

María Zambrano et la *phusis*

Raphaël Estève

Université Bordeaux – Montaigne/Ameriber – Grial

Résumé : Le concept de *phusis* a, chez María Zambrano, deux sens. Le premier, originaire, est celui de la nature comme question : la question qu'elle nous pose et le mystère que l'éventuelle infrangibilité du sacré en son principe peut impliquer, en même temps qu'il impliquera corrélativement notre passivité. Le second sens de *phusis* est celui de la nature comme réponse : la grille de lecture – ou forme – rationnelle, scientifique, ou mathématique par laquelle l'homme va tenter de domestiquer voire nier ce mystère. La dialectique induite par ce terme, informe, on le voit, le cœur même de la pensée de Zambrano : les deux sens de *phusis* constituent bien les deux antipodes vis-à-vis desquels la philosophe ne cesse de se situer. Ils nous permettront plus particulièrement ici d'informer le positionnement de l'auteure vis-à-vis de ce qu'on a appelé « l'humanisme ».

Mots-clés : Zambrano, philosophie, *phusis*

Resumen: El concepto de *fysis* tiene en la obra de María Zambrano dos sentidos. El primero, originario, es el de la naturaleza como pregunta:

la pregunta que nos hace, y el misterio que el eventual carácter infrangible de lo sagrado, puede, en su principio, implicar, a la par que implica nuestra correlativa pasividad. El segundo sentido de *fysis* es el de la naturaleza como respuesta: la clave de lectura –o forma– racional, científica, o matemática con la cual va a intentar el hombre urbanizar dicho misterio, o incluso negarlo. La dialéctica inducida por este vocablo se sitúa así en el mismo corazón del pensamiento de María Zambrano: las dos acepciones de *fysis* conforman en efecto los dos polos opuestos respecto a los cuales siempre busca situarse la pensadora. Posibilitarán en el presente estudio el esclarecimiento de la postura de la autora respecto a lo que llamamos el “humanismo”.

Palabras claves: Zambrano, filosofía, *phusis*

La *phusis* sera d'abord pour nous un archi-signifiant. Comme on parle d'archiphonème par exemple pour la consonne bilabiale, graphiée « b », d'« *absoluto* » qui est, phonétiquement, à la fois b et p. Le nominatif *phusis* sera ainsi à la fois « *fysis* », « *fisys* », et « *physis* », qui sont les trois orthographes attestées dans les ouvrages de María Zambrano antérieurs à 1950 étudiés pour ce travail : *Poesía y filosofía* (1939), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *La confesión : género literario* (1943), *La agonía de Europa* (1945), et *Hacia un saber sobre el alma* (1950). On peut en ajouter une quatrième, « *fisis* », relevée dès 1955 dans *El hombre y lo divino*, pour confirmer la plasticité de ce signifiant, qu'on retrouve habituellement dans les textes en français sous sa forme « *physis* » ou « *phusis* », et qui est donc chez Zambrano beaucoup plus complexe que sa traduction par le mot « nature » ne le laisse penser.

Le plus simple est ici de commencer par définir négativement la *phusis*. Dans *De la grammatologie*¹, Jacques Derrida liste ainsi la série de ce qu'on oppose traditionnellement à la *phusis* : « l'art, la technique, la loi, l'institution, la société, l'immotivation, l'arbitraire, etc.² ». Tous ces éléments, et bien d'autres encore, forment ce qu'on appellera ici le *thesei* : « convention », « culture », selon les termes d'une opposition (*phusei* vs *thesei*) que nous emprunterons à Jean-Claude Milner³. Dans les premiers ouvrages de María Zambrano, on remarque dès le paratexte, autrement dit, dès les titres des ouvrages, que la « vie » apparaît nommément dans le champ du *thesei*. C'est tout au moins ce que déclare *Pensamiento y poesía en la vida española*, publié en 1939, où la « *vida* » est donc « culturalisée » par la localisation espagnole.

Pour proposer à présent une définition positive, on peut partir de la fameuse formule aristotélicienne « *Physis arché kinéséos* », qu'on traduit habituellement par « la nature est le principe du mouvement ». Il s'y exprime en effet une volonté de compromis, écrit à ce propos en 1949 José Ortega y Gasset, première influence philosophique, on le sait, de son élève María Zambrano : « La naturaleza –*physis*– fue una idea inventada por Aristóteles cuyo papel es asegurar un fondo de invariabilidad, de estabilidad a lo mudadizo y móvil⁴ ». Ce compromis viserait à « sauver les phénomènes », c'est-à-dire à les penser, par-devers leur mutabilité, comme relevant de constantes : les lois de la nature.

Nous allons dériver de ce sens zéro, deux acceptions concurrentes de la *phusis*, concept dont la fécondité nous a semblé la plus apte à thématiser, et surtout, à problématiser le concept de vie dans l'œuvre de la philosophe. Riches de l'oscillation conceptuelle que trahit la variation du signifiant – ces quatre orthographes concurrentes que nous venons d'évoquer dans l'œuvre de Zambrano –, ces deux acceptions sont chacune, d'une part, du point de vue notionnel, des pierres angulaires de la pensée zambranienne. Mais cette oscillation entre les deux sens de la *phusis*, la dialectique intrinsèque à ce terme, est également, d'autre part, en elle-même un *analogon* de la labilité et la fragilité du vivant dans les représentations qu'en propose l'auteure.

La première acception de la « *phusis* » – le sens I, qu'on trouve par exemple chez María Zambrano dans *La agonía de Europa*, graphiée « *fisys* » – pourra ainsi être déclarée proche de la récupération heideggérienne du concept. Selon des modalités habituelles, Heidegger dérive en effet

1 DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

2 *Ibid.*, p. 52.

