligible et la réalité qu'elle signifie soit ontologique. En effet, il faut que l'espèce intelligible, en tant que forme, puisse s'identifier à la forme de la réalité qu'elle communique à l'intellect. En d'autres termes, il faut que la forme-Néant soit conforme à la Forme de Dieu. En fait, il faut que le Néant soit ontologiquement une similitude de Dieu. Nous examinerons la conformité entre le Néant et Dieu, dans la partie démonstrative de la thèse (le chapitre six). Pour le moment, en suivant la pensée de Jean de la Croix, prenons pour acquis que la forme-Néant (qui est la forme de la foi, c'est-à-dire la forme intelligible de la contemplation, infuse en l'entendement par la lumière surnaturelle unitive) est, par sa pureté et sa simplicité, en conformité avec la réalité même de Dieu, et qu'elle communique cette conformité à l'intellect, le rendant pur et simple, et réalisant ainsi en lui l'union à Dieu.

Toutefois, il faut examiner si l'identité entre la forme de la foi et la forme-Néant, exclut la possibilité de l'existence d'une autre forme ou espèce intelligible qui, comme l'espèce-Néant, peut elle aussi être identifiée à la forme de la foi. De fait, pour qu'une identification entre une espèce intelligible déterminée et la forme de la foi soit possible, il est nécessaire que cette espèce intelligible soit capable de réaliser l'union de l'intellect à Dieu. En d'autres termes, pour être identique à la forme de la foi, l'espèce intelligible en question doit être une similitude de Dieu même. Nous avons déjà posé que l'espèce-Néant est une similitude de Dieu, et nous savons déjà que l'essence divine informe l'intellect possible (quand a lieu la vision béatifique) à la manière d'une espèce intelligible, pour l'unir parfaitement à Dieu. Si une troisième réalité intelligible doit être une similitude de Dieu, il faut qu'elle soit distincte, et du Néant, et de l'essence de Dieu. Étant distincte du Néant (voire de l'espèce-Néant), cette réalité intelligible doit avoir un contenu noétique qui soit de l'ordre de l'être. Et étant distincte de l'essence divine, cette réalité intelligible doit être une réalité créée. Ainsi, cette espèce intelligible doit être une réalité créée (et donc finie), et son contenu noétique doit être de l'ordre de l'étant (distinct du Néant). Par suite, le contenu noétique de cette espèce intelligible est un étant créé. Or, nous savons déjà qu'aucun étant créé n'a de proportion avec l'être de Dieu. En d'autres ternes, aucun étant déterminant le contenu noétique d'une espèce intelligible, ne peut être une similitude de Dieu même. Par suite, aucune espèce intelligible ayant pour contenu noétique un étant créé ne peut être identique à la forme de la foi. Par conséquent, seule l'espèce-Néant constitue la forme de la foi, autrement dit seule l'espèce-Néant peut unir l'intellect humain à Dieu.

II.2.3- L'union habituelle réalisée en l'entendement

II.2.3.a- Concevoir l'union habituelle de l'entendement à Dieu

Dans cette union, l'intelligence humaine est tellement absorbée en Dieu qui par soi est supra-temporel, que revenant à elle-même, il est naturel qu'elle ne puisse réactualiser par elle-même ce qu'elle a effectivement vécu durant cette union céleste. Puisque tout ressouvenir dont la mémoire est par soi capable s'effectue dans le temps et vise une expérience ou un vécu temporels créés et finis, conservés par une certaine similitude, elle aussi créée et finie. Mais, durant l'union de l'intelligence à Dieu, seul Dieu investit l'intellect (moyennant la lumière

surnaturelle de la foi), et donc il est normal que la mémoire ne puisse se ressouvenir par elle-même ni reproduire ce qu'elle a vécu dans cet état d'union, puisque la forme de la foi réalisée évacue de l'intellect toute forme similitude de créature. Et quand l'esprit comme revient à lui-même, sortant de l'état d'intelligence céleste où il était absorbé, la forme-Néant qui l'investissait lui communique les effets bénéfique de l'union réalisée (effets qui demeurent en lui). De telle sorte que se forme en l'esprit une sorte d'état d'union réalisée permanente mais latente (habitus d'union) et que de temps en temps se réactualise en l'intellect l'intelligence céleste qui, en fait, est cette même union latente (cet habitus d'union) actualisée, réalisée sous forme d'acte d'union. C'est ce que signifie Jean de la Croix en affirmant que les effets de l'intelligence céleste sont conservés dans l'âme quand celle-ci *se réveille*, c'est-à-dire quand elle quitte l'état d'intelligence céleste où elle était comme séparée d'elle-même et dépouillée de sa conscience de soi. Ces effets conservés en l'âme (revenue à elle-même et à sa conscience de soi) sont, comme l'affirme Jean de la Croix, *une élévation d'esprit à intelligence céleste, et une privation et exclusion de toutes les choses et de leurs formes et figures et souvenirs* (MC, L2, c14, §11). Ces effets ne peuvent être de l'ordre de l'état actuellement réalisé, parce qu'alors l'âme serait encore actuellement investie par l'état d'intelligence céleste. Par suite, ces effets ne peuvent être que de l'ordre de la perfection acquise et conservée sous le mode de l'être en puissance, c'est-à-dire selon le mode de l'habitus. En effet, un habitus, comme par exemple la science grammaticale, est naturellement acquis, c'est-à-dire formé et conservé en l'esprit après que l'intelligence ait posé, répétitivement, une série d'actes de cognition dont l'objet est la mise en exercice des principes de la grammaire. Et par l'acquisition de cet habitus, on devient grammairien. Toutefois, l'esprit ne met pas perpétuellement en exercice la science grammaticale acquise. Mais, même n'exerçant pas cette science, il demeure effectivement grammairien. Ainsi, l'habitus conservé en l'intellect sous forme d'être en puissance, possède une sorte d'actualité permanente dans la mesure où il constitue une qualité qui détermine en permanence l'esprit qui, par l'exercice et la répétition, a fini par l'acquérir. Par suite, il est possible de concevoir l'habitus comme un intermédiaire entre l'acte et la puissance. Il est *être en puissance* dans la mesure où il n'est pas perpétuellement en acte au sein de l'intelligence en acte d'intellection. Il est *être en acte* dans la mesure où, une fois acquis, il constitue une aptitude qui qualifie l'esprit en permanence. Et, en tant qu'aptitude acquise, il rend l'intellect capable d'exercer facilement et avec efficacité l'acte correspondant à cette aptitude. En d'autres termes, les actes intellectuels nécessaires pour apprendre et acquérir une science nécessitent un effort soutenu et une répétition d'actes noétiques propres à cette science. Mais quand cette science est acquise, quand elle se forme en habitus au sein de l'intellect, celui-ci acquiert alors la facilité et la rapidité à mettre intellectuellement en exercice cette science acquise. Ainsi il exerce l'acte cognitif propre à celle-ci avec grande aisance et sans effort. C'est de fait l'acquisition de cette facilité, de cette rapidité et de cette aisance opérative, qui caractérise l'habitus acquis ; sans elles il n'est pas justifié de distinguer un intellect possédant un habitus déterminé, d'un intellect ne le possédant pas. Dans le cas de l'intellect uni à Dieu, l'habitus acquis c'est l'habitus d'union. Et il se forme progressivement quand l'intellect est purifié par la Nuit de la foi. Cette purification culmine dans l'acte d'*intelligence céleste* auquel aboutit le dépouillement purificateur intégral réalisé par la négation, au sein même de l'esprit, de toute espèce intelligible similitude de créature. Quand l'acte d'*intelligence céleste* est réalisé en l'esprit, l'intellect est parfaitement purifié, et cette pureté acquise demeure en lui quand il quitte l'état d'intellection céleste, c'est-à-dire quand il revient à soi et à son rapport aux autres – autrement dit quand il est *réveillé* de son absorption actuelle dans le divin. C'est pourquoi Jean de la Croix affirme que l'*exclusion de toutes les choses et de leurs formes et figures et souvenirs* demeurent en l'intellect qui vient de se réveiller et de revenir à soi. En plus de cette pureté acquise et par elle, l'intellect conserve, d'une certaine façon, l'*intelligence céleste* qui venait de se réaliser en lui ; c'est ce que signifie Jean de la Croix en affirmant que l'intellect conserve *une élévation*

d'esprit à intelligence céleste. Mais il faut expliquer comment exactement cette *pureté* et cette *élévation d'esprit*, qui en soi signifient la réalisation de l'union, sont conservées dans l'intellect.

Une première façon de concevoir cette conservation réalisée en l'intellect, c'est de distinguer l'acte ponctuel d'union (dont la durée est limitée), de l'union réalisée et acquise comme état permanent, c'est-à-dire comme habitus. Et en fonction de cette distinction, l'*intelligence céleste* et la *pureté* actuellement réalisées signifient l'acte ponctuel d'union où l'intellect voit Dieu en voyant le Néant ; et la *pureté* et l'*élévation d'esprit* acquises et conservées dans l'intellect *réveillé* (de la vision de Dieu), signifient l'état d'union réalisé en permanence en l'intellect sous forme d'habitus acquis. Dans ce cas, quand l'union est réalisée sous forme d'habitus permanent, la *pureté* et l'*élévation d'esprit* qui accompagnaient la vision du Néant actuellement réalisée, deviennent des qualités de l'âme et se transforment en habitus acquis. En d'autres termes, l'intellect ayant actuellement vécu la vision du Néant (qui est vision de Dieu) devient, une fois extrait de cette vision, un intellect pur en permanence, c'est-à-dire un intellect qualifié de pur, et il devient un intellect élevé à Dieu en permanence, c'est-à-dire un intellect divinisé (qualifié de divin). Mais il faut noter que la vision du Néant, qui est vision de Dieu, n'est pas la seule expression de l'actualisation de l'union en l'esprit, l'union s'exprime actuellement de différentes manières (comme nous le verrons par la suite). Toutefois, la forme (l'espèce intelligible) qui réalise l'acte d'union en l'intellect, est la même pour toutes les expressions actuelles de cette union ; cette forme c'est la forme de la foi, que nous avons identifiée à l'espèce-Néant (la forme-Néant) dont nous avons démontré l'unicité.

II.2.3.b- L'espèce intelligible qui explique l'union habituelle de l'entendement à Dieu

Nous avons vu que l'habitus d'union est acquis et conservé, et qu'il se distingue de l'acte d'union. Toutefois, cet habitus par lequel l'esprit est uni à Dieu en permanence, signifie que l'esprit (possédant cet habitus) demeure uni à Dieu, même quand il pose des actes d'intellection et de volition *normaux*, c'est-à-dire distincts de ceux où l'union passe à l'acte (à l'intelligence céleste par exemple). Il faudra donc expliquer comment l'esprit *réveillé* et revenu à soi et à sa vie de tous les jours, demeure uni à Dieu (par union habituelle). De fait, la *pureté* et l'*élévation d'esprit* qui qualifient l'entendement (ayant acquis l'habitus d'union), doivent déterminer tous les actes intellectifs posés par l'esprit, puisque c'est par la nature de ces actes que l'intellect, et par suite l'esprit, acquièrent leurs qualités. En d'autres termes, les espèces intelligibles informant l'intellect, qualifient (d'une certaine façon) et l'intellect et l'esprit, de telle sorte que, pour garder l'habitus d'union qui le qualifie, l'esprit doit se garder de recevoir des espèces intelligibles qui contredisent à cet habitus. Par suite, l'union habituelle ne peut être adéquatement expliquée que quand nous déterminons l'espèce intelligible (ou les espèces intelligibles) qui informe l'intellect ayant acquis cet habitus. En effet, seule l'espèce intelligible informant l'intellect peut parfaitement expliquer la nature de l'acte d'intellection, puisque l'intellect ne passe à l'acte que par l'information de l'intellect possible par une espèce intelligible déterminée. Nous avons vu que l'espèce intelligible qui informe l'intellect durant sa vision de Dieu, est ce que nous avons appelé la forme-Néant ou l'espèce-Néant. Par cette espèce intelligible, l'intellect est détaché de tout le créé pour ne connaître que Dieu seul, pour n'être uni qu'à Dieu même : « Et ainsi l'âme demeure comme ignorante de toutes choses, parce qu'elle sait seulement Dieu sans savoir comment. »[437] (MC, L2, c14, §11) Mais, quand l'esprit se réveille d'une telle vision, l'intellect demeure-t-il informé par l'espèce-Néant ? Si l'intellect revenant à soi se sépare de l'espèce-Néant, alors il doit, pour opérer, être informé par une autre espèce intelligible. Si cette espèce est une similitude d'une créature, comment alors demeure-t-il pur et simple (toute créature étant nécessairement composée) ? Surtout que Jean de la Croix affirme que, revenant à soi, l'esprit conserve la pureté acquise durant la vision du

[437] Y así, se queda el alma como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo.

Néant (qui est vision de Dieu). En effet, cette pureté a été définie comme l'exclusion, du sein même de l'esprit, de toute forme ou espèce intelligible qui soient similitudes de créatures. Par suite, si l'intellect se joint à nouveau à de telles espèces intelligibles ou formes (similitudes de créatures), il doit perdre sa pureté. Et non seulement il perd la pureté acquise au prix de grands sacrifices, mais aussi il perd la forme de la foi qui, par soi, exclut toute forme ou espèce intelligible qui soient similitudes de créatures. Par conséquent, il faut que l'intellect, revenant à soi, conserve en lui-même la forme de la foi, sinon il risque de perdre l'union qu'il vient de réaliser par cette forme. Cette forme de la foi surnaturellement réalisée en l'intellect, c'est l'espèce-Néant (ou la forme-Néant) elle-même. Mais, si l'intellect est effectivement informé en permanence par l'espèce-Néant, il semble alors que l'esprit ne puisse se réveiller de la vision du Néant, et par suite qu'il ne pourrait revenir à soi. Or ce retour à soi est, d'un point de vue expérientiel, nécessaire, sinon l'esprit serait aliéné et totalement déconnecté de la réalité. En réalité, Jean de la Croix distingue l'union effectivement réalisée qui est fugitive, de l'habitus d'union qui est permanent. Donc, pour que le retour à soi, qui suit la vision du Néant, se réalise sans que l'esprit ne perde son union à Dieu, il est nécessaire que l'espèce-Néant qui informe l'intellect en acte de vision de Dieu, informe aussi l'intellect dans l'état de l'union habituelle permanente où l'esprit revient à soi et au monde. En d'autres termes, il faut que l'intellect possible propre à l'esprit où l'union (actuelle fugitive, et habituelle permanente) est réalisée, effectue toutes ses opérations cognitives par le moyen d'une seule et même espèce intelligible : la forme de la foi (sans laquelle il ne peut y avoir d'union) qui est l'espèce-Néant.

II.2.3.c- Comment l'*espèce-Néant* réalise l'union habituelle de l'entendement à Dieu

Pour concevoir comment la connaissance de multiples réalités essentiellement distinctes peut se réaliser par le moyen d'une même espèce intelligible, nous nous référons à la vision béatifique où l'intellect possible, informé par l'essence divine, connaît toute chose en Dieu. En effet, l'essence divine contient virtuellement toute chose puisqu'elle est la pleine et infinie réalisation de l'être, qui cumule en soi toutes les perfections des créatures. Par suite, l'intellect qui voit Dieu face à face, en s'unissant à l'essence divine (comme à une espèce intelligible), connaît toute chose en Dieu. Dans le cas de l'union réalisée ici-bas, Jean de la Croix affirme qu'il est possible que l'âme unie à Dieu par transformation d'amour, atteigne l'état où elle connaît toute chose en Dieu. En effet, décrivant un état d'union qu'il appelle *réveil de Dieu au sein (ou au centre) de l'âme* (VFB, S4, vers 2-3), et expliquant la connaissance des créatures acquise au sein même de ce *réveil* qui est une expression de l'union réalisée en acte, Jean de la Croix affirme que « bien qu'il soit vrai que l'âme découvre en cet état que toutes ces choses [les créatures] sont différentes de Dieu en tant qu'elles ont un être créé, et qu'elle les voit en Lui, avec leurs force, racine et vigueur, elle connaît tellement que Dieu est toutes ces choses en son être, avec une éminence infinie, qu'elle les connaît mieux en l'être de Dieu qu'en elles-mêmes. Et c'est le grand délice de ce réveil : connaître par Dieu les créatures, et non pas Dieu par les créatures ; ce qui est connaître les effets par leur cause et non la cause par les effets, ce qui est une connaissance secondaire, et cette autre essentielle. »[438] (VFB, S4, §5) De fait, nous voyons qu'il est possible pour l'esprit uni à Dieu de connaître les créatures par sa connaissance de Dieu, voire *par Dieu* (comme l'affirme Jean de la Croix). En d'autres termes, la même espèce intelligible, l'espèce-Néant, par laquelle l'intellect possible s'unit à Dieu ici-bas, lui sert pour connaître toutes les créatures ; cela est (d'abord) possible parce que l'espèce intelligible (informant l'intellect possible) n'est pas (en soi) ce qui est connu, elle est la similitude de la

[438] Y, aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en las mismas cosas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro esencial.

chose (connue), similitude *par laquelle* cette chose est connue. Comme cette espèce intelligible, l'espèce-Néant, unit l'intellect à Dieu, introduisant – pour ainsi dire – l'intellect au sein même de Dieu, rien n'empêche que ce même intellect vivant par son union actuelle à Dieu, connaisse toute chose par cette union et en elle. De fait, la vie de l'intelligence est la connaissance, et si par cette vie l'intellect arrive à s'abreuver de Dieu même, il est alors possible que cet intellect atteignant *Dieu principe de l'être* connaisse, par ce principe atteint, tout étant qui découle de ce principe. Par suite, connaissant les créatures par leur principe, l'intellect connaît les choses par Dieu, et aussi en Dieu, puisque l'espèce-Néant qui informe l'intellect possible, et par suite qui introduit l'intellect au sein même de Dieu, fait que toute connaissance intellectuelle (propre à l'esprit en acte d'union à Dieu) se fasse en Dieu où toutes choses sont contenues. Ainsi, par la même espèce-Néant qui est la forme de la foi, l'intellect acquiert : et la vision du Néant qui est vision de Dieu, et la connaissance des créatures (en Dieu) réalisée quand Dieu se *réveille* au sein de l'âme lui faisant éprouver une actualisation de l'union (déjà acquise comme habitus). Par suite, comme l'espèce-Néant permet de faire connaître et Dieu lui-même (dans sa réalité divine) et les créatures (connues en Dieu et par Dieu) quand l'union passe à l'acte au sein de l'intellect ; il est possible que cette même espèce-Néant soit aussi l'espèce intelligible qui informe l'intellect possible quand l'esprit n'est pas en acte d'union, c'est-à-dire quand il est en état d'union habituelle permanente.

Dans ce cas, quand l'esprit se réveille (quand il est extrait de la vision du Néant) et revient à soi et au monde, l'intellect possible demeure informé par l'espèce-Néant qui lui permet de connaître toute chose adéquatement sans qu'il perde son union – habituelle – à Dieu. En effet, Jean de la Croix explique cette connaissance acquise définitivement en l'esprit et qui se fait par l'espèce-Néant informant l'intellect possible en permanence : « D'où vient que, cette lumière spirituelle étant si simple, si pure et si générale, et non attachée ni particularisée à aucun intelligible particulier, naturel ou divin – car elle tient toutes les puissances de l'âme vides et anéanties en toutes ses préhensions –, aussi l'âme, d'une façon très générale et avec facilité connaît et pénètre tout ce qui se présente d'en haut ou d'en bas ; c'est pourquoi l'Apôtre dit que *le spirituel sonde toutes les choses jusqu'aux profondeurs de Dieu* (1Co 2,10) ; car de cette sagesse générale et simple l'on entend ce que dit l'Esprit Saint par le Sage, à savoir : *Elle atteint partout à cause de sa pureté* (Sg 7,24) ; à savoir, parce qu'elle ne se particularise à aucun intelligible particulier ni affection. Et c'est là la propriété de l'esprit purifié et anéanti concernant toutes les affections et intelligences particulières, car en ce qu'il ne goûte et n'entend rien en particulier, demeurant en son vide, obscurité et ténèbres, il embrasse tout avec une grande disposition, afin qu'en lui se vérifie le dire de saint Paul : *N'ayant rien (nihil, nada) et possédant tout (omnia, todo)* (2 Co 6,10) ; car une telle faveur étant due à une telle pauvreté d'esprit. »[439] (NO, L2, c8, §5) De fait, le vide des puissances mentionné en ce passage ne signifie pas l'actualisation en l'esprit de la vision du Néant (qui suspend toutes les opérations des puissances), puisque Jean de la Croix affirme ici que par ce vide et anéantissement des puissances l'esprit arrive à connaître toute chose, voire *tout ce qui se présente d'en haut ou*

[439] Donde, por ser esta luz espiritual tan sencilla, pura y general, no afectada ni particularizada a ningún particular inteligible natural ni divino, pues acerca de todas estas aprensiones tiene las potencias del alma vacías y aniquiladas, de aquí es que con grande generalidad y facilidad conoce y penetra el alma cualquiera cosa de arriba o de abajo que se ofrece; que por eso dijo el Apóstol (1 Cor. 2, 10) que el espiritual todas las cosas penetra, hasta los profundos de Dios. Porque de esta sabiduría general y sencilla se entiende lo que por el Sabio (Sab. 7, 24) dice el Espíritu Santo, es a saber: Que toca hasta doquiera por su pureza, es a saber, porque no se particulariza a ningún particular inteligible ni afección.
Y ésta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares afecciones e inteligencias, que, en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío y tiniebla, lo abraza todo con grande disposición, para que se verifique en él lo de san Pablo (2 Cor. 6, 10): Nihil habentes, et omnia possidentes. Porque tal bienaventuranza se debe a tal pobreza de espíritu.

d'en bas, c'est-à-dire les créatures terrestres et célestes, et les vérités qui portent sur Dieu. Or, dans la vision du Néant l'esprit ne connaît que *Dieu en soi*, l'intellect étant totalement absorbé par la réalité même de Dieu – toute connaissance de créature et toute connaissance portant *sur* Dieu étant suspendues. De plus, Jean de la Croix n'évoque pas non plus dans ce passage un état d'union ponctuelle et exceptionnelle, il semble plutôt décrire un état permanent acquis en l'esprit. C'est pourquoi il qualifie cet état de *pauvreté d'esprit* qui, par soi, signifie une réalisation acquise, permanente et non ponctuelle, qui permet de connaître toute chose, créée et incréée, avec *facilité*. Par suite, le vide et l'anéantissement de l'esprit signifient ici l'information, en permanence, de l'intellect par l'espèce-Néant, information qui ne se réalise que par l'évacuation, du sein même de l'esprit, de toute autre forme ou espèce intelligible, à savoir de toute *préhension* particulière, claire et distincte. « La raison de ceci est que les affections, les sentiments et les préhensions de l'esprit parfait (parce qu'ils sont divins) sont d'une autre sorte et d'un genre si différent du naturel, et si éminent, que pour posséder les uns actuellement et habituellement, il faut naturellement chasser et anéantir les autres comme font deux contraires qui ne peuvent être ensemble en un sujet. »[440] (NO, L2, c9, §2) Alors, par l'espèce-Néant réalisée en lui (moyennant l'évacuation de toute autre espèce intelligible), l'intellect acquiert une *disposition* à connaître toute chose adéquatement et d'une façon nouvelle. Et il est clair que cette connaissance générale de toute chose décrite ici par Jean de la Croix se réalise dans l'état d'union habituelle, puisqu'il évoque cette connaissance comme étant une disposition acquise en permanence et non pas comme un acte intellectif surnaturel ponctuel. En effet, l'intellect ayant acquis l'habitus d'union connaît dorénavant toute chose par le moyen d'une seule et même espèce intelligible : l'espèce-Néant, sans que s'introduisent en lui les similitudes des choses créées connues. Ainsi, il ne connaît plus les choses d'une façon particularisée, comme quand il cherchait à recevoir l'information des différentes espèces intelligibles similitudes des choses créées. Mais plutôt, il connaît dorénavant *par* l'union habituelle acquise. En effet, l'union habituelle confère à l'intellect la disposition qui lui permet de connaître toute chose avec facilité par le moyen d'une seule et même espèce intelligible : l'espèce-Néant qui, à elle seule, lui permet de connaître et Dieu et les créatures. En effet, avant d'acquérir l'espèce-Néant, l'intellect cherchait à recevoir les différentes espèces intelligibles qui lui permettraient de connaître les différentes choses. Mais, dès qu'il reçoit l'espèce-Néant, il acquiert l'omniscience comme habitus, puisque l'espèce-Néant sert (en l'intellect qu'elle informe) de similitude pour toute réalité quelle qu'elle soit. En effet, Jean de la Croix évoquant l'acquisition de l'omniscience en l'intellect uni à Dieu, affirme : « Il reste donc à dire maintenant que cette heureuse nuit, quoiqu'elle obscurcisse l'esprit, ce n'est que pour lui donner lumière de toutes choses »[441] (NO, L2, c9, §1). Et puis, essayant d'expliquer comment l'espèce-Néant peut jouer le rôle de similitude pour toute réalité, Jean de la Croix insiste : « Parce que, comme les éléments, afin de se communiquer en tous les composés et en tous les êtres naturels, ne doivent être mêlés d'aucune particularité, mais être sans couleur, sans odeur ni saveur pour pouvoir concourir avec toutes les saveurs, odeurs et couleurs, de même, il faut que l'esprit soit simple, pur et dénué de toutes sortes d'affections naturelles, tant actuelles qu'habituelles, afin de pouvoir avec liberté en latitude d'esprit, participer de la Sagesse divine, en laquelle, à cause de sa pureté, il goûte toutes les saveurs de toutes les choses avec une

[440] La razón de esto es porque las afecciones, sentimientos y aprehensiones del espíritu perfecto, porque son divinas, son de otra suerte y género tan diferente de lo natural y eminente, que, para poseer las unas actual y habitualmente, habitual y actualmente se han de expeler y aniquilar las otras, como hacen dos contrarios, que no pueden estar juntos en un sujeto.

[441] Resta, pues, decir aquí que en esta dichosa noche, aunque oscurece el espíritu, no lo hace sino por darle luz todas las cosas.

certaine éminence d'excellence. »[442] (NO, L2, c9, §1). Ainsi, quand Jean de la Croix évoque les propriétés de l'esprit devenu capable de tout connaître, il décrit en fait les propriétés de l'espèce intelligible qui, informant l'intellect, communique ces propriétés à l'esprit. En effet, les propriétés ontologiques par soi invariables mises de côté, les propriétés (restantes) de l'esprit se réalisent nécessairement en lui moyennant l'information d'une espèce intelligible qui lui communique ces propriétés, puisque l'esprit s'identifie à l'acte spirituel (intellectif et volitif) réalisé en lui, absorbant les propriétés de cet acte. Sans l'information de l'intellect par une espèce intelligible, et sans l'acte consécutif de la volonté s'attachant à la forme dont cette espèce est une similitude, l'esprit ne peut passer à l'acte second, demeurant en puissance par rapport à cet acte duquel il tire ses propriétés. Mais quand l'esprit passe à l'acte (second), l'intellect s'identifie à l'espèce intelligible qui l'informe et par suite acquiert les propriétés de celle-ci. Et la volonté s'attachant sciemment à la forme signifiée par cette espèce intelligible introduit les propriétés de cette forme au sein même de l'esprit. Dans ce cas, l'esprit acquiert les propriétés de cette forme, de telle sorte que si elle représente des choses sensibles, l'esprit, s'attachant à ces choses, pour ainsi dire perd de sa spiritualité. Mais quand cette forme représente des réalités immatérielles (métaphysiques par exemple), l'esprit s'y attachant se spiritualise. Et si une espèce intelligible (l'espèce-Néant) informant l'intellect s'avère être une similitude de Dieu, l'esprit s'attachant à Dieu acquiert, sous un mode humain, les propriétés de Dieu. Mais, pour que l'esprit devienne capable de recevoir l'information d'une même espèce intelligible en permanence, il doit être dépouillé des habitus acquis contraires à cette espèce intelligible. Ce dépouillement est la purification que l'esprit doit endurer afin de recevoir en permanence l'impression de l'espèce-Néant. Quand cette impression permanente se réalise, l'esprit acquiert les propriétés de cette espèce, propriétés qui se résument essentiellement à la pureté et à la simplicité. Celles-ci signifient que l'espèce-Néant est dépourvue de toute particularité et de toute qualité, afin de pouvoir assumer la forme de toute chose (par soi qualifiée et particularisée) avec facilité ; tout comme les éléments qui, à cause de leur indétermination (identifiée à la pureté et à la simplicité), peuvent constituer toute chose en recevant les déterminations de cette chose qui par soi est particularisée et déterminée qualitativement. Cette pureté et cette simplicité propres à l'espèce-Néant se traduisent en liberté d'esprit et en participation à la Sagesse de Dieu qui en soi et par soi est absolument pure et simple. Cette explication de la capacité d'être similitude de toute réalité quelle qu'elle soit, capacité propre à l'espèce-Néant, n'est pas pour nous suffisamment adéquate d'un point de vue philosophique, nous entreprendrons cette explication dans la partie démonstrative de la thèse (le chapitre six).

II.2.3.d- Description du vécu de l'entendement dans l'état d'union habituelle

Ainsi, l'intellect acquiert par l'espèce-Néant qui l'informe surnaturellement en permanence une union habituelle à Dieu qui se traduit en une connaissance amoureuse, générale et obscure, de Dieu (dite contemplation) et une connaissance adéquate des créatures. Cette double connaissance propre à l'union habituelle est essentiellement paisible, elle n'a point la véhémence, ni l'intensité, ni la vivacité, propres à l'union actuelle. Celle-ci n'est pas permanente, elle est ponctuelle, et elle relève plutôt de l'ordre de l'état de vision béatifique. L'union actuelle advient à l'âme quand la lumière surnaturelle investit l'esprit avec véhémence, ce qui n'a lieu ici-bas qu'occasionnellement. Nous avons vu que nous pouvons étendre l'information de l'intellect possible par l'espèce-Néant (information propre à l'état d'union

[442] Porque, así como los elementos para que se comuniquen en todos los compuestos y entes naturales, conviene que con ninguna particularidad de color, olor ni sabor estén afectados, para poder concurrir con todos los sabores, olores y colores, así al espíritu le conviene estar sencillo, puro y desnudo de todas maneras de afecciones naturales, así actuales como habituales, para poder comunicar con libertad con la anchura del espíritu con divina Sabiduría, en que por su limpieza gusta todos los sabores de todas las cosas con cierta eminencia de excelencia.

actuelle), à l'état d'union habituelle puisqu'à tout moment, que l'entendement soit en acte d'union ou qu'il soit en état d'union habituelle, la même lumière surnaturelle unitive investit et opère en l'intellect possible. Cette information permanente de l'intellect par la forme de la foi sera plus manifeste quand nous examinerons l'union de la mémoire et celle de la volonté. Toutefois, il reste à expliquer comment exactement et selon quel rapport l'espèce-Néant, qui est (par soi) similitude de Dieu, peut réaliser la connaissance des créatures au sein de l'intellect uni à Dieu ; ce que nous ferons dans la partie démonstrative de la thèse. Pour le moment, notons que l'habitus d'union est réalisé en l'entendement quand l'intellect possible reçoit en soi en permanence l'espèce-Néant qui est la forme de la foi. Par l'espèce-Néant, l'entendement garde la possibilité de réaliser la vision du Néant, qui s'effectue (facilement) quand Dieu décide de l'absorber, le séparant de toute connaissance de créature. Et par cette même espèce-Néant l'intellect conserve sa pureté parce que, même en connaissant actuellement les créatures, aucune espèce intelligible similitude de créature ne s'imprime en lui, puisqu'il connaît toute chose par le moyen de l'espèce-Néant qui l'informe surnaturellement. Par elle il acquiert aussi une connaissance amoureuse, obscure et générale de Dieu, qui s'inscrit dans le cadre de la contemplation qui investit simultanément l'intellect et la volonté ; « on l'appelle connaissance amoureuse générale, car tout ainsi qu'elle l'est en l'entendement, se communiquant obscurément à lui, elle l'est aussi en la volonté, lui communiquant le goût et l'amour confusément, sans qu'elle sache distinctement ce qu'elle aime. »[443] (MC, L2, c14, §12) Par suite, par l'infusion de la forme surnaturelle de la foi en l'intellect, l'intellect possible est informé par l'espèce-Néant par laquelle se réalise l'union de l'entendement à Dieu : union actuelle ponctuelle où l'entendement est surélevé à la connaissance céleste où il *touche* Dieu ; et union permanente où il connaît Dieu d'une connaissance paisible, amoureuse, générale et obscure. Pour Jean de la Croix, l'union opérée par la foi est une divinisation de l'entendement.

Cependant, si l'intellect en habitus d'union est perpétuellement informé par l'espèce-Néant, alors l'entendement pense d'une façon perpétuelle, ce qui est d'une certaine façon contraire à sa nature d'entendement humain, c'est-à-dire d'intellect d'une âme ontologiquement unie à un corps. Toutefois, il semble que l'union habituelle soit permanente en l'intellect parce que cette union est surnaturelle, étant opérée par une lumière surnaturelle. Par suite, elle surélève l'intellect, et par extension l'esprit, au-dessus des limitations imposées par le corps sur l'opération naturelle des puissances spirituelles. Et Jean de la Croix, évoquant l'état où l'espèce-Néant informe l'intellect quand toutes les opérations des autres puissances sont suspendues, compare cet état au sommeil de la bien-aimée du *Cantique des cantiques*, où celle-ci affirme que bien qu'elle dorme, son cœur veille (Ct 5,2). Ce que Jean de la Croix exprime comme suit : « Quoique je dorme, en ce que je cesse naturellement d'opérer, mon cœur veille, surnaturellement élevé en connaissance surnaturelle. »[444] (MC, L2, c14, §11) Ainsi, la suspension des opérations des puissances (sauf l'intellect) durant la réalisation, en l'intellect, de la vision du Néant, est comparée à un sommeil durant lequel le cœur veille toujours. Mais il est aussi possible d'appliquer cette suspension des opérations des puissances au sommeil effectif de l'âme unie à Dieu. En effet, durant le sommeil profond, l'âme unie à Dieu ne rêve pas, et donc toutes les opérations de ses puissances sont suspendues, sauf pour celle de l'intellect qui est informé par l'espèce-Néant. Ainsi, même durant le sommeil de l'âme, l'intellect (de cette âme endormie) demeure uni à Dieu, étant informé par la forme surnaturelle de la foi (l'espèce-Néant) ; par suite il veille toujours au sein même de ce sommeil profond. Et

[443] La llama noticia amorosa general, porque, así como lo es en el entendimiento, comunicándose a él oscuramente, así también lo es en la voluntad, comunicándola sabor y amor confusamente, sin que sepa distintamente lo que ama.

[444] Aunque duermo yo, según lo que yo soy naturalmente, cesando de obrar, mi corazón vela, sobrenaturalmente elevado en noticia sobrenatural.

cet état de veille surnaturel est opéré par l'espèce-Néant qui peut réaliser en l'intellect une *vision du Néant* qui ne débouche pas sur une prise de conscience de – la présence de – Dieu. Une telle vision serait vécue comme un acte d'intellection où aucune réalité déterminée ne se manifeste à l'intellect. En d'autres termes, l'espèce-Néant peut produire, en l'intellect, l'expérience d'une sorte de conscience pure, une sorte de conscience sans objet (déterminé), où l'intellect est conscient sans être conscient de quelque chose (de déterminé). Cette conscience pure est réalisable par l'espèce-Néant, parce que le Néant, contenu noétique de la forme-Néant, est par soi (et tout en étant similitude de Dieu comme nous allons le montrer) négation de l'être (et de l'étant) ; et donc l'intellection du Néant est susceptible de générer une prise de conscience où toute forme d'étant objective est niée, suspendue. Toutefois, il faut noter que cette conscience pure réalisée en l'intellect ne signifie pas l'absence de connaissance, voire l'absence d'objet en l'intellect, puisque l'intellect possible (en acte de conscience pure) est informé par l'espèce-Néant qui, en soi, assume le rôle d'objet intelligé. La conscience pure n'est donc qu'un état expérientiel où l'intellect est simplement conscient sans avoir la conscience d'objet. Et cet état est réalisable quand l'intellect est informé par l'espèce-Néant, et que toutes les opérations des autres puissances de l'âme sont suspendues. Or, une telle suspension se réalise en l'âme unie à Dieu durant l'acte d'intelligence céleste, quand la vision du Néant (décrite comme un *voir l'obscurité*) débouche ultimement sur une vision de Dieu. Toutefois, cette suspension des puissances (autres que l'intellect) se réalise aussi durant le sommeil profond, mais avec la différence que dans le cas de *la vision de Dieu*, c'est la véhémence et la puissante intensité de la lumière surnaturelle qui suspend les opérations de ces puissances, alors que la suspension de ces mêmes opérations, propre à l'état de sommeil profond, est naturelle ; et donc la lumière surnaturelle n'investit pas avec véhémence l'âme endormie. Cependant, dans les deux cas, nous avons une *vision de l'obscurité*, vision qui est une prise de conscience où la conscience d'objet (déterminé) est absente, suspendue. Par suite, rien n'empêche qu'au sein même du sommeil profond, l'intellect soit en acte de pure veille (conscience pure où aucune forme d'étant ne se manifeste comme objet), étant surnaturellement informé par l'espèce-Néant. Ainsi, nous pouvons prendre à la lettre la parole du *Cantique des cantiques* où la bien-aimée affirme que bien qu'elle dorme, elle *veille* toujours au plus profond de son cœur.

II.2.4- La triple conformité – récapitulation

Nous avons vu que l'opération de la lumière surnaturelle de la foi consiste, essentiellement, à unir l'entendement à Dieu. Et que cette union est le résultat de la purification (qui est aussi un anéantissement) de l'entendement, qui se réalise par la privation de toute opération et lumière naturelles et par l'évacuation de toute espèce intelligible et habitus contraires à l'état d'union (la forme de l'union), c'est-à-dire à la forme de la foi. En effet, « il faut que cette ténèbre lui dure autant qu'il est nécessaire pour chasser et anéantir l'habitude qu'il a depuis longtemps formée en soi et sa manière d'entendre, et qu'à la place demeure l'illustration (*ilustración*) et lumière divine »[445] (NO, L2, c9, §3). Ainsi, adéquatement purifié, l'entendement demeure informé par la lumière surnaturelle qui lui communique en permanence la forme de la foi (signifiée par l'expression *illustration divine*). Par suite, au sein même de l'union réalisée en l'entendement, il est nécessaire qu'il y ait une triple conformité : celle entre l'intellect possible et la foi (surnaturellement infuse en lui), celle entre la foi et Dieu (puisque la foi est le moyen qui mène l'entendement à l'union à Dieu), et celle entre l'intellect (uni à Dieu) et Dieu. La conformité entre l'intellect possible et la foi, est identique à celle entre le sujet qui est en puissance par rapport à la forme qu'il va recevoir, et cette forme elle-même reçue en lui. Or, la

[445] La cual tiniebla conviene que le dure tanto cuanto sea menester para expeler y aniquilar el hábito que de mucho tiempo tiene en su manera de entender en sí formado y, en su lugar, quede la ilustración y luz divina.

forme de la foi c'est l'espèce-Néant où culmine l'opération purificatrice négatrice propre à la lumière surnaturelle infuse en l'entendement. Cette forme-Néant qui est la foi réalisée est conforme à l'entendement, voire à l'essence même de l'intellect possible, dans la mesure où l'intellect possible doit être en soi Néant (non-étant) afin de pouvoir recevoir et connaître adéquatement tout étant. Donc, l'infusion de la foi en l'entendement, infusion qui informe l'intellect possible par la lumière surnaturelle, fait passer l'intellect à l'acte de saisie de sa propre essence, ce qui est équivalent à l'information de l'intellect possible par l'espèce-Néant. Ainsi se réalise la conjonction entre l'opération d'anéantissement propre à la lumière surnaturelle de la foi, et le Néant propre à la nature de l'intellect possible – ce dernier étant naturellement incapable d'appréhender par lui-même le Néant propre à sa nature. Et par l'espèce-Néant qui, comparée à l'étant, est ténèbres, se réalise l'union à Dieu, où l'entendement acquiert la connaissance de Dieu dans Sa réalité divine. « Admirable chose, qu'étant ténébreuse, elle illuminât la nuit ! C'était parce que la foi, qui est une nuée obscure et ténébreuse pour l'âme – qui est aussi une nuit, puisqu'en présence de la foi l'âme demeure privée de sa lumière naturelle et aveugle –, avec sa ténèbre éclaire et donne lumière à la ténèbre de l'âme. Afin qu'ainsi le maître fût semblable au disciple (Lc 6,40), car l'homme qui est en ténèbre ne peut convenablement être illuminé que par une autre ténèbre »[446] (MC, L2, c3, §5). Cette lumière (signifiant l'union à Dieu) est communiquée au sein même des ténèbres (qui signifient l'espèce-Néant) et par ces ténèbres, elle doit donc être conforme à ces ténèbres. En d'autres termes, comme l'espèce-Néant réalise l'union à Dieu au sein de l'entendement humain, il est nécessaire que le Néant (contenu noétique de l'espèce-Néant) soit une similitude de Dieu. Ainsi, est rendue manifeste la triple conformité entre l'intellect, la foi et Dieu, conformité réalisée au sein même de l'union où le Néant (la forme-Néant) informe l'intellect possible. De fait, cette conformité se fonde sur l'identification de la forme de la foi à la forme-Néant. En effet, comme c'est la forme de la foi (reçue en l'intellect l'unissant à Dieu) qui doit expliquer la conformité entre l'intellect (uni à Dieu) et Dieu même, il a été nécessaire de déterminer le contenu noétique exact de cette forme, afin de pouvoir expliquer l'union ontologiquement. Ce contenu noétique se réalise pleinement en l'intelligence quand la forme de la foi informe parfaitement l'intellect possible, réalisant ainsi l'union de l'intellect à Dieu. Donc, il a fallu examiner l'intellect en état d'union afin d'essayer de cerner et de déterminer le contenu noétique de la forme de la foi. De plus, il était utile d'examiner l'instant même du début de la réalisation de l'union en l'intellect, parce que c'est à cet instant que l'intellect possible est instantanément dépouillé de toute forme (similitude de créature) pour ne plus recevoir que la forme de la foi ; ce qui a permis de voir comment s'effectue le passage instantané de l'état de désunion à celui d'union. Toutefois, de prime abord, rien ne garantit que l'examen de cet instant crucial puisse permettre d'isoler le contenu noétique de la forme de la foi. Il est donc nécessaire de saisir et d'examiner l'intellect uni à Dieu à un moment qui permette de déterminer l'espèce intelligible responsable de l'acte de connaissance (propre à l'union) réalisé en l'intellect à ce moment. En état d'union, l'intellect connaît moyennant la forme de la foi, mais l'extension de sa connaissance n'est ni réduite, ni confinée à un étant déterminé, puisque, comme nous l'avons vu, cette forme lui permet de connaître et Dieu et toute chose. Par suite, il n'est pas évident qu'il soit possible de déterminer l'espèce intelligible responsable de l'acte cognitif opéré en l'intellect ayant réalisé l'union à Dieu. En effet, avant l'union, l'intellect connaissait et Dieu et toute chose, moyennant les concepts abstraits du sensible, alors que durant l'union, il connaît ces même réalités, mais cette fois moyennant la

[446] Admirable cosa es que, siendo tenebrosa, alumbrase la noche; esto era porque la fe, que es nube oscura y tenebrosa para el alma -la cual es también noche, pues, en presencia de la fe, de su luz natural queda privada y ciega-, con su tiniebla alumbra y da luz a la tiniebla del alma. Porque así convenía que fuese semejante al maestro el discípulo (Lc. 6, 40). Porque el hombre que está en tiniebla no podía convenientemente ser alumbrado sino por otra tiniebla.

forme de la foi. Par suite, il semble qu'il soit presque impossible de déterminer le contenu noétique de l'espèce intelligible qui est la forme de la foi simplement en examinant l'intellect (ayant acquis l'union) à n'importe quel moment où il est en acte de connaissance. Il faut plutôt se référer à un acte d'intellection exceptionnel naturellement inaccessible, que seule la foi surnaturelle (parfaitement acquise) peut réaliser en l'intellect ; afin que, examinant le vécu intellectif propre à cet acte exceptionnel, nous puissions saisir et puis isoler l'espèce intelligible qui le réalise. Et en isolant cette espèce intelligible, nous aurons déterminé le contenu noétique de la forme de la foi. En effet, l'acte intellectif exceptionnel que la foi réalise, c'est la *vision du Néant* qui s'effectue à l'instant même où la foi informe parfaitement l'intellect possible, qui est l'instant où il est suffisamment purifié pour passer à l'acte surnaturel unitif. Cet instant de *vision du Néant* inaugure l'union réalisée en l'intelligence, puisque cette vision est identique à une *vision de Dieu*. Et l'examen du vécu intellectuel propre à cet instant permet d'isoler la forme de la foi, puisque la *vision du Néant* ne peut être réalisée, en l'intellect, que par une seule et même espèce intelligible : l'espèce-Néant. Ainsi, la réalisation du Néant en l'intelligence, qui s'opère par l'infusion de la lumière surnaturelle de la foi en l'intellect, permet, d'une part, d'identifier le Néant au contenu noétique de la forme de la foi (puisqu'elle seule réaliser la *vision du Néant*), et, d'autre part, de poser un rapport de similitude entre le Néant et Dieu (puisque la *vision du Néant* est *vision de Dieu*).

Par la similitude entre le Néant et Dieu se réalise l'union de l'intellect à Dieu. Et cette union a été qualifiée de rapport *immédiat* de l'intellect à Dieu. Nous savons déjà que la vision béatifique réalise l'union parfaite de l'intellect à Dieu, union qui est aussi un rapport immédiat à Dieu ; dans la mesure où l'intellect connaît Dieu par l'essence divine qui l'informe à la manière d'une espèce intelligible. L'union réalisée par cette information constitue un rapport immédiat de l'intellect à Dieu, parce qu'au sein même de la vision béatifique, l'intellect (de l'âme séparée) connaît Dieu par l'essence même de Dieu, et non pas par une espèce intelligible distincte et de Dieu et de l'esprit ; espèce intelligible qui serait une sorte d'intermédiaire qui, tout en suscitant en l'intellect une connaissance de Dieu, empêcherait cependant l'immédiateté du rapport de l'esprit à Dieu. En effet, une telle espèce intelligible informerait l'intellect en acte de connaissance de Dieu, tout en se tenant comme un troisième terme entre l'esprit et Dieu. Dans le cas de l'union réalisable ici-bas, nous savons que l'espèce-Néant unit l'intellect à Dieu, puisqu'elle assume, au sein de l'intellect possible, le rôle de similitude de Dieu. Si l'espèce-Néant est une réalité intelligible par soi étrangère à la réalité de l'esprit, et donc surajoutée à l'esprit comme de l'extérieur, elle serait un obstacle à l'immédiateté du rapport entre l'intellect et Dieu. Mais si elle est constitutive de l'essence de l'intellect, alors elle permet un rapport immédiat à Dieu, puisqu'alors l'intellect s'unit à Dieu par sa propre essence d'intellect humain. En effet, si l'intellect appréhendant sa propre essence, s'unit à Dieu, cette union constitue un rapport immédiat à Dieu, et elle est parallèle à l'union propre à l'état de vision béatifique où l'intellect s'unit immédiatement à Dieu en recevant en soi l'essence de Dieu. Ainsi, un rapport intellectuel immédiat à Dieu ne se réalise que soit moyennant l'essence de Dieu, soit moyennant l'essence de l'intellect. Nous avons évoqué l'information de l'intellect possible par l'espèce-Néant comme principe de l'union de l'intelligence à Dieu. Et nous avons conçu cette information comme une saisie intellectuelle de l'essence de l'intellect possible ; saisie qui, tout en unissant l'intellect à Dieu, réalise un rapport immédiat à Dieu. Cette saisie ne peut se réaliser par l'opération naturelle de l'intellect, elle nécessite l'intervention de la lumière surnaturelle de la foi. Mais une fois réalisée, elle est effectivement une information de l'intellect possible par l'espèce-Néant. De fait, que cette espèce intelligible soit l'essence de l'intellect possible, ou qu'elle soit infuse surnaturellement comme de l'extérieur (de l'esprit), elle demeure une saisie intellectuelle du Néant. C'est pourquoi nous l'exprimons toujours comme espèce-Néant informant l'intellect possible.

II.2.5- Expérience du Néant, expérience du vide

Nous avons vu que, selon la perspective symbolique de la Nuit, l'union se réalise à la mi-nuit quand se parfait en l'esprit l'opération de la foi. En d'autres termes, la réalisation actuelle de l'union commence avec la vision du Néant identifiée à une vision de Dieu. Par suite, quand l'entendement aura été parfaitement purifié par la nuit de la foi, l'âme s'unit à Dieu par la foi réalisée, alors que la mémoire et la volonté ne sont pas encore parfaitement purifiées. De fait, l'opération naturelle de la mémoire et celle de la volonté dépendent de celle de l'entendement, dans la mesure où il n'y a ni remémoration ni volition si l'intellect possible n'est pas d'abord informé par une espèce intelligible. Quand la foi dépouille l'intellect possible de tout objet déterminé au titre de l'étant, l'opération de la mémoire et celle de la volonté sont naturellement suspendues, de telle sorte que l'esprit ne peut (par lui-même) ni se souvenir de quelque chose, ni vouloir quoi que ce soit. Et si, simultanément, la sensibilité est déjà purifiée, l'âme dépouillée de tout objet (déterminé) en l'intellect, ne sent rien dans sa partie sensible. Par suite, quand la foi investit l'entendement parfaitement, réalisant en lui le Néant, la mémoire, la volonté et la sensibilité sont suspendues et comme anéanties : comment vouloir le Néant (qui par soi ne peut s'inscrire dans la raison de bon) ? Comment se souvenir du Néant ? Et comment sentir le Néant ? Toutefois, cet anéantissement de la mémoire et de la volonté est de l'ordre de l'acte et non pas de l'habitus (l'anéantissement des habitus contraires à l'union sera opéré durant la purification de la mémoire et celle de la volonté). En effet, la mémoire et la volonté n'ont pas encore reçu la parfaite purification, même si la foi purifiant l'entendement, purifie partiellement les autres puissances. De fait, quand l'intellect est informé par l'espèce-Néant, la mémoire, la volonté et la sensibilité sont suspendues quant à l'opération actuelle, de telle sorte que l'âme, intégralement, n'est que vision du Néant, autrement dit conscience de Néant ; et ce Néant réalisé en l'âme, purifie simultanément, mais partiellement, toutes les puissances de celle-ci. En effet, le Néant est ainsi actuellement réalisé en l'âme entière qui pour ainsi dire devient pure vision du Néant. Et en voyant le Néant, elle voit Dieu. Toutefois, une telle vision n'est effectivement significative que pour l'intellect qui seul peut l'assumer sous forme d'intellection du Néant. En d'autres termes, ni la mémoire, ni la volonté, ni la sensibilité ne peuvent être en acte du Néant ; le Néant n'est significatif que pour l'entendement, comme nous l'avons vu à l'instant, intelliger le Néant c'est connaître le Néant, c'est voir le Néant, et par conséquent c'est aussi voir Dieu (dont le Néant est une similitude). Ici nous distinguons la vision du Néant de l'expérience du vide, ce dernier peut être ressenti par la sensibilité quand elle se sent privée d'un certain sentiment de plénitude ; et il peut être voulu par la volonté sous forme de volonté de se dépouiller de quelque chose ; il peut aussi être remémoré par la mémoire sous forme de réactualisation d'une expérience d'un manque de quelque chose ; et il est connu en l'intellect comme privation d'une plénitude et comme relation (privative) à cette plénitude. En effet, le vide est expérimenté comme l'absence, comme la privation, d'une plénitude désirée ou déjà vécue, et cette absence est diversement saisissable au sein de l'entendement, de la mémoire, de la volonté et de la sensibilité. De fait, il est possible que l'entendement connaissant la perte d'une certaine plénitude, induise en la volonté et en la sensibilité conjointes un sentiment de cette perte, et, en la mémoire, la réminiscence de l'instant où cette perte a eu lieu. D'autre part, le Néant est plus radical que le vide, dans la mesure où il signifie la *négation de l'être (et de l'étant)*. Ainsi, le Néant, par opposition au vide, ne contient pas l'être de la relation (privative) à une plénitude, alors que le vide est relatif à la plénitude dont il est la privation. En d'autres termes, le vide possède l'être de la relation dans la mesure où il est relatif à une certaine plénitude ou à une certaine possession. Et le vide, rapporté à la plénitude, est une privation (momentanée) de cette plénitude, et donc il suppose toujours la présence de soi, ou du *Je*, comme sujet qui expérimente en alternance et cette plénitude et ce vide. Le Néant, par opposition au vide, est une négation pure et simple de l'être (et de l'étant), et donc il ne contient point l'être de la relation propre au vide, ni ne signifie le caractère d'étant du sujet que suppose

la privation (par soi distincte de la négation). De fait, ne signifiant point la présence d'un sujet, il ne peut signifier une relation à une certaine plénitude déjà vécue par ce sujet. En effet, le Néant est une négation de l'étant (et de l'être) pure et simple, et donc le Néant ne peut contenir en soi la moindre forme d'étant signifiée par les catégories de l'étant – la relation étant l'une de ces catégories. Par suite, l'être de la relation, voire la relation signifiée par le vide, est absente du Néant. Et l'expérience du vide vécue sous forme d'un *Je* privé d'une plénitude, expérience où la conscience de soi est présente, diffère radicalement de l'expérience du Néant où la conscience de soi est suspendue. En effet, la notion du vide inclut celle de sujet, celle de relation et celle de privation, c'est pourquoi le vide est expérimenté comme sujet lié à une plénitude actuellement absente. Alors que le Néant est défini comme *négation de l'être et de l'étant* (et il doit être vécu comme tel), et donc il est vécu comme *vision du Néant* et comme *conscience pure*, puisqu'aucune forme d'*objet déterminé* ne se manifeste en lui, de telle sorte que même la conscience de soi et l'étant (pris dans toute son indétermination) sont absents de la vision du Néant.

Le Néant et le vide sont réellement distincts, mais il est possible de les lier dans le cadre de la réalisation de l'expérience mystique. En effet, il faut commencer par distinguer le vide comme opération de vider, le vide comme réalité non existante, et le vide comme expérience du vide. L'opération de vider consiste à dépouiller les puissances de leurs objets naturels afin que s'y substitue la forme de l'union. Dans ce cas, l'opération de vider s'inscrit dans le cadre de la succession de différentes formes au sein d'un même sujet. Et quand une forme est parfaitement évacuée, elle est nécessairement instantanément remplacée par une autre, sinon un vide subsistera dans la nature – ce qui est impossible (comme nous l'avons vu). Ainsi, le vide comme opération aboutit au vide comme état impossible à réaliser. Cependant, l'expérience du vide est essentiellement la connaissance et le sentiment intérieurs de la perte d'une certaine plénitude possédée antérieurement. Ainsi, le sentiment du vide suppose toujours le souvenir de cette plénitude actuellement perdue. Et le vide est vécu comme relation à cette plénitude. Par suite, cette plénitude peut signifier une forme déterminée actuellement évacuée d'un sujet qui en possède toujours la nostalgie. Alors, le vide comme opération et le vide comme expérience se rejoignent, dans la mesure où tous deux signifient l'évacuation d'une forme au sein d'un sujet capable d'appréhender cette forme. Quant au Néant, il n'est pas relatif à une certaine forme d'étant ou de plénitude, parce que, d'abord, il est l'essence même de l'intellect possible (et l'essence d'une qualité n'est pas de l'ordre de la relation[447]), et, ensuite, il est une similitude de Dieu (il est donc conforme à Dieu, et la conformité n'est pas de l'ordre de la relation mais plutôt de celui de l'identification d'une forme à une autre). En définitive, il est possible de lier le vide et le Néant en considérant ce dernier comme une forme que le vide (pris comme opération) réalise en l'intellect. De fait, quand le vide opérant aura évacué toute forme (similitude de créature) du sein de l'intellect qui est ici sujet, l'intelligence passe à l'intellection surnaturelle du Néant qui est l'essence de l'intellect possible. Ainsi, par l'opération du vide, opération identifiée à celle de la lumière surnaturelle de la foi, la forme-Néant informe l'intellect possible.

II.2.6- Introduction aux purifications de la mémoire et de la volonté

Quand l'espèce-Néant informe l'intellect possible, elle unit l'entendement à Dieu, réalisant la vision du Néant. Par la suite, l'entendement connaîtra tout objet moyennant l'espèce-Néant qui est la forme de la foi, et plus haut cette forme a été identifiée à la forme de l'union. La parfaite information de l'intellect par la foi réalise l'union en acte en l'esprit pour la première fois, sous forme de vision du Néant, qui est vision de Dieu. Cet entendement parfaitement purifié est

[447] L'acte intellectif humain suppose une relation à l'objet connu, mais l'intellect pris en soi, c'est-à-dire comme néant d'objet, n'est pas de l'ordre de la relation.

alors uni à Dieu, et cette union se réalise à la mi-nuit. Après cette union réalisée en l'entendement, la parfaite purification de la mémoire et puis celle de la volonté vont suivre. Alors la mémoire, ontologiquement identique à l'intellect, sera purifiée et puis unie à Dieu par l'opération surnaturelle de l'espérance, et la volonté par l'opération surnaturelle de la charité. Ces deux purifications suivent chronologiquement la mi-nuit (la vision du Néant), et donc elles ne sont pas aussi enténébrées que la mi-nuit, puisque l'entendement déjà parfaitement purifié et uni à Dieu, commence à expérimenter suavement la présence de la lumière divine, tandis que la mémoire et la volonté sont en train d'être anéanties par l'opération surnaturelle infuse en l'esprit. Jean de la Croix récapitule le cheminement spirituel de l'âme depuis le début de la Nuit du sens jusqu'à la fin de celle de l'entendement (qui est la seconde Nuit) : « il faut savoir que dans le premier couplet, parlant de la partie sensitive, [l'âme] dit qu'elle sortit *par une nuit obscure*, et ici, parlant de la spirituelle, il est dit qu'elle sortit *à l'obscur*, car les ténèbres de la partie spirituelle sont plus grandes, comme l'obscurité est plus ténébreuse que la nuit, parce que, dans la nuit si obscure soit-elle, on ne laisse pas de voir quelque chose, mais dans l'obscurité on ne voit rien ; et ainsi, en la *Nuit du sens* il y a encore quelque clarté, parce que l'entendement et la raison demeurent sans s'aveugler ; mais cette *Nuit spirituelle* qui est la foi, est une privation entière tant pour le sens que pour l'entendement ; c'est pourquoi l'âme dit en celle-ci qu'elle allait *à l'obscur et en sûreté*, ce qu'elle n'a pas dit en l'autre, car moins l'âme opère avec sa propre habileté, plus sûrement elle va, puisqu'elle chemine davantage en foi. »[448] (MC, L2, c1, §3) Et puis, introduisant la troisième Nuit, qui est celle qui suit la purification de l'entendement, et donc qui est moins obscure que la seconde, Jean de la Croix entrevoit déjà la fin de la Nuit (dans son ensemble) et le surgissement du Jour où l'union à Dieu devient délectable. « Car, bien qu'il soit véritable que Dieu est pour l'âme une nuit aussi obscure que la foi, en parlant naturellement, toutefois ces trois parties de la nuit étant achevées – qui pour l'âme le sont naturellement – Dieu illustre l'âme surnaturellement avec le rayon de sa lumière divine (qui est le principe de la parfaite union qui suit la troisième nuit), on peut dire qu'elle est moins obscure. »[449] (MC, L2, c2, §1) Ainsi, idéalement, il est possible de concevoir la Nuit comme composée de trois parties ou de trois Nuits. La première est celle où se réalise la purification de la partie sensible de l'âme, cette Nuit n'est pas totalement obscure puisque l'entendement n'y est pas dépouillé de sa lumière. La seconde Nuit est la plus obscure, elle correspond à la mi-nuit où l'entendement est parfaitement purifié par la foi et uni à Dieu, et où le Néant réalisé en l'âme produit en elle des ténèbres et une obscurité totale. La troisième Nuit est moins obscure que la seconde, et elle préfigure déjà le Jour qui est l'union réalisée suavement ressentie. En cette troisième et dernière Nuit, la mémoire est purifiée par l'espérance, et la volonté, par la charité. Cette tripartition de la Nuit est intellectuellement utile pour concevoir la réalisation progressive de l'union, mais, effectivement, les cheminements des spirituels varient en fonction du vouloir divin, de sorte qu'il y a autant de cheminements singuliers qu'il y a de spirituels. Toutefois, tous ces cheminements possèdent beaucoup de points communs, et ils sont fondamentalement mus par les mêmes principes, vu que la nature

[448] Y es de saber que la primera canción, hablando acerca de la parte sensitiva, dice que salió en noche oscura; y aquí, hablando acerca de la parte espiritual, dice que salió a oscuras, por ser muy mayor la tiniebla de la parte espiritual, así como la oscuridad es mayor tiniebla que la de la noche, porque, por oscura que una noche sea, todavía se ve algo, pero en la oscuridad no se ve nada. Y así, en la noche del sentido todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y razón, que no se ciega. Pero esta noche espiritual, que es la fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido. Y, por eso, dice el alma en ésta que iba a oscuras y segura, lo cual no lo dijo en la otra; porque cuanto menos el alma obra con habilidad propia, va más segura, porque va más en fe.

[449] Porque, aunque es verdad que Dios es para el alma tan oscura noche como la fe, hablando naturalmente, pero, porque, acabadas ya estas tres partes (de la noche), que para el alma lo son naturalmente, ya va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz, lo cual es el principio de la perfecta unión que se sigue pasada la tercera noche, se puede decir que es menos oscura.

de l'esprit est identique chez tous, et par suite celle de l'union aussi. Par conséquent, la tripartition de la Nuit est une excellente manière d'expliquer la voie qui mène à l'union.

II.3- Nuit de la mémoire

Introduisant la troisième Nuit, qui est celle de la mémoire et de la volonté, Jean de la Croix affirme : « Après avoir instruit la première puissance de l'âme, qui est l'entendement, pour toutes ses préhensions en la première vertu théologale, qui est la foi, afin que selon cette puissance, l'âme puisse s'unir à Dieu par le moyen de la pureté de la foi, il reste maintenant à en faire autant pour les deux autres puissances de l'âme qui sont la mémoire et la volonté, les purifiant concernant leurs préhensions, afin que, selon ces deux puissances, l'âme vienne à s'unir avec Dieu en parfaite espérance et charité. Ce que nous ferons brièvement en ce troisième livre, parce que ayant conclu ce qui concerne l'entendement, qui est à sa manière le réceptacle de tous les autres objets (en quoi nous avons fait beaucoup de chemin pour les autres puissances), il n'est pas nécessaire de nous étendre beaucoup au sujet de ces puissances ; parce que si le spirituel instruit bien l'entendement en foi selon la doctrine qui a été donnée, il est impossible qu'il n'instruise aussi en passant les deux autres puissances dans les deux autres vertus, puisque les opérations des unes dépendent des autres. »[450] (MC, L3, c1, §1)

II.3.1- Distinguer la purification de la mémoire, de celle de l'entendement

Nous avons vu que la mémoire, tout comme l'entendement, est ontologiquement identique à l'intellect, et que donc la purification de l'entendement par la foi purifie nécessairement la mémoire. Ainsi, de prime abord, l'information de l'intellect possible par la forme de la foi (la forme-Néant), unissant l'entendement à Dieu, doit nécessairement unir la mémoire à Dieu, et alors la purification de la mémoire serait identique à celle de l'entendement, de telle sorte qu'il n'est plus nécessaire de distinguer ces deux purifications. Toutefois, ce n'est pas tout à fait le cas, parce que l'opération de l'entendement consiste purement et simplement à connaître, alors que celle de la mémoire consiste, non seulement à poser un acte de réminiscence, mais aussi et surtout à conserver les connaissances acquises (et par extension le passé). Et c'est par cette conservation des connaissances au sein de la mémoire, que se réalise la possession de ces connaissances. En effet, posséder une chose, c'est conserver cette chose (au sein de soi) en se l'appropriant, et l'avoir parfaitement accessible à tout instant. Dans le cas de la connaissance intellectuelle, l'acte de connaissance réalisé en l'intellect s'accompagne instantanément d'une conservation, au sein même de l'intellect possible, de cette connaissance (le concept ou l'ensemble de concepts constitutifs de cette connaissance) sous forme d'habitus. Ainsi, l'acte de l'intellect consiste à connaître et à conserver en soi le contenu noétique de l'acte de connaissance, et cette conservation est une sorte d'appropriation des connaissances acquises. Cependant, la connaissance pure et simple, et l'appropriation qui l'accompagne, se réalisent simultanément et instantanément, puisqu'au moment même où s'imprime une espèce intelligible en l'intellect possible, elle est conservée en lui, et elle l'est du fait même de cette impression qu'elle produit. Ainsi, il est impossible de séparer effectivement l'acte de connaissance de l'acte qui consiste à conserver cette connaissance. Mais il est possible de les

[450] Instruida ya la primera potencia del alma, que es el entendimiento, por todas sus aprehensiones en la primera virtud teológica, que es la fe, para que según esta potencia se pueda unir el alma con Dios por medio de pureza de fe, resta ahora hacer lo mismo acerca de las otras dos potencias del alma, que son memoria y voluntad, purificándolas también acerca de sus aprehensiones, para que, según estas dos potencias, el alma se venga a unir con Dios en perfecta esperanza y caridad, lo cual se hará brevemente en este 3º libro. Porque habiendo concluido con el entendimiento, que es el receptáculo de todos los demás objetos en su manera, en lo cual está andado mucho camino para lo demás, no es necesario alargarnos tanto acerca de estas potencias; porque no es posible que, si el espiritual instruyere bien al entendimiento en fe según la doctrina que se le ha dado, no instruya también de camino a las otras dos potencias en las otras dos virtudes, pues las operaciones de las unas dependen de las otras.

distinguer logiquement, et donc de poser deux puissances spirituelles distinctes, chacune assumant l'un de ces deux actes. En effet, il est possible d'associer la connaissance pure et simple à l'entendement, et d'associer l'appropriation de ces connaissances à la mémoire, celle-ci assumant aussi l'acte de réactualisation des connaissances acquises et conservées, acte qu'on dénomme réminiscence. Ainsi, tout ce qui est connu dans l'entendement est possédé (en tant que contenu noétique) dans la mémoire. Et comme la connaissance pure et simple (réalisée en l'entendement) et la conservation – consécutive et immédiate – des connaissances acquises, réalisée en la mémoire, constituent deux opérations distinctes propres à une seule et même réalité ontologique qui est l'intellect, il est possible de considérer que l'union de l'intellect à Dieu se réalise d'abord par l'union de l'entendement à Dieu et qu'elle se complète ensuite par l'union de la mémoire à Dieu. Il reste à développer et à expliquer cette double union de l'intellect à Dieu, c'est-à-dire cette transformation de l'acte cognitif en foi et celle de l'acte de possession en espérance. Pour ce faire, examinons d'abord comment la connaissance et la possession de Dieu se réalisent dans la vision béatifique, puisque cette dernière est comme la continuation et la culmination de l'union réalisée ici-bas.

En effet, ce qui nous intéresse ici c'est l'union de l'âme à Dieu, telle que réalisable ici-bas. Cette union ne se réalise dans toute sa perfection et dans toute sa plénitude, que dans la vision béatifique dans l'au-delà. L'union sur terre est une sorte d'imitation de l'union du ciel, de telle sorte que l'élucidation de cette dernière permet de faire comprendre la première. De fait, quand l'âme voit Dieu face à face, l'essence divine informe l'intellect possible, de telle sorte que l'esprit voit Dieu dans la perfection de Sa divinité, et dans cette vision il possède Dieu, puisque l'essence même de Dieu est pour ainsi dire reçue au sein de l'intellect possible. De fait, quand l'essence divine perpétuellement contemplée s'imprime (pour ainsi dire) dans l'intellect possible, il est possible d'affirmer que l'intellect possède – d'une certaine façon – cette essence divine. Par suite, connaître Dieu par l'essence même de Dieu, c'est posséder Dieu. Dans le cas de l'union réalisable ici-bas, il faut voir en quelle mesure connaître Dieu par la forme de la foi est identique à posséder Dieu (par l'espérance), afin de concevoir adéquatement comment se réalise la transformation de la mémoire en espérance.

Nous avons vu que la purification de l'entendement se parachève par son union à Dieu moyennant la forme de la foi qui se réalise en l'intellect possible, l'informant en permanence. Et dans son union à Dieu l'intellect connaît tout objet, quel qu'il soit, moyennant l'espèce-Néant (qui est en soi similitude de Dieu) qui assume le rôle de similitude de cet objet. Ainsi l'acte cognitif de l'intellect se parfait, de sorte que tout est connu en lui d'une façon quasi divine. Cependant, les connaissances acquises avant l'union de l'entendement à Dieu sont toujours conservées dans l'intellect possible joint à l'imagination. En effet, les connaissances intellectuelles sont associées aux images à partir desquelles elles ont été abstraites – images conservées dans l'imagination (la fantaisie pour Jean de la Croix) –, et la réactualisation naturelle de ces connaissances intellectuelles se fait par recours aux images qui leurs sont associées. Comme ces connaissances ont été acquises et conservées avant l'union de l'entendement à Dieu, elles sont naturelles et imparfaites du fait que les espèces intelligibles qui les constituent sont distinctes de la forme de la foi qui est l'espèce-Néant. Par suite, il faut purifier l'intellect possible de ces connaissances imparfaites qui résident en lui (sous forme d'habitus). Et comme elles sont conservées dans la mémoire, leur purification doit unir la mémoire à Dieu. Cette purification de la mémoire doit purifier l'acte double de la mémoire, qui consiste, d'une part, à conserver les connaissances et, d'autre part, à se souvenir des connaissances conservées. Quand l'entendement est transformé en foi, l'acte de conservation des connaissances est immédiatement et nécessairement purifié, puisque toute connaissance se réalisant dans l'entendement uni à Dieu, est une connaissance parfaite et par suite elle est instantanément conservée dans sa perfection. Donc, il reste à purifier l'acte naturel de

réminiscence, afin de l'élever au surnaturel unitif qui transforme la mémoire en espérance. Cet acte naturel de réminiscence s'effectue quand les connaissances acquises et conservées se présentent à l'intellect moyennant la succession d'images auxquelles ces connaissances sont associées, et à partir desquelles elles ont été abstraites par l'opération de l'intellect agent. Ainsi, les images et souvenirs imprimés et conservés dans le cerveau (l'imagination) resurgissent sous forme de réminiscence de connaissances acquises et se présentent à l'intellect déjà informé par la forme de la foi qui est l'espèce-Néant. Et par le contact avec cette forme unitive (la foi unissant l'entendement à Dieu), ces connaissances sont comme transformées, voire relues et revues, en fonction de la forme-Néant, de telle sorte que l'espèce intelligible et le concept auxquels ils ont premièrement été associées se voient remplacés par l'espèce-Néant ; ce qui fait que toutes les connaissances déjà acquises et conservées sont transformées et parfaites par leur rattachement à la forme-Néant qui – au sein de l'intellect uni à Dieu – assume le rôle d'espèce intelligible pour toute connaissance intellectuelle quelle qu'elle soit. Par suite, quand l'union de l'intellect se réalise, seule l'espèce-Néant est dorénavant conservée dans la mémoire spirituelle, c'est-à-dire dans l'intellect possible, que l'acte de l'intellect soit pure connaissance ou qu'il soit réminiscence. En définitive, par la purification de l'entendement, tout ce qui résiste à l'information de l'intellect possible par l'espèce-Néant, est évacué ; et par la purification de la mémoire, toutes les connaissances et souvenirs conservés dans l'imagination et l'intellect possible sont comme revisités et réinterprétés en fonction de l'espèce-Néant, ce qui constitue une renaissance de l'intellection, qu'elle soit acte de l'entendement ou acte de la mémoire.

II.3.2- L'opération de l'espérance

Il faut examiner comment exactement l'espérance opère en la mémoire pour unir celle-ci à Dieu. D'abord, « l'espérance vide et écarte la mémoire de toute possession de créature, parce que, comme dit saint Paul, *l'espérance est de ce qu'on ne possède pas* (Rm 8,24), et ainsi elle écarte la mémoire de ce qui peut se posséder et la met en ce qu'elle espère, et pour cela seule l'espérance de Dieu dispose purement la mémoire pour l'unir avec Dieu »[451] (NO, L2, c21, §11). En effet, tout comme la foi opérant en l'entendement, l'espérance doit détacher la mémoire de tout objet créé afin de ne l'orienter que vers Dieu. Ainsi, la mémoire, informée par l'espérance, se sépare de tout ce qu'elle possède et de tout ce qui est naturellement conservé en elle, pour n'avoir que Dieu pour seul objet. Par suite, le mouvement purificateur opéré par l'espérance est une évacuation de toute possession en la mémoire, afin qu'elle ne possède que Dieu, tout comme le mouvement purificateur opéré par la foi est une évacuation de toute connaissance en l'entendement, afin qu'il ne connaisse que Dieu. Et quand la purification est parfaitement réalisée, l'entendement affermi dans la foi arrive à connaître toute chose en Dieu, et la mémoire affermie dans l'espérance arrive à posséder toute chose en Dieu. Jean de la Croix, décrivant le mouvement purificateur de la mémoire en l'assimilant d'une certaine façon à celui de l'entendement, affirme : « Et ainsi, étant vrai, comme il l'est, que l'âme doit plutôt connaître Dieu par ce qu'il n'est pas que par ce qu'il est, par nécessité elle doit aller à Lui en niant et en n'admettant pas, jusqu'au dernier effort possible, ses préhensions tant naturelles que surnaturelles. C'est pourquoi nous en userons ainsi maintenant en la mémoire, la tirant hors de ses limites et de son cours naturel, et l'élevant par-dessus elle-même, c'est-à-dire par-dessus toute connaissance distincte et possession préhensible, en la souveraine espérance de Dieu incompréhensible. »[452] (MC, L3, c2, §3) Ainsi, quand l'espérance investit intensément la

[451] Y la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, porque, como dice san Pablo (Rm. 8, 24), la esperanza es de lo que no se posee, y así aparta la memoria de lo que se puede poseer, y pónela en lo que espera. Y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unirla con Dios.

[452] Y así, siendo verdad, como lo es, que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es, de necesidad, para ir a él ha de ir negando y no admitiendo hasta lo último que pudiere negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales. Por lo cual así lo haremos ahora en la memoria, sacándola de

mémoire, elle vide celle-ci de tout objet qui n'est pas Dieu, aménageant ainsi en elle le lieu pur et adéquat digne de recevoir Dieu. Et quand Dieu est reçu en la mémoire surélevée à l'acte d'union, celle-ci est exposée au Néant puisque « comme Dieu n'a ni forme ni image qui puisse être comprise par la mémoire, de là vient que quand l'âme est unie avec Dieu (comme il se voit tous les jours par expérience), elle demeure sans forme et sans figure, l'imagination perdue et la mémoire plongée dans un souverain bien, en grand oubli, sans se souvenir de rien, car cette union divine lui vide la fantaisie, la nettoie de toutes les formes et notions, et l'élève au surnaturel. »[453] (MC, L3, c2, §4) Ainsi, la mémoire exposée au Néant, investie par l'espèce-Néant (qui informe l'intellect possible), se vide de toutes ses connaissances et possessions. Et ce vide qui se réalise progressivement en elle est une victoire progressive de la forme de l'union sur les possessions conservées en elle, victoire censée l'unir à Dieu. Cette victoire culmine dans un Néant actuellement vécu, identique à la vision du Néant opérée en l'entendement. Jean de la Croix, décrivant l'intensité du Néant vécu dans la mémoire, affirme : « parfois, quand Dieu fait ces touches d'union dans la mémoire, subitement il se produit dans le cerveau (qui est le lieu où elle a son siège) un chavirement si sensible qu'il semble que toute la tête s'évanouisse et que le jugement et le sens se perdent ; et ceci tantôt plus, tantôt moins, selon que la touche est plus ou moins forte ; et alors, à cause de cette union, la mémoire se vide et se purifie (comme je dis) de toutes les notions, et elle demeure dans un oubli parfois si grand qu'elle a besoin de beaucoup d'effort et de travail pour se souvenir de quelque chose. »[454] (MC, L3, c2, §5) Ainsi, l'intense purification de la mémoire spirituelle, vécue comme un anéantissement, est ressentie dans le cerveau, c'est-à-dire dans l'imagination, puisque l'opération naturelle de la mémoire dépend de celle de l'imagination, dans la mesure où l'acte naturel de réminiscence spirituelle a nécessairement besoin, pour s'exercer, de recourir aux images conservées dans le cerveau. Toutefois, « ces suspensions, il faut noter qu'elles ne sont plus ainsi chez les parfaits, car il y a déjà en eux une parfaite union (elles sont du commencement de l'union). »[455] (MC, L3, c2, §6) En effet, quand la purification actuelle culmine dans une union à Dieu réalisée par la grande intensité du Néant (de l'anéantissement) qui investit la mémoire, celle-ci acquiert l'habitus d'union, de telle sorte que, rendue à elle-même et sortant de l'état de Néant intégral où elle est en union actuelle à Dieu, elle conserve cette union sous forme d'habitus, réalisant ainsi l'union permanente telle qu'accessible ici-bas. Jean de la Croix, décrivant et expliquant l'état d'union habituelle réalisé dans la mémoire, récapitule le cheminement spirituel vécu progressivement en elle, cheminement par le moyen duquel se réalise en elle l'union habituelle : « plus la mémoire s'unit avec Dieu, plus elle perd les notions distinctes, jusqu'à les perdre totalement, ce qui est lorsque l'âme arrive en perfection à l'état d'union ; et ainsi, au commencement, lorsque cela se fait, l'âme ne peut s'empêcher d'avoir un grand oubli de toutes les choses (puisqu'elle raie les formes et les notions), et ainsi elle fait maintes fautes touchant l'usage et les relations extérieures, ne se souvenant de boire ni de manger, ni si elle a vu ou non, si on a dit ou si on n'a pas dit, et ceci parce que la mémoire est absorbée en Dieu. Mais lorsqu'elle est déjà parvenue à l'habitude d'union, qui est un bien souverain, elle n'a plus des oublis de cette

sus límites y quicios naturales y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible, en suma esperanza de Dios incomprehensible.

[453] Como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprehendida de la memoria, de aquí es que, cuando está unida con Dios, como también por experiencia se ve cada día, se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación, embebida la memoria en un sumo bien, en grande olvido, sin acuerdo de nada; porque aquella divina unión la vacía la fantasía y barre de todas las formas y noticias, y la sube a lo sobrenatural.

[454] Algunas veces, 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 esto, a veces más, a veces menos, según que es más o menos fuerte el toque. Y entonces, a causa de esta unión, se vacía y purga la memoria, como digo, de todas las noticias, y queda olvidada y a veces olvidadísima, que ha menester hacerse gran fuerza y trabajar para acordarse de algo.