3 MILNER, Jean-Claude, *Le périple structural*, Paris, Le Seuil, 2002.

4 ORTEGA Y GASSET, José, « Alrededor de Goethe »[1949], in *Obras Completas*, Tomo IX (1960-1962), Madrid, Revista de Occidente, p. 602.

de l'étymologie⁵ du terme *phusis*, qui vient du verbe *phuein*, « croître », un sens en affinité avec sa conception de l'Être comme don et retrait. Comme l'écrit Heinz Wismann, « La *phusis*, c'est ce qui surgit, et ce surgissement est déjà vérité avant même que le phénomène ne soit constitué, dans la mesure où le processus du surgir reste caché dans le phénomène une fois qu'il a surgi⁶ ». Heidegger traduit ainsi *phusis* par « éclosion ».

La seconde acception de « *phusis* », le sens II, celui sur lequel nous nous appuyerons, parce qu'il est précisément ce à quoi s'oppose la pensée du vivant chez María Zambrano, soulignera à l'inverse le caractère rationaliste de la démarche aristotélicienne. Une démarche qui tend à intégrer les phénomènes à l'ordre intelligible. On envisagera ici ce sens II de façon élargie, en poussant parfois, puisque c'est ce que choisit clairement de faire Zambrano, la logique aristotélicienne au-delà d'elle-même.

Aristote, précurseur du galiléisme

Dans le finalisme d'Aristote c'est la nature-même des corps qui cause leur mouvement, et les destine à rejoindre leur « lieu naturel ». Le saut de la qualité à la quantité ne sera opéré que bien plus tard. Pour le dire plus clairement, la qualité, c'est entendre la nature des corps comme la cause finale du vivant, tandis que la quantité, c'est y substituer des causes efficientes, une action extérieure. Et cela ne sera pensable qu'à partir de la physique moderne et du principe d'inertie, Descartes entendant prolonger le geste de Galilée qui mathématise la nature, et se rendre ainsi maître et possesseur de cette dernière. Mais ce saut quantitatif ne pose pas de problème à María Zambrano au moment d'envisager une forme de continuité entre Aristote et Galilée/Descartes. En effet, si Zambrano intègre très clairement qu'Aristote exclut de sa physique toute forme de mathématique⁷, c'est pour elle que « mathématique » s'entend au sens pythagoricien du terme ; au sens du nombre comme *multiplinité*. D'une façon globale, le projet d'Aristote est bien pour Zambrano, identique à celui de la *Mathesis universalis* moderne : il s'agit dans les deux cas de résorber le multiple dans l'unité⁸.

La *phusis* peut donc à la fois s'entendre d'un côté comme l'avènement du rationalisme ou de la pensée scientifique et, d'un autre côté, comme la persistance chez les Grecs d'une conception

5 Il s'agit, comme à l'accoutumée chez Heidegger, d'une petite liberté étymologique, qu'Ortega y Gasset s'empresse d'ailleurs de pointer : « Heidegger, se me ocurre, fue seducido hacia este camino errado por una etimología atendida sin suficiente cautela », ORTEGA Y GASSET, José, « Campos pragmáticos » [1951], in *Obras Completas*, Tomo IX, *op. cit.*, p. 641. Et Ortega de procéder à une rectification, fort instructive : « En ellas actúa la misma raíz indogermánica que da en latín una de las formas del verbo ser –fui– que aparece referida, sobre todo, al ser de la planta, con el sentido de crecimiento orgánico y más en general con el de curso normal de una existencia; en griego *fysis*. En latín, tal vez por haber quedado como elemento del verbo ser, su significación fue trasladada a otra raíz –nascor, natura », *ibid.*

6 WISMANN, Heinz, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 236.

7 « El curso de la naturaleza, de la *fysis* que todo lo genera, era un ciclo. Aristóteles había realizado la hazaña de, eliminado el don de los cielos, la matemática, pensar la vida, la naturaleza viviente en función de la inteligencia », ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino* [1955], México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 203. On voit que la *phusis* est ici entendue au sens I.

8 « El pitagorismo ¿había quedado tan vencido? Sí, en algo esencial: el ciclo generador, la naturaleza no producía según número. La unidad era el fin que había absorbido toda pluralidad », *ibid.*, p. 120.

de la nature comme être animé, organisé, harmonieux. Dans les deux cas, c'est nettement *l'ordre* qui prévaut : « la idea de “orden” en que la *physis* se cristaliza por fin, en Aristóteles⁹ ». Et nous touchons là à un premier aspect fondamental de la pensée de Zambrano : l'idée d'une viabilisation intellectuelle du monde environnant et d'une forme de Salut terrestre rendus possibles par l'avènement rassurant de la *physis*. La *physis* serait en effet une réaction conceptuelle devant cette « horror del movimiento sin sentido¹⁰ ». Et il s'agirait dès lors de rendre « el mundo habitable¹¹ », c'est-à-dire de « fijar la noción de “naturaleza”, reduciendo lo que nace y lo que muere al mundo inteligible¹² ». Emportée par son élan, cette sécurisation de la nature a – on sait que c'est un *credo* de la philosophe – un coût élevé. On y perd en effet, selon María Zambrano, le vivant. C'est le *réductionnisme* de la *physis* – la contrepartie de son pouvoir rassurant : « Los fenómenos naturales pueden ser reducidos por el hombre a fórmulas matemáticas, pero de esas fórmulas trasciende algo innominable¹³ ». Le regret de ce réductionnisme mathématique, ou plus généralement, scientifique du réel est d'ailleurs formulé en des termes assez explicitement heideggériens. Ce « quelque chose ne pouvant être nommé » (« *innominable* » **devant bien renvoyer ici à l'insuffisance du logos**), nous est-il dit en effet dans la continuité de ce qui précède, « deja al hombre asombrado ante el misterio de su presencia¹⁴ ». La « perplexité¹⁵ » est à partir de là, chez Zambrano, un sentiment qui naît « de la relación entre el conocimiento y el resto de la vida que queda impermeable a él¹⁶ ». Et on comprend qu'il y a pour elle – comme pour Heidegger – de l'inconnaissable, non seulement de fait, mais aussi *en droit*. La *physis*, en ce sens II, pure émanation de l'esprit scientifique, part au contraire du principe que tout est en droit explicable. Explicable en théorie ou potentiellement, si l'on préfère. On postule ainsi qu'on n'a pas encore trouvé l'explication de tel ou tel phénomène, mais qu'elle *existe* : l'important est bien ici de constater que le verbe « **exister** » est précisément conjugué au présent et non pas au futur.

Une anthropologie problématique

Si l'on se place à présent du côté du *thesei* (convention ou culture, donc), le concept de vie, que la *physis* aménise ou urbanise, reste un enjeu théorique fondamental. On sait, en effet, que la vie est l'étendard brandi par les romantiques contre l'anthropologie née avec Descartes. María Zambrano y insiste, le *cogito* cartésien est à bien des égards, et malgré des différences de modalités, la réplique du geste grec qui conduit à la supplantation du *hieros logos* héraclitéen, faisant, comme son nom l'indique¹⁷, encore droit au sacré, par le *logos del método*, le vocable « méthode » étant bien entendu plus tard déposé par Descartes. Le *cogito* signerait donc l'acte de naissance de l'anthropologie,

9 ZAMBRANO, María, *Hacia un saber sobre el alma* [1950], Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 182.

10 *Ibid.*, p. 181.

11 *Ibid.*, p. 178.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 27.

14 *Ibid.*

15 Le vocable « *perplejidad* » est récurrent dans *Hacia un saber sobre el alma*.

16 ZAMBRANO, María, *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 95.

17 « *Hieros* » signifie précisément « sacré » en grec : « En Heráclito la filosofía es *hieros logos*; es decir, sagrada, no método », ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 93.

ou de « la métaphysique de la subjectivité ». Autrement dit, dans les termes heideggériens induits par ce dernier syntagme : la tentative pour penser toute réalité par référence à l'homme posé comme fondement (comme sujet). Ce qui nous fera penser corrélativement tout autre étant que l'homme comme « objet représentable » pour et par le sujet que l'homme constitue. Historiquement, tout au moins d'un point de vue symbolique, le geste cartésien correspond à la rupture avec la superstition de l'animisme ou l'hylozoïsme : celle d'un monde entendu comme un « grand *vivant* ». Ce geste, qui correspond plus largement à celui des Lumières qui s'opposent à l'obscurantisme, va bien entendu de pair avec l'émancipation vis-à-vis de toute autorité déclarée naturelle (religieuse, monarchique, voire familiale), et selon cette logique même, transcendante. Par un retour de balancier, la vie est donc ce qui va être opposé à l'anthropologie cartésienne ainsi qu'à l'universalisme abstrait (celui par exemple des droits de l'homme¹⁸). Et María Zambrano n'en fait pas mystère au début de *La confesión : género literario*, où elle écrit ainsi que « La Filosofía Moderna, la que nace en Descartes [...] ha abandonado la exigencia de que la vida se convierta y no hace para nada alusión a ese asunto¹⁹ ». Il s'agit bien ici d'une mise à distance de la vie : la « conversion » est en effet à entendre ici comme une préoccupation intégratrice dont la raison aurait pu continuer à faire preuve à l'égard de la vie, son « autre » : une vie avec laquelle, selon le vocabulaire de Zambrano emprunté à l'érotisme platonicien, la raison au contraire choisi de « divorcer ».

À cette mise à distance de la vie par la rationalité cartésienne vont s'opposer non seulement la défense de la particularité contre l'universel abstrait, mais encore une volonté de *biologisation* du corps social. Les romantiques, ou contrerévolutionnaires – puisqu'on sait depuis Tocqueville que les jacobins ne sont que des « cartésiens descendus dans la rue » –, vont à partir de là opposer la *gesellschaft* du contrat à la *gemeinschaft* de la communauté conçue sur le mode organique des membres d'un même corps : l'extirpation du moindre d'entre eux est ainsi posée comme fatale.

On voit que le *thesei* a ici deux modalités bien distinctes. Et on réalise également à cette lumière qu'« anthropologie » et « métaphysique de la subjectivité » explicitent une même disposition psychologique, ou, au mieux, éthique, que ne déclare peut-être pas aussi clairement leur synonyme, « humanisme ». Cette modalité est celle de *l'hybris*, déterminant beaucoup plus actif qu'on ne le croit de la critique ou de la volonté de dépassement de la subjectivité. Ainsi, la présentation que nous faisons ici du concept de vie chez María Zambrano est l'occasion d'introduire une ligne de partage entre deux objections classiques à l'idée d'une essence de l'homme – d'une nature humaine – ou d'une substantialisation du sujet. Ces deux objections, ou anti-modèles prennent toutes deux racine dans le *Protagoras* de Platon. On a ainsi d'une part une lignée allant de Pic de la Mirandole à Sartre en passant par Rousseau. Et de l'autre, les tenants d'un existentialisme plus tragique ou moins anthropocentrique dont le théoricien final serait Martin Heidegger.