[455] Y estas suspensiones es de notar que ya en los perfectos no las hay así (por cuanto hay ya perfecta unión).

façon en ce qui est de la raison morale et naturelle ; au contraire, dans les opérations convenables et nécessaires, elle est bien plus parfaite, encore qu'elle ne les opère plus par le moyen des formes et notions de la mémoire, parce que, en ayant l'habitude d'union – qui est déjà un état surnaturel –, la mémoire et aussi les autres puissances défaillent en leurs opérations naturelles, et passent de leur domaine naturel à celui de Dieu, qui est surnaturel ; et ainsi, la mémoire étant transformée en Dieu, il ne peut s'y imprimer de formes ni de connaissances des choses. C'est pourquoi les opérations de la mémoire et des autres puissances, en cet état, sont toutes divines, parce que Dieu possédant désormais les puissances comme seigneur absolu, par leur transformation en lui, c'est Lui-même qui les meut et leur commande divinement selon son divin esprit et selon sa volonté ; et alors, c'est de manière que les opérations ne sont pas distinctes, mais que celles que l'âme opère sont de Dieu et sont des opérations divines »[456] (MC, L3, c2, §8). De fait, nous voyons clairement comment la mémoire, se purifiant pour s'unir à Dieu, commence par perdre ses connaissances claires et distinctes afin que se réalise en elle le Néant, réalisation où culmine l'opération surnaturellement purificatrice de l'espérance, et où s'effectue l'union actuelle de la mémoire à Dieu. Cette union réalisée est actuellement acquise et puis instantanément conservée sous forme d'habitus d'union, c'est-à-dire sous forme d'union permanente qui, de par sa permanence, s'oppose à la ponctualité de la vision du Néant (qui est une forme d'union actuée). Et quand l'union habituelle est réalisée en la mémoire, celle-ci, dépouillée de ses connaissances claires et distinctes (durant la purification opérée par l'espérance), regagne sa connaissance des choses, mais cette fois elle ne connaît plus ces choses par les espèces intelligibles qui en sont des similitudes, mais plutôt par le surnaturel réalisé en elle, autrement dit par l'espèce-Néant. Par suite, l'union est une forme de renaissance où la connaissance naturelle des choses est anéantie pour ensuite ressusciter sous forme de connaissance surnaturelle de ces mêmes choses. En effet, Jean de la Croix affirme que les formes des choses connues, une fois l'union habituelle réalisée, ne s'impriment plus dans la mémoire, puisqu'elle est transformée en Dieu et informée – en permanence – par la forme de l'union. En d'autres termes, une fois l'union réalisée, l'espèce-Néant – qui est l'espèce intelligible qui, en soi, est une similitude de Dieu – sert dorénavant de similitude pour la connaissance de toute chose, quelle qu'elle soit. Ce qui signifie que la mémoire unie à Dieu connaît toute chose en Dieu, parce qu'elle connaît par la similitude de Dieu. Par suite, tous les raisonnements constituant des connaissances que la mémoire conservait naturellement, sont comme revus et relus en fonction de l'espèce-Néant, ce qui est les comprendre en Dieu. Et quand la forme-Néant informe surnaturellement l'esprit en permanence, il est possible d'affirmer que Dieu possède les puissances spirituelles de l'âme, puisqu'il réside en elles par sa similitude et qu'elles ne sont mues que par elle, voire par Lui.

[456] Cuanto más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas hasta perderlas del todo, que es cuando en perfección llega al estado de unión. Y así, al principio, cuando ésta se va haciendo, no puede dejar de traer grande olvido acerca de todas las cosas, pues se le van rayendo las formas y noticias, y así hace muchas faltas acerca del uso y trato exterior, no acordándose de comer ni de beber, ni si hizo, si vio, si no vio y si dijeron o no dijeron por el absorbimiento de la memoria en Dios.
Pero, ya que llega a tener hábito de unión, que es un sumo bien, ya no tiene esos olvidos en esa manera en lo que es razón moral y natural; antes en las operaciones convenientes y necesarias tiene mucha mayor perfección. Aunque éstas no las obra ya por formas y noticias de la memoria, porque en habiendo hábito de unión, que es ya estado sobrenatural, desfallece del todo la memoria y las demás potencias en sus naturales operaciones y pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural; y así, estando la memoria transformada en Dios, no se le pueden imprimir formas ni noticias de cosas. Por lo cual, las operaciones de la memoria y de las demás potencias en este estado todas son divinas, porque poseyendo ya Dios las potencias, como ya entero señor de ellas, por la transformación de ellas en sí, él mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y voluntad. Y entonces es de manera que las operaciones no son distintas, sino que las que obra el alma son de Dios y son operaciones divinas.

II.4- Nuit de la volonté

II.4.1- La primordialité de l'amour

La purification de l'intellect et son union à Dieu, par la transformation de l'entendement en foi et la transformation de la mémoire en espérance, ouvre l'accès à la purification surnaturelle de la volonté et à son union à Dieu par l'opération de la charité surnaturellement infuse en elle, opération qui la transforme en amour. « Nous n'aurions rien fait de purger l'entendement pour le fonder en vertu de foi, et la mémoire en celle de l'espérance, si nous ne purgions aussi la volonté en vue de la troisième vertu qui est la charité »[457] (MC, L3, c16, §1), puisque l'union à Dieu est d'abord et essentiellement union d'amour, et elle ne s'explique que par l'amour, puisque c'est « le propre de l'amour de vouloir s'unir, et se joindre, et s'égaler et s'assimiler à la chose aimée » (*la propiedad del amor sea quererse unir y juntar e igualar y asimilar a la cosa amada,* NO, L2, c13, §9). En effet, l'entendement se détache de toute connaissance pour ne connaître que Dieu, par amour de Dieu. De même, c'est par amour de Dieu que la mémoire se détache de toute possession, visant à ne posséder que Dieu. Et c'est pour l'amour de Dieu que l'entendement et la mémoire endurent l'anéantissement qui les dépouille de tout le naturel pour les affermir en Dieu seul. Sans l'amour de Dieu fondant le mouvement de l'intellect vers Dieu, le vécu de la souffrance de l'anéantissement est une pure perversion. De fait, la purification active de l'intellect – celle qui consiste en un début de détachement par rapport au créé et en une réorientation de l'intellect vers Dieu – est effectuée par l'opération naturelle de la volonté puisque c'est la volonté qui, mue par la connaissance théorique du bien qu'est l'union, commande (à la manière d'une cause efficiente) à l'intellect de se séparer d'un objet déterminé (le créé) afin de l'orienter vers une autre réalité (Dieu). « La force de l'âme consiste en ses puissances, passions et appétits, et tout cela est gouverné par la volonté. Donc, quand la volonté dresse à Dieu ces puissances, passions et appétits, et les détourne de tout ce qui n'est pas Dieu, alors elle garde la force de l'âme pour Dieu et se porte ainsi à l'aimer de toute sa force. »[458] (MC, L3, c16, §2) Mais si l'acte de volonté qui consiste à nier le créé et à l'évacuer du sein même de l'intellect, n'est pas motivé par l'amour, l'esprit posant un tel acte dépourvu d'amour ne peut se mouvoir vers Dieu, il se meut plutôt vers la destruction pure et simple du naturel, et par suite il réalise le mal qui en soi est pure négativité.

II.4.2- La purification de la volonté et son union à Dieu

L'opération de la volonté est double, elle consiste à vouloir, d'une part, et à se délecter, d'autre part. Au sein de l'union, le vouloir est associé à l'amour, c'est-à-dire à l'acte d'aimer, et la délectation enflamme la volonté quand l'union à l'aimé se réalise. L'amour de Dieu consiste à ne vouloir que ce que Dieu veut, ce qui unit la volonté de l'âme à celle de Dieu. En effet, « l'état de cette union divine consiste en ce que l'âme tienne sa volonté dans une totale transformation en la volonté de Dieu, de manière qu'il n'y ait en elle chose contraire à la volonté de Dieu, mais qu'en tout et pour tout son mouvement soit la seule volonté de Dieu. »[459] (MC, L1, c11, §2) Et la délectation qui suit l'union des volontés humaine et divine est expliquée en fonction de la purification nécessaire à la réalisation de cette union : « Ni plus ni moins, pour autant que l'affection d'amour qui doit lui être donnée en la divine union d'amour est divine – et donc très

[457] No hubiéramos hecho nada en purgar al entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud, que es la caridad.
[458] La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad; pues cuando estas potencias, pasiones y apetitos endereza en Dios la voluntad y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios, y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza.
[459] el estado de esta divina unión consiste en tener el alma, según la voluntad, con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios.

spirituelle, très subtile et délicate et très intérieure, et qu'elle excède toute affection et sentiment de la volonté et tout son appétit – il convient pour que la volonté puisse venir à sentir et goûter par union d'amour cette affection divine et si haute délectation qui ne tombe pas par nature dans la volonté, qu'elle soit premièrement purifiée et anéantie en toutes ses affections et sentiments, la laissant à sec et dans l'angoisse autant qu'il convient selon l'habitude qu'elle avait des affections naturelles, tant envers le divin qu'envers l'humain, afin qu'étant exténuée, desséchée et bien essorée au feu de cette divine contemplation, (…) elle ait une disposition pure et simple et le palais purifié et sain pour sentir les hautes et étranges touches de l'amour divin, auquel elle se verra divinement transformée, toutes les contradictions actuelles et habituelles qu'elle avait auparavant (comme nous avons dit) étant chassées. »[460] (NO, L2, c9, §3) Ces *contradictions actuelles et habituelles* sont identifiables aux passions déréglées qui ont pour objet des choses créées et en lesquelles la volonté trouvait sa délectation. Et plus la volonté se délecte en une chose créée, plus cette délectation s'enracine en elle sous forme d'habitude qui la pousse à vouloir régulièrement revivre cette délectation. Par cette habitude enracinée en la volonté, celle-ci devient asservie à la chose qui lui procure la jouissance, devenant prisonnière de cette jouissance. Par suite, pour se libérer et s'unir à Dieu, la volonté doit être purifiée (activement et passivement) de tout attachement au créé, et de toute délectation constitutive de cet attachement. Pour ce faire, il est nécessaire de nier, d'anéantir, toute délectation ayant le créé pour objet, afin que Dieu devienne le seul objet de la délectation de la volonté. Il faut alors détacher la volonté de tout le créé, et l'orienter vers Dieu seul. Et orienter la volonté vers Dieu, c'est aimer Dieu, c'est réaliser le premier commandement, et donc c'est faire la volonté de Dieu, par suite c'est unir la volonté humaine à la volonté divine. Par conséquent, la purification qui consiste à anéantir les jouissances qui ont pour objet les créatures, consiste aussi à élever la volonté vers Dieu ; ce qui fait qu'au bout de cette purification, la volonté se trouve transformée en la volonté de Dieu, ne se délectant que de Dieu. En somme, « pour venir à l'union de Dieu, toute l'affaire consiste à purifier la volonté de ses affections et appétits, afin qu'ainsi, de volonté humaine et basse, elle devienne volonté divine, faite une même chose avec la volonté de Dieu. »[461] (MC, L3, c16, §3)

II.4.3- Le parachèvement de la purification de la sensibilité

Pratiquement, les affections de la volonté sont en continuité avec celles de la sensibilité. Et nous avons vu que la purification de celle-ci ne se parfait que quand la volonté est parfaitement purifiée. « Ces affections ou passions sont quatre, à savoir : joie, espoir, douleur et crainte. Ces passions, mises en acte de raison et rapportées à Dieu, en sorte que l'âme ne se réjouisse sinon de ce qui est purement honneur et gloire de Dieu, qu'elle n'espère autre chose ni ne s'afflige sinon de ce qui concerne cela, et ne craigne que Dieu, il est clair qu'elles dressent et gardent la force de l'âme et son habileté pour Dieu ; car plus l'âme se réjouira d'autre chose que de Dieu, moins fortement sa joie s'emploiera en Dieu, et plus elle mettra son espoir en autre chose,

[460] Ni más ni menos, por cuanto la afección de amor que se le ha de dar en la divina unión de amor es divina, y por eso muy espiritual, sutil y delicada y muy interior, que excede a todo afecto y sentimiento de la voluntad, y todo apetito de ello, conviene que, para que la voluntad pueda venir a sentir y gustar por unión de amor esta divina afección y deleite tan subido, que no cae en la voluntad naturalmente, sea primero purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos, dejándola en seco y en aprieto, tanto cuanto conviene según el hábito que tenía de naturales afecciones, así acerca de lo divino como de lo humano, para que, extenuada y enjuta y bien extricada en el fuego de esta divina contemplación de todo género de demonio, como el corazón del pez de Tobías en las brasas (Tb. 6, 19), tenga disposición pura y sencilla y el paladar purgado y sano para sentir los subidos y peregrinos toques del divino amor en que se verá transformada divinamente, expelidas todas las contrariedades actuales y habituales, como decimos, que antes tenía.

[461] Para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos, porque así de voluntad humana y baja venga a ser voluntad divina, hecha una misma cosa con la voluntad de Dios.

moins elle espérera en Dieu ; et ainsi des autres. »[462] (MC, L3, c16, §2) La joie est la passion principale qui détermine et oriente vers soi, c'est-à-dire qui polarise, le mouvement des trois autres, dans la mesure où l'on espère ce qui procure de la joie, tout en craignant de le perdre, et si cette perte a lieu, la douleur est ressentie. Pour mettre sa joie en Dieu et en Dieu seul, l'être humain qui cherche l'union doit, non seulement se détacher des choses et des plaisirs créés[463], mais aussi et surtout de toute glorification personnelle en les vertus qu'il a acquises. En effet, « il ne doit arrêter son cœur dans le goût, dans la consolation, dans la saveur et autres intérêts dont les bons exercices et bonnes œuvres sont habituellement accompagnées, mais recueillir la joie en Dieu, désirant le servir par elles, et se purifiant et demeurant en obscurité en cette joie, vouloir que Dieu soit le seul qui se délecte et savoure en secret, sans aucun autre égard ou intérêt que l'honneur et la gloire de Dieu ; et ainsi il ramassera en Dieu toute la force de la volonté concernant les biens moraux. »[464] (MC, L3, c27, §5). Et quand la joie est mortifiée et placée en Dieu seul, « il vient au spirituel une pureté d'âme et de corps, c'est-à-dire d'esprit et de sens, et il a une convenance angélique avec Dieu, faisant de son âme et de son corps un digne temple de l'Esprit Saint »[465] (MC, L3, c23, §4). Cette pureté décrite comme *convenance angélique avec Dieu* rend l'esprit semblable, voire conforme, à Dieu ; ce qui signifie la transformation de l'âme en Dieu. Cette pureté atteinte par la parfaite purification de la volonté est acquise par la conjonction des opérations actives et passives au sein de l'âme. De fait, comme nous l'avons déjà vu, cette conjonction est valable pour toutes les puissances spirituelles, dans la mesure où chacune doit être activement orientée vers Dieu afin que cette orientation aboutisse à l'infusion surnaturelle de la vertu théologale correspondante qui opère passivement en la puissance qu'elle informe, la purifiant et l'unissant ultimement à Dieu. Jean de la Croix décrit l'opération active de la volonté qui se réjouit, la distinguant de la délectation reçue passivement. En effet, « jamais la volonté ne se réjouit, sinon quand la chose est appréciée et lui donne de la satisfaction. Ceci quant à la joie active qui est quand l'âme entend distinctement et clairement de quoi elle se réjouit et qu'il est en son pouvoir de se réjouir et de ne pas se réjouir ; car il y a une autre joie, passive, où la volonté peut se trouver en train de se réjouir sans entendre d'aucune façon claire et distincte (et parfois l'entendant) d'où vient une telle joie, et alors il n'est pas en sa puissance de l'avoir ou de ne pas l'avoir »[466] (MC, L3, c17, §1). Ainsi, l'opération active de la volonté est naturelle, et elle se fonde sur l'acte naturel d'intellection qui, représentant un objet comme bon, sollicite consécutivement l'acte de la volonté. Celle-ci, étant libre dans son opération naturelle, peut soit s'attacher à cet objet et s'en

[462] Estas afecciones o pasiones son cuatro, es a saber: gozo, esperanza, dolor y temor. Las cuales pasiones, poniéndolas en obra de razón en orden a Dios, de manera que el alma no se goce sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios, ni tenga esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocare, ni tema sino sólo a Dios, está claro que enderezan y guardan la fortaleza del alma y su habilidad para Dios. Porque cuanto más se gozare el alma en otra cosa que en Dios, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios; y cuanto más esperare otra cosa, tanto menos espera en Dios; y así de las demás.

[463] Nous rangeons parmi ces plaisirs créés la façon impure de se réjouir de Dieu, qui consiste à s'attacher – égoïstement – au goût sensible que procure Sa présence, plutôt que de l'aimer pour Lui-même en ne se réjouissant que de Son honneur et Sa gloire.

[464] Ni ha de asentar el corazón en el gusto, consuelo y sabor y los demás intereses que suelen traer consigo los buenos ejercicios y obras, sino recoger el gozo a Dios, deseando servirle con ellas y, purgándose y quedándose a oscuras de este gozo, querer que sólo Dios sea el que se goce de ellas y guste de ellas en escondido, sin ninguno otro respecto y jugo que honra y gloria de Dios. Y así recogerá en Dios toda la fuerza de la voluntad acerca de estos bienes morales.

[465] Y, por eso, a la negación y mortificación de este gozo se le sigue la espiritual limpieza de alma y cuerpo, esto es, de espíritu y sentido, y va teniendo conveniencia angelical con Dios, haciendo a su alma y cuerpo digno templo del Espíritu Santo.

[466] Nunca la voluntad se goza sino cuando la cosa le hace aprecio y da contento.
Esto es cuanto al gozo activo, que es cuando el alma entiende distinta y claramente de lo que se goza, y está en su mano gozarse y no gozarse. Porque hay otro gozo pasivo, en que se puede hallar la voluntad gozando sin entender cosa clara y distinta, y a veces entendiéndola, de qué sea el tal gozo, no estando en su mano tenerle o no tenerle.

réjouir, soit s'en détourner. Mais, quand l'opération surnaturelle investit la volonté, celle-ci est passive par rapport à la délectation qu'elle reçoit, et souvent la réalité, à savoir Dieu, qui est l'objet de sa délectation, n'est pas connue d'une façon claire et distincte, mais plutôt d'une façon générale et obscure. Dans ce cas se réalise en la volonté jointe à l'intellect, la connaissance amoureuse (obscure et générale) surnaturelle de Dieu, que Jean de la Croix dénomme contemplation et qui est constitutive de l'union habituelle réalisée en l'esprit.

II.4.4- Le rapport intellect-volonté dans l'union

Comme la charité informe surnaturellement et directement la volonté, il pourrait sembler que le lien naturel entre l'opération de l'intellect et celle de la volonté soit rompu quand l'esprit est mis en acte surnaturel. De fait, naturellement, l'opération de la volonté est consécutive à celle de l'intellect appréhendant un objet sous la raison de bien. Par suite, il est naturellement impossible de vouloir sans d'abord connaître. Mais, dans l'état surnaturel d'union, il semble possible que la volonté reçoive une délectation qui soit indépendante et comme séparée de la connaissance réalisée en l'intellect ; puisque le principe de l'opération surnaturelle volitive, à savoir la charité, réside strictement en la volonté, se communiquant directement à elle sans passer par l'intellect. De fait, Jean de la Croix affirme : « en ces biens spirituels que Dieu verse passivement en l'âme, la volonté peut fort bien aimer sans que l'entendement comprenne ; de même que l'entendement peut comprendre sans que la volonté aime ; car, puisque cette nuit obscure de contemplation avec cette lumière divine et cet amour (comme le feu) possède lumière et chaleur, il n'y a pas de difficulté que, quand cette lumière amoureuse se communique, elle frappe parfois davantage en la volonté, l'enflammant d'amour, laissant l'entendement en obscurité, sans frapper en lui avec la lumière, et que d'autres fois, l'éclairant de sa lumière, elle donne de l'intelligence, laissant la volonté sèche – de même qu'il arrive qu'on puisse recevoir la chaleur du feu sans en voir la lumière, et aussi qu'on voie la lumière sans recevoir la chaleur du feu – ; et cela est l'œuvre du Seigneur qui verse comme il veut. »[467] (NO, L2, c12, §7) Ainsi, selon Jean de la Croix, quand l'union habituelle est réalisée, c'est-à-dire quand la contemplation informe l'esprit, il est possible qu'une communication d'union actuelle se fasse dans l'entendement sans se communiquer à la volonté, et, inversement, il est possible qu'une délectation d'union se réalise en la volonté sans qu'elle ne soit précédée ni accompagnée d'un acte de connaissance correspondant. Par suite, il semble qu'il soit possible, durant l'état surnaturel d'union, de se délecter en la volonté sans connaître en l'entendement ; ce qui semble défigurer le lien naturel institué entre ces deux puissances. Cependant, si nous examinons l'union de plus près, nous voyons que, une fois l'union acquise, l'intellect est surnaturellement informé en permanence par la forme-Néant qui est, en soi, une similitude de Dieu. Par suite, Dieu est perpétuellement uni à l'entendement par l'espèce-Néant (qui est la forme de la foi) informant l'intellect possible. Et en vertu de cette union, Dieu réside en permanence en l'entendement. Par suite, une fois l'union réalisée, Dieu est comme perpétuellement connu dans l'intellect. L'union habituelle signifie alors une présence perpétuelle de Dieu en l'entendement. Et si cette union habituelle réalisée en l'esprit, passe à l'acte dans la volonté (recevant une délectation d'amour de Dieu), sans passer à l'acte en l'entendement (qui demeure comme à sec mais toujours en union habituelle), il est toujours

[467] De lo que habemos dicho aquí se colige cómo en estos bienes espirituales, que pasivamente se infunden por Dios en el alma, puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento, así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad; porque, pues esta noche oscura de contemplación consta de luz divina y amor, así como el fuego tiene luz y calor, no es inconveniente que, cuando se comunica esta luz amorosa, algunas veces hiera más en la voluntad, inflamándola con el amor, dejando a oscuras al entendimiento sin herir en él con la luz; y otras, alumbrándole con la luz, dando inteligencia, dejando seca la voluntad, como también acaece poder recibir el calor del fuego sin ver la luz, y también ver la luz sin recibir el calor del fuego, y esto obrándolo el Señor que infunde como quiere.

possible d'affirmer que la volonté se délectant actuellement en Dieu, est actuellement accompagnée d'une connaissance de Dieu, réelle mais comme latente, en l'entendement (parce qu'il est informé en permanence par la similitude de Dieu, qui est l'espèce-Néant). Par suite, le surnaturel ne détruit pas le rapport naturel propre à la conjonction des opérations de la volonté à celles de l'intellect, plutôt il surélève ce rapport le rendant plus parfait. En effet, l'union unifie l'intellect et la volonté puisque la contemplation est connaissance amoureuse, ce qui signifie union de l'intellect et de la volonté en un seul acte qui est à la fois connaissance et amour. Quand l'union passe à l'acte en l'esprit, elle produit souvent un embrasement de connaissance amoureuse affectant et l'intellect et la volonté. « Et cet embrasement d'amour avec union de ces deux puissances, entendement et volonté, qui sont ici unies, est chose de grande richesse et délectation pour l'âme, parce que c'est une certaine touche en la Divinité et déjà des commencements de la perfection de l'union d'amour qu'elle attend. »[468] (NO, L2, c12, §6) Cette perfection est essentiellement et parfaitement réalisée quand l'âme se sépare du corps. Mais tant que son union au corps n'est pas déliée, elle vit selon l'esprit purifié et uni à Dieu en contemplation réalisée en l'esprit par l'opération surnaturelle des trois vertus théologales. « Celui qui ne vit plus selon le sens, toutes les opérations de ses sens et puissances sont dressées à la contemplation divine, parce que, étant vrai en bonne philosophie que l'opération de chaque chose est conforme à son être ou à la vie dont elle vit (*en buena filosofía que cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación*), si l'âme vit une vie spirituelle (la vie animale étant mortifiée), il est évident que sans contradiction intérieure, elle doit aller à Dieu avec tout, vu que déjà toutes ses actions et mouvements sont spirituels, procédant d'une vie spirituelle ; d'où il suit que cette personne, ayant le cœur limpide, trouve en toutes choses une connaissance de Dieu joyeuse, savoureuse, chaste, pure, spirituelle, gaie et amoureuse. »[469] (MC, L3, c26, §6). En effet, l'homme que saint Paul « appelle *spirituel* (…) *pénètre et juge de toutes choses, jusqu'aux profondeurs de Dieu* (1 Co 2,14). »[470] (MC, L3, c26, §4)

III- L'union en acte

III.1- Union actuelle/union habituelle

Nous avons vu que l'union réalisée possède deux modalités, celle de l'union habituelle qui est permanente et qui s'acquiert quand les trois vertus théologales informent surnaturellement (et en permanence) les trois puissances spirituelles correspondantes, et celle de l'union actuellement et intensément ressentie sous forme de contact immédiat avec Dieu. La distinction entre l'union habituelle et l'acte d'union (l'union en acte) est analogiquement semblable à celle entre l'habitus de science acquis et l'exercice effectif de cette science. En d'autres termes, « la différence qu'il y a entre l'habitude et l'acte, se trouve entre la transformation en amour et la flamme d'amour, qui est celle qu'il y a entre le bois enflammé et sa flamme ; car la flamme est l'effet du feu qui est là. »[471] (VFB, S1, §3) En effet, l'union habituelle c'est la transformation

[468] Y este entendimiento de amor con unión de estas dos potencias, entendimiento y voluntad, que se unen aquí, es cosa de gran riqueza y deleite para el alma; porque es cierto toque en la Divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera.

[469] El que no vive ya según el sentido, todas las operaciones de sus sentidos y potencias son enderezadas a divina contemplación, porque, siendo verdad en buena filosofía que cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación, si el alma vive vida espiritual, mortificada la animal, claro está que sin contradicción, siendo ya todas sus acciones y movimientos espirituales de vida espiritual, ha de ir con todo a Dios. De donde se sigue que este tal, ya limpio de corazón, en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa.

[470] penetra y juzga todo hasta los profundos de Dios.

[471] Y la diferencia que hay entre el hábito y el acto, hay entre la transformación en amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama de él: que la llama es efecto del fuego que allí está.

de l'âme en Dieu, alors que l'acte d'union c'est l'expérience du contact immédiat entre l'âme et Dieu. Ce contact est décrit par Jean de la Croix comme une *touche* entre la substance (créée) de l'âme et la substance (incréée) de Dieu. Toutefois, bien que l'habitus d'union soit comparable à l'habitus de science, il transforme réellement l'âme et les opérations de celle-ci (tant spirituelles que sensibles), de telle sorte que la forme de l'union soit toujours *en acte* dans les puissances spirituelles ; ce qui le distingue de l'habitus de science, puisque ce dernier est conservé selon le mode de l'*être en puissance* dans l'intellect possible. Et cette transformation réelle de l'âme est décrite comme suit : « [E]n ce chemin, entrer dans le chemin c'est laisser son chemin, ou pour mieux dire, c'est passer au terme et laisser son mode, c'est entrer en ce qui n'a point de mode, qui est Dieu ; car l'âme qui parvient à cet état n'a plus de modes ni de manières, et encore moins ne s'attache ni ne peut s'attacher à eux – je dis des modes d'entendre, de goûter, de sentir, encore qu'elle contienne en soi tous les modes, de même que celui qui n'a rien et qui possède tout –, car ayant le courage de passer de son naturel limité, intérieurement et extérieurement, elle monte en limite surnaturelle qui n'a aucun mode, contenant en substance tous les modes. D'où vient qu'arriver ici, c'est sortir de là, sortant d'ici et de là et s'éloignant de soi, pour monter de ce bas, à plus haut que tout. »[472] (MC, L2, c4, §5) En d'autres termes, cette souplesse spirituelle acquise par l'union transforme définitivement les opérations sensibles et spirituelles de l'âme unie à Dieu. Nous expliquons ontologiquement cette transformation radicale par l'infusion en l'intellect de l'espèce-Néant qui, du fait qu'elle est similitude de Dieu, pour ainsi dire introduit Dieu en l'intellect tout en absorbant l'intellect en Dieu. En d'autres termes, Dieu est présent en permanence, par sa similitude, en l'intellect qui, du fait d'être perpétuellement informé par cette similitude, est absorbé en elle, et par suite en Dieu. Cette élévation de l'intellect à Dieu, jointe à la charité unie à la volonté, font que les opérations des puissances sensibles soient elles aussi transformées, voire surélevées. En effet, toutes les sensations qui s'introduisent dans les sens externes et qui sont élaborées par les sens internes, seront comme polarisées par la forme-Néant qui informe l'intellect. En d'autres termes, une fois l'union réalisée, les images présentées à l'intellect par l'imagination, n'affectent plus, par les espèces intelligibles qui y résident en puissance (et qui sont *naturellement* discernées par l'intellect agent), l'intellect possible, parce que ce dernier est déjà informé en permanence par l'espèce-Néant. Par suite, au lieu d'introduire des connaissances en l'intellect, les images sont d'une certaine façon associées à l'espèce-Néant de sorte que le contenu noétique (les formes intelligibles) qu'elles contiennent (en puissance) sera connu par l'intellect, moyennant l'espèce-Néant et en fonction de l'espèce-Néant. Ainsi, les sens internes n'affectent ni ne meuvent plus l'intellect, c'est plutôt lui qui impose dorénavant à l'acte de connaissance l'espèce intelligible qui est la forme-Néant à laquelle il est uni. C'est pourquoi Jean de la Croix affirme que l'âme unie à Dieu n'a plus de modes ni de manières de connaître, tout en contenant en elle-même tous les modes. Ce qui signifie pour nous que l'espèce-Néant, du fait qu'elle peut faire connaître (surnaturellement) toute chose quelle qu'elle soit, délivre l'entendement de la nécessité de recourir à différents moyens pour connaître, c'est-à-dire à de multiples successions d'espèces intelligibles qui procèdent de son opération naturelle. De plus, comme la sensibilité est en continuité affective avec la volonté, elle ne vit plus que du rejaillissement du spirituel dans le sensible, ce qui fait que tous les goûts sensibles sont goûtés

[472] Por tanto, en este camino el entrar en camino es dejar su camino, o, por mejor decir, es pasar al término; y dejar su modo, es entrar en lo que no tiene modo, que es Dios; porque el alma que a este estado llega, ya no tiene modos ni maneras, ni menos se ase ni puede asir a ellos. Digo modos de entender, ni de gustar, ni de sentir, aunque en sí encierra todos los modos, al modo del que no tiene nada, que lo tiene todo; porque, teniendo ánimo para pasar de su limitado natural interior y exteriormente, entra en límite sobrenatural que no tiene modo alguno, teniendo en sustancia todos los modos. De donde el venir aquí es el salir de allí, y de aquí y de allí saliendo de sí muy lejos, de eso bajo para esto sobre todo alto.

en Dieu, puisqu'ils jaillissent de la charité (qui est essentiellement amour de Dieu) qui informe surnaturellement la volonté.

III.2- Description de la *touche* d'union

L'union habituelle transforme l'âme en Dieu, l'élevant au-dessus du naturel et de ses limitations. Cette même union passe à l'acte sous l'influence de Dieu et réalise un contact immédiat[473], autrement dit une *touche*, entre l'âme et Dieu. Nous allons décrire ces touches d'union en montrant comment elles se réalisent en l'âme, tout en essayant de mettre en évidence comment, par elles, Dieu (dans sa divinité) se communique à l'âme. Une première description explicative de ces touches est faite dans le *Cantique Spirituel* : « Ni plus ni moins, parce que cette touche de Dieu satisfait grandement et recrée la substance de l'âme en comblant suavement son appétit qui était de se voir en une telle union, elle appelle ladite union ou les touches *souffles d'amour* ; parce que (comme nous avons dit) amoureusement et doucement on lui communique les vertus de l'Aimé, d'où se dérive en l'entendement le sifflement de l'intelligence. Et elle l'appelle *sifflement* parce que, comme le sifflement causé par l'air entre d'une façon subtile dans le petit canal de l'oreille, ainsi cette intelligence subtile et délicate entre avec une admirable saveur et délectation en l'intime de la substance de l'âme, ce qui est une délectation beaucoup plus grande que toutes les autres. La cause en est qu'on lui donne une substance savante et dénuée d'accidents et d'images, car elle est communiquée à l'entendement que les philosophent appellent passif ou possible, car il la reçoit passivement sans rien faire de sa part ; ce qui est la principale délectation de l'âme, parce que, c'est dans l'entendement que siège la fruition (comme disent les théologiens) qui est de voir Dieu. Et comme ce sifflement signifie ladite connaissance substantielle, certains théologiens pensent que notre père Élie vit Dieu dans ce *sifflement du souffle léger* qu'il sentit sur la montagne à l'entrée de sa grotte (3R 19,12). Là l'Écriture l'appelle *sifflement du souffle léger*, car de la subtile et délicate communication de l'esprit, lui naît l'intelligence dans l'entendement ; et ici l'âme l'appelle *sifflement des souffles d'amour*, car de la communication amoureuse des vertus de son Aimé, il rejaillit dans l'entendement, et pour cela elle l'appelle *sifflement des souffles d'amour*. »[474] (CSA, 13-14, §14 ; CSB, 14-15, §14) « Ce sifflement divin qui entre par l'ouïe de l'âme est non seulement une substance (comme j'ai dit) savante, mais encore une découverte des vérités de la divinité et une révélation de ses secrets cachés »[475] (CSA, 13-14, §15 ; CSB,

[473] Notons que la *touche* est un contact qualifié d'*immédiat* parce que seul Dieu a accès à la substance intime de l'âme (l'ange et le démon ne pouvant affecter que ses puissances), où se réalise une profonde intimité entre elle et Dieu. Ainsi, au sein même de cette intimité, Dieu peut attirer l'âme vers Lui (sans la détruire par Son infinitude) et se communiquer à elle l'embrasant d'amour et de connaissance, tout comme Il le fera, mais cette fois parfaitement et avec plus de véhémence, quand se réalise la vision béatifique.

[474] Ni más ni menos, porque este toque de Dios satisface grandemente y regala la sustancia del alma, cumpliendo suavemente su apetito, que era de verse en la tal unión, llama a la dicha unión o toque, aires amorosos; porque, como habemos dicho, amorosa y dulcemente se le comunican las virtudes del Amado en él, de lo cual se deriva en el entendimiento el silbo de la inteligencia. Y llámale silbo, porque así como el silbo del aire causado se entra agudamente en el vasillo del oído, así esta sutilísima y delicada inteligencia se entra con admirable sabor y deleite en lo íntimo de la sustancia del alma, que es muy mayor deleite que todos los demás.
La causa es, porque se le da sustancia entendida y desnuda de accidentes y fantasmas, porque se da al entendimiento que llaman los filósofos pasivo o posible, porque pasivamente, sin él hacer nada de su parte, la recibe, lo cual es el principal deleite del alma, porque es en el entendimiento, en que consiste la fruición, como dicen los teólogos, que es ver a Dios. Que por significar este silbo la dicha inteligencia sustancial, piensan algunos teólogos que vio nuestro padre Elías a Dios en aquel silbo de aire delgado que sintió en el monte a la boca de su cueva. Allí le llama la Escritura (3 Re. 19, 12) silbo de aire delgado, porque de la sutil y delicada comunicación del espíritu le nacía la inteligencia en el entendimiento; y aquí le llama el alma silbo de aires amorosos, porque de la amorosa comunicación de las virtudes de su Amado le redunda en el entendimiento, y por eso le llama silbo de los aires amorosos.

[475] Este divino silbo que entra por el oído del alma, no solamente es sustancia, como he dicho, entendida, sino también descubrimiento de verdades de la divinidad y revelación de secretos suyos ocultos.

14-15, §15). Cette *touche* décrite par Jean de la Croix est un contact entre l'âme et Dieu, contact qui est – pour ainsi dire – une communication de Dieu à l'âme, communication qui pénètre le plus *intime* de la *substance de l'âme*, et qui rejaillit dans la volonté jointe à la sensibilité, sous forme de comblement suave et délectable. Ce contact est accompagné par une connaissance très *subtile* et *délicate*, qui est le fruit de la communication de Dieu à l'entendement décrite comme *connaissance substantielle*, et associée à l'acte de *voir Dieu*. En d'autres termes, l'union habituelle passe à l'acte d'union où se réalise un contact immédiat, une *touche*, entre la substance de Dieu et la substance de l'âme. Cette touche pénétrant la substance de l'âme, pénètre aussi les puissances spirituelles qui ont en la substance de l'âme leur sujet d'inhérence. La volonté est alors comblée de délectation qui rejaillit dans la sensibilité, et l'entendement, informé par l'espèce-Néant, passe à l'acte propre à cette espèce, acte dont l'essence est de réaliser un contact unitif immédiat entre l'intellect et Dieu (une *vision de Dieu* ici-bas). Ce contact unitif vécu comme acte d'union ponctuelle, se réalise quand Dieu attire vers soi l'intellect déjà informé par l'espèce-Néant, c'est-à-dire déjà uni habituellement à Dieu. Et par cette attraction, l'intellect sent qu'il reçoit en son sein Dieu même, et il réalise que d'une certaine façon il *voit Dieu* et qu'il expérimente déjà quelque chose de l'état de vision béatifique. Cette touche entre l'âme et Dieu est aussi évoquée et expliquée dans la *Montée* comme suit : « Il n'y a que l'âme qui arrive à l'union de Dieu qui puisse avoir ces hautes connaissances, parce qu'elles sont l'union même, attendu que de les avoir consiste en une certaine touche qui se fait de l'âme en la Divinité, et ainsi Dieu même est celui qu'on y sent et qu'on y goûte ; et encore que ce ne soit pas clairement et manifestement comme dans la gloire, néanmoins c'est une si haute et si sublime touche de connaissance et de saveur, qu'elle pénètre la substance de l'âme. »[476] (MC, L2, c26, §5) Jean de la Croix précise que ces touches substantielles, du fait qu'elles sont constitutives de l'union, peuvent être acceptées sciemment par l'âme : « Et je ne dis pas qu'il faille en celles-ci se comporter négativement comme dans les autres préhensions, parce que (comme nous avons dit) elles font partie de l'union où nous acheminons l'âme, c'est pourquoi nous lui apprenons à se dénuer et détacher de toutes les autres »[477] (MC, L2, c26, §10). La *Vive Flamme (B)* évoque aussi cette touche entre l'âme et Dieu en la qualifiant de réveil de Dieu au centre de l'âme (déjà transformée en Dieu) : « c'est une aspiration que Dieu fait à l'âme, en laquelle, par ce réveil d'une haute connaissance de la Déité, l'Esprit Saint l'aspire avec la même proportion que fut l'intelligence et la connaissance de Dieu, en quoi il l'absorbe fort profondément dans l'Esprit Saint, l'énamourant avec une excellence et une délicatesse divines, selon ce qu'elle vit en Dieu »[478] (VFB, S4, §17).

Les touches qui se réalisent comme contact immédiat entre la substance de l'âme et Dieu sont de hauts actes d'union qui préfigurent l'état de vision béatifique où se réalisent la parfaite vision de Dieu et la suprême béatitude. Ces touches se réalisant en l'esprit, sont associables à l'union à Dieu réalisée par la triple information des trois puissances spirituelles par les trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité, en lesquelles se transforment, respectivement, l'entendement, la mémoire et la volonté. De fait, Jean de la Croix affirme que l'âme « retirant

[476] Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado. Y, aunque no manifiesta y claramente como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra la sustancia del alma.

[477] Y en éstas no digo que se haya negativamente, como en las demás aprehensiones, porque ellas son parte de la unión, como habemos dicho, en que vamos encaminando al alma; por la cual la enseñamos a desnudarse y desasirse de todas las otras.

[478] Porque es una aspiración que hace al alma Dios, en que, por aquel recuerdo del alto conocimiento de la deidad, la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola con primor y delicadez divina, según aquello que vio en Dios.

la volonté de tous les témoignages et signes apparents, elle s'exalte en une très pure foi – que Dieu lui verse et augmente en un degré beaucoup plus intense –, et conjointement il lui augmente les deux autres vertus théologales qui sont la charité et l'espérance, en quoi elle jouit de très hautes connaissances divines, par le moyen de l'habitus obscur et nu de la foi, et d'une grande délectation d'amour, par le moyen de la charité, avec laquelle la volonté ne se réjouit en autre chose qu'en Dieu vivant, et d'une satisfaction en la mémoire, par le moyen de l'espérance. Tout ceci est un profit admirable qui importe essentiellement et directement pour l'union parfaite de l'âme avec Dieu. »[479] (MC, L3, c32, §4)

[479] El segundo provecho en que se ensalza el alma es porque, apartando la voluntad de todos los testimonios y señales aparentes, se ensalza en fe muy pura, la cual le infunde y aumenta Dios con mucha más intención, y juntamente le aumenta las otras dos virtudes teologales, que son caridad y esperanza; en que goza de divinas y altísimas noticias por medio del oscuro y desnudo hábito de fe; y de grande deleite de amor por medio de la caridad, con que no se goza la voluntad en otra cosa que en Dios vivo; y de satisfacción en la memoria por medio de la esperanza. Todo lo cual es un admirable provecho que esencial y derechamente importa para la unión perfecta del alma con Dios.