18 L'« homme en général » (ou sujet transcendantal : un universel abstrait) auquel les romantiques et contrerévolutionnaires, qui diront « ne jamais en avoir rencontré aucun », opposeront l'individu particulier enraciné dans une communauté (nationale ou autre) donnée.

19 ZAMBRANO, María, *La confesión: género literario* [1943], Madrid, Siruela, 1995, p. 17.

Contre l'humanisme

María Zambrano semble ainsi particulièrement sensible au critère de *l'hybris*, ce qui explique qu'on ait pu souvent la rapprocher de Heidegger. Mais ses mobiles sont assez distincts. Expliquons-les. C'est entendu, chez Zambrano, la vie humaine est le lieu d'une tension vers – ou une aspiration à – l'essence ou l'être. Et l'existence est l'incomplétude dont cette aspiration est la conséquence : jamais identiques à lui-même, toujours en avant de soi, telle serait la définition du vivant, appliquée à l'homme : « Mientras hay vida hay dispersión, contradicción²⁰ ». De deux choses l'une à partir de là.

Soit on fait de cette incomplétude – y compris par le biais de termes aussi connotés *a priori* que le « néant » sartrien – la richesse de l'homme, ce qui lui confère son éminence au sein du vivant, comme en témoigne le terme rousseauiste de « perfectibilité ». Cet existentialisme est alors bien un humanisme, ce qui implique au moins en partie une responsabilité active, qu'on l'appelle consciente ou subjective, de l'homme dans cet arrachement aux déterminations qui pèsent sur lui, ou plus généralement à toute fixation de son être.

Soit on fait de cette incomplétude (de la vie, donc dans les termes de María Zambrano) autre chose qu'un processus actif. Pour Heidegger, qui joue là son antihumanisme, c'est le concept d'*Ereignis* qui va exprimer un arrachement à la naturalité beaucoup plus indépendant de notre volonté, dépendant de l'Être avec majuscule, l'être heideggérien, et non pas des facultés subjectives de l'homme, ici non plus actif mais passif. L'intérêt pour nous est que l'*Ereignis* est pensé chez Heidegger sur le mode de l'éclosion de la fleur qui fait écho au credo qu'il tire d'Angelus Silesius : « la rose est sans pourquoi ». Celui d'un miracle de l'être, un *surgissement* contingent, non anticipable et non déductible d'une chaîne de causes et d'effets. C'est tout le positionnement stratégique de l'article d'Heidegger de 1940 « Ce qu'est et comment se détermine la *physis*²¹ ». On retrouve précisément là le sens I de la *physis* dans l'œuvre de Zambrano, à savoir, une émergence sanctuarisée, une infranquabilité du sacré : « La "*fisys*" era primariamente lo sagrado y el haber podido revelarla en una idea adecuada constituye [...] el paso hacia la humanización más definitivo que el hombre ha dado en su historia²² ». Si c'est une nostalgie de cette acception (le sens I) que Zambrano exprime ici, un regret (« *era primariamente* ») du sacré sur lequel « *la humanización* » a pris le pas, alors on pourrait avancer la thèse d'un rapport problématique entretenu par la philosophe à l'humanisme, voire d'une inscription en faux contre lui. María Zambrano anticiperait ainsi, dans le sillage de Heidegger, le ton d'une modernité philosophique de la seconde moitié du XX^e siècle où l'antihumanisme a pu apparaître comme dominant.

La philosophe nous dit en tout cas, en des termes tout à fait heideggériens, qu'au-delà la réduction de la nature à des formules mathématiques (*physis* au sens II), demeure quelque chose d'irréductible (« *trasciende algo innominable* », avons-nous déjà cité) « que deja al hombre asombrado

20 *Id.*, *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1945, p. 35. Avant d'enchaîner sur le complémentaire de cette assertion, l'idée que *l'être*, pour l'homme, c'est la mort, une fixation qui ne peut être que rétrospective : « Nada vivo alcanza la unidad sino en la muerte », *ibid.*

21 HEIDEGGER, Martin, « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* », in *Questions II*, traduction de François Fédier, Paris, Gallimard, 1968.

22 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, *op. cit.*, p. 139-140.

ante el misterio de su presencia²³ ». L'homme, ainsi « *asombrado* » (un étonnement dont Zambrano déplore par ailleurs la disparition progressive), est, on s'en doute, bien distinct de celui qui considère sa spécificité – son absence de nature, autrement dit en termes sartriens, son « néant » – comme une prérogative.

Ce qui nous ramène donc à *l'hybris* : celle-ci semble en effet constituer le curseur principal de la philosophe. L'homme rationnel pêcherait ainsi essentiellement par arrogance. Le sujet cartésien le premier, qui pense ne devoir qu'à lui-même son instanciation, « table rase » faite de toute préséance ou de toute hétéronomie.

La vie et le fait de l'art

Nous pouvons à présent thématiser les modalités de cette arrogance et de son corrélat contemporain, le narcissisme, ainsi que leur envers, sur une ligne de démarcation recoupant souvent celle du rapport passif/actif. On l'a bien compris, pour Zambrano, « Nada más decisivo en una vida que sus propios orígenes²⁴ ». Or le premier reproche qu'elle adresse au *cogito*, c'est la solitude au prix de laquelle s'établit le sujet : autonome, il nie en effet avoir été engendré²⁵. Si l'anti-modèle du sujet cartésien, c'est le poète, qui lui communique avec la vie, on comprendra que « Amor a los orígenes y descuido de sí²⁶ » soient totalement synonymes, et impliquent une relation privilégiée à la communauté, celle-là même dont se coupe issue du *cogito*. Un fait marquant chez la philosophe est qu'elle associe cette solitude et la propension créatrice du sujet cartésien : le *cogito* est certes un acte créateur de soi, mais la portée de cette création est ici élargie. Zambrano pointe ainsi une « Soledad inaccesible a la filiación y que en su desamparo le forzarà a hacer algo para sentirse creador²⁷ ». Le sujet cartésien ne veut pas « recevoir », y compris la vie puisqu'il se la donne en quelque sorte lui-même, mais il va en revanche *produire*, précisément à cause de cette « suffisance » dont Zambrano sous-entend dès lors qu'elle est peut-être en réalité le symptôme d'une forme de nécessité : « tendrá que crear, para romper el cerco de esta soledad que se le ha dado como espacio de su conciencia²⁸ ». Cette création nous place d'abord, pour María Zambrano, sur le plan artistique, à propos duquel on se souviendra qu'elle écrit, dans *La agonía de Europa*, que si les Grecs aimaient autant la beauté, c'était précisément à cause de

23 *Id.*, *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 27.

24 *Ibid.*, p. 143.

25 Aux antipodes de cette prétention à ne pas avoir été engendré, on notera que pour l'homme, chez Zambrano, le corps, c'est l'origine. En témoigne la relation d'équivalence suivante : « Vergüenza del origen; de tener cuerpo, de ser hombre », *ibid.*, p. 176. C'est également par le corps que semble passer toute forme de révélation, ce qui se conçoit si l'on étend les caractéristiques du clivage avec l'esprit entrevue jusqu'ici. L'esprit (représenté par le geste cartésien), c'est en effet l'autonomie à la fois ontologique et épistémologique : l'affirmation de l'auto-engendrement pour le plan ontologique, et le fait de parvenir par soi-même, par *déduction*, au noyau de certitude résistant au doute méthodologique cartésien, c'est-à-dire à un savoir fondamental, pour le plan épistémologique. À l'inverse, le corps serait le fait de l'extériorité et de l'indigence, fruit de l'engendrement, et donc ouvert à la révélation.

26 ZAMBRANO, María, *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 106.

27 *Id.*, *La confesión: género literario*, *op. cit.*, p. 71.

28 *Ibid.*

leur *dégoût de la vie*. Ce dégoût de la vie va d'ailleurs informer la généalogie de la raison : « El griego tuvo sed de razón, por su disgusto de la vida²⁹ ». Et la philosophe ajoute quelques lignes plus loin :

En todas aquellas culturas en que la belleza importa tanto, tanto como en Grecia, se encuentra presente el pesimismo. Las culturales vitales modernas y el cristianismo antiguo, con su fuerte esperanza de vida eterna, no han sentido esa apremiante y absorbente necesidad de belleza que Grecia apura en su perfección, y que encerraba una protesta, una rebeldía contra la mezquindad de la existencia humana³⁰.

À la même époque María Zambrano émet dans *La confesión : género literario*, un jugement tout aussi surprenant à propos du roman, qui ferait d'une certaine façon « commerce de la vie », à distance, notamment temporelle, de cette dernière : « La novela, ya en su comienzo, y más en sus comienzos, nos crea otro tiempo [...]. Es otro tiempo que el de la vida³¹ ». Le roman, dans la mesure où il serait subordonné à cette temporalité littéraire, constituerait dès lors une sorte de dévoiement de la vie : « No se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por necesidad que la vida tiene de expresarse³² ». La littérature « pure » en tant qu'elle serait, une fois encore, autotélique (autonome, comme le sujet cartésien, au sens, ici, d'être sa propre fin) est bien opposée ici à la seule salubrité littéraire envisageable pour la philosophe, celle de la « confession » : « Y cuando la novela ha llegado a ser tiempo de la vida –Proust, Joyce– es que se trata en realidad de una confesión³³ », jugement, on en conviendra, sujet à caution... Bien entendu, par la hiérarchie des *nécessités* qu'instaure María Zambrano, qui place en son sommet la vie (« necesidad que la vida tiene de expresarse »), on comprend que la création est dès lors également stigmatisée en tant qu'elle serait consciente, active plutôt que « subie » (la nécessité entendue comme ce qui s'impose à nous), comme chez le poète, habité et « parlé » par les muses.

La vie et le fait de la liberté

La création humaine nous renvoie également de façon encore plus directe à la *phusis* au sens II, son acception galiléenne que nous avons déjà expliquée. Si en effet « la Física matemática racionalista³⁴ » permet de comprendre avec Leibniz que, nous dit Zambrano, « Dios calculando hizo el mundo³⁵ », et que « La razón humana capta lo que la razón divina ha hecho³⁶ », alors l'homme sachant calculer se vit d'une certaine façon comme le créateur du monde. On sait qu'avec le rationalisme guette toujours le danger de l'argument ontologique auquel sont exposées toutes les formes continentales (non-empiristes) d'idéalisme : déduire l'existence à partir du concept, l'établir « logiquement »³⁷. De fait, « llegar a la fundamentación del conocimiento, es tanto como saber de las cosas lo que se

29 *Id.*, *La agonía de Europa*, *op. cit.*, p. 101.

30 *Ibid.*, p. 102. Nous soulignons « vitales » et « existencia ».

31 *Id.*, *La confesión: género literario*, *op. cit.*, p. 27.

32 *Ibid.*, p. 25.

33 *Ibid.*, p. 27.

34 *Id.*, *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 138.

35 *Ibid.*, p. 138-139.

36 *Ibid.*, p. 139.