Chapitre Sixième : Le Néant et Dieu

Nous avons effectué dans le chapitre précédent une lecture interprétative de l'union mystique sanjuaniste telle que développée – surtout – dans la *Monté* et la *Nuit Obscure*, où nous avons pris dans un sens littéral, surtout ontologique, les affirmations de Jean de la Croix sur la nature et la réalité de l'union à Dieu. Ainsi, au lieu de considérer le Néant comme une réalité strictement morale, identifiable à la négation radicale de l'impureté spirituelle, nous avons identifié le Néant à une similitude de Dieu constitutive de l'essence même de l'intellect possible. Similitude qui informe cet intellect à la manière d'une espèce intelligible, effectuant ainsi en lui la *vision du Néant*, qui, ultimement, est une *vision de Dieu*. Cette vision est une union immédiate à Dieu et un accès à la réalité divine elle-même. Mais nous n'avons pas encore démontré, moyennant des arguments strictement ontologiques, comment le Néant peut être une similitude de Dieu, ni comment l'intellect peut être informé par le Néant. Nous, allons donc, dans ce chapitre, essayer d'entreprendre une telle démonstration. Pour ce faire, nous nous référerons aux principes – ontologiques et psychologiques – thomasiens. Toutefois, il est possible que cette démonstration aboutisse à un échec et que, par suite, la pensée thomasienne ne puisse en aucun cas justifier la possibilité d'une *vision du Néant*, qui soit aussi *vision de Dieu*. Dans ce cas, nous conclurons que notre interprétation de l'union sanjuaniste est incompatible avec la pensée philosophique thomasienne. Mais, si notre démonstration s'avère être une réussite, alors l'identification de la *vision du Néant* à *une vision de Dieu*, accède au statut de vérité philosophiquement acceptable – pour le thomisme. Nous ne trouvons pas chez Thomas d'Aquin une pensée élaborée centrée sur le Néant, ni même la possibilité d'un rapport intellectif immédiat à Dieu ici-bas (puisque l'étant créé fini qui informe l'intellect ne peut jamais constituer une similitude de Dieu par soi infini). Par conséquent, le présent chapitre prendra la forme d'un traité (autonome) d'ontologie où nous commencerons par examiner les différentes significations du Néant, pour ensuite voir en quelle mesure l'une d'elles est susceptible d'assumer la réalité de similitude de Dieu, et puis comment l'intellection du Néant est possible et effectuable.

I- Éléments préliminaires

Tout concept, en tant que concept, est concevable selon deux points de vue : selon le contenu noétique qu'il enveloppe ; et selon son existence comme être de raison dans l'intellect. Par la suite, nous utiliserons l'expression *dimension entitative* du concept pour signifier l'existence effective du concept considéré comme être de raison subsistant en l'intelligence ; et nous utiliserons l'expression *dimension noétique* du concept pour signifier le contenu noétique enveloppé par ce concept et reçu en l'intelligence qui intellige ce concept.

Tout ce que l'intelligence conçoit est réductible à l'être (l'étant), c'est-à-dire à la raison d'étant, puisque l'être (l'étant) est l'objet adéquat de l'intellect. Et, inversement, si quelque chose est réductible à la raison d'étant, il est alors concevable.

Quand l'intellect connaît son objet propre, à savoir une quiddité abstraite du sensible, cette quiddité est elle-même intelligée puisqu'elle est reçue en l'intellect moyennant la similitude de l'objet dont elle est la quiddité. Cette similitude c'est l'espèce intelligible qui informe l'intellect possible. Ainsi, la même forme qui existe comme essence réalisée dans une substance sensible, est reçue dans l'intellect sous forme de quiddité. Par suite, quand l'intellect connaît son objet propre, nous avons une identification entre la chose connue et la connaissance de cette chose.

Quand l'intellect connaît une réalité immatérielle qui dépasse les limites de son objet propre, Dieu par exemple, alors l'intellect possible forme le concept de Dieu à partir de concepts qu'il

possède déjà, qui sont acquis par abstraction à partir du sensible et conservés dans l'intellect possible (la mémoire spirituelle). Dans ce cas, l'intelligence humaine est naturellement incapable d'intelliger l'objet (voire la similitude de l'objet) tel qu'il est en lui-même, puisque cet objet dépasse les limites de l'opération naturelle propre à cette intelligence. Par suite, l'intelligence intellige plutôt le concept de l'objet (concept qu'elle forme par elle-même), afin de connaître cet objet. Dans ce cas, nous ne pouvons pas identifier la forme (le concept) informant l'intellect en acte d'intellection – et subsistant au sein de cet intellect –, à la forme subsistant hors de l'intellect. Par conséquent, il faut distinguer la forme extra-mentale (la réalité subsistante), du concept signifiant cette forme et résidant dans l'intellect – le contenu noétique de ce concept ne pouvant point constituer une *similitude* de la forme extra-mentale qu'il représente au sein de l'intellect.

Souvent le concept correspond à quelque réalité qui existe effectivement (ou qui peut exister), sans que pour autant le contenu noétique de ce concept soit identique à la forme de cette réalité. En effet, la dimension noétique du concept – humain – de Dieu, c'est non pas l'Infini en soi et par soi, mais plutôt le contenu noétique fini qui informe l'intellect quand l'esprit pose un acte naturel de connaissance de Dieu. Ce contenu noétique est formé par l'association du concept analogique d'être et du concept de cause, concepts constitués par l'opération naturelle de l'intelligence. En effet, la connaissance naturelle de Dieu se fait moyennant le concept d'*Être subsistant par soi*. De même, la connaissance d'une réalité angélique se fait moyennant le concept de *substance spirituelle* formé par la détermination du concept de *substance* (première catégorie de l'étant) par la différence spécifique *immatériel*.

Dans certains cas, le concept correspond à ce qui ne peut pas exister effectivement dans la réalité, mais qui a son fondement dans la réalité. Par exemple, la cécité, en tant que privation, n'existe que dans l'intelligence sous forme de concept, bien que, réellement, effectivement, la perte de la vue, à savoir la cécité, soit effectivement possible. Enfin, certains concepts sont de pures fictions irréalisables forgées par l'intelligence. Dans ce cas le contenu noétique du concept est confiné au domaine intra-intellectuel où l'intelligence possède la capacité de poser (au sein de soi) des entités qui impliquent contradiction, comme par exemple le concept de cercle carré. Le contenu noétique du concept de cercle carré n'est ni accessible ni compréhensible comme le sont le concept de cercle et celui de carré – pris séparément. Toutefois, il est correct d'affirmer que le concept de cercle carré possède un contenu noétique, puisqu'il enveloppe la notion de fusion (du cercle et du carré) et l'incompatibilité des entités fusionnées – autrement dit l'impossibilité de cette fusion.

II- Le concept de Néant

II.1- Le *Néant* défini comme *négation de l'être et de l'étant*

II.1.1- La négation de l'étant et de l'être réels

L'intelligence pose le concept de Néant et le définit comme *négation de l'être (esse) et de l'étant (ens)*. Et la *négation de l'être* est identique à la *négation de l'étant*, parce que, selon Thomas d'Aquin, l'être d'une chose n'est pas séparé de cette chose (l'*esse* est l'acte de l'essence de l'*ens*)[480], de telle sorte que la *négation de l'être* signifie nécessairement la *négation*

[480] L'être (*esse*) est l'acte de l'essence, il englobe donc dans sa signification l'existence de l'essence, et, par extension, l'existence de l'étant lui-même. Mais, l'être (*esse*) est surtout le fait d'exister *selon* une essence et des propriétés déterminées. En effet, il est possible de considérer l'*esse* strictement comme existence en le distinguant de l'essence. Mais il est aussi possible de considérer l'*esse* comme englobant et l'essence et l'existence, puisque l'acte d'une entité (ici l'essence) assimile d'une certaine manière cette entité. Par exemple, l'être de Socrate, c'est

de l'étant auquel cet être appartient, et, inversement, la *négation de l'étant* inclut celle de l'être constitutif de cet étant. De prime abord, il est impossible d'affirmer quoi que ce soit de positif de ce concept, puisque, par définition, selon sa dimension noétique, le Néant nie *l'être (l'étant)*, et signifie l'inexistence de *l'étant (l'être)*. Par exemple, si nous affirmons que le *Néant est pur*, ou que le *Néant est simple*, la pureté et la simplicité que nous attribuons au Néant sont immédiatement niées, puisqu'elles sont de l'ordre de l'être (l'étant), participant de l'être (l'étant), or le Néant est défini comme *négation de l'être (et de l'étant)* ; ainsi toute proposition où une propriété positive est attribuée au Néant, est fausse. D'autre part, si nous nions du Néant une propriété positive, comme quand nous affirmons, par exemple, que *le Néant n'est pas pur*, ou *le Néant n'est pas simple*, nous voyons que de telles affirmations ne contredisent pas la définition du Néant, puisqu'il est vrai que ce qui, par définition, n'est pas, n'est, par définition, ni simple, ni pur ; il faut en effet *être* pour *être simple* ou pour *être pur*. Cependant, si nous attribuons au Néant la négation d'une propriété positive, comme quand nous affirmons que *le Néant est non-simple*, ou que *le Néant est non-pur*, il faut opérer une distinction. De fait, si *non-pur* signifie toute propriété positive qui n'inclut pas la pureté dans sa compréhension, et si *non-simple* signifie toute propriété positive qui n'inclut pas la simplicité dans sa compréhension, alors la proposition *le Néant est non-pur*, et la proposition *le Néant est non-simple*, sont fausses, puisque, comme nous l'avons vu, le Néant, par définition, ne peut point assumer même la moindre propriété positive (toute telle propriété participant nécessairement de l'être). D'autre part, si *non-pur* signifie *impur*, et si *non-simple* signifie *composé*, il est faux d'affirmer que *le Néant est impur* ou que *le Néant est composé*, parce que *être impur* ou *être composé*, se constituent, chacun, en propriété qui détermine (et s'attribue) d'une façon positive (par exemple la composition est une propriété des substances matérielles et l'impureté qualifie ce qui est souillé et manque de pureté) ; aucune telle propriété ne peut donc être affirmée du Néant. En effet, pour être *tel*, c'est-à-dire pour avoir ou recevoir une propriété déterminée, il faut d'abord être, il faut participer de l'étant, or le Néant est, du point du vue noétique et par définition, *négation de l'étant (et de l'être)*. Cette négation, propre au Néant, affecte et l'étant dans toute son extension, et toute compréhension (contenu noétique) susceptible de déterminer un étant. En effet, le Néant nie et l'étant réel et l'étant qui n'existe que comme être de raison. En d'autres termes, le Néant signifie la négation de toute réalité qui existe (Dieu et l'intellect concevant le Néant, inclus), de toute réalité qui peut exister, et de tout être de raison résidant ou pouvant résider dans l'intelligence. De plus, le Néant signifie la négation de tout contenu noétique réductible à l'être (à l'étant). En effet, le Néant ne signifie pas uniquement la négation de l'existence d'un concept (ou idée), mais aussi et surtout il nie le contenu noétique enveloppé par ce concept, si ce contenu noétique est réductible à l'être (l'étant). Par exemple, le Néant nie l'être humain dans son existence effective (rattachée à l'étant substantiel réel qu'elle fait exister, l'homme singulier étant une substance), et il nie aussi le contenu noétique du concept d'humanité puisque l'humanité, en tant que quiddité, est réductible (par identification) à la forme substantielle de l'homme, elle-même constitutive de la substance humaine (déjà niée). De plus, toute qualité conçue, constituant le contenu noétique d'un concept (comme par

---

Socrate en tant qu'existant sous forme d'homme, philosophe, athénien, etc. De même l'*être* d'une qualité, c'est cette qualité existant en tant que qualité. L'être d'une propriété, c'est cette propriété en tant que déterminant un étant. En effet, l'*être* de la simplicité c'est le fait d'exister en tant que simple. De plus, quand nous affirmons que la simplicité participe de l'*être*, nous signifions qu'elle est une propriété, un mode d'être, qui détermine un étant (*ens*) ou un contenu noétique déterminé. Par ailleurs, quand nous parlons de l'*être* du cercle carré, nous signifions qu'il existe comme *être de raison* possédant une définition déterminée (qui, comme il s'avère, implique contradiction). En somme, quand nous parlons du Néant en le définissant comme *négation de l'être et de l'étant*, notre but est de signifier que le Néant nie tout ce qui est étant (*ens*), et qu'il nie tout ce qui est existence et tout ce qui est essence. De fait, nier un étant c'est nier aussi la forme de cet étant, et nier l'être de cet étant c'est nier l'existence de ce dernier et, par extension, son essence (actuée par cette existence). Autrement dit, quand nous nions l'être, nous nions l'étant, et quand nous nions l'étant, nous nions l'être de l'étant.

exemple la vertu ou l'intelligence), est réductible à l'étant, plus précisément à la catégorie de la qualité ; par suite elle est niée par la *négation de l'être (et de l'étant)*.

II.1.2- Le négation de l'être de raison

Toutefois, en réalité, il n'est pas nécessaire de réduire à *l'étant réel* le contenu noétique propre à un concept, si l'on veut que la négation de ce contenu noétique soit incluse dans la *négation de l'être (et de l'étant)* ; puisqu'il suffit que ce contenu noétique puisse être conçu comme étant (indépendamment de la possibilité de son existence dans la réalité effective), pour que l'intelligence (cherchant à déterminer le contenu noétique du concept de Néant) pose sa négation. Par exemple, le concept de matière première, bien que ne correspondant à aucune réalité existante ou pouvant effectivement exister, signifie l'*être en puissance* ordonné à la réception de la forme substantielle. Par suite, l'intelligence appréhendant le contenu noétique du concept de matière première, appréhende une certaine forme d'étant niable par la *négation de l'être (et de l'étant)*, propre au concept de Néant. En d'autres termes, le concept de Néant, dans sa dimension noétique, ne contient point l'être *conçu* au sein du concept de matière première. Un autre exemple c'est celui du concept de cercle carré. L'intelligence examinant la définition du cercle carré, appréhende la fusion de deux figures par soi incompatibles (le cercle et le carré), et par suite de cette incompatibilité, l'intellect juge que le cercle carré est humainement irréalisable. Dans ce cas, l'intelligence est incapable d'intelliger actuellement une figure qui soit simultanément cercle et carré. Toutefois, l'intellect, appréhendant le cercle carré à partir de la définition de celui-ci, appréhende la notion de figure et celle de fusion de deux figures, de telle sorte que l'intelligence saisit une certaine forme d'étant au sein même du contenu noétique du cercle carré, bien que l'impossible conception effective (d'un cercle carré réalisé) soit toujours incluse en ce concept. Par conséquent, *la négation de l'être (et de l'étant)* enveloppe la négation du contenu noétique du cercle carré.

Quant aux concepts de *négation*, d'*impossible*, d'*irréalisable*, d'*inconcevable*, ils signifient, chacun, une certaine forme d'être. De fait, quand l'intelligence pose et puis examine le concept d'*impossible* pris dans sa dimension noétique, elle appréhende un contenu noétique déterminé qui est la signification de : *être impossible*. Et c'est parce qu'elle connaît et comprend ce que c'est qu'*être impossible*, que l'intelligence associe le concept d'*impossible* à une certaine entité (le cercle carré), ou action (l'annihilation effective d'une substance spirituelle), ou équation (1=2), ou autre. Le même raisonnement s'applique au concept d'*irréalisable* qui, par soi, est consécutif au jugement d'impossibilité. En effet, si une entité est jugée impossible, elle est nécessairement irréalisable. Quant au concept d'*inconcevable*, il est, en soi, connu et compris par l'intelligence qui le conçoit, en d'autres termes l'intellect conçoit ce qu'est *être inconcevable* même si ce à quoi *inconcevable* est associé n'est point concevable. En d'autres termes, l'intelligence, connaissant les limitations naturelles imposées à sa réalité de créature, est capable de tracer les limites de ce qu'elle peut et ne peut pas concevoir, de telle sorte qu'elle connaît et conçoit clairement ce que *inconcevable* signifie ; ce qui lui permet de juger si une entité est ou n'est pas pour elle concevable. Par exemple, l'intelligence sait, d'une part, qu'elle est incapable de concevoir l'essence divine telle que celle-ci est en elle-même, et elle sait, d'autre part, qu'elle est capable de concevoir le concept d'essence divine en le construisant à partir des espèces intelligibles naturellement abstraites du sensible. Quant au concept de *négation*, l'intelligence conçoit, connaît et comprend clairement ce concept pris dans sa dimension noétique, puisqu'elle est capable de l'utiliser adéquatement ; par suite, la *négation* est réductible à l'*être*. En effet, moyennant la *négation*, l'intelligence sépare une chose d'une autre. Par exemple, l'intelligence, associant la négation à la vie, connaît et comprend que la *négation de la vie* affecte toute réalité matérielle inerte, de telle sorte que la vie est séparée, voire niée (par l'intellect), de tout étant inerte. En effet, tout étant inerte est *non vivant*.

II.1.3- La négation de la négation

Comme le *Néant* est défini comme *négation de l'être (l'étant)*, l'intelligence posant le Néant (comme contenu noétique), sépare *l'être*, du *Néant*, en niant l'être ; par suite, elle pose le jugement suivant : le *Néant* est *non-être*. Par conséquent, le Néant défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*, implique, dans sa dimension noétique, la négation de l'*être* saisi au sein de chacun des concepts de *négation*, d'*inconcevable*, d'*impossible* et d'*irréalisable*. Ainsi, dans la *négation de l'être*, il y a la négation de *négation (c'est-à-dire de être-négation)*, la négation d'*inconcevable (être-inconcevable)*, la négation d'*impossible (être-impossible)* et la négation d'*irréalisable (être-irréalisable)*. Et aussi, le Néant, par définition, implique aussi la négation de *possible*, la négation de *réalisable* et la négation de *concevable* (puisque chacun de ces concepts est clairement concevable et réductible à l'être). En d'autres termes, dans le Néant (pris dans son contenu noétique et par définition), il n'y ni le contenu noétique du concept de possible, ni celui du concept d'impossible ; ni celui du concept de réalisable, ni celui du concept d'irréalisable ; ni celui du concept de concevable, ni celui du concept d'inconcevable ; ni celui du concept de négation. Par suite, la *négation de l'être*, propre au Néant, nie l'*être de la négation*, pour ne garder que la négation : la négation de l'être. En d'autres termes, par soi et quant à son contenu noétique, le Néant n'est pas une jonction entre deux concepts (le concept d'être et celui de négation), jonction où le contenu noétique de l'un serait ajouté à celui de l'autre. Parce que la négation jointe à une chose, signifie l'évacuation du contenu noétique de cette chose, de telle sorte que dans le résultat de cette jonction, le contenu noétique du concept nié est inexistant. Par conséquent, dans la *négation de l'être*, tout ce qui est réductible à l'*être* est anéanti, même le contenu noétique du concept de négation (puisque lui aussi est réductible à l'être comme nous l'avons vu). Ainsi, dans le contenu noétique du Néant, la négation nie tout *être*, et niant tout *être* elle nie l'*être de la négation* car, lui aussi, fait partie de l'*être*. Toutefois, il faut examiner si le Néant se nie soi-même, autrement dit s'il se contredit. En d'autres termes il faut voir si le Néant défini comme *négation de l'être et de l'étant* (et donc niant tout contenu noétique réductible à l'être, à l'étant), nie aussi son propre contenu noétique. La réponse est négative parce que la *négation* propre au Néant n'affecte que l'*être* (l'*étant*), or le contenu noétique du Néant est irréductible à l'*être* (à l'*étant*), puisqu'il est *négation de l'être (et de l'étant)*, voire *négation* de tout ce qui est réductible à l'*être* (à l'*étant*).

II.1.4- Concilier la *dimension entitative* et la *dimension noétique* du concept de Néant

Nous venons de voir que le contenu noétique du Néant n'implique pas sa propre négation, parce que l'analyse de la définition du Néant montre que la *négation de l'être* n'est pas niée par la *négation* de l'*être (et de l'étant)*. Cependant, cette négation implique celle du Néant pris dans sa dimension entitative, puisque la *négation de l'être (et de l'étant)* nie l'être de raison qu'est le concept de Néant, pris dans son existence sous forme de concept au sein de l'intelligence. Par suite, le contenu noétique du Néant, voire le Néant dans sa dimension noétique, nie le Néant dans sa dimension entitative. Mais il faut voir si cette négation de l'existence du concept de Néant, négation déduite du contenu noétique de ce même concept, est en contradiction avec l'existence, au sein de l'intelligence, de ce même concept. De fait, il n'y a pas contradiction à ce que le concept de Néant, pris dans sa dimension entitative, existe effectivement au sein de l'intelligence, parce que la distinction entre la dimension entitative et la dimension noétique d'un même concept, est réelle, voire effective. En effet, l'homme peut penser sa propre inexistence tout en existant, il peut même poser le concept de son inexistence tout en existant au moment même où il le pose. Et s'il n'existe pas effectivement, il ne pourrait poser le concept de son inexistence. De même, l'intellect peut poser un concept tout en assignant à ce concept – un contenu noétique défini comme – l'absolue inexistence, voire la *négation de l'être (et de l'étant)*. Par suite, à la question : comment ce qui par définition n'existe point existe-t-il ? Nous répondons : il y a un abîme ontologique entre ce qui est posé au sein de l'intelligence, et ce qui

existe effectivement à l'extérieur de l'intelligence. Non que l'intelligence soit incapable de connaître adéquatement ce qui lui est extérieur, puisque, par abstraction, elle appréhende adéquatement le concept des choses. Mais plutôt parce que le contenu noétique que l'intelligence pose en elle-même (en le définissant et en l'assignant à un concept), ne se réalise pas dans la réalité (extra-mentale) du seul fait que l'intelligence le pose. Ainsi, l'intelligence possède la liberté de constituer, en elle-même, le concept qu'elle veut, en assignant à ce concept une définition que cette intelligence est libre de former, voire de choisir. Ce concept, du point de vue entitatif, *existe* au sein de l'intelligence, et le contenu noétique de ce concept est enveloppé dans la définition que l'intelligence lui assigne. Par suite, le Néant (le Non-être, le Non-étant) *existe* (au sein de l'intelligence) et il *est* (par définition) *négation de l'être et de l'étant* (c'est-à-dire non-être, non-étant) ; ce qui rejoint la formule aristotélicienne en Métaphysique livre Gamma : « Le Non-être est : il est Non-être » (Aristote, *Métaphysique,* Γ, 2, 1003b10, trad. Tricot). Nous trouvons aussi dans le *De l'interprétation* d'Aristote un autre passage qui rejoint aussi notre distinction entre les deux dimensions, *entitative* et *noétique*, propres au Néant : « Quant au non-être, il n'est pas vrai de dire que puisqu'il est objet d'opinion, il est : en effet, l'opinion qui porte sur lui est, non pas qu'il est, mais qu'il n'est pas. » (*De l'interprétation*, 11, 21a33, trad. Tricot). En effet, dire que le Néant est *objet d'opinion*, c'est affirmer qu'il est posé comme concept en l'intellect, puisque l'opinion est dans l'intellect. Cette présence conceptuelle du Néant dans l'intellect, correspond, pour nous, à la *dimension entitiative* du Néant. Toutefois, comme l'affirme Aristote, être *objet d'opinion*, ce n'est pas *être*, autrement dit *exister* comme étant (réel) extra-mental. Et cette non-existence du Néant est impliquée, voire signifiée, par l'*opinion* que nous avons de lui. En d'autres termes, en posant le concept de Néant (comme *objet d'opinion*), et puis en examinant son *contenu noétique* (qui est ce que cette *opinion* signifie), nous déduisons clairement qu'il ne peut exister réellement. Et cette non-existence inhérente à la signification du Néant (à *l'opinion qui porte* sur le Néant) correspond, pour nous, à la *dimension noétique* du Néant qui, de fait, est défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*.[481]

II.2- Le Néant et l'intelligence humaine

Nous avons vu que l'intelligence pose en soi le concept de Néant tout en le définissant comme *négation de l'être (l'étant)*. Il semble donc que l'intelligence posant le Néant, conçoive le Néant ; il serait par suite correct d'affirmer que *le Néant est concevable*. Or nous avons vu qu'il est faux d'attribuer une propriété positive (*être concevable*) au Néant, puisqu'elle est immédiatement niée par la *négation de l'être (et de l'étant)* qui est la définition même du Néant. Par suite, il faut affirmer que *le Néant est inconcevable*. Mais nous avons vu qu'*être inconcevable*, c'est-à-dire le fait d'être inconcevable, étant réductible à l'*être*, est lui aussi nié par la *négation de l'être*. Toutefois, il est correct d'affirmer que *le Néant n'est pas concevable*, et que *le Néant n'est pas inconcevable*, dans la mesure où chacune de ces deux propositions *nie* une forme d'être qui est *être concevable* d'une part, et *être inconcevable* d'autre part. Et chacune de ces deux négations niant, respectivement, chacune de ces deux formes d'étant, s'inscrit dans une négation plus globale qui est la *négation de l'être (et de l'étant)* enveloppée dans la définition du Néant ; c'est pourquoi il est possible de considérer que la négation de *être concevable* et celle de *être inconcevable*, sont incluses dans la *négation de l'être*. De telle sorte que soient vraies les propositions : *le Néant n'est pas concevable*, *le Néant n'est pas inconcevable*.

[481] Schelling met en évidence la nuance entre *ouk on* et *mè on*, propre au Néant. Cf. *Introduction à la philosophie de la mythologie,* Paris, Gallimard, 1998, p. 276 ; *Exposé de l'empirisme philosophique*, revue Philosophie, numéro 41, p. 36-37.

Par conséquent, il semble que le Néant, une fois posé par l'intelligence et en elle, et défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*, implique une série de contradictions inextricables. Comment, en effet, poser un contenu noétique déterminé (*la négation de l'être et de l'étant*), et puis affirmer que ce contenu noétique, en lui-même et par lui-même, n'est ni concevable, ni inconcevable. Pour répondre à cette difficulté, il faut poser une distinction. De fait, il est possible d'examiner un concept, strictement à partir de sa définition prise comme premier et unique principe de l'examen en question. Dans ce cas, nous examinons le concept tel qu'il est *en soi* et *par soi*. Mais il est aussi possible d'examiner un concept A en fonction d'un autre concept B. Dans ce cas, la définition du concept B constitue le principe premier et fondamental de l'examen du concept A. Alors, la définition de A sera examinée en fonction de la définition de B, et le rapport de A à B sera exprimé en fonction de B, c'est-à-dire à partir de la définition de B prise comme principe. En d'autres termes, le contenu noétique de A sera examiné et puis exprimé en fonction du contenu noétique de B. Par suite, les éléments et les principes constituant le contenu noétique de B, seront pris comme principes d'examen du contenu noétique de A, c'est-à-dire des éléments et des principes enveloppés dans la définition de A.

Par conséquent, il faut distinguer le concept de Néant examiné strictement à partir de sa définition, et le concept de Néant examiné par rapport à un autre concept, voire rapporté à cet autre concept et exprimé en fonction lui. Le Néant vu à partir de sa propre définition c'est ce que dorénavant nous appelons le *Néant en soi*, pour le distinguer du Néant tel que vu par rapport à d'autres concepts. D'autre part, le concept de *concevable* signifie, par soi, un rapport à l'intelligence. En effet, *être conçu* est identique à *être formé comme objet* de l'intelligence au sein de l'intelligence, et ce qui est concevable c'est ce que l'intelligence peut appréhender en elle-même comme objet pensé. Par suite, pour voir si le Néant est concevable, il faut l'examiner en fonction du concept d'intelligence (humaine). Mais, commençons d'abord par examiner le concept d'intelligence à partir du *Néant en soi*. De fait, comme le *Néant en soi* est essentiellement *négation de l'être*, et comme l'intelligence est, en tant qu'étant, une qualité, il est clair que, par rapport au *Néant en soi*, l'intelligence n'existe pas. C'est pourquoi le *Néant en soi* n'est ni concevable, ni inconcevable. En effet, l'intelligence est contenue dans la définition de *concevable* et dans celle d'*inconcevable*, puisque, en tant qu'étant, *concevable* appartient à la catégorie de la relation, relation de l'intellect à la chose[482] (conçue), et *inconcevable* signifie la négation de cette relation. Par suite, si l'intelligence est niée (comme elle l'est au sein du *Néant en soi*), *concevable* et *inconcevable* le sont aussi puisqu'ils perdent l'élément fondamentalement constitutif de leur définition. Ainsi, le *Néant en soi* n'est ni concevable, ni inconcevable.

Toutefois, il est possible d'examiner le Néant à partir du concept d'intelligence. De fait, l'intelligence humaine a pour objet adéquat *l'être (l'étant)* pris dans toute son extension. Par suite, tout ce que l'intellect intellige est réductible à l'être (l'étant). Inversement, tout ce qui est réductible à l'être (l'étant), peut être appréhendé par l'intelligence, soit tel qu'il est en soi (s'il est l'essence d'une réalité matérielle), soit moyennant un concept ou un ensemble de concepts (si, en soi, il dépasse les capacités naturelles limitées de l'intellect humain). Ainsi, l'intelligence appréhende son objet propre, les quiddités sensibles, en l'assimilant parfaitement, et elle connaît les réalités spirituelles moyennant des concepts abstraits à partir du sensible. Quant au Néant, il est concevable dans sa dimension entitative, c'est-à-dire en tant que concept existant

[482] Être *concevable* c'est être capable de devenir objet de l'intelligence. Un tel devenir s'effectue quand l'intellect vise l'objet pour l'appréhender. Il est aussi possible de penser que être *concevable* signifie une relation (de raison) de la chose (à concevoir) à l'intellect, autrement dit une capacité à être intelligé propre à cette chose. Toutefois, comme la connaissance en général est une relation à l'objet, une sorte de mouvement vers l'objet, *concevable* signifie la possibilité de l'effectuation de ce mouvement, et *inconcevable*, son impossibilité.

en l'intelligence et possédant une définition. Et cela est clair puisque, d'un point de vue factuel, l'intelligence affirme avoir le concept de Néant tout en formulant la définition du Néant. Cependant, quant à son contenu noétique, le Néant est absolument inconcevable, puisque, par définition, il est *négation de l'être (et de l'étant)*, c'est-à-dire négation de l'objet adéquat de l'intelligence. En d'autres termes, le contenu noétique du Néant est, par définition, ce qui ne peut être en aucun cas pensé ou conçu. Par conséquent, nous affirmons que, quant à son contenu noétique, le Néant est absolument inconcevable. Et cette affirmation est correcte parce que nous examinons le Néant du point de vue de l'intelligence et par rapport à l'intelligence, et non pas à partir de lui-même. De fait, nous avons posé l'intelligence et l'existence de l'intelligence, et puis nous avons pris la définition du Néant pour l'examiner en fonction des critères qui déterminent la propriété *être concevable* (par cette intelligence). Ensuite, nous avons remarqué la parfaite incompatibilité entre ces critères et la définition du Néant. Enfin, et par conséquence, nous avons émis le jugement : *le Néant est absolument inconcevable.* Plus précisément, ce jugement doit être formulé comme suit : *Par rapport à l'intelligence, le Néant est absolument inconcevable*.

II.3- Le Néant rapporté à l'être (l'étant)[483]

Posons l'expression *vision du Néant*. Si le Néant signifié par cette expression, c'est le *Néant en soi*, alors cette expression n'a aucun sens. Si le Néant signifié en elle, c'est le *Néant rapporté à l'intelligence*, alors la vision signifiée par cette expression est impossible, irréalisable, puisque, comme nous venons de le voir, ce Néant est absolument inconcevable. Toutefois, si une *vision du Néant* est réalisable, il est nécessaire que le Néant signifié dans l'expression *vision du Néant* soit réductible à l'être (l'étant), puisque l'être (l'étant) est l'objet adéquat de l'intellect. Or réduire le *Néant* à *l'être (l'étant)* c'est rapporter le contenu noétique du concept de Néant au contenu noétique du concept d'être (d'étant). Et par suite c'est exprimer le contenu noétique du concept de Néant, en fonction du contenu noétique du concept d'être (d'étant). En d'autres termes, rapporter le Néant à l'être (l'étant) c'est poser la réalité de l'être (l'étant) et puis, à partir de cette réalité posée, essayer de voir comment le Néant (défini comme *négation de l'être et de l'étant*) *est*. De fait, l'examen du *Néant en soi* a consisté à poser le Néant (dans sa dimension noétique) et à l'examiner à partir de lui-même, c'est-à-dire strictement à partir de sa définition de *négation de l'être (et de l'étant)*. Et il s'avère que l'examen du *Néant en soi*, est identique à l'examen du concept d'être (pris dans sa dimension noétique) rapporté au concept de Néant (pris dans sa dimension noétique) ; puisque le Néant défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*, contient le concept d'être (et d'étant). En effet, poser comme principe (et point de départ) le *Néant en soi*, c'est poser l'inexistence de l'être (et de l'étant) comme conséquence, voire comme conséquence parfaitement contenue dans son principe. Par suite, atteindre *l'inexistence de l'être* (comme contenu noétique) c'est rapporter le concept d'être

[483] L'être et l'étant sont deux entités solidaires, de sorte qu'il est impossible de les dissocier effectivement (ils sont dissociables intellectuellement), puisque tout étant réel possède un être qui le détermine. Cependant, l'être et l'étant ne sont pas réductibles l'un à l'autre, de sorte qu'il est très difficile de trouver un même terme qui les engloberait (ensemble) dans sa signification. Dans cette section de notre travail, nous nous proposons de *rapporter le Néant* (défini comme *négation de l'être et de l'étant*) à *ce qui est nié* dans la définition du Néant. Nous nous confrontons ainsi à la grande difficulté de trouver un même vocable qui inclurait et l'être et l'étant – niés dans cette définition. Par conséquent, nous avons décidé de mentionner à la fois l'être et l'étant, mentionnant l'un et mettant l'autre entre parenthèses. Ainsi, nous parlerons de rapporter le Néant à l'être (l'étant), ou de le rapporter à l'étant (l'être) – ce qui pour nous revient au même. Nous ferons de même avec toute propriété susceptible d'appartenir au Néant, propriété que nous essayerons de voir du point de vue de *l'être (l'étant)*, autrement dit de *l'étant (l'être)*. Nous mettons *étant* entre parenthèses quand nous voulons mettre l'accent sur *être*, et nous mettons *être* entre parenthèses quand nous voulons mettre l'accent sur *étant*. Pour simplifier les choses, à partir de la section II.3.1, nous utiliserons l'expression *Néant rapporté à l'être*, pour signifier le Néant rapporté à l'être (l'étant), autrement dit à l'étant (l'être).

(pris dans sa dimension noétique) au concept de Néant (pris dans sa dimension noétique). D'autre part, il est possible de rapporter le concept de Néant (pris dans sa dimension noétique) au concept d'être (pris dans sa dimension noétique), en posant la réalité de l'être (et de l'étant) et puis en essayant de voir, et puis d'exprimer, comment le Néant (pris dans son contenu noétique) apparaît. En réalité, pour nous, rapporter le Néant à l'être (*esse*) est identique à rapporter le Néant à l'étant (*ens*), parce que l'*ens* et l'*esse* sont indissociables (comme nous l'avons déjà vu), de sorte que rapporter une chose à l'être (*esse*) c'est la rapporter à ce qui est, c'est-à-dire à l'étant (*ens*), qu'il soit réel ou un simple produit de l'intellect.

II.3.1- La simplicité du *Néant rapporté à l'être*

L'examen du Néant rapporté à l'être, ressemble à celui de la matière première (rapportée à l'être), puisque celle-ci est définie comme *négation de la forme substantielle* au sein de la substance matérielle, tout comme le Néant est défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*. Et l'on atteint le contenu noétique du concept de *matière première* en éliminant progressivement, par une opération intellectuelle négatrice, les déterminations formelles de la substance hylémorphique. En effet, toutes formes éliminées, la matière première apparaît comme pure potentialité, c'est-à-dire comme *être en puissance* par rapport à toute forme substantielle susceptible de constituer une substance hylémorphique. Quant au Néant, il est atteint en niant toutes choses. Mais le résultat de cette négation, comparé aux étants existants ou susceptibles d'exister, semble, intuitivement, *plus simple que l'étant* réel (créé) qui, lui, est composé. De fait, le réel est composé d'étants réellement distincts, et chaque étant créé est, en soi, réellement composé : les substances matérielles sont constituées (composées) de trois entités ontologiques réellement distinctes : le sujet, l'essence et l'existence ; alors que les substances spirituelles sont composées de deux entités ontologiques réellement distinctes : l'essence (identique au sujet) et l'existence. Quant à Dieu, il est en soi et par soi absolument simple puisqu'en Lui le sujet, l'essence et l'existence sont parfaitement identiques. Par conséquent, le réel, pris dans son ensemble, est multiple parce qu'il est constitué de réalités subsistantes substantiellement distinctes. Et chacune des substances créées constitutives du réel comprend une composition ontologique. Par suite, le réel n'est pas ontologiquement simple. Si toute réalité substantielle (les créatures et Dieu inclus) constitutive du réel est niée, alors la multiplicité et la composition constitutives du réel disparaissent, aboutissant ainsi à une sorte – d'état – de pure simplicité. En effet, il est intuitivement évident que le rien est plus simple que le quelque chose, de sorte que l'intellect pose spontanément la question métaphysique suivante : *Pourquoi y a-t-il quelque chose et pas plutôt rien (puisque le rien est plus simple et plus facile que le quelque chose)*[484] *?* De fait, le Néant (pris dans son contenu noétique), rapporté et comparé à l'être (pris dans son contenu noétique), et puis exprimé en fonction de l'être (l'étant), aboutit au jugement suivant : *le Néant est ontologiquement simple*.

Du point de vue du *Néant en soi*, le contenu noétique du concept de Néant mène à une absolue inexistence de l'être, de telle sorte que même la plus pure simplicité ne puisse ni résider dans le Néant (pris comme contenu noétique), ni lui appartenir. D'autre part, le Néant (pris dans son contenu noétique) examiné en fonction de l'être, voire rapporté à l'être (l'étant), doit nécessairement être posé comme étant, sinon la comparaison à l'être est irréalisable. De fait,

[484] Nous trouvons chez Leibniz la question, voire le principe, métaphysique : « pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. » (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §7). Ce principe est interprété du point de vue de l'action créatrice divine, dans le sens qu'il est plus facile de ne pas créer que de créer. Nous prendrons ce principe dans un sens ontologique, en considérant que le rien (le Néant) lui-même est *en soi* plus simple que le quelque chose lui-même. En termes aristotéliciens, Leibniz prend ce principe du point de vue de la cause efficiente (l'action créatrice), alors que nous le prenons du point de vue de la cause formelle (l'essence). Ainsi, pour nous, le rien est essentiellement, formellement, plus simple et plus facile que le quelque chose.

comparé à l'être, le Néant (pris dans son contenu noétique) est conceptuellement posé comme une sorte d'*état* atteint par l'annihilation de tout étant, *état* qu'il est possible de comparer conceptuellement à l'être (pris dans son contenu noétique), voire à la réalité effective où subsistent Dieu et les substances créées. Et dans cet *état* (conceptuellement posé), autrement dit au sein du Néant (pris comme contenu noétique) rapporté à l'être, transparaît une simplicité qui surpasse celle de l'étant (créé). En effet, toute créature est nécessairement ontologiquement composée, alors que le Néant est ontologiquement libre de toute composition. Dans le cas du *Néant en soi*, il est correct d'affirmer que *le Néant n'est ni simple ni composé*, puisque ce Néant est, en soi, non-être (non-étant). Mais quand nous associons la *forme d'étant* au contenu noétique du Néant afin de le comparer à l'être, il devient nécessaire que la négation de la composition (composition propre à l'être des créatures), négation enveloppée dans le Néant (rapporté et comparé à l'être), implique la simplicité du Néant. En d'autres termes, poser le Néant (pris dans sa dimension noétique) comme étant, implique qu'il devient impossible de nier de lui simultanément les contraires[485], de telle sorte que s'il s'avère que le *Néant n'est pas composé*, il est nécessaire qu'il soit *simple*. En effet, le Néant est conçu comme une sorte d'*état* libre de toute composition, par suite cet *état* est *simple*. Il pourrait sembler qu'associer la *forme d'étant* au contenu noétique du concept de Néant (afin de comparer le Néant à l'être), doive impliquer contradiction, puisque le Néant est défini comme *négation de l'être et de l'étant*. Toutefois, il est toujours possible de comparer deux concepts en rapportant l'un à l'autre. Et la forme d'étant[486] du Néant (forme qui exprime la comparaison du Néant à l'être) n'implique pas contradiction, puisque le jugement positif : *le Néant est simple*, en découle intuitivement, immédiatement (au moment même où le Néant est comparé à l'être). Il pourrait en effet sembler qu'associer la forme d'étant au Néant (pris dans son contenu noétique) ne puisse mener qu'à des jugements négatifs qui se contentent de séparer le Néant de toute forme d'étant, et donc qui contredisent la forme d'étant associée au Néant. Toutefois, le fait que l'analyse intellectuelle du Néant (conceptuellement comparé à l'être), aboutisse à l'attribution d'une propriété positive au Néant, ni n'implique, ni ne signifie, l'existence effective d'une telle forme de Néant (conçu comme *plus simple que l'étant*) dans la réalité.