37 Développé de façon manifeste pour la première fois par saint Anselme au XI^e siècle (mais anticipé semble-t-il par Boèce dès le VI^e siècle). Dieu étant un être par définition parfait, il ne saurait lui manquer

sabría si se las hubiese creado³⁸ ». Et on peut ici ajouter une nouvelle cible à l'éventuel antihumanisme de Zambrano, si l'humanisme est bien le nom historique de l'*hybris* ou du narcissisme : la liberté. « El hombre quería ser. Ser creador y libre. Y seguidamente: ser único³⁹ ». La liberté partagée ainsi chez la philosophe une partie de ses déterminations avec le sujet issu du *cogito* cartésien, et en particulier ce qui y a trait à une forme d'absoluité, réprouvée, on le sait par María Zambrano, s'il est vrai que « la libertad absoluta, con la ilusión de disponer enteramente de sí, de crearse a sí por sí misma, acaba borrándolo todo⁴⁰ ». La liberté serait ainsi, par cette aspiration à l'illimitation, elle aussi hostile à la vie : « la embriaguez de la libertad, acaba con los límites; y los límites nos los traen la presencia de las cosas, de los seres, del mundo y sus criaturas⁴¹ ». La cohérence est alors très forte avec la poétique du retrait qui instruit la relation à l'objet chez María Zambrano. Car de l'idée que « Objeto es algo frente a nosotros, algo, por tanto, que nos limita ante lo cual tenemos que quedar detenidos⁴² », on passe à l'idée que cet objet ne saurait exister « sin un cierto enamoramiento que es siempre un detenerse y aun aniquilarse a sí mismo para dejar sitio⁴³ ». Le fait de « s'anéantir pour laisser place » nous renvoie, d'une part, ainsi que nous l'avons explicité ailleurs, au *tsimtsoum* séfirotique (issu de la tradition ésotérique du judaïsme), mais est surtout, d'autre part, aux antipodes d'une pensée de la nature comme « stock », présentée par Heidegger comme la conséquence de la métaphysique de la subjectivité. La présentation de Heidegger implique que l'on réduise l'apport de Descartes à la velléité d'un homme « maître et possesseur de la nature » : une « anthropologie », en des termes toujours heideggériens, posant que « tout étant n'est plus qu'un objet représentable (et bientôt "machinable") pour et par un sujet⁴⁴ ». Cette poétique et/ou mystique du retrait s'exprime de façon très repérable chez María Zambrano à travers la métaphore de *l'esclavage*. Étant entendu que « toda objetividad nos esclaviza⁴⁵ », on posera que la limitation par et pour l'objet est la membrane qui nous maintient en contact avec la vie. Ce qui nous permet de parvenir par transitivité⁴⁶ – c'est souvent le cas chez Zambrano – à une définition intéressante de l'âme, en tant que cette dernière est avant cela présentée, ainsi que nous l'avons déjà dit, comme ce qui est balayé par le cartésianisme : « alma humana, ha sido siempre esclava y a la vez no quiere ser otra cosa⁴⁷ ».

La figure de saint Augustin est ici emblématique. Il est bien celui « que acepta la realidad desentendiéndose de sí⁴⁸ ». L'un des gestes les plus forts de saint Augustin est ainsi sa résistance à la transmutation platonique de l'amour. Il refuse en effet que « el amor se convierta hacia lo universal, dejando propiamente de ser amor cuando llega⁴⁹ ». C'est qu'Augustin, en effet, est insensible à cette

l'attribut de l'existence, qui est impliqué « logiquement » par le concept de perfection : il est ainsi « démontré » qu'il existe.

38 ZAMBRANO, María, *Filosofía y poesía*, op. cit., p. 77.

39 *Ibid.*, p. 78.

40 *Ibid.*, p. 96.

41 *Ibid.*, p. 95.

42 *Id.*, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 117.

43 *Ibid.*

44 RENAULT, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 34.

45 ZAMBRANO, María, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 118.

46 Concept A en affinité avec concept B ; concept B en affinité avec concept C : donc concept A en affinité avec concept C.

47 ZAMBRANO, María, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 110.

48 *Id.*, *La confesión: género literario*, op. cit., p. 42.

49 *Ibid.*, p. 50.

forme *intellectuelle* d'éternité ou d'immortalité que l'Idée platonicienne semble promettre : « no se deja enamorar por la inmortalidad; su hambre es de vida⁵⁰ ». Il ne veut donc pas renoncer à la vie telle qu'elle pourra également être exprimée par le cœur, caractérisé en parfaite affinité avec cette indigence qui semble tant importer à la philosophe : « el corazón no persigue la libertad, vive en esclavitud⁵¹ ». La vie, comme le corps répudié par l'amour platonique, est donc de ce point de vue pure indigence, d'où l'impératif d'humilité.

La vie et le fait politique

María Zambrano en vient même, dans *La agonía de Europa* et dans *Hacia un saber sobre el alma*, à ontologiser⁵² cette incomplétude existentielle de l'homme. Elle le fait au travers d'un sentiment caractéristiquement sotériologique (lié à la perspective d'un Salut), à savoir, *l'espérance* : « la esperanza es la substancia de nuestra vida, su último fondo⁵³ ». L'espérance, dont l'équivalence avec une « hambre de nacer del todo⁵⁴ » présuppose précisément que nous n'ayons pas fini de naître, est ainsi le nom de ce rapport à l'absence qui nous constitue, le nom de cette tension. Elle est bien entendu un vouloir, et on comprend ainsi la stratégie zambranienne de disqualification de la *libido* freudienne dans *Hacia un saber sobre el alma*, tant il est vrai que la *libido* est un principe moteur concurrent de l'espérance dans sa primauté ontologique. « Por lo visto no somos otra cosa⁵⁵ », écrit ainsi Zambrano avec ironie à propos de la *libido*. Au contraire, la « esperanza » est *patience*, c'est-à-dire temporalité incompressible, à la fois opposée à l'« absolutismo que olvida la existencia del tiempo⁵⁶ » et à l'action révolutionnaire, « Acción precipitada⁵⁷ », qualifiée par la philosophe d'adolescente. La première moitié du siècle est ainsi pour l'auteure une époque « en que las esperanzas se precipitan⁵⁸ ». Et nous allons voir que la crise dont s'alarme Zambrano au début des années 40 est en prise directe avec la vie telle que peut la définir l'articulation entre *phusei* et *thesei*. Rendu confiant, arrogant – c'est tout un – par sa domestication de la nature (*phusis* au sens II), l'homme est tombé de haut en pensant qu'il maîtrisait l'entier du réel. Et plus concrètement qu'il maîtrisait ou avait rendu intelligible le *thesei*, la culture, la société, qu'il croyait pouvoir « galiléiser » de la même façon qu'il avait galiléisé le *phusei*, autrement dit, de la même façon qu'il avait mathématisé la nature. Il s'agit toujours de pointer l'*hybris*, mais en se plaçant ici sur un plan plus strictement épistémologique : « De haber domeñado al monstruo de la naturaleza, de haberla convertido en estática mansedumbre, el hombre europeo se llenó de fatuidad, de excesiva confianza en el mundo⁵⁹ ». María Zambrano, très proche ici des positions exprimées dans *La rebelión de las masas* par Ortega y Gasset sur la nécessité d'une dissociation

50 *Ibid.*, p. 49.

51 *Ibid.*, p. 51.

52 Ontologiser, c'est-à-dire en faire le principe premier ou le fin mot de ce que nous sommes.

53 ZAMBRANO, María, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 112.

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*, p. 134.

56 *Ibid.*, p. 155.

57 *Id.*, *La confesión: género literario*, op. cit., p. 52.

58 *Ibid.*

59 *Id.*, *La agonía de Europa*, op. cit., p. 22-23.

épistémologique entre ce qui relève précisément du *thesei* et du *phusei*⁶⁰, évoque alors ce qui ne serait pour elle qu'« Enigma y monstruo más pavoroso que el de la naturaleza: el monstruo de lo social⁶¹ ». Le « monstre de ce qui relève du social » soit, précisément, le *thesei*, à propos duquel notre erreur est que « se nos ha llegado a figurar que es algo dócil, obediente y que apenas admite sorpresas⁶² ». D'où la crise. Et le retour, cette fois désenchanté, à l'acceptation I de *phusis* « Otra vez la “*fisys*”, sagrada, hermética; ahora después de haber sido pensada, repensada y hasta calculada. La “*fisys*” otra vez en su realidad irreductible y sin rostro⁶³ ». Cette confiance abusive en le *thesei* a un nom très identifiable chez Zambrano, c'est le libéralisme :

El liberalismo progresista, de tan noble origen, creció en momento inoportuno porque mantuvo todavía más el encantamiento producido por el naturalismo. [...] el naturalismo la había llevado hacia la naturaleza; el liberalismo, hacia la naturaleza humana. De la excesiva confianza por la victoria sobre la naturaleza, y de la fatuidad del ser humano por su natural bondad⁶⁴.

Sur ce point précis en revanche, on se doute qu'à l'accord théorique ou conceptuel avec Ortega y Gasset succède un désaccord profond sur l'identification concrète de ce qu'il convient de repenser, puisqu'il est notoire qu'Ortega se réclame explicitement du libéralisme. Il se peut d'ailleurs même qu'il y ait dans l'extrait cité une critique directe à l'adhésion manifestée par Ortega y Gasset, dans le « Prólogo para franceses » qui sera ajouté en 1937 à *La rebelión de las masas*, à la théorie – libérale, donc – de la main invisible, dans laquelle Adam Smith propose en réalité précisément une forme de *rationalisation* de la nature humaine : l'égoïsme individuel rationalisé en tant qu'il contribue *in fine* (on reconnaît là une sécularisation de la théodicée leibnizienne) au bien de tous. Telle serait ici la vanité (« *fatuidad* ») de l'homme vis-à-vis de son hypothétique bonté. Mais contentons-nous ici de retenir qu'Ortega y Gasset et María Zambrano sont au moins d'accord pour souligner que les relations sociales et politiques des humains sont en réalité aussi peu « naturalisables », c'est-à-dire prévisibles, que la vie elle-même. Il y a donc une ingénuité épistémologique du rationaliste au moment de penser la Cité, car la vie, nous dit Zambrano, en circonscrivant donc le champ du *thesei*, y est bien, là aussi, *opacité* : « astucia, la capacidad de disimulo⁶⁵ ». Elle est, nous dit encore la philosophe, un *masque* laissant « al pensamiento europeo inerme⁶⁶ ».

60 « Tres siglos de experiencia “racionalista” nos obligan a recapacitar sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza, superiores a cuanto pudiera soñarse, subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente humanos », ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas* [1930], in *Obras Completas*, Tomo IV (1929-1933), Madrid, Revista de Occidente, p. 135-136.

61 ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, *op. cit.*, p. 23.

62 *Ibid.*, p. 22.

63 *Ibid.*, p. 149.

64 *Ibid.*, p. 24.

65 *Ibid.*, p. 30-31.

66 *Ibid.*, p. 31.