Nous venons de voir que le Néant défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*, peut être posé comme *Néant en soi*, et donc examiné strictement à partir de sa définition. Il peut aussi être rapporté à l'intelligence, c'est-à-dire examiné du point de vue de l'intelligence ; dans ce cas son contenu noétique s'avère absolument inconcevable. Et il peut enfin être rapporté à l'être et exprimé en fonction de l'être. Dans ce cas, le Néant s'avère être ontologiquement simple. Il semble donc que nous ayons trois concepts distincts de Néant, où, en chacun, le Néant est défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*. Pour mieux comprendre comment une même définition assignée à un concept déterminé X, et puis comparée, voire rapportée, au contenu noétique d'autres concepts, peut mener à plusieurs variantes du concept X, où chaque variante constitue un contenu noétique distinct, prenons l'exemple du cercle carré. De fait, le contenu noétique du concept de cercle carré, examiné en fonction de l'intelligence humaine, signifie une figure impliquant contradiction et donc impossible et humainement irréalisable. Ce même contenu noétique examiné en fonction du concept du Dieu thomasien, signifie également une figure irréalisable parce que la toute-puissance divine, selon Thomas d'Aquin, est incapable de réaliser ce que l'intelligence conçoit comme impossible. Cependant, le concept de cercle carré (pris dans son contenu noétique), rapporté au concept du Dieu cartésien, signifie une figure réalisable ; parce que la toute puissante volonté du Dieu cartésien surpasse et transcende ce que

[485] Nous avons vu que le *Néant en soi* n'est ni simple ni composé, puisqu'il nie toute forme d'être et d'étant.
[486] La forme d'étant du Néant c'est le Néant en tant que rapporté à l'être, voire en tant que possédant un contenu noétique formel positif – contenu noétique susceptible d'être identifié à une certaine forme (ou propriété) propre à une certaine réalité.

l'intelligence humaine conçoit comme impossible, de telle sorte que le Dieu de Descartes peut parfaitement créer et réaliser une figure qui soit simultanément cercle et carré. Par suite, un même concept A, ayant une même définition, est réalisable s'il est rapporté au concept B, tout en étant irréalisable s'il est rapporté au concept C.

Le Néant qui nous intéresse ici c'est celui qui peut être intellectuellement visionné, voire celui qui constitue la *vision du Néant*. Or pour être visionné, c'est-à-dire intelligé, il faut d'abord être concevable, c'est-à-dire qu'il faut être réductible à l'être (à la raison d'étant), objet adéquat de l'intellect. Le concept de Néant dont le contenu noétique est posé comme étant et qui par suite est réduit à la forme d'étant, c'est le Néant qui, rapporté l'être, transparaît comme étant ontologiquement *simple*. Ainsi, il semble que cette forme de Néant soit concevable, puisqu'elle est signifiée dans le jugement positif : le Néant *est* simple. Toutefois, même au sein de ce jugement, le Néant conserve sa définition de *négation de l'être (et de l'étant)*, par suite il semble qu'il ne puisse être conçu. Ce qui est alors concevable c'est, en principe, la simplicité associée au Néant. Mais même cette simplicité, qui par soi semble réductible à l'être, pose problème puisqu'elle est simplicité du Néant et non simplicité de l'être. Pour résoudre cette difficulté, il faut déterminer le contenu noétique du Néant posé comme simple, afin de voir en quelle mesure il est possible de le réduire à l'être et donc de le rendre concevable. De fait, nous devons procéder à partir du jugement établi *le Néant est simple*. En effet, une première possibilité consiste en ce que le Néant reçoive la simplicité comme un sujet réel reçoit une propriété qui le détermine. Mais, le Néant n'est pas un sujet réel, il est un être de raison et il possède un contenu noétique (ici, ce contenu noétique c'est celui du *Néant rapporté à l'être*). Et au sein de ce contenu noétique, toute forme de sujet, même celle d'un sujet fictif, est absente. De fait, un sujet fictif peut recevoir une qualité à la manière d'un sujet réel, comme c'est le cas avec le cercle carré qui, en tant que figure, est concevable comme sujet susceptible d'être fictivement qualifié. Or, dans le cas du Néant (rapporté à l'être), toute forme d'*être sujet* est absente, puisque le Néant *apparaît*, dans son contenu noétique (rapporté à l'être), comme une sorte d'*état* où aucun *être sujet* (réel ou fictif) ne subsiste. Par suite, c'est en tant que contenu noétique irréductible à l'*être sujet*, que le Néant (rapporté à l'être) est simple, non composé. Et si ce contenu noétique reçoit la simplicité comme détermination, alors soit cette simplicité s'ajoute à ce contenu noétique tout en en étant distincte, soit elle est identique à ce contenu noétique. Dans le cas où le Néant (rapporté à l'être), est distinct de sa simplicité, il y aura, au sein du Néant, une composition entre cette simplicité et ce à quoi elle s'ajoute. Mais alors le Néant serait composé et donc il ne serait plus simple. Par suite, pour que le Néant soit parfaitement simple, il est nécessaire que le Néant *soit* sa propre simplicité. Cette simplicité (identique au *Néant rapporté à l'être*) semble, de prime abord, apparemment, réductible à l'être ; et si elle l'est effectivement, par elle le Néant est concevable. Il faudra donc déterminer le véritable contenu noétique de cette simplicité, en la comparant aux formes réelles de simplicité : celles qui déterminent les étants créés réellement existants, et – surtout – celle de Dieu. En effet, la simplicité du *Néant rapporté à l'être* est formée (par l'intelligence qui essaye de la concevoir) comme négation de la composition et de la multiplicité propres aux étants qui existent réellement. Cette simplicité signifie une sorte d'*état* de pure simplicité consécutif à l'évacuation de tout ce qui est. De fait, intuitivement, le Néant est saisi comme *plus simple* que le quelque chose – c'est-à-dire l'étant.[487] Toutefois, la simplicité propre au contenu noétique

[487] L'explication de la simplicité du Néant à partir de la négation de la composition propre à l'étant, n'éclipse point l'importance de la saisie intuitive de cette simplicité. En effet, la négation de la composition de l'étant donne accès à une forme de simplicité qui demeure simplicité propre à l'ordre de l'être et de l'étant. Alors que la saisie intuitive de la simplicité du Néant laisse entendre que cette simplicité est supérieure à celle propre à l'étant. Par conséquent, il faut *démontrer* s'il est possible d'assimiler la simplicité du Néant à une forme de simplicité propre à l'étant, à l'être, pris dans toute leur extension – et donc incluant et les créatures et Dieu même.

du Néant (rapporté à l'être) demeure simplicité du Néant, et donc il faut voir si elle est identifiable à la simplicité propre à un étant réel, et par suite si elle est effectivement réductible à l'être et donc concevable. De fait, pour rapporter le Néant à l'être et exprimer le Néant en fonction de l'être (du point de vue de l'être), nous avons posé la forme d'étant du Néant (sinon une telle comparaison est impossible). Et il s'est avéré que le Néant, comparé à l'être, est plus simple que l'étant. Cependant, la forme d'étant du Néant rapporté à l'être, et la simplicité de ce Néant, ne peuvent effectivement pas être réductibles à l'être, et par suite ils ne peuvent être réellement concevables, tant que le contenu noétique de cette simplicité n'est pas précisé, voire comparé et référé aux formes de simplicité constitutives du réel. Avant d'examiner la réalité de la simplicité du Néant, et pour mieux comprendre comment le Néant est susceptible d'être effectivement réduit à la forme d'étant, et en quelle mesure il peut être simple, examinons deux analogies.

II.3.2- Analogie avec la vision de la couleur

Aristote et Thomas d'Aquin mettent souvent en évidence le rapport analogique qui associe l'acte d'intellection à l'acte de vision corporelle. De fait, le rapport de l'acte de vision à la puissance visuelle, est analogiquement semblable au rapport de l'acte d'intellection à l'intellect. Et le rapport de l'objet de la vision à la puissance visuelle, est analogiquement semblable au rapport de l'objet de l'intelligence à l'intellect. Ici, posons le Néant comme objet de l'intellect, et essayons de voir quel objet, propre à la puissance visuelle, peut lui correspondre. En effet, le Néant est défini comme *négation de l'être (et de l'étant)* (l'être et l'étant constituant l'objet adéquat de l'intellect), son équivalent doit donc être défini comme *négation de la couleur* (la couleur étant l'objet propre de la vue). La *négation de la couleur*, ou la *non-couleur*, peut, selon un premier point de vue, signifier tout ce qui est extérieur au genre couleur. Dans ce cas la non-couleur ne peut en aucun cas constituer un objet pour la puissance visuelle. Par exemple, le son, qui est non-couleur, ne peut en aucun cas être saisi au sein d'un acte de vision. En effet, le son est l'objet propre de l'ouïe, et il appartient au genre son, genre qui, du point de vue de l'extension, n'a aucune intersection avec le genre couleur. Dans ce cas, nous pouvons affirmer que la puissance visuelle, même assistée par l'intelligence, ne peut en aucun cas comprendre le son, c'est-à-dire tout ce qui est audible en tant qu'il est audible. Par conséquent, si une certaine forme de *non-couleur* doit être comprise par la puissance visuelle assistée par l'intelligence, il faut que cette *non-couleur* soit d'une certaine façon rapportable, voire réductible, à la couleur, et puis il faut qu'elle soit exprimable en fonction de la couleur. De fait, pour rapporter la non-couleur à la couleur, il faut atteindre la non-couleur à partir de la couleur, et puis voir si la non-couleur atteinte est réductible et assimilable à ce qui est couleur, c'est-à-dire au genre couleur. Mais, comme la couleur est une qualité qui, par soi, suppose la substance qui, en tant que sujet d'inhérence, reçoit en soi cette qualité ; il faut, pour atteindre la non-couleur, prendre une substance colorée et puis nier (intellectuellement) du sein même de cette substance, la couleur qui y réside. Et si nous nions, en une substance, la couleur de cette substance, cette dernière doit toujours conserver la capacité d'être colorée. De fait, nous savons qu'il est possible qu'une substance hylémorphique colorée, change de couleur, mais il est impossible que cette même substance perde la propriété *être coloré*, sans perdre son essence ; puisque le fait d'avoir une couleur est une propriété qui découle nécessairement de la matérialité constitutive de l'essence des substances hylémorphiques. Un exemple peut être éclairant. En effet, nous savons que, pour Aristote, l'homme possède en propre la capacité de rire puisqu'elle découle nécessairement de son essence qui est d'être rationnel. Si une substance supposée humaine s'avère, par soi et non par accident (c'est-à-dire non pas à cause d'une anomalie affectant le cerveau survenue accidentellement), ne pas posséder du tout la capacité de rire, il faut penser que cette substance n'est pas rationnelle, autrement dit qu'elle ne possède pas la qualité qu'est l'intellect, et par suite qu'elle ne constitue point un homme réel. Il en va

de même pour les substances matérielles qui, étant tridimensionnelles, sont nécessairement colorées, puisque toute surface, quelle qu'elle soit, doit être colorée. Par suite, si nous prenons une surface colorée, et puis si nous nions la couleur de cette surface tout en voulant conserver l'essence de cette même surface, il faut que celle-ci, ayant perdu sa couleur, garde en soi, ontologiquement, la qualité qui est d'être coloré. En d'autres termes, il faut que la négation de la couleur, en une substance, aboutisse à une sorte de non-couleur qui s'inscrive toujours dans le genre couleur. Cette sorte de non-couleur c'est le transparent. En effet, quand nous nions (intellectuellement) la couleur d'une réalité substantielle matérielle, nous ne détruisons pas la qualité *être coloré* propre à cette réalité substantielle (puisqu'une telle destruction détruirait l'essence de cette substance), plutôt nous la rendons transparente. Et *être transparent*, qui est une sorte de *non-couleur*, s'inscrit toujours dans le genre couleur. De fait, la puissance visuelle, assistée par l'intelligence, comprend l'*être transparent*, et elle le conçoit, d'une part, comme ce qui est atteint par l'élimination de la couleur d'une chose, et d'autre part, comme ce qui peut recevoir toute couleur telle qu'elle est, sans la modifier. En effet, souvent les couleurs s'ajoutent de telle sorte que l'adjonction d'une couleur A à une couleur B produit la couleur C. Alors que dans le cas du transparent, l'adjonction d'une couleur n'affecte point cette couleur, mais plutôt la garde telle qu'elle est.

Le transparent équivaut analogiquement au Néant (rapporté à l'être), et le genre couleur équivaut à l'être (concept analogique qui n'est pas un genre). Le Néant est simple, il est libre de toute composition propre à l'étant (l'être). De même, le transparent n'étant pas une couleur déterminée, est libre de toute composition de couleurs propre à une couleur déterminée. En effet, toute couleur peut être réduite à une mixture de couleurs, où à des nuances d'intensité au sein d'une même couleur. Par exemple, le vert est une mixture de jaune et de bleu, et aussi il y a des nuances de vert qui varient du moins foncé au plus foncé. De plus la lumière elle-même, qui est ce par quoi s'effectue l'acte de vision, est en soi sans couleur, tout en étant compatible avec le coloré, puisque c'est par elle que la couleur se communique à l'œil. Et la lumière traverse le transparent, de telle sorte que lumière et transparent possèdent une seule et même forme, celle de la non-couleur (le transparent) qui, étant compatible avec la couleur, est réductible à la couleur.

II.3.3- Analogie avec les nombres entiers naturels

Tout nombre positif (tout nombre supérieur ou égal à *un*) appartenant à l'ensemble des nombres entiers naturels[488], est réductible à une somme d'unités, l'unité étant identique au nombre *un*. Par exemple, le nombre *deux* est une somme de deux unités. Donc, tout nombre autre que l'unité, est composé d'unités, où chacune est identique au nombre *un*. Ainsi, tout nombre autre que l'unité, est divisible en unités et est réductible au nombre *un*. Seul le nombre *un* est indivisible puisqu'il n'est réductible à aucun autre nombre. Toutefois, si nous prenons le zéro qui est un nombre appartenant à l'ensemble des nombres entiers naturels, nous voyons qu'il se distingue de tout autre nombre puisqu'il est irréductible au nombre *un* qui constitue l'unité. De fait, dans le zéro il n'y a aucun nombre déterminé, et si nous examinons le zéro en lui-même, nous voyons, qu'à partir du zéro, il est impossible de former un nombre quel qu'il soit. En effet, si nous prenons le nombre *un*, nous voyons que l'unité qu'il contient peut, additionnée à elle-même, produire tout autre nombre. De même, si nous prenons le nombre *deux* afin de

[488] Cet ensemble ne contient pas de nombres négatifs et il se distingue de l'ensemble des nombres dits Réels qui, eux, contiennent toutes les fractions de l'unité. Autrement dit, il est possible, dans le cas des nombres réels, de diviser le nombre *un* (et tout autre nombre) un nombre infini de fois, de telle sorte qu'entre chaque deux nombres existe un nombre infini de nombres. Par exemple, 0, 0.5, 1, 1.333, 2, π, sont des nombres dits réels, alors que 0, 1, 2, 3, etc. sont des nombres entiers naturels. Il clair que l'ensemble des entiers naturels est inclus dans celui des nombres réels.

l'examiner en lui-même, nous voyons qu'il contient deux fois le nombre *un* et que par suite il est possible, à partir de l'unité (le nombre *un*) présente dans le *deux*, de former et donc de rejoindre tout autre nombre. Et ce qui vaut pour le *deux*, vaut aussi pour tout autre nombre entier supérieur ou égal au nombre *un*. Cependant, l'opération qui consiste à rejoindre à partir d'un nombre entier, tout autre nombre entier, est inopérante, voire irréalisable, dans le cas du nombre zéro. En effet, dans le zéro il n'y a aucun nombre. Toutefois, le zéro appartient à l'ensemble des nombres entier naturels. Et la véritable réalité du zéro n'est pas atteinte en additionnant des nombres, mais plutôt en soustrayant chaque nombre de lui-même, c'est-à-dire en posant un nombre et puis en le vidant de toutes les unités qu'il contient. Par exemple, on atteint le zéro en soustrayant le nombre *un* deux fois du nombre *deux*. Ou, plus simplement, en soustrayant chaque nombre de lui-même. Par exemple, soustraire le nombre *deux* du nombre *deux*, donne le zéro pour résultat. Par suite le zéro se définit comme suit : Quel que soit X appartenant à N (l'ensemble des nombres entiers naturels), zéro est égal à *X moins X*. Ainsi, le zéro, *niant* le nombre par soustraction, est définissable comme *la négation du nombre*, tout en étant considéré comme étant un nombre, puisqu'en mathématique, le zéro est un élément appartenant à l'ensemble des nombres entiers.

Nous voyons ainsi qu'il est possible de poser une analogie entre le zéro et le Néant (rapporté à l'être) considéré comme *étant*. En effet, tout comme le zéro (niant le nombre) est un nombre, de même le Néant (niant l'être) est simple et donc il semble réductible à l'être. De plus, tout comme *dans* le zéro (considéré en soi), il n'y a effectivement pas de nombre déterminé (réductible à l'unité), de même, *dans* le Néant (considéré *en soi*), il n'y a même pas la moindre forme d'étant. Toutefois, comme le zéro comparé aux nombres, devient un nombre par la soustraction du nombre X par X ; de même, le Néant comparé à l'être, semble pouvoir accéder à la forme d'étant en acquérant la propriété d'être plus simple que l'étant. Et, cette simplicité du Néant (simplicité qui est non-composition) se retrouve, analogiquement, dans le zéro qui, du fait qu'il n'est pas composé d'unités, est indivisible et donc simple. De fait, si nous divisons le zéro par n'importe quel nombre, le résultat de la division serait le zéro lui-même. En d'autres termes, les parties du zéro divisé, sont, chacune, égale au zéro qui est le tout. Et quand la division d'une entité donne pour résultat cette même entité, alors celle-ci est indivisible. Il faut aussi examiner la simplicité du zéro en la comparant à celle de l'unité. En effet, l'unité est ce qui est, en soi et par soi, par définition, indivisible, puisque toute division est une réduction à l'unité qui, étant par soi l'entité principielle la plus primitive, est elle-même irréductible à quelque chose qui serait plus primitif. Par conséquent, d'une certaine façon, le zéro est simple, comme l'unité, mais est-ce la même simplicité ? D'autre part, le Néant (rapporté à l'être) est lui aussi simple, mais sa simplicité est-elle identifiable à une forme de simplicité propre à l'étant ?

II.4- La simplicité du Néant et la simplicité de l'étant

II.4.1- Composition et simplicité dans les réalités existantes

Nous avons vu que le Néant est simple. Toutefois, il faut comparer cette simplicité à celle de l'étant, afin de mieux la comprendre. Toute substance créée est nécessairement composée, seul Dieu est absolument simple, puisqu'en Dieu le sujet, l'essence et l'existence sont parfaitement ontologiquement identiques. Et la simplicité de Dieu est identique à l'essence de Dieu, par suite Dieu *est* sa simplicité qui, par définition, est la négation, au sein du sujet divin, de toute forme de composition (propre aux créatures). D'autre part, le Néant est simple, mais cette simplicité n'est pas celle d'un sujet, puisque le Néant exclut, par définition, toute forme d'*être sujet*. Comparons donc la simplicité du Néant à celle d'une réalité qui ne soit pas sujet, une qualité par exemple. Nous pouvons affirmer par exemple que *le blanc (en tant que couleur) est simple*.

En effet, le blanc n'est pas le résultat d'une mixture de plusieurs couleurs, et donc il est une couleur non composée d'autres couleurs, il est de fait une couleur primitive et pure, et de ce point de vue il est simple. Cependant la simplicité du blanc n'est pas absolue, en d'autres termes, l'*être blanc*, tout en étant simple selon le rapport de la pureté, n'est pas simple ontologiquement. Parce que, étant une qualité, il doit nécessairement contenir dans sa définition la substance qu'il qualifie. En effet, le blanc ne participe à l'étant (l'être) qu'en tant que qualité reçue en un sujet substantiel. Par suite, au sein de l'*être blanc* est enveloppée la composition (réelle) entre le sujet substantiel et la qualité qui détermine ce sujet. Cette composition réelle est celle entre la *substance* (sujet d'inhérence) et l'*accident* (prédicamental) qui réside en elle. La seule réalité substantielle qui, contenant ses qualités, ne recèle pas de composition entre son *être substantiel* et son *être qualité*, c'est Dieu ; puisque tout ce qui qualifie Dieu est identique à la substance de Dieu. De fait, tout ce que Dieu *est*, est identique à l'essence de Dieu. Par conséquent, la simplicité du Néant, simplicité qui par soi nie et donc exclut toute forme de composition, ne peut être celle d'une qualité créée, puisque toute telle qualité suppose, voire enveloppe, une composition entre ce qu'elle est et le sujet au sein duquel elle réside.

Une autre forme de composition réelle c'est celle entre sujet, essence et existence, et cette forme de composition s'assimile à celle entre substance et accident, tout en la complétant. En effet, la composition entre le sujet et l'essence est identique à celle réalisée, au sein d'une substance hylémorphique, entre la matière et la forme ; puisque la matière est le substrat (et donc le sujet) informé par la forme substantielle (qui enveloppe l'essence). Et cette composition implique la distinction réelle entre cette substance hylémorphique et les accidents qui y résident. De fait, certains accidents (la qualité par exemple) découlent de la forme, alors que d'autres (la quantité par exemple) découlent de la matière ; or comme la matière et la forme sont réellement distinctes, il est impossible de ramener les accidents d'une même substance hylémorphique à un seul principe ; par suite, ces accidents ne peuvent être identiques à la substance où ils résident. Quant aux substances spirituelles immatérielles, l'identité en elles entre le sujet et l'essence implique que tous les accidents découlent de la forme individuelle (identique et à l'essence et au sujet). Cependant, cette identité (entre sujet et essence) n'implique pas celle entre la substance et l'accident ; parce qu'en de telles substances, l'intelligence (qui est une qualité) est réellement distincte de la substance (la forme substantielle) où elle réside. De fait, les substances spirituelles peuvent effectivement poser plusieurs actes d'intellection réellement distincts. Or, pouvoir recevoir en soi plusieurs espèces intelligibles réellement distinctes, signifie qu'il est possible que l'intelligence (angélique) cesse d'intelliger la substance dont elle est une qualité. Par suite, l'intelligence angélique n'est pas identique à la substance dont elle est une puissance, parce qu'une telle identité signifie qu'il est nécessaire que cette substance soit le seul objet capable d'informer effectivement cette intelligence. En effet, si l'intelligence se détourne de la substance – dont elle est une puissance –, pour recevoir une espèce intelligible distincte de cette substance, cette intelligence ne peut être ontologiquement identique à cette substance. D'autre part, l'identité entre le sujet, l'essence et l'existence équivaut à l'identité entre la substance et l'accident, puisque chacune de ces deux formes d'identité signifie l'identité entre la réalité substantielle et ses puissances (qui sont des qualités), voire l'identité entre la réalité substantielle et tout acte second qu'elle pose ; et par suite l'identité entre l'acte premier (qui est l'existence de cette réalité substantielle), et l'acte second intellectuel ou volitif (qui procède de cette substance). Cette forme d'identité parfaite – à savoir celle entre la réalité substantielle et ses propriétés, équivalente à celle entre le sujet, l'essence et l'existence –, est parfaitement réalisée en Dieu.

II.4.2- La simplicité du Néant[489]

Nous avons vu que le contenu noétique du Néant implique la négation de toute forme de composition réalisable en l'étant réel, à savoir celle entre la substance et l'accident, et celle entre le sujet, l'essence et l'existence. Il s'ensuit que la seule forme de simplicité à laquelle la simplicité du Néant (rapporté à l'être) est comparable, soit la réelle simplicité de Dieu. Le Néant signifie non seulement la négation de la composition propre à l'étant réel (composé), mais celle propre à toute forme d'étant composé, puisque le Néant est intuitivement saisi comme *plus simple que l'étant (composé)*, que celui-ci soit réel ou qu'il soit un être de raison. Par suite, le Néant, pris dans son contenu noétique, est libre de toute forme de composition que l'intelligence peut produire en joignant des contenus noétiques réellement distincts, voire non identifiables, où chacun de ces contenus noétiques enveloppe une certaine forme d'étant. Par suite, la simplicité du Néant est une négation de toute forme de composition susceptible de se réaliser en un étant ou de lui appartenir (qu'il soit réel ou qu'il soit contenu noétique d'un concept). Il reste à examiner le cas où le Néant contiendrait une composition qui ne soit pas propre à l'étant (qu'il soit étant réel ou être de raison). En effet si, par absurde, une certaine composition appartenait strictement au Néant (pris dans son contenu noétique), le contenu noétique du Néant serait nécessairement composé d'au moins deux entités réellement distinctes. Or, si nous distinguons réellement deux entités A et B au sein d'une même entité C (qui est le contenu noétique du Néant), il est nécessaire que A soit réellement distinct et de B et de C, que B soit réellement distinct et de A et de C, et que C soit réellement distinct et de A et de B. Mais C c'est le Néant (pris dans son contenu noétique), or toute entité réellement distincte du Néant (pris dans son contenu noétique) est nécessairement de l'ordre de l'être (l'étant). Donc, A et B sont, chacun, nécessairement de l'ordre de l'être (l'étant), tout en étant distincts l'un de l'autre, et leur composition est nécessairement une composition de deux formes d'étant (de deux contenus noétiques distincts réductibles à l'être, à l'étant), par suite cette composition est propre à l'étant (l'être) ; donc, elle ne détermine pas le Néant. Par conséquent, le Néant (pris dans son contenu noétique) est libre de toute composition (puisqu'il ne peut y avoir de composition propre au Néant), et sa simplicité est une négation pure et simple de toute forme de composition. Par suite, le Néant (pris dans son contenu noétique) est absolument simple, et il est nécessaire qu'il soit parfaitement identique à sa simplicité. De plus, comme il ne peut y avoir de composition propre au Néant (et impropre à l'être, à l'étant), et que donc toute composition quelle qu'elle soit est composition propre à l'étant (l'être), il est nécessaire que la composition niée dans la simplicité du Néant soit la même composition niée dans l'être parfaitement simple.

A première vue, il semble que tout ce qui s'affirme du Néant (pris dans son contenu noétique rapporté à l'être), à savoir la *simplicité* du Néant, soit irréductible à ce qui est susceptible de déterminer l'étant, puisque le Néant est défini comme *négation de l'être (et de l'étant)*. Cependant, le Néant que nous visons ici n'est ni le *Néant en soi* ni le *Néant inconcevable*. En effet le Néant qui nous intéresse c'est le Néant rapporté à l'être et exprimé en fonction de l'être (l'étant). Par suite, tout ce qui est affirmé du Néant que nous visons, s'inscrit dans le cadre de l'être (l'étant). En d'autres termes, la simplicité associée au Néant, est simplicité du point de

[489] Dans cette sous-partie nous examinerons la simplicité du Néant en essayant de la comparer à la simplicité conçue comme propre à ce qui est, c'est-à-dire à ce qui n'est pas le Néant (pris dans son contenu noétique). Or, ce qui n'est pas le Néant s'exprime selon l'étant et selon l'être, qui sont deux réalités métaphysiques indissociables puisqu'atteindre l'un c'est nécessairement toucher à l'autre. En effet, l'étant (autrement dit *ce qui est*) implique nécessairement l'*être* de cet étant, puisque tout ce qui est : l'étant, *est* selon une manière d'être déterminée qui englobe sa définition et ses propriétés, autrement dit son essence et son mode d'existence. D'autre part, quand nous atteignons une réalité qui est de l'ordre de l'être, elle est toujours associable à un étant (soit réel soit irréel) qu'elle est susceptible de déterminer. Par suite, à chaque fois que nous évoquons *l'autre du* Néant, nous mentionnons à la fois l'être et l'étant, en les associant.

vue de l'être. Autrement dit, c'est l'étant (l'être) qui, regardant le Néant, juge[490] que ce Néant est simple. Par exemple, analogiquement, si un homme contemplant un paysage naturel juge que ce paysage est beau, la beauté associée par cet homme à ce paysage, est essentiellement singulière puisqu'elle procède d'un être humain singulier, et elle réside en l'âme où elle s'est formée et conservée sous forme d'expérience que seule cette âme peut sentir et comprendre. Et il est difficile, voire presqu'impossible, que cette expérience se communique intégralement et parfaitement à une autre personne, puisque, procédant du fond de l'âme qui contemple le paysage, elle est teintée de la singularité de l'âme dont elle procède et au sein de laquelle elle réside ; et par suite elle demeure irréductible à toute autre singularité, c'est-à-dire à toute autre âme par soi singulière. De fait, l'étant (l'être) contemplant le Néant, juge que *le Néant est simple*, et que *le Néant est sa propre simplicité (il est identique à sa simplicité)* ; et cette simplicité, procédant de l'étant (l'être) qui contemple et juge, appartient à l'être (l'étant), elle est réductible à l'être (l'étant)[491], et donc elle s'inscrit dans l'extension de l'être (l'étant). Par suite, la *simplicité* du Néant est une propriété positive qui participe de l'être et qui apparaît sous forme de perfection immatérielle. Or, nous savons que toute perfection immatérielle participant de l'être, doit se retrouver en Dieu surélevée et absolutisée. Donc il semble que la simplicité du Néant doive se trouver d'une certaine façon en Dieu.

II.4.3- L'identification de la simplicité du Néant à la simplicité de Dieu

Le Néant est absolument simple, et Dieu est absolument simple aussi, il faudra déterminer en quelle mesure la simplicité du Néant et celle de Dieu peuvent se rejoindre, voire s'identifier – du point de vue du contenu noétique. En d'autres termes, il faut déterminer si la simplicité de Dieu et celle du Néant sont ou ne sont pas conceptuellement équivoques, tout en examinant en quelle mesure il est possible de les rapprocher et même de les identifier. De fait, d'abord, le Néant est défini comme *négation de l'être (et de l'étant),* il enveloppe dans sa définition la négation de toute forme de *composition propre à l'être ou à l'étant*, il est par suite libre de toute forme de composition ; puisque toute composition est nécessairement propre à l'étant (il ne peut y avoir de composition strictement propre au Néant). De même, Dieu, en soi, est absolument simple, et sa simplicité est définissable comme *négation de la composition (au sein du sujet divin)*, puisque tout ce que Dieu *est*, est identique à son essence (et à sa substance divine). Et cette parfaite identité réalisée en Dieu, est une négation de toute forme de composition. Par suite, la simplicité du Néant et celle de Dieu se définissent identiquement comme *négation de la composition*, mais ils se distinguent dans la mesure où la simplicité de Dieu est (en soi et par soi, par définition) une réalité subsistante identique à l'essence divine, alors que la simplicité du Néant n'est qu'un contenu noétique irréductible à l'*être-sujet subsistant*. Toutefois, si nous posons le concept de *simplicité de Dieu*, en le comparant, du point de vue du contenu noétique, au concept de Néant (rapporté à l'être), nous voyons que la simplicité propre à Dieu, séparée intellectuellement (une séparation, voire une distinction, réelle entre Dieu et sa simplicité étant impossible) du sujet divin, est – noétiquement – identique

[490] En évoquant l'étant qui voit et juge du Néant, nous ne signifions pas par *étant* une réalité *psychologique* consciente, mais plutôt l'étant pris dans toute son extension de concept *métaphysique*. Autrement dit, nous examinons le Néant *métaphysiquement* à partir de tout ce qui est (l'étant dans toute son universalité) et de tout ce qui détermine ce qui est, à savoir l'être de l'étant. Nous utilisons donc de façon métaphorique les notions de *regarder* et de *juger*.

[491] Nous avons vu que tout *être* est concevable comme déterminant un *étant* qui est soit réel soit irréel. La simplicité, en tant que simplicité, apparaît comme propriété et mode d'être, elle est donc de l'ordre de l'être. L'étant qu'elle détermine c'est le *Néant rapporté à l'être*, conçu comme un *état* de *pure simplicité*. Ainsi cette simplicité *détermine* une sorte d'*état* irréel atteint par la négation de tout ce qui est. Cette simplicité, en tant que propriété, est directement réductible à l'être, tout en étant rattachable à l'étant irréel qu'est le Néant conçu comme état. Nous pouvons donc affirmer que cette simplicité est réductible à l'être (l'étant).

à la simplicité du Néant. Cette identification peut être établie de deux manières complémentaires.

En effet, selon une *première approche*, la simplicité du Néant et celle de Dieu sont toutes deux définies comme *négation de la composition*. Si la signification du terme *composition* est parfaitement la même dans chacune de ces deux définitions (identiques du point de vue de la formulation), alors celles-ci sont réellement et parfaitement identiques, et la simplicité du Néant serait (du point de vue du contenu noétique) identique à celle de Dieu[492]. De fait, la simplicité de Dieu est une négation de toute forme de composition propre à l'être (l'étant). D'autre part, comme il ne peut y avoir de composition propre au Néant, toute composition, quelle qu'elle soit, est propre à l'être (l'étant). Par suite, la composition niée dans la définition de la simplicité du Néant, est la composition propre à l'être (l'étant), composition qui n'est autre que celle niée dans la définition de la simplicité de Dieu. Par conséquent, la définition de la simplicité du Néant est identique à la définition de la simplicité de Dieu ; le contenu noétique de la simplicité du Néant est donc identique au contenu noétique de la simplicité de Dieu.

Selon une *seconde approche*, notons que la *simplicité* est associée au Néant quand il est rapporté à l'être (l'étant) et examiné du point de vue de l'être (l'étant), de telle sorte que, comme nous l'avons vu, cette *simplicité* participe de l'être (l'étant). Autrement dit, elle est une simplicité qui est de l'ordre de l'être (l'étant). L'identification entre la simplicité de Dieu et celle du Néant est possible, voire nécessaire, parce que ces deux formes de simplicité sont, chacune, simplicité absolue ; or il est impossible qu'une même propriété, prise dans son absoluité, produise deux formes absolues (de cette même propriété) distinctes du point de vue de cette même propriété. En d'autres termes, il est impossible qu'il y ait plusieurs formes de *simplicité absolue*, distinctes du point de vue de la simplicité. Examinons ce point en détail et puis voyons comment comprendre la séparation intra-intellectuelle entre Dieu et sa simplicité, d'une part, et l'identification de cette simplicité à celle du Néant, d'autre part.

Une propriété peut, selon un *premier cas*, constituer un genre – dans ce cas elle signifie d'une façon univoque –, et elle peut, selon un *second* et *un troisième cas*, être érigée en concept analogique. Commençons par examiner le *premier cas* en prenant pour exemple une même qualité réalisée en deux réalités matérielles distinctes. De fait, deux réalités substantielles blanches se distinguent en tant que substances différentes (l'une étant la neige et l'autre un chat), mais la blancheur (le blanc) réalisée en l'une, est identique à la blancheur (le blanc) réalisée en l'autre. Le blanc est réellement distinct de la substance qu'il qualifie, et donc il est possible de le séparer de cette substance et de l'examiner tel qu'il est en soi (en tant que qualité), sans que le degré de blancheur réalisé en lui ne soit affecté. La blancheur signifie de façon univoque, et elle peut avoir des degrés (une chose peut être plus blanche qu'une autre), toutefois la blancheur absolue est nécessairement une – du point de vue formel. En effet, il peut y avoir plusieurs choses absolument blanches, mais l'absolue blancheur est formellement la même en chacune de ces choses.

Examinons le *second cas* en prenant comme exemple le concept analogique d'*étant* tel que réalisé dans les créatures. L'étant réel se dit selon dix catégories, il appartient en propre à chacune des catégories, mais c'est dans la substance que se réalise l'*étant par soi* ; de telle sorte que s'institue un rapport analogique entre la substance et chacune des neuf autres catégories qui sont *par* la substance. La substance est l'*étant par soi* qui reçoit et contient, à la manière

[492] Notons que la définition formulée : *négation de la composition*, contient deux éléments : *négation* et *composition*. Le terme *négation* ne peut assumer ici multiples significations, il signifie simplement l'évacuation du contenu noétique du terme auquel il est associé. Par suite, les éventuelles multiples significations doivent être cherchées du côté du terme *composition*.

d'un sujet d'inhérence, chacune des neuf autres catégories. La substance est l'étant au sens premier et fondamental, et elle est le principe unificateur de l'analogie de l'étant, puisque c'est par le rapport de chacune des neuf catégories à la substance, que se manifeste le mode d'être de chacune de ces neuf catégories. Il ne peut y avoir deux principes, deux pôles, unificateurs pour cette analogie, parce que si c'était le cas il serait impossible de ramener l'un de ces pôles à l'autre sans le subordonner à cet autre. Autrement dit, s'il est possible de rattacher le pôle A au pôle B, A serait subordonné à B, ainsi A perdrait son statut de principe unificateur. D'autre part, s'il est impossible de ramener l'un des deux pôles à l'autre, il y aurait équivocité entre l'étant réalisé en l'un (A) et l'étant réalisé en l'autre (B) ; l'étant en tant qu'étant perdrait alors son unité. Par suite, il est nécessaire que le principe unificateur de l'analogie de l'étant soit formellement *un*, autrement dit seul le mode d'être de la substance peut unifier l'étant en tant qu'étant.

Examinons un *troisième cas*, celui du concept analogique d'*être* qui englobe et l'être créé et l'Être créateur. L'analogie de l'être se fonde sur le rapport d'effet à cause réalisé entre l'être créé et l'Être créateur. Selon cette analogie, l'être se réalise sous un mode fini dans chaque créature, et sous un mode absolu et infini dans le Créateur. Et comme il y a toujours une ressemblance entre l'effet et sa cause, l'être de l'effet peut être rapporté analogiquement à celui de la cause, évacuant ainsi toute équivocité entre l'être de la créature et l'être de la cause de celle-ci. Autrement dit, comme Dieu créé en fonction de ce qu'Il est, il imprime dans la créature quelque chose de Lui-même, mais toujours un quelque chose de fini, alors que Lui demeure le seul Infini. Ce rapport analogique vaut surtout pour l'être, mais il s'applique aussi aux autres perfections que sont les transcendantaux (un, vrai, bon). Il peut s'appliquer aussi à la perfection qu'est la simplicité. Dans ce cas, la simplicité absolue est réalisée parfaitement en Dieu, et les créatures participent de cette simplicité sans pouvoir la réaliser pleinement ; une créature peut donc être simple selon un certain rapport, tout en demeurant réellement composée selon un second rapport. De fait, la simplicité absolue est réalisée en Dieu, et toute créature simple selon un certain rapport, participe de la simplicité divine qui est la cause de toute simplicité. Nous avons vu que la simplicité du Néant est de l'ordre de l'être et qu'elle est aussi absolue puisqu'elle se définit comme négation de toute forme de composition. Nous savons que toute perfection qui est de l'ordre de l'être, a son principe en Dieu (l'Être-même subsistant) ; or la simplicité du Néant est de l'ordre de l'être, elle doit donc être rattachée à celle de Dieu. Nous savons aussi que la simplicité du Néant surpasse en perfection toute simplicité propre aux créatures, puisqu'elle enveloppe la négation de toute forme de composition – alors que toute créature enveloppe nécessairement une forme de composition. Par conséquent, il faut qu'ou bien la simplicité du Néant soit identique à celle de Dieu, ou qu'elle s'érige en simplicité absolue formellement distincte de la simplicité de Dieu. Essayons de réfuter ce dernier cas.

Si la simplicité du Néant n'est pas de l'ordre de l'être, il est possible qu'il y ait équivocité entre cette simplicité et celle de Dieu. Mais, comme et la simplicité de Dieu et celle du Néant sont, chacune, de l'ordre de l'être, elles s'inscrivent dans le cadre d'une analogie propre au concept de simplicité, analogie qui s'inscrit dans le cadre de l'analogie de l'être. L'analogie de la simplicité doit avoir un analogué principal absolu qui constitue le référent ultime et la cause de toute forme de simplicité dérivée[493]. Cet analogué principal doit être *formellement un*, sinon l'analogie en question ne peut se constituer. En effet, si cet analogué est formellement double, nous aurons alors deux formes de simplicité absolue réellement distinctes (A d'une part et B d'autre part). A et B ne participent pas l'une de l'autre, puisque chacune est absolue ; et tout le reste doit participer et de A et de B. Il s'en suit que chaque simplicité dérivée possède deux

[493] Nous entendons par *simplicité dérivée* toute simplicité qui fait partie de l'analogie de la simplicité sans être la simplicité absolue, autrement dit toute simplicité dérivée participe de la simplicité absolue.

causes formellement distinctes : A et B. Nommons *f* une forme de simplicité qui participe et de A et de B. *f* doit participer et de A et de B, d'un même point de vue, celui de la simplicité. Et la simplicité de *f* n'est pas une entité formellement multiple, puisque l'analogie de la simplicité a pour analogués dérivés différentes formes de simplicité où chacune constitue une entité formellement *une* dont le contenu noétique est une forme déterminée de simplicité. Sans l'unité formelle de chacun des analogués, l'analogie ne peut se constituer. Par suite, *f* est, du point de vue de la simplicité, une entité formellement une ; autrement dit *f* n'est pas une jonction entre deux entités formellement distinctes. Par conséquent, *f*, en tant que simplicité, ne participe pas partiellement de A et partiellement de B ; comme si la participation à A donnait un élément formel auquel il faut joindre à un autre élément formel donné par la participation à B, afin que par cette jonction *f* se constitue. Par suite, *f* participe pleinement de A, du point de vue la simplicité, de telle sorte que cette participation à A donne à *f* toute la simplicité de *f*. Et *f* participe pleinement de B, du point de vue de la simplicité, de telle sorte que cette participation à B donne à *f* toute la simplicité de *f*.[494] Par suite, tout *f* est une ressemblance[495] et de A et de B. Il faut donc que A et B se ressemblent formellement, du point de vue de la simplicité. En effet, comme A et B sont, chacune, simplicité absolue, la ressemblance formelle entre A et B doit être une identité. Si cette ressemblance ne fonde pas une identité entre A et B, il faut l'expliquer par un rapport de participation, de sorte que A participe de B, ou que B participe de A. Mais la participation nie l'absoluité de la forme qui participe. Autrement dit, si A participe de B, alors A n'est plus simplicité absolue. Par conséquent, il est nécessaire que la simplicité de A soit identique à celle de B. Autrement dit, il faut que le contenu noétique de la simplicité de Dieu, soit identique au contenu noétique de la simplicité du Néant.

Nous venons de voir que la simplicité de Dieu est identique, du point de vue du contenu noétique, à la simplicité du Néant. Mais nous savons que la simplicité de Dieu est identique à l'essence de Dieu, alors que la simplicité du Néant n'est pas celle d'un étant réel, elle est plutôt un contenu noétique. Ainsi, l'identification de la simplicité du Néant à celle de Dieu, se réalise (intellectuellement) comme si on séparait de Dieu le contenu noétique de la simplicité de Dieu. Il faut voir si la simplicité de Dieu, séparée intellectuellement (et non réellement) de Dieu (pris dans sa réalité de sujet), est (ou n'est pas) affectée essentiellement (en soi, quant à sa définition) par cette séparation ; puisque Dieu est réellement et substantiellement identique à sa simplicité. Si la simplicité de Dieu est affectée par cette séparation (intellectuelle), alors elle doit perdre en simplicité ; ne pouvant gagner en simplicité puisqu'en Dieu elle est identifiée à l'essence de Dieu, et par suite elle est absolue et parfaite. Par conséquent, perdant en simplicité, il faut qu'elle cesse d'être parfaitement simple et que donc elle implique (ou contienne) une certaine forme de composition ; mais cela est impossible, puisqu'elle conserve sa définition de *négation de toute composition*. Par conséquent, la simplicité de Dieu examinée en tant que simplicité, autrement dit en tant que propriété et indépendamment du sujet qu'elle détermine, demeure simplicité absolue. Et érigée en contenu noétique, cette simplicité est identique à la simplicité du Néant, puisque, d'une part, le Néant, lui aussi, est absolument simple, et parce que, d'autre part, l'absoluité d'une propriété ne peut être multiforme (la forme de la simplicité absolue est essentiellement une). Comme le Néant (rapporté à l'être) pris dans son contenu noétique est identique à l'absolue simplicité, voir le contenu noétique du Néant, c'est voir le contenu noétique de la simplicité de Dieu. Par conséquent, il est possible que le contenu noétique du concept de Néant (rapporté à l'être), soit une similitude de la simplicité même de Dieu, et donc

[494] Nous pouvons considérer que comme A, B et *f* font partie d'une même analogie, il est nécessaire que *f* participe pleinement de l'analogué absolu. Comme A et B sont chacune absolue, *f* doit participer pleinement et de A et de B.

[495] Il ne s'agit pas ici d'une similitude essentielle, mais de la ressemblance entre l'effet et sa cause, entre ce qui participe et ce qui est participé.

une similitude de Dieu même (puisque la simplicité de Dieu est identique à l'essence de Dieu). De fait, même dans la vision béatifique, il est possible pour l'intelligence humaine (unie à l'essence divine) de voir Dieu de plusieurs points de vue. Elle peut le voir comme Être subsistant, comme Un, comme Bonté, comme Beauté, et elle peut le voir comme Simplicité, tout comme elle peut voir en Lui toute créature. D'autre part, si l'intelligence n'avait accès qu'au contenu noétique de la simplicité du Néant, contenu noétique identique à celui de la simplicité de Dieu, alors rien n'empêche que cette intelligence voie Dieu comme Simplicité sans l'appréhender simultanément comme Être subsistant. Et c'est cette vision de Dieu comme pure et absolue Simplicité, vision où l'Être substantiel propre à Dieu n'est pas simultanément appréhendé, qui explique la séparation (de raison) entre le sujet divin et la simplicité de Dieu, séparation purement intellectuelle (non réelle) qui n'affecte en rien cette simplicité.

III- La réalisation de la forme-Néant en l'intellect

Nous avons vu que le contenu noétique du concept de Néant (rapporté à l'être) est identifiable au contenu noétique du concept de *simplicité de Dieu*, simplicité considérée abstraction faite du sujet divin auquel elle est réellement ontologiquement identique. Une telle abstraction, c'est-à-dire une telle séparation intellectuelle est possible parce que l'intelligence peut distinguer et séparer (au sein d'elle-même) les entités qui sont identiques dans la réalité effective. Une telle distinction est dite de raison par opposition à la distinction réelle qui suppose la non-identité réelle des entités distinguées. En effet, comme le Néant et la simplicité de Dieu, pris comme concepts, partagent un même contenu noétique, il est possible que le Néant, informant l'intellect possible à la manière d'une espèce intelligible, soit une similitude de la simplicité de Dieu et donc de Dieu même, puisque Dieu est réellement identique à sa simplicité. Une telle réalisation du Néant en l'intellect est une *vision du Néant*, vision identifiée à une *vision de Dieu*, autrement dit à un accès à Dieu dans sa réalité divine. L'expérience de *la vision de Dieu* par le Néant est établie d'un point de vue expérientiel, mais il faut expliquer philosophiquement sa réalisation au sein de l'intellect humain.

III.1- Le *Néant en soi* et l'intellect possible

D'abord, une *vision du Néant*, c'est-à-dire l'information de l'intellect par une espèce intelligible dont le contenu noétique est celui du Néant, est naturellement impossible. Parce que l'intellect agent qui abstrait les espèces intelligibles à partir des images, ne peut, par son opération abstractive, atteindre au-delà de l'être pur et indéterminé. Le passage au Néant nécessite une évacuation de l'être afin que demeure le Néant. Mais une telle évacuation mène à la négation pure et simple de l'image sur laquelle opère l'intellect agent. Par suite, cette évacuation ne peut constituer une abstraction, et donc elle ne peut être opérée par l'intellect agent dont l'opération est essentiellement abstractive. Par conséquent, si le Néant doit informer l'intellect possible, il est nécessaire que cette information se réalise par une opération surnaturelle. Une telle opération est assimilée, par Jean de la Croix, à la foi surnaturellement infuse en l'intellect, foi qui s'unit à l'intellect et qui transforme son opération d'humaine et naturelle en surnaturelle et divine. L'opération de la foi consiste à séparer l'intellect de toute forme et espèce intelligible similitude de créature, afin que se réalise en lui le vide (de tout le créé) et par suite la *vision du Néant*, qui est *vision de Dieu*. Mais il faut déterminer l'origine et la nature du Néant qui informe l'intellect. Si le Néant est une espèce intelligible surnaturellement infuse par la lumière divine et purement extrinsèque à la nature de l'intellect possible qui le reçoit, alors ce Néant peut être évacué du sein de l'intellect par une opération négatrice. Mais, si ce Néant est assimilable à la nature de l'intellect, alors il est impossible de l'évacuer par une opération négatrice, plutôt il demeure comme assimilé à l'intellect, même

quand ce dernier cesse d'y penser en recevant en soi une espèce intelligible similitude d'une créature. Mais comment alors concevoir ce Néant assimilé à la nature de l'intellect ? et surtout comment l'intellect peut-il passer à l'acte de vision de ce Néant qui pour ainsi dire le constitue ? D'abord, l'intellect doit être en soi Néant afin de pouvoir recevoir tout étant, tout comme l'œil doit être sans couleur pour pouvoir recevoir toute couleur. Mais le Néant propre à l'intellect est effectivement un *être en puissance* semblable à la matière première. En effet, l'intellect possible ne pense pas en permanence, et quand il n'est pas informé par une espèce intelligible, il est *en puissance* par rapport à l'étant (l'être) qui est son objet adéquat. Toutefois, cet *être en puissance* propre à l'intellect possible est aussi, du point de vue de l'acte d'intellection, un non-acte (négation de l'acte), un non-objet (absence d'objet), un non-étant (un non-être, l'être et l'étant sont l'objet de l'intellect), et donc, d'une certaine façon, un Néant. Et ce Néant, examiné en soi, est identifiable, quant à son contenu noétique, au *Néant en soi*. Parce que si ce Néant, propre à l'intellect, contenait une certaine forme d'étant, l'intellect possible passerait à l'acte d'intellection de cette forme d'étant. En effet, l'essence de l'intellect possible est immédiatement accessible en permanence à cet intellect dont l'objet est l'étant (l'être). Et si cette essence contenait en acte une forme d'étant, l'intellect possible l'intelligerait nécessairement. Parce que si cette forme d'étant, qui est en acte, est réelle, elle ne peut dépasser les capacités intellectives de l'intellect possible, puisque l'essence d'une réalité ne peut surpasser ontologiquement la réalité dont elle est l'essence. De fait, il est possible que certaines réalités (l'Infini en acte par exemple) surpassent les capacités naturelles de l'intellect créé. Cependant, cet intellect peut être naturellement *en puissance* par rapport à l'intellection d'une réalité supérieure (comme l'Infini par exemple) qui dépasse ses capacités intellectives naturelles, puisque, en tant qu'intellect, il est infini *en puissance* et donc il peut être surélevé par l'infusion de la grâce de lumière de gloire. Ainsi, l'intellect peut être naturellement actuellement surpassé par une réalité (supérieure) dont il est capable *en puissance*. Mais, il ne peut être surpassé par ce qui constitue *en acte* son essence. Donc, si une forme d'étant est *actuellement (non pas en puissance)* assimilable à l'essence de l'intellect, ce dernier doit être naturellement capable[496] de l'intelliger. En d'autres termes, si l'intellect possible n'était pas *pure puissance*, s'il n'était pas *Néant en soi*, et donc s'il était essentiellement une entité *A en acte*, alors il serait nécessairement naturellement capable d'intelliger *A*. Or l'intellect possible est *pure puissance*, par suite, le Néant déterminant l'essence de l'intellect possible, a pour contenu noétique l'absolue absence de forme d'étant, de sorte que, *par soi*, ce Néant ne puisse assumer la réalité d'objet intelligible pour cet intellect, puisque l'objet adéquat de ce dernier, c'est l'étant (l'être). Ainsi, l'intellect possible qui existe *en acte* sous forme de qualité inhérente à la substance de l'âme, est, simultanément, *en puissance* par rapport à l'acte d'intellection de l'être (l'étant) qui est son objet adéquat. Et quand il n'est pas en acte de penser, il est exposé à ce pur *être en puissance* qui lui est propre et qui est, du point de vue de l'objet de l'acte d'intellection (objet nécessairement réductible à l'être ou à l'étant), un pur non-être (non-étant) et donc un Néant, voire un *Néant en soi*. D'autre part, la lumière de l'intellect agent investit en permanence l'intellect possible qui est en état de non-acte, mais l'intellect agent ne peut transformer cet état de Néant (de *Néant en soi*) en intellection du Néant (*vision du Néant*), puisque l'objet de l'intellect agent c'est l'intelligible présent dans les images. Par suite, l'intellect ne peut, par sa lumière et opération naturelles, passer à l'acte d'intellection du Néant (*vision du Néant*). Toutefois, la lumière surnaturelle infuse en l'intellect humain, rentre en

[496] Cette capacité naturelle essentiellement ontologique que possède une réalité spirituelle quant à l'intellection de ce qui détermine *actuellement (non pas en puissance)* son essence, ne signifie pas toujours que l'intellection effective de cette essence soit naturellement réalisable. Par exemple, l'intelligence humaine est, en tant que puissance spirituelle de l'âme, naturellement ontologiquement capable d'assimiler la substance de l'âme dont elle est une puissance. Mais une telle assimilation ne se réalise pas effectivement parce que la matérialité du corps auquel cette âme est unie empêche une telle assimilation, une telle intellection.

contact avec l'intellect possible et l'illumine. Et, comme nous l'avons vu en examinant l'expérience mystique, cette lumière est capable de réaliser en l'intellect la *vision du Néant*. Il faut donc expliquer cette réalisation.

III.2- La réalisation surnaturelle de la *vision du Néant*

De fait, le Néant qui détermine essentiellement l'intellect possible, est identifiable au *Néant en soi*, et non pas au Néant absolument simple ; alors que la *vision du Néant* qui est *vision de Dieu*, a pour objet le Néant identifié à la simplicité absolue (le *Néant rapporté à l'être*). En effet, le *Néant en soi* (pris dans son contenu noétique) ne peut assumer la réalité d'espèce intelligible, puisque, pour l'intelligence humaine qui essaye de l'appréhender, il est absolument inconcevable. En d'autres termes, en posant le contenu noétique du *Néant en soi* d'une part, et en posant les critères d'intelligibilité d'autre part, nous voyons clairement que le *Néant en soi* ne peut en aucun cas constituer le contenu noétique d'une espèce intelligible susceptible d'informer une intelligence humaine. Mais, cela n'empêche pas que la lumière surnaturelle illuminant le *Néant en soi* (propre à l'essence de l'intellect possible), produise un objet humainement intelligible. De fait, l'intellection d'un objet dépend de deux principes. Le premier c'est la chose prise en elle-même, le second c'est la lumière intellectuelle qui illumine cette chose. En effet, et analogiquement avec l'acte de vision corporelle, une chose blanche en elle-même est saisie comme bleue par l'œil si la lumière illuminant cette chose, est elle-même bleue. Ainsi, si l'intellection du Néant (la *vision du Néant*) est possible, elle doit résulter de la rencontre entre le *Néant en soi* (propre à l'essence de l'intellect possible) et la lumière surnaturelle. Cette rencontre doit rapporter le *Néant en soi* à la lumière surnaturelle, tout comme la couleur bleue de la lumière sensible fait apparaître comme bleue la couleur blanche propre à la chose effectivement blanche. Autrement dit, les propriétés de la lumière surnaturelle investissant le *Néant en soi* doivent être comme infusées dans le Néant qui résulte du contact entre cette lumière et le *Néant en soi*. Par suite, si une *vision du Néant* peut résulter de ce contact, il est nécessaire que le Néant vu (intelligé) soit réductible à la lumière surnaturelle, sans pour autant perdre son lien au *Néant en soi*. Ce lien ne peut être perdu parce que la *vision du Néant* résulte toujours du contact entre une lumière spirituelle (ici surnaturelle) et la réalité *indéfectible* de l'essence de l'intellect possible, essence assimilable au *Néant en soi*. En d'autres termes, tant que la lumière surnaturelle ne modifie point l'essence de l'intellect possible, le lien entre la *vision du Néant* et le *Néant en soi* – propre à cette essence – n'est jamais perdu. C'est donc la possibilité de la réduction du Néant intelligé à la lumière surnaturelle, qu'il faudra établir afin de pouvoir démontrer la réalité de la *vision du Néant*.

III.2.1- Le Néant rapporté à Dieu

Le principe de la lumière surnaturelle, c'est Dieu. Par suite, rapporter le Néant à la lumière surnaturelle, c'est rapporter le Néant à Dieu. Et comme l'intellection du Néant se réalise dans l'intellect humain, il est nécessaire de rapporter le Néant à l'être (l'étant), puisque l'être (l'étant) constitue l'objet adéquat de l'intelligence humaine. Par conséquent, il semble qu'il faudra rapporter le Néant à Dieu, et puis rapporter à l'être (l'étant), le *Néant rapporté à Dieu* ; puisque la lumière surnaturelle investissant le *Néant en soi* (propre à l'intellect possible), comme génère le *Néant rapporté à Dieu*, Néant qui doit être ensuite rapporté à l'étant (l'être), sinon il ne pourra être intelligé. De fait, le *Néant* suscité par la lumière surnaturelle, c'est le *Néant rapporté à Dieu*. Toutefois, nous avons déjà établi le contenu noétique du *Néant rapporté à l'être*, et nous avons vu qu'il est identique à la simplicité absolue, simplicité qui, elle, est identifiable à la simplicité de Dieu. Il semble donc que le *Néant rapporté à Dieu* soit identique au *Néant rapporté à l'être (l'étant)*. Il faut alors voir en quelle mesure le *Néant rapporté à Dieu* est identifiable au *Néant rapporté à l'être*. Avant d'examiner la possibilité de

cette identification, notons que rapporter A à B, c'est voir A *du point de vue de* B. Par exemple, rapporter une chose jaune à une lumière bleue, c'est voir le jaune du point de vue du bleu, ainsi c'est voir le jaune comme étant vert. Et si nous illuminons un même objet A, par deux sources distinctes de lumière : B et C, et que la lumière diffusée par B est identique à celle diffusée par C, alors voir A du point de vue de B, sera identique à voir A du point de vue de C. De fait, nous savons que toute chose que l'intelligence métaphysique définit (avec certitude) comme étant *telle*, est également *telle* du point de vue de Dieu ; puisque l'intellect spéculatif connaît les choses dans leur vérité, c'est-à-dire dans leur conformité avec l'Intelligence divine. Par exemple, telle créature est effectivement *cheval*, parce qu'elle est essentiellement conforme à l'Idée de cheval contenue dans la connaissance que Dieu a de Lui-même et de toute chose. Et l'intellect spéculatif est naturellement capable de connaître que cette chose est effectivement ce qu'elle est (cheval par exemple) ; de telle sorte que sa conformité (d'intellect connaissant) avec la réalité de cette chose, manifeste cette chose dans sa réalité (d'*être cheval*), voire dans sa conformité avec l'Intelligence divine (où est contenue l'Idée de *cheval*). Par suite, quand l'intelligence métaphysique juge avec certitude qu'une chose est *telle*, alors cette chose est effectivement *telle*, c'est-à-dire qu'elle est *telle* du point de vue de Dieu. Nous savons déjà que le *Néant rapporté à l'être* est, du point de vue noétique, identique à la simplicité de Dieu. Et comme l'intelligence spéculative *juge* avec certitude du contenu noétique du Néant (rapporté à l'être), ce contenu noétique demeure le même s'il fallait en juger du point de vue de Dieu ; puisque le jugement de l'intellect manifeste la vérité de l'objet. Par suite, le *Néant rapporté à l'être*, est identique au *Néant rapporté à l'être et puis rapporté à Dieu*. Ainsi, rapporter à Dieu le *Néant rapporté à l'être*, ne modifie en rien le *Néant rapporté à l'être*.

D'autre part, le *Néant rapporté à Dieu*, est, du point de vue métaphysique, enveloppé dans le *Néant rapporté à l'être*, puisque Dieu rentre dans l'extension de l'*être (concept analogique qui inclut dans son extension tout « esse »)*. En effet, nous avons examiné le contenu noétique du *Néant rapporté à l'être*, en prenant le concept d'être dans toute son extension. En d'autres termes, nous avons rapporté le Néant (pris dans son contenu noétique) à la réalité de tout ce qui existe. Or Dieu fait partie de cette réalité. Et comme nous l'avons vu, le Néant s'est avéré absolument simple, et sa simplicité a été identifiée à celle de Dieu. Donc, le *Néant rapporté à l'être* manifeste ce que nous pouvons dénommer la *vérité du Néant*, autrement dit le Néant dans son identité avec la forme de la simplicité absolue. Et, en tant que vérité découverte par l'intelligence spéculative, la *vérité* du Néant est la même et du point de vue de l'être, et du point de vue de Dieu ; de telle sorte qu'une fois rapportée à l'être, il n'est plus nécessaire de la rapporter à nouveau à Dieu ; et, inversement, une fois rapportée à Dieu, il n'est plus nécessaire de la rapporter à l'être. Ainsi, le *Néant rapporté à Dieu* est identique au *Néant rapporté à l'être*.

Cependant, il faut répondre à une objection. De fait, nous avons vu que le *Néant rapporté à l'intellect* est absolument inconcevable et par suite qu'il est distinct du *Néant rapporté à l'être*. Or, l'intellect s'inscrit dans l'extension de l'étant. Par suite il est nécessaire que le *Néant rapporté à l'intellect* soit, d'un point de vue métaphysique, identique au *Néant rapporté à l'être*. Pour résoudre cette apparente contradiction, il faut opérer une distinction. En effet, rapporter le Néant à l'intelligence afin de voir en quelle mesure il peut être intelligé (conçu), et rapporter le Néant à l'intelligence considérée en tant qu'étant, ce sont des démarches réellement distinctes. De fait, si nous voulons déterminer en quelle mesure une réalité est humainement intelligible (concevable), il est nécessaire de voir si elle s'inscrit dans la *raison d'étant*, c'est-à-dire si elle fait partie de l'extension de l'étant (l'être). Et en posant la définition du Néant comme *négation de l'être (et de l'étant)*, il paraît que le Néant (pris dans son contenu noétique) est *en soi* absolument inconcevable, puisqu'en tant que niant l'être et l'étant, il ne peut s'inscrire dans l'étant (l'être) – objet adéquat de l'intellect. C'est pourquoi, pour rendre le Néant concevable, nous avons rapporté le Néant à l'être afin de voir en quelle mesure il est

réductible à la forme d'étant. Et en rapportant le Néant à l'être, nous avons atteint un contenu noétique identique à la simplicité absolue, et distinct du contenu noétique propre au *Néant en soi*. En d'autres termes, le *Néant rapporté à l'être* et le *Néant en soi* sont deux formes de Néant réellement distinctes. Le premier est concevable et intelligible, le second (examiné du point de vue de l'intelligence qui essaye de le saisir) est absolument inconcevable quant à son contenu noétique, tout en étant concevable dans sa dimension entitative (il peut être conçu comme concept formé par l'intelligence). Ainsi, rapporter le Néant à l'intelligence afin de voir s'il est concevable, c'est examiner en quelle mesure le contenu noétique immédiatement issu de la définition du Néant, est *compatible* avec l'être (objet adéquat de l'intellect). De fait, rapporter le Néant à l'intelligence prise comme puissance intellective, c'est réaliser que le *Néant en soi* (pris dans son contenu noétique) est inconcevable – du point de vue de l'intellect qui essaye de le saisir. Alors que rapporter le Néant à l'être, c'est essayer de *réduire* à la forme d'étant, le Néant (défini comme négation de l'être et de l'étant). Et, du point de vue métaphysique, le *Néant rapporté à l'être* est identique au *Néant rapporté à Dieu*, tout comme il est possible d'y identifier le *Néant rapporté à l'intelligence*, à condition de considérer l'intelligence non pas comme puissance intellective (qui vise le Néant), mais plutôt comme réalité existante (comme *étant*) participant de *l'être (et donc incluse dans l'extension de l'être)*. Récapitulons. D'une part, si nous rapportons immédiatement le Néant à l'intelligence dans le but de voir s'il est possible qu'il soit objet de l'intellect, alors ce *Néant rapporté à l'intelligence* sera absolument inconcevable, et il sera distinct du *Néant rapporté à l'être* (Néant qui est concevable car identifiable à la simplicité absolue). D'autre part, et d'un point de vue métaphysique, le *Néant rapporté à l'être* est identique au *Néant rapporté à l'être de Dieu*, tout comme il est identique au *Néant rapporté à l'être de l'intelligence*, puisque Dieu et l'intelligence s'inscrivent dans l'extension du concept d'être.

III.2.2- L'effectuation de la *vision du Néant* – suite

Quant à la réalisation du *Néant rapporté à l'être*, dans l'intellect, autrement dit quant à l'intellection du Néant, il faut opérer une distinction entre l'opération effective de la lumière surnaturelle et celle de la lumière naturelle. En effet, si deux entités sont identiques du point de vue métaphysique, cela ne signifie pas qu'elles peuvent être réalisées (au sein de l'acte d'intellection) identiquement par la lumière naturelle d'une part et par la lumière surnaturelle d'autre part. Par exemple, la lumière naturelle ne peut communiquer à l'intellect que le concept de Dieu, alors que la lumière surnaturelle peut unir l'essence même de Dieu à ce même intellect. Par suite, la lumière surnaturelle dévoile l'essence même de la chose, alors que souvent la lumière naturelle ne peut en communiquer que le concept – concept formé à partir des espèces intelligibles abstraites du sensible. Ainsi, la lumière naturelle de l'intellect agent et celle de l'intellect possible ne peuvent communiquer que le concept de Néant rapporté à l'être et identifié au concept de la simplicité de Dieu, alors que la lumière surnaturelle peut réaliser en l'intellect possible l'intellection de ce Néant et de cette simplicité elle-même – prise dans toute son absoluité. Par conséquent, la lumière surnaturelle investissant l'intellect possible, illumine le Néant (identifiable au *Néant en soi*) essentiellement propre à cet intellect, générant le Néant identique à la simplicité absolue, et communiquant ce dernier immédiatement à l'intellect possible, réalisant ainsi la *vision du Néant*. Alors, au sein même de cette vision, l'intellect possible passe *surnaturellement* à l'acte de sa propre essence illuminée par la lumière surnaturelle ; et comme le Néant intelligé est une similitude de la simplicité de Dieu, et par suite une similitude de Dieu même, la *vision du Néant* est une *vision de Dieu*.

III.3- Connaître toute chose par l'espèce-Néant

Quand l'espèce-Néant informe l'intellect possible et que l'intellect voit le Néant, alors se réalise en l'intelligence la *vision de Dieu*. Mais nous avons vu que l'espèce-Néant possède aussi la capacité d'assumer le rôle d'espèce intelligible au sein de la connaissance de toute chose quelle qu'elle soit. Il faudra donc déterminer, voire démontrer comment cela est possible. Nous savons déjà que l'essence de Dieu, informant l'intellect possible à la manière d'une espèce intelligible, rend possible la connaissance de tout étant quel qu'il soit, parce qu'en elle tout étant est contenu comme dans sa cause. Ainsi, en voyant Dieu face à face, l'intellect séparé du corps connaît toute chose. Dans le cas de la *vision du Néant* réalisée ici-bas, l'intellect possible est informé par un contenu noétique identique à la simplicité absolue. Par suite, ce contenu noétique permet de connaître la réalité qui est absolument simple, tout en permettant de connaître toute forme inférieure de simplicité ; puisque l'inférieur participe du supérieur qui, réalisé dans son absoluité, est cause de l'inférieur. En d'autres termes, c'est la parfaite et absolue simplicité de Dieu qui est la cause de toute simplicité créée, et toute simplicité créée n'est simplicité que parce qu'elle participe de la simplicité absolue qui la cause. Par suite, la simplicité absolue enveloppe toute autre forme de simplicité, tout comme la cause enveloppe l'effet. Par conséquent, la simplicité absolue informant l'intellect possible, rend possible la connaissance de toute autre forme de simplicité réalisée en une créature. Et la simplicité créée sera connue *dans* la simplicité absolue qui l'enveloppe, tout comme l'effet est connu *dans* sa cause. Ainsi, moyennant l'espèce-Néant dont le contenu noétique est identique à la simplicité absolue, l'intelligence humaine peut connaître une réalité créée en connaissant la simplicité propre à cette réalité et en saisissant cette simplicité à partir de sa cause qui est la simplicité absolue. Et s'il est possible de démontrer que toute réalité quelle qu'elle soit peut être simple selon un certain rapport, alors la connaissance de la simplicité créée à partir de la simplicité absolue peut s'appliquer à toute chose. Et cette connaissance se réalisera en l'intelligence humaine (incarnée) moyennant l'espèce-Néant qui, en soi, est identique à la simplicité absolue. Par suite, l'espèce-Néant permettra d'accéder à la connaissance de toute réalité qui peut être simple (selon un certain rapport), connaissance dont l'objet connu c'est cette réalité *en tant que simple*.

Il reste à démontrer que toute réalité, quelle qu'elle soit, est nécessairement simple selon un certain rapport. De fait, le but d'une composition c'est de constituer une réalité qui possède une forme d'unité, unité qui résulte de cette composition. En effet, la composition effective de la matière et de la forme n'a de sens que si cette composition mène à la constitution d'une substance hylémorphique singulière et donc numériquement une. Et c'est parce qu'une unité est d'abord constituée, que l'on affirme ensuite qu'elle est formée par composition. Ainsi, toute composition est liée à la formation d'une unité qui est le résultat de cette composition. La composition n'affecte pas uniquement les réalités matérielles, elle affecte aussi les contenus noétiques. Par exemple, une définition essentielle est composée d'un élément générique et d'un élément spécifique, où le second détermine le premier. Toute composition suppose un principe d'unification qui unit les éléments constitutifs du composé. Sans principe d'unification, autrement dit si les éléments en question sont totalement hétérogènes, leur composition ne peut avoir lieu. De fait, la composition est une unification de différents éléments, qui mène à la constitution d'une réalité *une*. Par suite, nous discernons au sein de toute composition deux réalités fondamentales : les composants d'une part et le principe d'unification d'autre part. Les composants peuvent être infinis en nombre. Par exemple, l'espèce humaine peut être

composée[497] d'un nombre infini d'individus, mais l'*essence humaine*, qui est le principe unificateur de ces individus, est *une* et invariable, sinon l'intelligence serait incapable de constituer le concept d'espèce humaine. D'autre part, si nous posons deux principes unificateurs irréductibles l'un à l'autre, alors la composition unificatrice ne peut avoir lieu. Par exemple, prenons comme éléments l'ensemble des choses existantes, et prenons comme principes le fait d'être vivant d'une part, et le fait d'être inerte d'autre part. Dans ce cas, nous ne pouvons unifier les différents éléments moyennant la jonction de ces principes, puisque soit on est vivant, soit on est inerte, et jamais les deux à la fois. Quant à la composition ontologique entre le sujet, l'essence et l'existence, son principe unificateur est le rapport de la puissance à l'acte. En effet, le sujet est en puissance par rapport à l'essence, et l'essence est en puissance par rapport à l'existence ; et c'est par ce double rapport que peut avoir lieu la composition ontologique entre le sujet et l'essence d'une part, et entre l'essence et l'existence d'autre part. Dans le cas de la composition ontologique, le nombre des entités unifiées ne peut être infini, parce qu'une réalité créée ne peut avoir, en acte, un nombre infini de déterminations (actuelles) – intrinsèques à sa substance. En effet, comment une substance finie peut-elle unifier en son sein un nombre infini de propriétés ?

Nous venons de voir que la notion de composition est associable à celle d'unification, de telle sorte que tout ce qui est composé est *un*. D'autre part, nous pouvons aussi dépister un certain lien entre *être un* et *être simple*. Par suite, si le lien entre l'unité et la simplicité est clairement établi, nous pourrons alors lier simplicité et composition (dans leurs détermination d'une même réalité composée), et puis déterminer en quelle mesure une chose composée (selon un certain rapport) peut être simple (selon un autre rapport) ; ce qui permettra de démontrer que toute chose est simple selon un certain rapport, et que par suite l'espèce-Néant (identique à la simplicité absolue) informant l'intellect permet de connaître toute chose. De fait, *être simple* selon un certain rapport, c'est *être non composé* selon ce même rapport. Par suite, *être simple* c'est être réellement *irréductible* à deux ou plusieurs choses (unies par composition). D'autre part, *être un* selon un certain rapport, c'est *être non multiple* selon ce même rapport. Par suite, *être un* c'est être réellement *indivisible*. Et ce qui est par soi indivisible tout en étant irréductible à l'altérité, c'est l'*individu* en tant qu'individu (in-dividu). En effet, il est possible de diviser une substance matérielle en morceaux, mais cette division n'est pas une division de l'individu *en tant qu'individu*, elle est plutôt un sectionnement de la matière. L'individu *en tant qu'individu*, soit il est, soit il n'est pas. Il n'est pas une fusion de deux individus, il n'est pas non plus divisible en deux ou plusieurs individus. Par exemple, quand une forme (contenue dans la semence du mâle) informe une matière seconde (matrice d'une femelle), un individu est produit. Et cette production qui résulte de la fusion de deux entités individuelles, n'est pas en soi une fusion de deux individualités[498] en une nouvelle individualité, elle est plutôt une sorte de création instantanée de l'individualité de l'individu produit. En effet, quand deux entités fusionnent, l'*être individu* de chacune est instantanément annihilé au moment même de leur fusion ; et l'*être individu* propre à l'entité résultant de cette fusion, accède instantanément à l'être. Et quand cette entité est à son tour détruite (sectionnée par exemple), son *être individu* est instantanément annihilé, même si plusieurs autres entités sont produites par cette destruction. Ainsi, l'*individu en tant qu'individu* n'est ni constituable par d'autres individus, ni transformable en d'autres individus. Par suite, l'*individu en tant qu'individu* est irréductible à tout autre individu quel qu'il soit. Cependant, l'individu souvent possède une matière et une forme qui peuvent se corrompre, et par suite il peut être instantanément annihilé par cette

[497] La composition que nous mentionnons dans cet exemple consiste à ramener des éléments multiples à l'unité d'un concept ou d'un genre. Cette composition se distingue de la composition ontologique intrinsèquement constitutive des réalités substantielles – dans ce dernier cas le terme composition est utilisé le plus proprement.
[498] Nous entendons par *individualité* le fait d'être *individu en tant qu'individu*.

corruption. Toutefois, en tant qu'individu, il n'est ni corruptible, ni divisible, ni réductible à l'altérité. Par suite, l'*individu en tant qu'individu* ne peut être, en soi, composé, bien que l'union de sa forme et de sa matière soit le résultat d'une composition. Par conséquent, l'individu en tant qu'individu est *simple*, même si la substance que cet individu *est*, est *composée*. Nous savons que tout ce qui existe réellement est nécessairement *un* (puisque l'*un* et l'*étant* sont convertibles) et singulier, par suite tout ce qui existe est individu. Quant à l'universel, il est individu dans la mesure où son contenu noétique est rapportable à la forme d'étant singulière d'un concept, de telle sorte que l'intellect connaissant une quiddité, conçoit cette quiddité comme réalité singulière qu'il appréhende, bien que le contenu noétique de cette quiddité soit l'universel. En d'autres termes, l'intelligence connaît qu'elle connaît *tel* universel. De fait, tout ce qui *est*, est *un*, puisque l'*un* et l'*étant* sont convertibles ; or tout ce qui est *un* est *individu* selon un certain rapport ; et tout individu, en tant qu'individu, est simple ; par suite tout ce qui est, est simple. Par conséquent, tout ce qui est, est connaissable selon la raison de simplicité ; alors l'intelligence peut connaître toute chose moyennant l'espèce-Néant.

Nous venons de lier la *simplicité* à l'*étant* en passant par l'*un*. En effet, le lien entre la simplicité et l'un est ontologiquement quasi immédiat, puisque concevoir l'*Un en soi et par soi* c'est le concevoir comme étant absolument simple. La simplicité découle nécessairement de l'essence même de l'Un subsistant.

IV- Conclusions

IV.1- Comment Dieu tire l'*espèce-Néant* à partir du *Néant en soi*

Quand une lumière intellectuelle communique un objet déterminé à l'intellect, elle communique nécessairement un contenu noétique conforme à sa propre nature de lumière intellectuelle, et ne dépassant pas les capacités ontologiques propres à son être de lumière. Par exemple, la lumière naturelle de l'intellect agent discerne les espèces intelligibles présentes en puissance au sein d'une image, et les abstrait en leur conférant son propre acte intellectif, de telle sorte que se réalise une forme d'union entre la lumière intellective de l'intellect agent et ces espèces intelligibles abstraites. Cette union repose sur une conformité ontologique entre cette lumière et les espèces intelligibles qu'elle discerne, sinon elle ne pourrait les discerner. Et cette conformité signifie que ce qui est abstrait par cette lumière, se trouve déjà, d'une certaine façon, en elle, puisqu'elle ne peut discerner que ce qui est déjà inscrit en elle ; en effet, le semblable ne peut être discerné que par le semblable. De fait, la lumière naturelle de l'intellect agent doit *contenir* l'acte de toute espèce intelligible susceptible de résider en une image, puisque cette lumière confère l'acte à l'espèce intelligible en l'abstrayant de l'image où elle réside en puissance. Et, comme la lumière de l'intellect agent contient l'acte de toute espèce intelligible susceptible d'être enveloppée (en puissance) dans le sensible, il est correct d'affirmer que toute telle espèce intelligible est d'une certaine façon contenue dans cette lumière. Cela se vérifie au niveau de la lumière sensible qui, étant capable de communiquer toute couleur à l'œil, contient d'une certaine façon toutes les couleurs ; alors qu'elle ne peut contenir ce qui est audible, parce que l'objet propre de l'audition contient la négation de l'objet propre de la vue (c'est-à-dire la couleur). Par suite, si une réalité enveloppe la négation d'un contenu noétique assimilable à une certaine lumière spirituelle, alors cette lumière (illuminant cette réalité) ne pourra y discerner ce contenu noétique. Par exemple, la lumière de l'intellect agent investit l'*être en puissance* propre à l'intellect possible (qui n'est pas en acte d'intellection), mais cette lumière ne peut rien discerner en cet *être en puissance* qui, pratiquement, est un Néant ; parce que le Néant, n'étant pas une image, enveloppe la négation de l'objet propre de cette lumière. Ce même Néant (qui est le *Néant en soi* propre à l'intellect

possible) qui signifie l'absence de tout objet réductible à l'étant, enveloppe aussi la négation de l'être de Dieu, et par suite la négation de la lumière surnaturelle. Il faut alors se demander comment cette même lumière surnaturelle illuminant ce *Néant en soi*, est capable de réaliser la *vision du Néant*. En d'autres termes, il faut expliquer comment la lumière surnaturelle est capable de réaliser, à partir du *Néant en soi*, l'acte d'intellection de la *simplicité absolue* propre au *Néant rapporté à l'être* et niée dans le *Néant en soi* (puisqu'en tant que *simplicité*, elle est réductible à l'*être*). En effet, si la lumière intellectuelle est celle d'un intellect créé, il est nécessaire qu'elle discerne en l'objet ce qui est déjà enveloppé en elle, c'est-à-dire en ses capacités ontologiques. Mais, la lumière divine surnaturelle n'est pas assujettie à cette nécessité, parce que Dieu est Créateur, c'est-à-dire qu'il est capable de réaliser *ce qui est* à partir de *ce qui n'est pas*. Par suite, quand la lumière divine surnaturelle investit le *Néant en soi* propre à l'intellect possible, elle rapporte ce Néant à Dieu, réalisant ainsi en l'intellect possible, la vision du *Néant* dont le contenu noétique est identique à la simplicité absolue. Cette réalisation est possible parce qu'en soi l'intellect possible est *en puissance* par rapport à l'intellection de la *simplicité absolue* (puisqu'elle est réductible à l'être). Par conséquent, seul Dieu peut réaliser le Néant qui, par son identité à la simplicité absolue, unit l'intellect humain à Dieu.[499] Et cette réalisation est une création, puisqu'elle fait surgir une réalité absolue (l'absolue simplicité) à partir de la négation de cette réalité (négation enveloppée dans le *Néant en soi*), voire à partir de la négation de toute réalité. Ainsi, non seulement Dieu crée quelque chose de fini à partir de rien, mais aussi et surtout il peut transformer le Néant (*le Néant en soi*) en une réalité Absolue (la simplicité absolue).

IV.2- L'identification entre le *Néant en soi* et le *Néant rapporté à l'être*

Il est clair que le *Néant en soi* et le *Néant rapporté à l'être* ne sont pas univoques. Par suite, il n'est pas évident que, d'une part, l'information de l'intellect humain par le *Néant rapporté à l'être*, nécessite la *transformation* noétique du *Néant en soi* en Néant identique à la simplicité absolue ; et que, d'autre part, la *vision du Néant* soit une vision de l'essence de l'intellect (puisque celle-ci est identifiable au *Néant en soi*, alors que le Néant intelligé est le *Néant rapporté à l'être*). En effet, il est possible de concevoir cette information non pas comme une *transformation* du *Néant en soi* opérée par la lumière surnaturelle, mais comme une infusion directe, pure, et simple, de la simplicité absolue en l'intellect possible. Ainsi, il n'est plus nécessaire que la lumière surnaturelle dépiste le *Néant en soi* (propre à l'intellect possible) pour ensuite le rapporter à l'être. Mais dans ce cas, il serait difficile de comprendre pourquoi, d'une part, l'union de l'intellect à Dieu prend la forme d'une *vision du Néant*, et, d'autre part, il est nécessaire que l'âme s'anéantisse (en évacuant toute forme similitude de créature) pour pouvoir atteindre cette vision. De fait, si la *vision du Néant* procède de l'information de l'intellect possible par une espèce intelligible extrinsèque à son essence, il est possible qu'il évacue cette espèce intelligible tout comme il le fait pour n'importe quelle autre forme qu'il est capable de recevoir. Mais si en s'anéantissant, c'est-à-dire en évacuant toute forme, il atteint son propre vide, son propre *Néant*, et que, moyennant le secours de la lumière divine, il voit ce *Néant*, alors cette *vision* est comme liée à lui essentiellement et il ne pourrait par suite s'en séparer simplement en *évacuant* l'espèce intelligible qui l'informe, mais plutôt en se détournant de soi. Ainsi, si la *vision du Néant* procède uniquement de l'information de l'intellect par une espèce intelligible strictement infuse par Dieu et distincte de la réalité essentielle de l'intellect

[499] Il faut se demander si quelqu'un qui a déjà reçu la vision du Néant, est capable de la communiquer à quelqu'un d'autre. Autrement dit, il faut voir si l'espèce-Néant réalisée en un intellect peut se communiquer à un autre intellect sans l'intervention de Dieu. Une telle communication ne peut être concevable que s'il est possible que ces deux intellects se touchent d'une certaine façon, de telle sorte que le Néant réalisé en l'un se communique à l'autre.

possible, alors le cheminement ascensionnel dont le dynamisme est un anéantissement incessant n'aura pas de terme. En effet, l'anéantissement ne cesse que quand l'esprit devient incapable d'évacuer la forme qui informe l'intellect possible, cette incapacité ne peut advenir que quand l'intellect aura atteint sa propre essence. Mais, le *Néant en soi* auquel l'essence de l'intellect est identifiée, et le *Néant intelligé*, ne sont pas univoques, puisque le premier enveloppe la négation du second ; comment alors les identifier ? De fait, le *Néant intelligé* est identifiable à la simplicité absolue par soi réductible à l'être nié par le *Néant en soi*. Par suite, ces deux formes de Néant sont équivoques. Mais il existe entre eux une sorte de *lien* que nous pouvons qualifier d'*expérientiel*. En effet, comme l'objet adéquat de l'intelligence est l'être, il est nécessaire que tout ce que l'intellect possible intellige soit réductible à l'être. Par suite, si l'intellect est exposé au *Néant en soi*, il ne peut passer à l'acte d'intellection qu'en rapportant ce Néant à l'être. Ainsi, quand l'intellect possible anéanti atteint son propre vide, c'est-à-dire son Néant, il expérimente une *vision du Néant* en intelligeant la simplicité absolue (qui est le *Néant rapporté à l'être*). Cette vision s'effectue nécessairement moyennant le secours de la lumière surnaturelle (qui rapporte le *Néant en soi* à l'être), parce que, d'une part, la lumière naturelle de l'intellect humain, essentiellement abstractive, ne peut par soi s'exercer que sur les espèces intelligibles enveloppées dans les images ; et, d'autre part, le contenu noétique du *Néant rapporté à l'être* dépasse les capacités finies de cette lumière, puisqu'il est identique à l'absolue simplicité de Dieu. Par conséquent, le *Néant en soi* pour ainsi dire se transforme instantanément (pour l'intellect qui y est exposé) en *Néant intelligible* (identique à la simplicité absolue), moyennant l'opération de la lumière divine ; cette transformation signifie l'existence d'un *lien d'identification expérientielle* entre ces deux formes de Néant, parce que l'exposition de l'intellect au premier se traduit immédiatement, instantanément, en intellection du second (moyennant le secours de la grâce surnaturelle). Par suite, il est possible d'affirmer que la *vision du Néant* est une vision de l'essence de l'intellect par l'intellect ; vision où l'intelligence éprouvant le Néant, réalise l'état de *vision de Dieu*.

IV.3- Si la simplicité du Néant surpassait celle de Dieu

Nous avons vu que la simplicité du Néant est absolue et donc identifiable à la simplicité qui se réalise parfaitement en Dieu et qui est essentiellement identique à l'essence infinie de Dieu. Il faut maintenant envisager l'hypothèse selon laquelle le Néant est plus simple que Dieu. De fait, nous avons posé l'idée principielle que la simplicité absolue se réalise nécessairement en Dieu et qu'aucune forme de simplicité, même celle du Néant, ne peut être – en principe – supérieure à la simplicité de Dieu. Cette idée a été corroborée, d'une part par le fait que la composition niée dans la simplicité du Néant est identique à celle niée dans la simplicité de Dieu ; et d'autre part par le fait que la simplicité du Néant est de l'ordre de l'être puisqu'elle est conçue à partir de l'étant qui pour ainsi dire contemple le Néant – mais nous savons déjà que la simplicité de Dieu surpasse toute simplicité qui est de l'ordre de l'être. Cependant, le Néant apparaît toujours, intuitivement, comme plus simple que le *quelque chose (l'étant)*. Il est alors légitime de se demander si le Néant peut être plus simple que Dieu, puisque Dieu est aussi une réalité substantielle qui est. Supposons donc que le Néant est plus simple que Dieu, et essayons de déduire les conséquences de cette supposition. La première conséquence serait que la *vision du Néant* devient impossible, parce que la simplicité du Néant surpasserait celle que la lumière surnaturelle est capable de communiquer. En d'autres termes, comme la lumière surnaturelle ne peut ni susciter, ni communiquer, ce qui surpasse Dieu, elle ne pourrait susciter en l'intellect possible le Néant (identique à sa propre simplicité), puisque la simplicité du Néant est posée comme surpassant celle de Dieu.

Une autre conséquence serait que Dieu devient incapable de créer des substances intelligentes capables d'intelliger la simplicité du Néant. De fait, pour que l'intellect puisse intelliger la

simplicité du Néant, il faut qu'il soit en puissance par rapport à cette intellection. Mais, l'*être en puissance* par rapport à cette intellection, autrement dit la *puissance* passive ordonnée à cette intellection, est créé par un Dieu qui, en principe, doit posséder la puissance active correspondante. Par exemple, comme Dieu possède la puissance active d'intelliger sa propre essence, il est capable de créer une intelligence possédant une puissance passive par rapport à l'intellection de l'essence divine. Mais comme la simplicité du Néant est supérieure à la simplicité divine identique à l'essence divine, l'intelligence divine, elle aussi identique à l'essence divine, serait ontologiquement inférieure à la simplicité du Néant, et par suite elle serait incapable d'intelliger cette simplicité. Autrement dit Dieu ne posséderait ni la puissance active, ni la puissance passive, ontologiquement requises pour l'intellection de cette simplicité. Il ne possède pas la puissance active parce que le Néant surpasse en simplicité l'essence divine qui est l'objet propre de l'intelligence divine. Il ne possède pas la puissance passive parce que l'essence divine actualise toute la potentialité de l'intelligence divine qui l'intellige, de sorte qu'il ne se retrouve point en l'intellect Dieu l'*être en puissance* requis pour recevoir l'acte de la simplicité du Néant par soi supérieure à la simplicité divine. Par suite il est impossible que Dieu crée une intelligence possédant la puissance passive nécessaire pour l'intellection de la simplicité du Néant. D'autre part, supposons que Dieu crée l'intellect humain et que cet intellect soit capable d'intelliger la simplicité du Néant. Comment alors Dieu pourrait-il conserver l'existence de l'intellect humain ? En d'autres termes, comment Dieu qui réside substantiellement en l'âme afin de la conserver en l'être, voire afin de la supporter (sub-porter), peut-il ontologiquement soutenir (sous-tenir) une puissance passive (celle d'intelliger la simplicité du Néant) qui Le surpasse ontologiquement ?

Une autre conséquence, serait que si l'intellect existe et s'il est capable d'intelliger la simplicité du Néant, alors l'intellect serait ontologiquement supérieur à Dieu, parce que Dieu est incapable d'intelliger la simplicité du Néant, qui surpasse en simplicité la simplicité divine ; et donc Dieu Créateur ne pourrait plus exister. En effet, s'il est démontrable qu'une créature surpasse Dieu, autrement dit si une créature possède quelque détermination (la capacité d'intelliger la simplicité) essentiellement supérieure à cette même détermination réalisée en Dieu, alors Dieu ne peut avoir créé cette créature ; par suite le Dieu Créateur n'existerait pas.

Enfin, si le Néant est plus simple que Dieu, voire plus Absolu que Dieu, alors l'intellect serait incapable de réaliser la perfection qui consiste à appréhender l'Absolu supérieur. De fait, l'intellect amplifie ses capacités à chaque fois qu'il connaît ; et plus il amasse de connaissances, plus il acquiert des habitus de science. Cette amplification détermine la fin de l'intellect, puisqu'il est essentiellement ordonné à cette amplification ; de telle sorte que la réalisation de l'absoluité du savoir détermine la finalité et par suite le mouvement intérieur propres à l'effort intellectif. En effet, en exerçant son opération cognitive, l'intellect accède à un nombre déterminé de connaissances. Et plus il connaît, plus il réalise la perfection propre à son être, puisqu'essentiellement il est ordonné à l'acte de connaissance. L'ultime perfection serait d'accéder à la parfaite absoluité du savoir. Cette absoluité peut être conçue doublement : d'abord du point de vue quantitatif, alors elle signifie le nombre des connaissances amassées ; et ensuite du point de vue qualitatif, alors elle signifie l'éminence de la chose connue et intelligée. De fait, l'intelligence humaine est capable, par elle-même, d'accroître le nombre des connaissances acquises, mais elle n'est pas naturellement capable d'avoir un rapport immédiat à certaines réalités immatérielles éminentes. Celles-ci surpassent les limites de la capacité de son opération naturelle. De fait, l'intelligence peut naturellement poser le concept d'Absolu, mais elle ne peut par elle-même intelliger immédiatement cet Absolu. L'Absolu signifie ici le Néant identique à l'absolue simplicité. Par suite, s'il est impossible que l'intellect puisse passer à l'acte d'intellection du Néant Absolu, alors il ne peut réaliser la perfection ultime. En effet, la qualité de la connaissance surpasse la quantité des connaissances acquises, parce que l'union

de l'intellect à une réalité supérieure (naturellement inaccessible) magnifie et surélève cet intellect de telle sorte qu'il s'assimile les propriétés de cette réalité qui l'informe. Il devient alors capable de connaître un nombre indéterminé de choses par son union à cette réalité supérieure – une telle connaissance se faisant selon un mode (surnaturel) auquel il n'avait pas accès par son opération strictement naturelle. De fait, comme le Néant est l'Absolue simplicité (supérieure à la simplicité de Dieu), et comme l'intellect désire consciemment l'intellection de ce qui est l'Absolu supérieur, il est nécessaire que cette intellection constitue une perfection vers la réalisation de laquelle l'intelligence aspire. Mais comme le Néant Absolu est naturellement inaccessible, et comme Dieu ne peut le communiquer surnaturellement (puisque le Néant est plus simple que Dieu), il est impossible que l'intellect possible intellige effectivement le Néant pris dans son absoluité. Par conséquent, une sorte de malaise, voire une frustration profonde, subsistera dans la réalité. Autrement dit, une puissance désirerait saisir une réalité suprême, saisie où se réalise l'ultime et suprême perfection de cette puissance, alors qu'il est ontologiquement impossible que cette saisie s'effectue. Ainsi, même en voyant Dieu dans l'acte de vision béatifique, l'intelligence désirerait encore voir le Néant posé comme plus simple que Dieu.

IV.4- Pourquoi y a-t-il quelque chose et pas plutôt rien ?

Nous avons vu que le Néant est intuitivement connu comme plus simple que le quelque chose. Et de cette intuition découle la *question ontologique* : « pourquoi y a-t-il quelque chose et pas plutôt rien ? ». Cette question se pose parce que, intuitivement, il est ontologiquement plus facile d'avoir le Néant, et que les complications ontologiques – propres à l'être et indissociables de l'étant – ne soient pas. En effet, toutes les formes de multiplicité et de composition sont concevables comme des sortes de complications ontologiques constitutives du réel, de telle sorte qu'il serait ontologiquement plus facile, voire plus logique, que le *quelque chose* ne soit pas et qu'il y ait le Néant. En d'autres termes, il serait plus facile ontologiquement, et par suite plus logique, que rien n'existe. Et même si seul Dieu existe, il est plus ontologiquement facile qu'il n'existe pas. Cependant, *l'être est*, et les choses et les complications ontologiques propres à ces choses existent effectivement. Par suite, il semble que la *question ontologique* doive demeurer sans réponse satisfaisante. Toutefois, une réponse est possible. De fait, c'est la *simplicité* conçue comme propre au Néant et comme absente de la réalité des choses existantes, *simplicité* associable à la facilité ontologique, qui est au principe de l'étonnement propre à la *question ontologique* posée. Par suite, si la simplicité propre au Néant, est réalisée dans le réel, alors cette question pourrait avoir une réponse. En effet, nous avons vu que la simplicité du Néant est identifiable à celle de Dieu, et que l'intellect possible peut passer à l'acte d'intellection du Néant (identique à sa propre simplicité) quand la *vision du Néant* se réalise surnaturellement en lui. Par suite, tout ce que le Néant *est*, c'est-à-dire la simplicité qui appartient positivement au Néant, est réalisable non seulement en Dieu, mais aussi dans les créatures (intelligentes). De fait, si cette simplicité propre au Néant ne peut appartenir qu'à Dieu, alors la question se poserait de savoir pourquoi les créatures existent ; de sorte qu'il semblerait plus simple que les compositions ontologiques propres aux créatures n'existent pas. Mais, comme la simplicité du Néant est réalisable dans le créé, et d'une certaine façon au sein même de ces compositions (la réalité de l'intellect supposant la composition entre la qualité et la substance), alors la question posée aura pour réponse : le quelque chose *est*, parce que tout ce que le Néant *est*, le quelque chose peut l'être aussi. Autrement dit, l'intellect créé, qui suppose la composition entre la qualité et la substance, intellige le Néant et donc il assimile la simplicité absolue qui est la propriété ultime du Néant. Cette assimilation se fait au sein de la composition, parce qu'elle affecte non seulement l'intellect où elle se réalise, mais aussi la substance humaine (essentiellement composée) dont cet intellect est une qualité. En effet, c'est

tout l'être humain qui est spirituellement élevé par cette assimilation. Ainsi, la réponse à la question de l'existence du quelque chose, est de l'ordre de la surabondance propre à l'être. En effet, il est vrai que ce serait ontologiquement plus facile que le *quelque chose* ne soit pas et que le *rien* soit ; mais, le *quelque chose* est, et tout ce que le *rien* est, est aussi dans le *quelque chose*. Par suite, l'être est synonyme de surabondance et de profusion. De fait, quand Dieu crée, non seulement il vainc le Néant en faisant émerger plusieurs *quelque chose*, mais aussi et surtout il confère au quelque chose toute la majesté du Néant ; ainsi, la victoire sur le Néant est parfaite et elle s'exprime comme possibilité de divinisation des créatures intelligentes qui, assimilant le Néant en voyant le Néant (identique à la simplicité absolue), voient Dieu et par suite deviennent Dieu par participation. Ainsi, la victoire de Dieu sur le Néant, est une victoire où le vaincu (le *Néant en soi*) est transformé en une perfection (la simplicité absolue) qui, réalisée en une créature (l'intellect), rend cette créature d'une certaine façon divine. De fait, l'esprit doit surmonter le naturel et être exposé à l'anéantissement (de son attachement au créé), avant d'assimiler le Néant qui est simplicité absolue, assimilation qui l'unit à Dieu.

IV.5- Accéder aux choses à partir du centre

Nous avons identifié quatre lieux en l'âme : la partie sensible (qui est la plus superficielle), la partie supérieure (intellect et volonté), la substance de l'âme, et le centre de l'âme (qui est la partie la plus intérieure et la plus profonde). Quand l'âme accède à son centre, alors elle accède à Dieu même, s'unissant à Dieu. Cette union est un rapport immédiat de l'esprit à Dieu, puisque l'intelligence s'unit à Dieu moyennant le Néant qui détermine l'essence même de l'intellect possible. D'autre part, l'esprit accédant au lieu intérieur qu'est la substance de l'âme, n'a pas un rapport immédiat à cette substance. De fait, l'intellect ne peut assimiler la substance de l'âme parce que la matérialité du corps que cette âme informe, empêche la pleine transparence requise pour la saisie immédiate de cette substance. Ainsi, l'âme incarnée est ontologiquement incapable de se connaître *par* sa propre substance ; elle connaît plutôt son existence. De fait, quand l'intellect réfléchit sur son propre acte et, par extension, sur tous ceux posés par l'âme, il réalise que l'âme existe et qu'elle est le principe de tout acte posé. Cependant, l'intellect demeure incapable de recevoir en soi, à la manière d'une espèce intelligible, l'essence même de l'âme. Par suite, il ne peut y avoir de rapport cognitif immédiat entre l'intellect et l'essence de l'âme dont il est une puissance. Par conséquent, l'esprit incarné peut avoir un rapport unitif immédiat à Dieu, tout en étant incapable d'avoir un rapport cognitif immédiat à sa propre essence. Il paraît alors que Dieu est plus proche à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même. En effet, quand l'âme pénètre dans son centre, elle touche Dieu, et ce contact est intime et immédiat, de telle sorte qu'il réalise une proximité entre l'âme et Dieu, proximité irréalisable entre l'âme et sa propre essence. D'autre part, nous avons vu que la même espèce intelligible qui réalise l'union à Dieu, sert de moyen pour connaître toute chose. Par suite, quand l'âme accède à son centre, elle peut connaître soi-même et toute chose à partir de son centre, c'est-à-dire sans devoir rejoindre d'autres lieux intérieurs plus superficiels. Ainsi, quand se réalise l'union habituelle, l'âme accède à elle-même et aux réalités extérieures à partir de son propre centre. Par suite, l'intériorité la plus profonde en l'âme, autrement dit l'intériorité radicale qui est le centre de l'âme, donne accès à l'âme et à tout ce qui est extérieur à l'âme. Alors, l'union réalisée ne sépare pas l'âme de la réalité des choses qui existent, plutôt elle réalise en l'âme une connaissance plus pleine et plus parfaite de ces choses, connaissance où elles sont appréhendées à partir de leur principe qui est Dieu. Ainsi, le détachement total requis pour la réalisation de l'union renouvelle et parfait le rapport de l'âme à elle-même et aux choses extérieures desquelles elle s'est détachée.

IV.6- *Nada* et *todo*

Nous avons vu que le rapport *nada-todo* structure la pensée de Jean de la Croix dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Et nous avons vu aussi que *nada* et *todo* peuvent assumer plusieurs significations. De fait, comme nous venons d'interpréter ontologiquement la réalisation de l'union de *transformation en Dieu*, union opérée au sein de la Nuit de l'esprit, nous devons exprimer cette union en termes de *nada* et de *todo*. La première signification du *todo* c'est Dieu même. Et la première signification du *nada* c'est le Néant. Dans ce cas, le *nada* et le *todo* sont ontologiquement identifiables puisque la simplicité du Néant est identifiable à celle de Dieu. Et ils sont aussi identifiables du point de vue expérientiel, puisque l'*expérience du nada*, qui est la *vision du Néant*, est identique à l'*expérience du todo*, qui est *vision de Dieu*. Ainsi se justifie la présence simultanée du *nada* et du *todo* sur le sommet du Mont de la perfection. Une autre signification du *nada* c'est l'*anéantissement*. Dans ce cas, le *nada* s'identifie à l'opération purificatrice conjointe des vertus théologales informant l'esprit. Le *nada* est alors le moyen qui mène à la réalisation de l'union. De fait, l'anéantissement de tout attachement au créé constitue le mouvement de purification qui mène à l'union. Et cet anéantissement, rapporté au schéma du Mont de la perfection, s'identifie au *nada* tracé sur le sentier ascensionnel qui mène au sommet. Ce sentier est ascensionnel parce que le mouvement de purification perfectionne l'âme graduellement, et par suite il l'élève à l'état d'union, par étapes successives. Ces étapes constituent les trois parties de la Nuit. Tout comme le *nada* qui est Néant, s'associe au *todo* qui est Dieu, il faut associer le *nada* qui est anéantissement, à une forme de *todo* correspondante. Cette forme c'est le créé conçu comme totalité. En effet, pour atteindre la complétude en Dieu, il faut nier tout attachement au créé. Mais, si le créé n'apparaît pas comme offrant une promesse de complétude, l'âme ne s'y attacherait point. Par suite, l'âme s'attache au créé parce que ce dernier lui apparaît comme possédant la capacité de la combler, autrement dit parce que le créé assume pour elle la forme d'un *todo*. Mais, en soi, l'âme ne peut être réellement comblée par le créé, parce que la capacité et donc la soif de ses puissances est infinie. Par conséquent, afin d'atteindre l'Infini, elle doit cheminer en niant l'illusion de complétude associée aux créatures et enracinée en ses facultés comme à son insu. En d'autres termes, le *nada* doit anéantir en l'âme le *todo* spontanément associé aux créatures, afin que se réalise en elle l'union au *todo* véritable qui est Dieu. Cependant, quand l'union à Dieu (*todo*) se réalise en l'esprit par l'information de l'espèce-Néant (*nada*), l'âme accède à une troisième forme de *todo*. Cette forme de *todo* est associée aux créatures. De fait, quand l'âme possède Dieu, elle possède avec Lui toutes choses (*todo*), puisqu'elle se rapporte à toute chose *par* son union à Dieu. En effet, unie à Dieu, elle connaît toute chose, elle goûte toute chose et elle possède toute chose, sans risquer de se séparer de Dieu. Parce que, toute connaissance, goût et possession se réalisent dorénavant en elle *par* son union à Dieu et au sein même de cette union. De telle sorte qu'elle connaît toute chose en Dieu, goûte toute chose en Dieu et possède toute chose en Dieu. Et cette totalité à laquelle elle accède *par* et *en* son union à Dieu, c'est le *todo* promis au début du cheminement spirituel. Mais, ce *todo*, bien qu'associé aux créatures, se distingue réellement du *todo* nié, parce que ce dernier consistait à voir en le créé le principe ultime de la réalisation de la complétude, alors que l'autre *todo* (associé aux créatures), celui auquel l'âme accède après l'union, est d'une certaine façon inclus dans le *todo* qui est Dieu. Parce qu'en goûtant, en connaissant et en possédant toute chose (*todo*), l'âme ne se sépare pas de Dieu (*todo*), mais plutôt elle renforce son union à Dieu, parce que son rapport à toute chose (*todo*) se fait *en* Dieu. Et le *nada* associé au *todo* (totalité du connaître, du goûter et de l'avoir) atteint après l'union, c'est le détachement effectif par rapport au créé, détachement atteint par la négation du *todo* identifié à l'illusion qui fait croire que les créatures peuvent combler. De fait, l'âme unie à Dieu accède à toute chose sans s'attacher à la moindre chose, c'est-à-dire sans nier son attachement à Dieu. En effet, comme l'âme goûte toute chose en Dieu, elle ne s'attache pas aux choses

qu'elle goûte, et cela est possible parce que, après l'union, les formes des choses ne pénètrent plus l'esprit qui se rapporte à ces choses. En effet, comme nous l'avons vu, l'union à Dieu se fait par la *forme de l'union* qui investit l'esprit et qui par suite évacue toute autre forme ; et la forme de l'union demeure en l'esprit en permanence, de telle sorte que c'est par elle seule qu'il se rapporte dorénavant à toute chose, alors qu'antérieurement à l'union ce rapport se faisait par les formes et similitudes des choses.

IV.7- L'impassibilité de l'esprit

Quand Jean de la Croix décrit l'impassibilité, qualifiée de « repos », acquise par l'esprit au sein duquel l'union est réalisée, il affirme : « Rien ne le fatigue vers le haut, Et rien ne l'opprime vers le bas, Parce qu'il est dans le centre de son humilité ». Par suite, c'est la réalisation de l'humilité qui réalise le repos, voire l'impassibilité. Mais, l'humilité est une réalité morale, alors que l'impassibilité acquise est plutôt psychologique et elle doit s'expliquer ontologiquement par l'espèce intelligible qui, par son union à l'intellect, communique ses propres propriétés à l'esprit, le rendant impassible. De fait, cette espèce intelligible c'est la forme-Néant, et ce pour deux raisons. D'abord parce que l'union se réalise quand l'espèce-Néant informe l'intellect en permanence, de telle sorte que l'intellect devient impassible dans la mesure où il n'aura plus à subir le mouvement qui consiste dans la succession de différentes espèces intelligibles en l'intellect possible. Et ensuite, parce que les propriétés de l'espèce-Néant qui sont la pureté, la simplicité, et le détachement par rapport aux formes créées (qui informent l'esprit imparfait), communiquent à l'esprit l'impassibilité qui consiste à ne plus se mouvoir vers les choses créées. En effet, quand une espèce intelligible similitude d'une créature informe l'intellect, l'esprit tend soit à vouloir, soit à fuir, cette créature ; alors soit il se meut vers elle, soit il se meut loin d'elle. Mais, quand l'intelligence est informée par la forme-Néant, l'esprit se libère du mouvement qui l'asservissait, parce que le contenu noétique de l'espèce-Néant surpasse toute forme de créature, libérant alors l'esprit de l'influence directe que les créatures peuvent avoir sur lui. Il demeure ainsi affermi en Dieu et il accède à toute chose en Dieu, sans se mouvoir vers les choses, c'est-à-dire sans recevoir les formes des choses. C'est donc une réalité ontologique, à savoir la pureté du Néant (pureté qui est négation des formes créées), qui rend l'esprit impassible. Toutefois, Jean de la Croix affirme que c'est l'humilité qui est responsable de cette impassibilité. Par conséquent, il faut identifier l'humilité, voire le *centre de l'humilité*, qui est une réalité morale, à une réalité ontologique qui est la forme-Néant. Cette identification signifie que la réalisation de la forme-Néant en l'intellect réalise en l'esprit l'humilité. Par suite, une réalité morale découle nécessairement d'une réalisation ontologique. En d'autres termes, la réalisation de la forme-Néant en l'intellect réalise nécessairement la parfaite humilité en l'esprit. Ce qui fait qu'il est possible de fonder l'ensemble des valeurs humaines sur une réalisation ontologique qui est l'assimilation de la forme-Néant par l'intellect. Ainsi, quand l'âme atteint son centre moyennant la réalisation en l'intellect de l'espèce-Néant, elle réalise instantanément la parfaite humilité signifiée par l'expression : *le centre de son humilité*. Cependant, il faut associer la réalisation de la forme-Néant en l'intellect à la réalisation de l'amour dans la volonté, parce que c'est pour l'amour de Dieu que l'âme est anéantie et puis affermie dans l'impassibilité de la forme-Néant. Tant que la volonté n'est pas unie à Dieu, l'esprit peut errer, puisque sa volonté le mouvrait toujours vers les choses créées, et ce mouvement est contraire à l'impassibilité réalisée. De fait, l'âme ne peut rentrer en son centre tant que la volonté n'est pas parfaitement orientée vers ce centre qui est Dieu.

IV.8- La primauté de la volonté et le rôle de l'intellect dans l'union d'amour à Dieu

Nous nous sommes centrés dans notre ouvrage sur l'espèce-Néant afin d'expliquer la réalisation de l'union dans l'esprit. Mais l'espèce-Néant informe essentiellement l'intellect, alors que, pour Jean de la Croix, l'essentiel de l'union se réalise dans et par l'amour – autrement dit dans la volonté. En effet, sans aimer de Dieu, il est impossible que l'âme atteigne l'union, de telle sorte que l'essence même de l'union sanjuaniste est d'être union d'*amour* à Dieu. Par conséquent, dans l'union, la volonté est primordiale et elle pourrait surpasser l'intellect en importance. Mais, pour nous, si l'intellect n'est pas d'abord adéquatement affermi en Dieu, le risque de rechute et l'égarement qui détourne de l'union, se réalisent très probablement. De fait, si l'intellect cheminant vers l'union reçoit toujours en soi des espèces intelligibles similitudes de créatures, elles risquent de l'aveugler et de l'éloigner du sentier de la perfection. Par conséquent, si l'intellect est affermi en une même espèce intelligible qui garantit son détachement de tout le créé, alors le risque de rechute devient presque nul – puisqu'alors les similitudes des créatures ne mouvraient plus l'esprit. Cette espèce intelligible salutaire c'est l'espèce-Néant qui, étant une similitude de la simplicité de Dieu, affermit une fois pour toutes l'intellect en Dieu. Quand l'intellect est affermi en Dieu, alors la volonté peut s'adonner librement à l'amour, à la charité, gravissant tous les degrés de l'échelle de l'union unitive, sans risque de rechute. Ainsi, pour nous, l'union de l'intellect à l'espèce-Néant est une étape importante qui prépare et même fonde la transformation de la volonté en amour et en charité. Cette transformation mène ultimement l'âme entière à l'union parfaite qui prend la forme du mariage spirituel (dans le *Cantique Spirituel*) et celle d'union à la Flamme d'Amour qui est l'Esprit-Saint (dans la *Vive Flamme*). La lecture de la Montée et de la Nuit Obscure peut corroborer notre façon de voir. En effet, l'union se réalise pour la première fois à la mi-nuit, qui est l'instant le plus obscur de la Nuit, instant au sein duquel l'entendement est totalement purifié. Et cette union se parfait progressivement après la mi-nuit jusqu'à ce que la lumière du jour dissipe les ténèbres et l'obscurité. Après la mi-nuit, Jean de la Croix place la purification de la mémoire et puis celle de la volonté. Par suite, avant d'atteindre le mariage spirituel et l'union à la Vive Flamme, qui ne peuvent se réaliser sans la transformation de la volonté en charité, il faut purifier l'entendement en l'unissant à Dieu moyennant l'espèce-Néant.

Chapitre septième : Récapitulation générale

Nous avons commencé par poser l'idée qu'une expérience enveloppe des connaissances et même une sagesse philosophiques qu'il est possible d'abstraire moyennant une conceptualisation philosophique de cette expérience. Ainsi, une expérience vécue peut être décrite purement et simplement, et cette description est philosophiquement conceptualisable de telle sorte que ce qui est intérieurement et intimement éprouvé se manifeste, par cette conceptualisation, sous forme de principes métaphysiques universels. Il est même possible d'affirmer que, d'une certaine façon, l'expérience vécue par une personne se transforme au sein même de celle-ci en vérités ontologiques, si cette personne réfléchit adéquatement sur ce qu'elle a vécu. En principe, le vécu intime de l'expérience est incommunicable, puisqu'il s'enracine dans la singularité même de celui qui l'éprouve. Cependant, les vérités philosophiques qui procèdent de cette expérience sont parfaitement communicables, parce que, du moment qu'elles s'adressent essentiellement à l'intelligence, elles sont par soi universelles. Par suite, bien que le vécu intime ne puisse s'extérioriser, demeurant indissociablement lié à l'individualité de celui qui l'éprouve, les vérités philosophiques enfouies au sein même de ce vécu, sont susceptibles de se diffuser et d'atteindre toute personne, parce qu'il est possible de les exprimer, voire de les extérioriser, pleinement moyennant des concepts, par soi universels, adéquatement formés et intellectuellement accessibles.

L'expérience mystique est rarement réalisable, il est donc possible de considérer qu'elle enveloppe des vérités philosophiques difficilement accessibles. Et en lisant Jean de la Croix, nous avons remarqué qu'il associe constamment le *nada* et le *todo*, que l'intelligence spéculative identifie spontanément au *Néant* et à l'*Absolu (Dieu)* respectivement. Il nous a même semblé que Jean de la Croix identifie carrément le *nada* et le *todo*. Une telle identification nous est apparue à première vue problématique, puisque l'intellect oppose naturellement l'*Étant suprême* et le *Néant*. Par suite, cette identification a intrigué notre intelligence qui, cherchant à l'élucider, a décidé d'entreprendre une interprétation philosophique de la partie de l'œuvre sanjuaniste qui traite de cette identification. Mais, cette interprétation ne va pas de soi, parce que Jean de la Croix écrit d'abord en tant que mystique. De fait, toute analyse philosophique doit s'inscrire dans un cadre (ou une tradition) philosophique déterminé où les concepts de base sont clairement définis. Et le cadre choisi doit être adapté aux écrits sanjuanistes. Par exemple, si Jean de la Croix utilise certains concepts philosophiques pour étayer sa pensée (et c'est en fait le cas), il faut adopter le cadre philosophique auquel le contenu noétique de ces concepts s'adapte le mieux. Ce cadre c'est, pour nous, la pensée thomasienne, parce que Jean de la Croix se réfère explicitement à Aristote et à Thomas d'Aquin dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Mais, avant de pouvoir analyser le rapport – ontologique – réciproque du *nada* au *todo*, nous avons dû voir en quelle mesure les concepts sanjuanistes fondamentaux s'identifient quant à leurs significations aux concepts thomasiens. En effet, il faut que les concepts les plus importants aient *pratiquement* la même signification et chez Jean de la Croix et chez Thomas d'Aquin, sinon il devient particulièrement difficile d'analyser, voire d'interpréter, adéquatement la pensée de Jean de la Croix en termes thomasiens. C'est pourquoi nous avons consacré le second chapitre à l'étude de la compatibilité, et dans une certaine mesure de la conformité, philosophique entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin. Nous n'avons pas prétendu que cette conformité soit totale. En effet, nous avons recueilli les éléments explicitement thomasiens chez Jean de la Croix, et puis nous avons essayé de montrer comment les autres éléments philosophiques sanjuanistes peuvent s'adapter à la pensée thomasienne. Nous avons ensuite complété le cadre philosophique dont avons eu besoin, en introduisant les concepts philosophiques thomasiens utiles pour notre interprétation ontologique de l'union mystique opérée dans la Nuit. Mais, comme notre but

premier est d'élucider la nature du rapport *nada-todo*, nous avons gardé le premier chapitre pour l'analyse de ce rapport tel qu'il se manifeste explicitement dans le schéma du *Mont de Perfection* et dans les quatre strophes qui lui sont associées ; analyse que nous avons effectuée indépendamment de tout cadre philosophique extérieur, afin de problématiser ce rapport (*nada-todo*) et de poser la question du lien ontologique entre *nada* et *todo*, question que seule une pensée purement philosophique peut résoudre.

Jean de la Croix trace trois chemins, mais un seul aboutit au sommet du Mont de perfection. Les deux autres représentent les choix fondamentaux généralement adoptés par les humains. Un premier choix consiste à chercher la complétude dans la possession des biens matériels, un second, dans celle des biens spirituels. Et généralement il est difficile d'entrevoir la possibilité d'un troisième choix, parce que, spontanément, on conçoit la plénitude comme possession de l'une ou de l'autre de ces deux sortes de biens. Mais comme, effectivement, ni l'une ni l'autre ne peut réellement combler l'être humain, chacun de ces deux chemins culmine dans la désillusion qui, ultimement, débouche sur une forme de sagesse. Celle-ci est l'expression de la réalité même de celui qui aura atteint un faux sommet, et c'est parce qu'elle dévoile à la personne la véritable signification de son cheminement et de l'état atteint, qu'elle est considérée comme une sagesse. En effet, connaître la réalité de son vécu est nécessairement une forme de sagesse et, ici (dans le cas des deux pseudo-sommets), elle enseigne que l'on ne peut obtenir l'ensemble des biens (qu'il soit matériel d'une part, ou spirituel d'autre part), autrement dit le *todo*, que quand on aura cessé de le vouloir, à savoir en réalisant le *nada*. Par suite, c'est l'extinction du désir (*nada*) d'une plénitude qui est la cause de l'obtention de l'objet (*todo*) par la possession duquel on espérait atteindre cette plénitude, de telle sorte que le *nada* atteint communique le *todo*, mais non sans l'avoir dépouillé de sa capacité à combler, c'est-à-dire à réaliser la plénitude originellement désirée. Autrement dit, le désir fondamental de l'homme est, du point de vue des deux pseudo-voies, une passion absurde et donc inutile. Toutefois, l'absurdité de l'existence est levée quand transparaît une troisième voie (un sentier), celle qui mène au véritable Sommet qui est la Sagesse même de Dieu. Cette voie, enseignée par Jean de la Croix, réalise la véritable plénitude, et en elle le *nada* et le *todo* assument, chacun, sa signification réelle, parce que voir les choses dans la Sagesse divine c'est les comprendre telles qu'elles sont réellement ; toute autre sagesse étant partielle, imparfaite et donc faillible. Pour atteindre le sommet où siège cette Sagesse, il faut cheminer dans le *nada*, autrement dit il faut nier tout attachement aux biens créés qui constituent le *faux todo* propre aux deux autres chemins, afin de s'unir au *todo* qui est Dieu même. En effet, seul Dieu, en soi infini, peut réellement combler la soif, infinie en puissance, de l'esprit en s'unissant à l'âme. Et la réalisation de cette union mène au Sommet véritable où, selon le schéma du *Mont de Perfection*, *nada* et *todo* cohabitent (en l'esprit) et même semblent s'identifier. De fait, au Sommet, le *todo* comme siège sur le *nada*, de sorte qu'en l'esprit uni à Dieu le *nada* accompagne le *todo*, voire le *nada* est, d'une certaine façon, le *todo*, parce que deux réalités distinctes ne peuvent occuper simultanément un même esprit. Par suite, le schéma sanjuaniste des trois voies a proposé à notre regard philosophique une expérience où le *Néant* et *Dieu* sont, il le semble, identifiés en l'esprit uni à la Sagesse divine. Cette identification peut être comprise dans un sens moral, puisque le *Néant* peut aisément symboliser la pureté parfaite acquise au bout d'une purification qui prend la forme d'un anéantissement de tout attachement au créé. Cependant, rien n'empêche qu'elle soit aussi interprétée dans un sens ontologique. Il s'ensuit que tout notre effort a consisté à examiner comment cette identification est ontologiquement possible. Pour ce faire, nous avons essayé de voir comment il est possible de conceptualiser philosophiquement les développements sanjuanistes qui traitent de la réalisation du *Néant* en *l'esprit* et de son union à *Dieu*. Mais, il a fallu d'abord choisir un cadre philosophique adéquat. Ainsi, nous avons examiné en quelle mesure il est possible de rapprocher la dimension

philosophique de la pensée de Jean de la Croix de la philosophie thomasienne, tout en introduisant des éléments ontologiques thomasiens utiles pour notre entreprise interprétative, afin que, ultimement, nous puissions examiner ontologiquement, en termes thomasiens, l'identification du *Néant* à *Dieu* au sein de *l'esprit* ; identification que nous ne trouvons pas explicitement dans les écrits de Thomas d'Aquin.

Ainsi, nous avons remarqué que si nous pouvons démontrer que les concepts de *Néant*, de *Dieu* et d'*esprit* sont pratiquement les mêmes chez Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, alors nous pourrons utiliser les principes thomasiens pour étudier philosophiquement l'identification du *Néant* à *Dieu* en l'*esprit*. Nous pouvons sans grande difficulté montrer la compatibilité entre les concepts d'*esprit* et de *Dieu* chez Jean de la Croix, et ces mêmes concepts chez Thomas d'Aquin. Mais, nous n'avons pas trouvé chez Thomas d'Aquin des développements substantiels qui traitent explicitement du *Néant* ou qui lui confèrent une importance déterminante dans les argumentations et les démonstrations. Le *Néant* n'est pour lui qu'un être de raison stérile, assimilable aux négations et aux privations qui, en soi, n'existent que dans l'esprit sous forme de concepts. Cependant, nous avons remarqué que quand Thomas d'Aquin définit l'intellect comme puissance spirituelle dont l'objet adéquat c'est l'étant (l'être), il précise qu'il est nécessaire que l'intellect soit *en soi* non déterminé par l'étant (l'être) afin de pouvoir intelliger tout étant (être), tout comme l'œil doit être sans couleur afin de pouvoir discerner toute couleur. Cette *non détermination par l'étant (l'être)* propre à l'essence de l'intellect, nous a semblé assimilable à une certaine forme de *non-étant (non-être)*, voire de *Néant*. Mais Thomas d'Aquin ne développe pas cette assimilation, évitant ainsi toute identification entre *l'intellect* et le *Néant*. Il se contente plutôt d'affirmer que l'intellect est *en puissance* par rapport à l'étant (l'être) qui est son objet, et que cet *être en puissance* propre à la réalité de l'intellect explique la nécessité d'être *non-étant (non-être)*, nécessité qui est la condition de possibilité de l'acte d'intellection. Ainsi, Thomas d'Aquin évite de *réaliser* (*rendre réel*) le *Néant*, parce qu'une telle *réalisation* aboutit à l'identification du *Néant* (qui est *négation de l'être et de l'étant*) à une forme d'être réel (ce qui, de prime abord, enfreint le principe de non-contradiction). Toutefois, il a été pour nous nécessaire de former une *pensée du Néant* moyennant les principes thomasiens afin de pouvoir interpréter philosophiquement la pensée de Jean de la Croix. Par suite, nous avons analysé les développements sanjuanistes qui portent sur le *Néant*, et puis nous avons vu en quelle mesure ils peuvent être compatibles avec les principes de la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Nous avons mis en évidence cette compatibilité quand nous avons démontré, dans le chapitre six, la réalité de l'identification du *Néant* à *Dieu* en *l'esprit*.

Nous avons vu que si le Néant et Dieu s'identifient *au sein de* l'esprit, alors il est nécessaire qu'il y ait un lien entre *l'esprit* et *Dieu* d'une part, et entre *l'esprit* et le *Néant* d'autre part. Le lien de l'esprit à Dieu réside dans la capacité de l'intellect (surélevé par la lumière de gloire) à voir Dieu. Le lien de l'esprit au *Néant* a été cherché d'abord dans la possibilité d'intellection du *Néant*, mais, déjà, nous avons pu concevoir le *Néant* comme déterminant l'essence même de l'intellect qui, s'il n'était pas originairement *Néant*, ne pourrait intelliger le moindre étant. Ainsi, guidés par notre intention d'établir les différents liens (surtout ontologiques) entre l'esprit, le Néant et Dieu, nous avons examiné la compatibilité entre la dimension philosophique de la pensée de Jean de la Croix, et la philosophie thomasienne, et puis nous avons analysé les développements sanjuanistes sur l'union, les élaborant philosophiquement (en en déduisant l'identification du Néant à Dieu au sein de l'esprit), afin qu'ultimement nous ayons établi la réalité de ces élaborations en les fondant philosophiquement moyennant les principes thomasiens. Ainsi, notre approche a été interprétative, synthétique et démonstrative. Elle a été interprétative parce qu'elle a essayé de lire les affirmations sanjuanistes sur l'union et de les élaborer en les conceptualisant à partir de la lettre même de Jean de la Croix, tout en

les prenant dans leur littéralité, surtout dans un sens ontologique. Elle a été synthétique et démonstrative parce qu'elle a rassemblé toutes les formules ontologiques – fruit de notre interprétation ontologique de l'union –, pour les fonder strictement sur des principes ontologiques thomasiens, et, ainsi, les unifier.

Les éléments majeurs de l'ontologie et la psychologie philosophique sanjuanistes sont quant à l'essentiel compatibles avec la pensée thomasienne, et même conformes à cette pensée – comme nous l'avons montré au second chapitre. Dieu est infiniment supérieur à la créature, que ce soit au niveau de l'être (*esse*) ou à celui de l'essence et des propriétés. L'Être de Dieu est substantiellement infini, et il est la cause de l'être de chaque créature qui, lui, est essentiellement fini. De même, l'essence de Dieu et ses propriétés (par soi identiques à l'essence divine) sont infiniment plus parfaites que celles des créatures. Et comme il n'y a aucune proportion entre le fini et l'infini, il est impossible que le fini puisse, par lui-même, s'unir à l'infini. Toutefois le Créateur infini, qui est cause de l'être, réside substantiellement en chacune de ses créatures, lui conservant l'être qu'Il lui a conféré. L'âme humaine est une créature par soi spirituelle, mais unie à un corps matériel dont elle est la forme substantielle. Par suite, elle possède des puissances spirituelles (l'intellect et la volonté) subjectées dans la substance de l'âme qui est leur sujet d'inhérence, et des puissances sensibles qui ont pour sujet le composé (hylémorphique) puisqu'elles sont indissociablement unies, chacune, à un organe matériel. Avec la mort, l'âme se sépare du corps et garde en soi ses puissances spirituelles, mais elle perd ses puissances sensibles qui sont anéanties par cette séparation, autrement dit par la corruption du corps. Les puissances spirituelles peuvent s'unir à Dieu (non pas naturellement mais par la grâce) parce qu'elles ont, en puissance, une capacité infinie, alors que les puissances sensibles ne le peuvent point (parce qu'elles sont essentiellement unies au corps matériel, or Dieu est immatériel). Thomas d'Aquin distingue deux puissances spirituelles : l'intellect et la volonté, alors que Jean de la Croix en distingue trois : l'entendement, la mémoire et la volonté. Nous voyons que, du point de vue de l'être et de l'opération, l'entendement et la mémoire sanjuanistes sont pratiquement réductibles à l'intellect thomasien, alors que la volonté est la même puissance chez Jean de la Croix et Thomas d'Aquin. D'autre part, Jean de la Croix et Thomas d'Aquin sont d'accord pour compter cinq sens externes, mais, quant aux sens internes, Thomas d'Aquin en distingue quatre alors que Jean de la Croix en distingue deux. Mais, nous avons établi que les opérations des quatre sens internes thomasiens peuvent être assumées par celles des deux sens internes sanjuanistes. La raison fondamentale de la conformité[500] de la psychologie sanjuaniste à la psychologie thomasienne, réside dans l'idée que l'intelligence est originellement *tabula rasa* (elle n'a pas d'idée innées) et par suite qu'elle ne peut connaître l'intelligible qu'en l'abstrayant d'abord à partir du sensible. Ainsi, c'est par l'opération abstractive de l'intellect agent que les espèces intelligibles sont abstraites des images contenues dans l'imagination, et puis imprimées dans l'intellect possible, réalisant ainsi l'acte d'intellection. La raison principale des différences, qui ne sont pour nous que secondaires, entre les deux psychologies, réside dans le fait que Thomas d'Aquin écrit essentiellement en tant que philosophe, alors que Jean de la Croix écrit d'abord en tant que mystique. Par suite, Jean de la Croix utilise la psychologie en l'adaptant à son propos mystique, sans pour autant la fausser ou la modifier substantiellement. Ainsi, Jean de la Croix distingue trois puissances spirituelles pour mieux montrer comment chacune s'unit à une vertu théologale correspondante : la foi à l'entendement, l'espérance à la mémoire, et la charité à la volonté. D'autre part, Thomas d'Aquin considère que la foi s'unit bien à l'intellect, mais il pense que l'espérance et la charité s'unissent à la volonté. Cette différence entre les

[500] Cette conformité n'est pas de l'ordre de l'identité parfaite et totale, elle est plutôt une sorte de base philosophique commune sous-jacente sur fond de laquelle il est possible d'interpréter Jean de la Croix par Thomas d'Aquin.

deux docteurs est pour nous secondaire, parce qu'elle ne nie point la continuité philosophique de base dont nous avons besoin pour examiner l'identification du Néant à Dieu en l'esprit. En effet, il suffit que Thomas d'Aquin considère comme ontologiquement possible qu'une vertu théologale informe une puissance spirituelle, pour que soit établie la continuité de base avec Jean de la Croix concernant l'opération d'une vertu surnaturelle en la puissance en laquelle elle est infuse. Mais, cette différence entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin aurait compté si notre propos consistait à comparer la réalisation mystique sanjuaniste à l'union mystique telle que conçue par Thomas d'Aquin. En effet, il est possible de comparer la contemplation sanjuaniste à la contemplation thomasienne[501], tout comme il est possible de réduire l'union dans toute sa richesse et sa singularité chez Jean de la Croix, à l'union thomasienne conçue comme *connaissance par connaturalité*[502]. Ces deux perspectives de comparaison et de confrontation des pensées des deux Docteurs ne nous intéressent pas ici.

Ainsi, nous avons pu affirmer que, pratiquement, l'ontologie et la psychologie philosophique chez Jean de la Croix, sont suffisamment conformes à la philosophie thomasienne. Toutefois, nous discernons chez Jean de la Croix la notion de *Dieu centre de l'âme* que nous ne trouvons pas explicitement chez Thomas d'Aquin. Elle est d'origine aristotélicienne, et elle a été reprise par Augustin dans un sens spirituel. Toutefois, elle ne contredit en rien les principes philosophiques thomasiens. Selon cette notion, l'âme est ontologiquement attirée vers Dieu son principe, tout comme le lourd est naturellement attiré vers son centre : la terre, et le léger vers son centre : le ciel ; de telle sorte que la pierre lourde n'atteint le repos que quand elle rejoint son centre, et que l'air chaud ne cesse de s'élever que quand il aura atteint le ciel. De même, l'âme n'aura de repos que quand elle aura atteint l'union à son centre qui est Dieu. Par suite, il est possible de concevoir le cheminement mystique qui culmine dans l'union à Dieu, comme un mouvement vers le centre qui est Dieu. Ainsi, nous avons associé à ce cheminement spirituel un concept : *le centre*, qui relève d'abord de l'ordre du lieu tridimensionnel. De fait, il est possible de concevoir l'union comme une intériorisation progressive qui, à partir des lieux les plus superficiels de l'âme, mène le spirituel au lieu le plus intérieur, à savoir le centre où Dieu réside et où l'union se réalise. Par conséquent, nous avons distingué plusieurs lieux en l'âme : la partie sensible, la partie spirituelle, la substance de l'âme et le centre de l'âme. Et nous avons élucidé la nature du vécu de l'âme quand elle se trouve en chacun de ses lieux intérieurs. Cette façon de concevoir le cheminement spirituel chez Jean de la Croix comme un mouvement vers le lieu le plus intérieur, est utile parce qu'elle permet une comparaison avec les *Demeures* de Thérèse d'Avila et le *Fond (Grund)* eckhartien.

L'union à Dieu est surnaturelle, mais ce n'est pas toute opération ou entité surnaturelle reçues qui réalisent l'union. Par suite, il a fallu distinguer, chez Jean de la Croix, le surnaturel unitif et le surnaturel extrinsèque à l'union. Ce dernier consiste en les images surnaturellement infuses dans l'imagination, et les espèces intelligibles, similitudes de choses créées, surnaturellement communiquées à l'entendement (et à la mémoire), aussi bien qu'en les délectations de la volonté qui s'ensuivent de telles communications. En effet, pour Jean de la Croix, l'union est un rapport unitif immédiat à Dieu. Par suite, l'union à une entité créée, même surnaturelle, empêche l'union plutôt qu'elle ne la réalise. Mais il faut voir comment, selon Jean de la Croix, se réalise cette union. Nous avons d'abord noté que le rapport unitif immédiat à Dieu se réalise parfaitement dans la vision béatifique où l'essence de Dieu s'unit à l'intelligence surélevée par la grâce de la lumière de gloire. Cette union est double. D'abord, l'essence de Dieu tient lieu d'espèce intelligible pour l'intellect qui, par elle, voit Dieu. Ainsi,

[501] Réginald Marie Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée, 1923.
[502] Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 8ème édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

l'intellect participe de la connaissance que Dieu a de lui-même, qui s'effectue par l'information de l'intellect divin par l'essence divine. Pour Thomas d'Aquin, un rapport unitif immédiat à Dieu n'est réalisable que dans l'au-delà. Mais, pour Jean de la Croix, l'âme incarnée peut avoir un rapport unitif immédiat à Dieu ici-bas, puisque souvent il est question de *touches (toques)* décrites comme un contact entre la substance de l'âme et celle de Dieu. Toutefois, pour nous, ce rapport immédiat ne peut s'expliquer adéquatement que si nous déterminons l'espèce intelligible qui informe l'intellect au moment même de la réalisation de ce rapport. Pour ce faire, nous avons dû suivre les explications sanjuanistes de la réalisation progressive de l'union et celles de l'union elle-même. Cependant, ces explications qui décrivent les différents états de l'âme (qui chemine toujours vers l'union ou qui a réalisé l'union) peuvent être prises soit littéralement, soit d'une façon atténuée. Nous avons opté pour l'interprétation qui prend ces affirmations dans leur littéralité, sans manquer de les entendre dans un sens surtout ontologique. Par exemple, l'expérience du vide en l'entendement, qui advient quand les puissances de l'âme sont surnaturellement dépouillées de leurs objets, et qui est décrite comme *vision de l'obscurité* (voir la ténèbre : *ver la tiniebla*), a été conçue par nous comme une *vision du Néant*. Nous avons justifié la réalité de cette *vision* quand, moyennant les principes thomasiens, nous avons fondé philosophiquement tous les principes de l'union mystique sanjuaniste que nous avons dégagés par notre lecture (ontologisante), voire par notre interprétation de Jean de la Croix. En effet, nous avons effectué cette interprétation dans le cinquième chapitre, et, dans le sixième, nous avons fondé philosophiquement les résultats sur lesquels elle débouche.

Nous avons distingué deux moments dans l'expérience mystique : le processus de réalisation de l'union et l'union réalisée. Celle-ci peut aussi être conçue doublement : comme habitus d'union acquis, et comme union qui passe à l'acte en l'âme. C'est l'élucidation du processus de réalisation de l'union qui a rendu possible la compréhension de l'union réalisée (dans ses deux dimensions). En effet, nous ne pouvons connaître moyennant quelle espèce intelligible l'intellect est uni à Dieu, si nous n'examinons pas d'abord comment il s'est dépouillé de toute autre espèce intelligible, tout en montrant, par effet de contraste, pourquoi (selon les arguments de Jean de la Croix) elle seule peut réaliser l'union. De fait, le cheminement spirituel sanjuaniste est un anéantissement progressif mais radical, de tout attachement au créé. Cet anéantissement, symbolisé par la *Nuit*, affecte la partie inférieure (*Nuit du sens*) et la partie supérieure (*Nuit de l'esprit*). Ainsi, les puissances de l'âme doivent d'abord être dépouillées de tous les objets, naturels et surnaturels, qui signifient une créature, afin que l'esprit puisse recevoir la *forme de l'union*, c'est-à-dire réaliser l'union. Ce dépouillement est opéré surnaturellement dans l'esprit moyennant les opérations conjointes des trois vertus théologales, de telle sorte que la foi anéantit l'entendement, l'espérance la mémoire, et la charité la volonté. Et quand l'anéantissement atteint son point culminant en l'âme, toute forme contraire à celle de l'union est évacuée, et l'âme réalise nécessairement l'union (en recevant la *forme de l'union*) ; parce que, selon Jean de la Croix, deux contraires ne peuvent résider simultanément en un même sujet, de sorte que l'évacuation de l'un signifie nécessairement la réception de l'autre. De plus, si un contraire est évacué et que l'autre contraire ne le supplante pas instantanément, un vide subsistera dans la nature, ce qui est impossible. Par conséquent, l'instant de l'évacuation parfaite d'une forme, est identique à l'instant de la réception de la forme contraire ; surtout que c'est sous l'influence d'une forme contraire qu'une forme est évacuée. Autrement dit, l'application à l'union du principe des contraires et du principe de l'inexistence du vide, implique que si nous arrivons à connaître avec précision l'état de l'âme au moment même où l'anéantissement se réalise parfaitement en elle, nous pourrons déterminer ce qui constitue la *forme de l'union*. L'application de ces deux principes métaphysiques à l'expérience mystique a été expérientiellement justifiée, puisque quand Jean de la Croix *décrit*

l'instant suprême où l'anéantissement culmine en l'âme, il affirme explicitement que, à cet instant crucial, l'esprit expérimente l'*intelligence céleste* que nous avons interprétée comme *vision de Dieu*. Par conséquent, quand nous avons déterminé la réalité qui informe l'esprit à cet instant suprême, nous avons pu déterminer le contenu de la *forme de l'union* et, plus précisément, nous avons pu isoler l'espèce intelligible qui réalise la *vision de Dieu* en l'intellect. De fait, quand l'âme est parfaitement anéantie, les opérations de ses puissances sensibles sont suspendues, de sorte qu'elle ne peut ni sentir ni imaginer. Et la suspension de l'imagination implique celle de l'opération naturelle d'intellection, parce que l'intelligence ne peut poser un acte d'intellection qu'en abstrayant les espèces intelligibles à partir des images. Par suite, c'est moyennant une opération surnaturelle que l'intellect est élevé à la *vision de Dieu*. Et Jean de la Croix affirme qu'au moment même où cette vision a lieu, l'esprit *voit l'obscurité*, ce qui a signifié, pour nous, qu'il *voit le Néant*. En effet, comme les sens internes et externes sont suspendus, la *vision de l'obscurité* n'est pas de l'ordre du sensible. Par suite, elle signifie l'intellection d'une entité immatérielle analogiquement semblable à l'obscurité sensible ; autrement dit une *vision du Néant*. Et cette *vision du Néant* est identique à une *vision de Dieu*. Par suite, le *Néant* qui informe l'intellect à la manière d'une espèce intelligible, doit être une similitude de Dieu même, sinon il ne pourrait unir à Dieu. Tant que le lien de similitude ontologique entre le Néant et Dieu n'est pas établi, il est impossible de démontrer la réalité de l'union de l'intellect incarné à Dieu. De plus, pour que cette union soit *immédiate*, il est nécessaire que le Néant soit constitutif de l'essence de l'intellect. En effet, la vision béatifique est une union *immédiate* à Dieu parce qu'elle se fait *par* l'essence divine qui s'unit à l'intellect à la manière d'une espèce intelligible. Et comme la *vision du Néant* ne se fait pas *par* l'essence divine, elle doit se faire *par* l'essence de l'intellect, sinon elle ne serait pas une union *immédiate* à Dieu. Jean de la Croix ne pose pas le problème ainsi, c'est pourquoi nous avons considéré que ses explications philosophiques ne peuvent réellement justifier un rapport unitif immédiat de l'esprit à Dieu. En effet, seule la similitude entre une espèce intelligible et un objet, peut justifier l'union de l'intellect (informé par cette espèce intelligible) à cet objet.

Notre option de prendre le Néant dans un sens ontologique a conditionné notre interprétation de l'union habituelle et celle de l'union en acte. Pour expliquer la permanence habituelle de l'union, il nous a été nécessaire de considérer que l'information de l'intellect par l'espèce-Néant est permanente. Autrement nous n'aurons plus pu distinguer l'état d'union de l'état de désunion. Mais, comme la *vision du Néant* constitue l'union en acte où l'esprit pour ainsi dire touche Dieu, elle ne peut appartenir à l'union habituelle. Par suite, il a fallu affirmer que l'intellect peut être informé par l'espèce-Néant sans que s'effectue la *vision du Néant*. Dans ce cas, il a été nécessaire de soutenir que l'espèce-Néant est capable d'assumer le rôle de similitude de ce qui n'est pas Dieu, sinon l'union habituelle – où l'esprit réintègre un certain rapport aux créatures – ne peut s'expliquer. De fait, comme ce qui est capable du supérieur est capable de l'inférieur, rien n'empêche que ce qui est similitude de Dieu soit capable de faire connaître ce qui n'est pas Dieu. En effet, par son union à l'essence divine, l'âme séparée connaît et Dieu et toute chose. Ainsi, l'union est scellée par l'information de l'intellect (qui inclut entendement et mémoire) par l'espèce-Néant qui rend possible et la vision de Dieu, et le rapport au créé, de telle sorte que ce rapport ne constitue plus une perte de l'union (réalisée et conservée comme habitus). Quant à l'union de la volonté à Dieu, elle est facilement concevable comme union permanente des deux volontés, humaine et divine. Par ailleurs, la partie sensible de l'âme est incapable de s'unir à Dieu, mais elle peut, parce qu'elle est purifiée, recevoir par rejaillissement les délectations de l'union infuses dans la volonté. Et comme la sensibilité participe de l'union réalisée en l'esprit, il est possible que tous les premiers mouvements de l'âme, c'est-à-dire ceux qui jaillissent spontanément, précédant l'acte de volition, deviennent conformes au bien voulu par Dieu.

En optant pour une interprétation ontologique de l'union mystique sanjuaniste, nous avons atteint l'idée d'une *vision du Néant* identifiée à une *vision de Dieu*. Et, tout en posant le Néant comme espèce intelligible qui réalise l'union en l'intellect, nous avons essayé d'expliquer l'union – dans son ensemble – à partir de l'espèce-Néant. Mais, nos explications n'auraient pu être effectivement fondées si nous n'avions pas démontré philosophiquement la similitude entre le Néant et Dieu, d'une part, et celle entre le Néant et toute autre chose, d'autre part. La première similitude explique la *vision de Dieu*, la seconde, l'union habituelle. Nous avons effectué cette démonstration dans le sixième chapitre, strictement moyennant les principes philosophiques thomasiens de base. En effet, nous avons défini le Néant comme *négation de l'être (et de l'étant)* et puis nous y avons distingué deux significations distinctes : le *Néant en soi* et le *Néant rapporté à l'être*. Nous avons ensuite démontré que le *Néant rapporté à l'être* est identique à la simplicité absolue, elle-même identique à la simplicité de Dieu, de sorte que sa réception – en tant qu'espèce-Néant – en l'intellect réalise l'union à Dieu. Nous avons montré que cette réception se fait quand la lumière divine comme transforme le *Néant en soi* qui détermine l'intellect possible *en puissance* de son objet, en *Néant* identique à l'absolue simplicité. Ainsi, le Néant (*rapporté à l'être*) est ontologiquement semblable à Dieu, alors que le *Néant en soi* est identifiable à l'*être en puissance* qui est absence d'objet en l'intellect. Et la lumière divine investissant ce *Néant en soi* le rend intelligible en le transformant en *Néant rapporté à l'être* ; de sorte que l'intellect exposé à l'absence d'objet, c'est-à-dire au *Néant en soi*, voie le Néant identique à la simplicité absolue, et par suite voie Dieu. Nous avons alors atteint une sorte de formule ontologique qui lie l'Être incréé (Dieu), le Néant, et l'être créé (l'esprit).

Si notre démonstration est valable, alors la formule ontologique que nous avons atteinte doit intégrer les principes thomasiens. Mais il faut voir si les résultats atteints ne contredisent pas les principes thomasiens concernant l'ampleur de l'union réalisable ici-bas. De fait, pour Thomas d'Aquin, il est impossible qu'un étant réel puisse être une similitude de Dieu, puisque l'être de tout tel étant est nécessairement créé et donc fini, or le fini ne peut être une similitude de l'infini. Mais le Néant n'est pas un étant réel, donc rien n'empêche qu'il soit une similitude de Dieu ; surtout que l'intellection du Néant se fait par l'opération divine qui seule peut informer l'intellect par le *Néant rapporté à l'être*. En effet, seule la lumière divine peut, à partir du *Néant en soi*, comme tirer un Néant qui soit une espèce intelligible identique à la simplicité absolue. Enfin, nous pouvons affirmer que seule la simplicité absolue se dit de Dieu et de ce qui n'est pas Dieu, en l'occurrence le Néant, d'une façon univoque.

BIBLIOGRAPHIE

JEAN DE LA CROIX. *Obras Completas*. Edición crítica preparada por Eulogio Pacho. Burgos : Monte Carmelo, 2010
JEAN DE LA CROIX. *Obras Completas*. Edición crítica preparada por Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid : Biblioteca Autores Cristianos, 2009.
JEAN DE LA CROIX. *Œuvres Complètes*. trad. André Bord. Paris : Téqui, 2005.
JEAN DE LA CROIX. *Œuvres Complètes*. trad. Cyprien de la Nativité et Lucien-Marie de Saint-joseph. 4e éd. Paris : Desclée de Brouwer, 2008.
JEAN DE LA CROIX. *Œuvres Complètes*. trad. Mère Marie du Saint-Sacrement (1937). Paris : Cerf, 2004.
JEAN DE LA CROIX. *The Collected Works of St. John of the Cross.* trad. K. Kavanaugh O.Rodriguez. Keralla : Carmel International Publishing House, 2001.

THÉRÈSE D'AVILA, JEAN DE LA CROIX. *Œuvres*. Paris : Pléiade, 2014.
THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres Complètes*, trad. Marcelle Auclair, Paris : Desclée de Brouwer, 1995.

THOMAS D'AQUIN. *Questions on the soul*. trad. James H. Robb. Milwaukee : Marquette Univsersity Press, 2005.
THOMAS D'AQUIN. *Truth*. trad. Robert W. Mulligan S.J. Chicago : Henry Regnery, 1952.
THOMAS D'AQUIN. *Commentaire de la Logique d'Aristote*. Memphis : Books LLC Classics Series, 2011.
THOMAS D'AQUIN. *Commentaire des Seconds analytiques d'Aristote*. trad. Delaporte. Paris : l'Harmattan, 2015.
THOMAS D'AQUIN. *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*. trad. Vernier. Paris : Vrin, 2000.
THOMAS D'AQUIN. *Commentaire du Traité de l'interprétation d'Aristote*. trad. B. et M. Couillaud. Paris : Les Belles Lettres, 2004.
THOMAS D'AQUIN. *Contre Averroès*. trad. Alain de Libéra. Pais : Flammarion, 1999.
THOMAS D'AQUIN. *L'être et l'essence*. trad. Alain de Libera et Cyrille Michon. Paris : Seuil, 1996.
THOMAS D'AQUIN. *L'être et l'essence*. Paris : Vrin, 1965.
THOMAS D'AQUIN. *Métaphysique d'Aristote commentaire de Thomas d'Aquin.* trad. Delaporte. Paris : l'Harmattan, 2012.
THOMAS D'AQUIN. *Physique d'Aristote commentaire de Thomas d'Aquin*. trad. Delaporte. Paris : L'Harmattan, 2008.
THOMAS D'AQUIN. *Questions disputées : De l'âme*. trad. Delaporte. Paris : L'Harmattan, 2001.
THOMAS D'AQUIN. *Somme contre les gentils*. trad. Cyrille Michon. Paris : GF Flammarion, 1999.
THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique*. trad. Aimon-Marie Roguet (1984). Paris : Cerf, 2004.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres Complètes de Saint Augustin*. Traduites sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1864-1872 : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm

ARISTOTE. *De la génération et de la corruption*. trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1989.
ARISTOTE. *De l'âme*, trad R. Bodéüs. Paris : GF Flammarion, 2003.

ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*. trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1974.
ARISTOTE. *Métaphysique*. trad. Jaulin et Duminil. Paris : GF Flammarion, 2008.
ARISTOTE. *Métaphysique*. trad. Tricot. Paris : Vrin, 1964, 2000, 2004.
ARISTOTE. *Organon*. trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1974, 2014.
ARISTOTE. *Physique*. trad. Pellegrin. Paris : GF Flammarion, 2002.

AL FÂRÂBÎ. *Épître sur l'intellect*. Paris : l'Harmattan, 2003.
ASÍN PALACIOS, Miguel. *L'Islam christianisé : Etude sur le soufisme d'Ibn Arabi de Murcie*. Paris : Guy Trédaniel, 1990.
AUBENQUE, Pierre (dir.). *Etudes sur la* Métaphysique *d'Aristote*. Paris : Vrin, 1979.
AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : PUF, 2005.
AUBENQUE, Pierre. *Problèmes aristotéliciens philosophie pratique.* Paris : Vrin, 2009.
AUBENQUE, Pierre. *Problèmes aristotéliciens philosophie théorique*. Paris : Vrin, 2009.
AVERROÈS. *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III*. trad. Alain de Libéra. Paris : Flammarion, 1999.
BARBELLION, Stéphane-Marie Barbellion. *Les « preuves » de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Cerf, 1999.
BARUZI, Jean. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. 2e éd. Paris : Salvator, 1999.
BORD, André. *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*. Paris : Beauchesne, 1997.
BORD, André. *Plotin et Jean de la Croix*. Paris : Beauschesne, 1996.
BRENTANO, Franz. *Aristote les significations de l'être*. Paris : Vrin, 1992.
BRUNNER, Fernand. *Études sur Maître Eckhart*. Paris : Hermann, 2012.
CAPPELLE, Philippe (dir.). *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris : Cerf, 2005.
CASSIN, Barbara, NARCY, Michel, *La décision du sens*, Paris : Vrin, 1998.
CÔTÉ, Antoine. *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1200-1255)*. Paris : Vrin, 2002.
COURTINE, Jean-François. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris : Vrin, 2005.
CRUBELLIER, Michel, PELLEGRIN, Pierre. *Aristote le philosophe et les savoirs*. Paris : Seuil, 2002.
DE LIBÉRA, Alain. *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 2004.
DE LIBÉRA, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Paris : Seuil, 1991.
DE LONGCHAMP, Max Huot. *Lectures de Jean de la Croix*. Paris : Beauschesne, 1981.
DELAPORTE, Guy-François Delaporte. *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le* Traité de la démonstration *d'Aristote*. *« Savoir c'est connaître la cause »*. Paris : L'Harmattan, 2005.
DELAPORTE, Guy-François. *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le* Traité de l'âme *d'Aristote. L'âme source de vie*. Paris : L'Harmattan, 1999.
DIETRICH DE FREIBERG. *Œuvres choisies, tome I : Substances, quiddités et accidents*. Paris : Vrin, 2008.
DIETRICH DE FREIBERG. *Œuvres choisies, tome II : La vision béatifique*. Paris : Vrin, 2012.
DUBRALE Dominique. *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Paris : Cerf, 1996.
FRANCISCO SUÁREZ. *Les êtres de raison. Dispute Métaphysique LIV*. trad. Jean-Paul Coujou. Paris : Vrin, 2001.
FLASH, Kurt. *Introduction à la philosophie médiévale*. Paris : Flammarion, 1992.
GARDEIL, Henri-Dominique. *La structure de l'esprit et l'expérience mystique*. Paris : Gabalda, 1927.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, introduction, logique, cosmologie, psychologie, métaphysique*. Paris : Cerf, 1952.
GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. *L'amour de Dieu et la croix de Jésus : étude de théologie mystique*. Paris : Cerf, 1929.
GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*. Paris : Desclée, 1923.
GEIGER, Louis-Bertrand. *Penser avec Thomas d'Aquin.* Paris : Cerf, 2000.
GILSON, Etienne. *L'être et l'essence*. Paris : Vrin, 2002.
GILSON, Etienne. *Le thomisme*. 6e éd. Paris : Vrin, 1965.
GILSON, Etienne. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Paris : Vrin, 1986.
HATEM, Jad. *Amour pur et vitesse chez Mme Guyon et Kleist*. Paris : Editions du Cygne, 2010.
HATEM, Jad. *L'âme et l'abîme dans la mystique féminine carmélitaine, Thérèse d'Avila, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Élisabeth de la Trinité, Gertrude von Lefort, Édith Stein*. Paris : L'Harmattan, 2011.
HATEM, Jad. *L'Amour comme puissance et comme vérité.* Paris : Editions du Cygne, 2012.
HATEM, Jad. *L'amour pur hyperbolique en mystique musulmane*. Paris : Editions du Cygne, 2009.
HATEM, Jad. *Les Agonies du Christ*. Paris : Editions Du Cygne, 2010.
HATEM, Jad. *Majnoun Laylâ et la mystique de l'amour.* Paris : L'Harmattan, 2010.
HATEM, Jad. *Qui est la vérité ?*. Paris : Hermann, 2012.
HATEM, Jad. *Suramour*, *Ausiàs March, Ibn Zaydûn, Ibn 'Arabî, Raymond Lulle*
HATEM, Jad. *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique, Thérèse d'Avila, Andreï Roublev, Michel Henry*. Bruxelles : Lessius, 2006.
IMBACH, Ruedi. *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*. Paris : Vrin, 2004.
JAULIN, Annick, *Eidos et ousia : de l'unité théorique de la* Métaphysique *d'Aristote*, Paris : Klincksieck, 1999.
JAULIN, Annick. *La philosophie d'Aristote, Aristote. La* Métaphysique. Paris : PUF, 2003.
KELLY, C. F. *Meister Eckhart on divine knowledge*. London : Yale University Press, 1977.
LALLEMENT, Daniel-Joseph. *Commentaire du De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, Paris : Téqui, 1999.
LAUX, Henri. *Le Dieu excentré : Essai sur l'affirmation de Dieu*. Paris : Beauchesne, 2003.
LE BLOND, Jean-Marie. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris : Vrin, 1973.
LE ROY, José. *Le saut dans le vide: de la philosophie à la mystique*. Paris : Almora, 2011.
LEBLOND, Dom Germain. *Fils de Lumière, l'inhabitation personnelle et spéciale du Saint-Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*. S.l. Les Presses Monastiques, 1959.
LUIS DE SAN JOSE. *Concordancias de las obras de san Juan de la Cruz*. Burgos : Monte Carmelo, 1980.
MAÎTRE ECKHART. *Les Traités et le Poème.* trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris : Editions Albin Michel, 1996.
MAÎTRE ECKHART. *Œuvres de Maître Eckhart*, *sermons-traités*. trad. Paul Petit. Paris : Gallimard, 1942.
MAÎTRE ECKHART. *Sermons* t.1, 1-30. trad. Jeanne Ancelet-Hustache. Paris : Editions du Seuil, 1978.
MAÎTRE ECKHART. *Sermons* t.2, 31-5. trad. Jeanne Ancelet-Hustache. Paris : Editions du Seuil, 1978.
MAÎTRE ECKHART. *Sermons* t.3, 60-86. trad. Jeanne Ancelet-Hustache. Paris : Editions du Seuil, 1979.
MARGELIDON, Philippe-Marie, FLOUCAT, Yves, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*. Paris : Editions Parole et Silence, 2011.

MARITAIN, Jacques, MARITAIN Raïssa. *Œuvres Complètes.* Fribourg : Éditions Universitaires de Fribourg, 1987.
MARITAIN, Jacques. *Court traité de l'existence et de l'existant*, *Œuvres Complètes, Tome IX*. Fribourg : Editions universitaires de Fribourg, 1982.
MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 8e éd. Paris : Desclée de Brouwer, 1963.
MARITAIN, Jacques. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Tome VII*. Fribourg : Editions universitaires de Fribourg, 1982.
MARITAIN, Jacques. *Sept Leçons sur l'être*, *Œuvres Complètes, Tome V*. Fribourg : Editions universitaires de Fribourg, 1982.
MONTAGNES, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris : Cerf, 1962.
NARBONNE, Jean-Marc. *Plotin. Les Deux Matières*. Paris : Vrin, 1993.
O'BRIEN, Sister Mary Consilia. *The antecedents of being. An analysis of the Concept* de Nihilo *in the philosophy of saint Thomas Aquinas.* Washington : The Catholic University of America Press, 1939.
ORCIBAL, Jean. *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*. Paris : PUF, 1959.
ORCIBAL, Jean. *Saint Jean de la Croix et les mystiques Rhéno-flamands*. Paris : Desclée de Brouwer, 1966.
PACHO Eulogio (dir.). *Diccionario de san Juan de la Cruz.* Burgo : Monte Carmelo, 2009.
PAQUIN, Jules. *La Lumière de Gloire selon Jean de saint Thomas.* Montréal : Pontificia Universitas Gregoriana, 1950.
PELLEGRIN, Pierre. *Dictionnaire Aristote*. Paris : Ellipses, 2007.
PELLEGRIN, Pierre. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris : Ellipses, 2001.
QUERO, Fabrice. *Juan Martinez Siliceo (1486 ?-1557), la spiritualité de l'Espagne pré-tridentine*. Paris : Honoré Champion, 2014.
QUIROGUA, José de Jesús Maria. *Apologie Mystique, en défense de la contemplation (Apología Mística)*. trad. Max Huot de Longchamp. Paris : FAC-éditions, 1990.
ROMANO, Claude (dir.), LAURENT, Jérôme (dir.). *Le Néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris : PUF, 2010.
RUYSBROECK, Jan Van. *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable*. t.3. *L'ornement des noces spirituelles, L'anneau ou la pierre brillante*. trad. par les bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Bruxelles : Vromant, 1920.
SÁNCHEZ, Muel Diego. *Bibliografía Sistemática de sam Juan de la Cruz*. Madrid : Editorial de Espiritualidad, 2000.
SANSON, Henri. *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix.* Paris : Presses Universitaires de France,1953.
SCHELLING, Friedrich Wilhelm. Exposé de l'empirisme philosophique. *Philosophie*, 12 1993, nº 41.
SCHELLING, Friedrich Wilhelm. *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Paris : Gallimard, 1998.
STEIN, Edith. *La science de la croix. Passion d'amour de Jean de la Croix*. trad. Etienne de Sainte Marie O.C.D. Paris : Béatrice-Nauwelaerts, 1957.
STOLARSKI, Grzegorz. *La possibilité et l'être. Un essai sur la détermination du fondement de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*. Fribourg : Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.
SURIN, Jean-Joseph. *Questions sur l'amour de Dieu*. Paris : Desclée de Brouwer, 2008.
TAULER, Jean. *Sermons*. trad. RR. PP. Hugueny, Théry et A. L. Corin. Paris : Desclée, t.1 1927, t.2 1930, t.3 1935.

VUILLEMIN, Jules. *De la logique à la théologie : cinq études sur Aristote*. Paris : Flammarion, 1967.
ZUM BRUNN, Émilie, DE LIBÉRA, Alain. *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*. Paris : Beauchesne, 1984.