Les formes de l'expression

Et l'on peut à présent passer du vivant au *vécu*, en observant en quels termes María Zambrano formule l'insuffisance de cette modélisation de la *phusis* que nous avons expliquée. La *phusis*, au sens II, donc, s'est en effet avérée seulement apte à produire « un mundo perfectamente inteligible, donde nada privado había⁶⁷ ». Corrélat de l'opacité, l'intime, déclaré ici par « *privado* », apparaît ainsi comme l'envers de l'intelligibilité. Il serait en réalité plus exact de dire que la vie, qui voudrait faire signe vers l'intelligibilité, qui voudrait que cette dernière *transige* avec elle, est au contraire ce qui a été exclu ou répudié par l'intelligibilité. Telle est l'activation du signifiant « Descartes », « *descartes* », qui signifie précisément en espagnol « exclusions » : « Antes, antes de que el yo cartesiano la barriera, había algo llamado alma, que nos imaginamos ahora como este espacio interior, como este reino de cada uno, tesoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino⁶⁸ ».

L'âme, ou le cœur, sont donc les structures d'accueil de ce que la philosophie contemporaine appelle l'« événement » ou encore le « surnuméraire ». Et ce pour une raison précise : l'intimité que l'âme et le cœur permettent est poreuse, ouverte, ils sont susceptibles d'être affectés. C'est toute la différence entre l'intimité d'Augustin et celle de Descartes : l'intériorité d'Augustin le met en relation, alors que celle de Descartes lui fait faire sécession. À l'inverse, la non-événementialité de la *phusis* tient à sa fameuse impassibilité (« El entendimiento, órgano de la verdad, es, como dice Aristóteles, "impasible"⁶⁹ »), rien n'y arrive jamais d'imprévu⁷⁰, alors qu'au contraire, « la vida es continua pasión y pasividad⁷¹ » : pure passivité, ajoute Zambrano, de n'être pas « *intelecto* ». La vie est à ce titre le site exclusif de l'événement, qui épouse parfaitement la définition zambranienne du vivant comme « algo sobre lo cual nada ni nadie tiene jurisdicción. No puede preverse⁷² ». Elle est, pour le dire dans des termes heideggériens, une « excroissance ».

La première passion de la vie de l'homme étant l'incomplétude de son être, cette dernière va le faire chercher sans cesse, palliativement, à sortir de lui-même, à ek-sister : « El hombre tiene un nacimiento incompleto. Por eso no ha podido jamás conformarse con vivir naturalmente⁷³ ». Et on comprend que l'état de nature soit pour María Zambrano une impossibilité théorique : il pré-suppose une transparence et une substantialisation ou essentialisation de l'individu dont la *phusis* au sens II serait le modèle trompeur. L'un des noms donnés chez Zambrano à cette sortie de soi-même est précisément « l'expression ». L'expression n'est pas ici le narcissisme de l'artiste, car elle vient d'une souffrance : ce qui est incomplet/caché (c'est tout un) a un besoin vital de s'exprimer. C'est-à-dire

67 *Id.*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Mexico, La Casa de España en México, 1939, p. 101.

68 *Id.*, *La confesión: género literario*, *op. cit.*, p. 102.

69 *Ibid.*, p. 18.

70 On sait que la mathématisation du réel, et plus généralement toute approche scientifique, tend à instaurer une forme d'éternité logique : ramenant les conséquences aux causes, le futur est d'une certaine façon déjà présent (un des gestes scientifiques majeurs est d'ailleurs celui de la prévision). Pour exprimer la même idée d'un point de vue plus mathématique, on concevra que le nombre 453 987 456, bien que nous ne l'ayons jamais préalablement rencontré – actualisé –, ne constitue pas à proprement parler une nouveauté : il est prévu par le système dont il n'est qu'une émanation logique : il est toujours déjà là.

71 ZAMBRANO, María, *La confesión: género literario*, *op. cit.*, p. 18.

72 *Id.*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.*, p. 143.

73 *Id.*, *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 112.

de faire signe vers l'extériorité ou la communauté « tiene necesidad de mostrarse para que alguien semejante lo perciba⁷⁴ ». Le lieu et le résultat de cette expression est on l'aura compris, précisément la culture, le *thesei*, historique aux deux sens du terme : changeant et pérenne⁷⁵.

Le recoupement ici est fort avec la notion d'« *esperanza* » qui est elle aussi chez Zambrano indissociable de la culture (« El hecho de la cultura humana se funda en la esperanza⁷⁶ »), indissociable, donc, du *thesei*. Dans les deux cas, la vie humaine aspire à la stabilisation par le biais d'une forme. Si l'auteure écrit en effet que « La vida, que es incesante actividad, ¿tendrá necesidad de algo así como una forma? Parece ser que sí⁷⁷ », c'est que l'incomplétude qui nous caractérise (le « faire » s'oppose bien ici à l'« être » substantialisé : ce qui fait pour Zambrano au sujet que nous sommes) se vit en attente de remédiation. Cette remédiation, volonté dont la réalisation est bien entendu toujours partielle, constitue dès lors le mobile, la généalogie du *thesei* : « El hombre tiene un nacimiento incompleto. Por eso no ha podido jamás conformarse con vivir naturalmente y ha necesitado algo más, religión, filosofía, arte o ciencia⁷⁸ ».

Conclusion

D'un point de vue politique, cette revendication d'un inexprimé dont la culture constitue le Salut vis-à-vis d'une nature immuable, ou prétendue telle, peut équivaloir dans l'arrière-pensée de Zambrano, à plaider la cause des femmes : à faire porter leur voix. Cela serait d'ailleurs en tout point cohérent avec notre postulat d'un antihumanisme de l'auteure : on sait par exemple que la pensée derridienne sera bien des années plus tard à la fois caractéristiquement antihumaniste et, de ce fait même – Derrida étant le contempteur du fameux phallo-logo-centrisme –, le socle d'un certain féminisme⁷⁹.

María Zambrano écrit ainsi dès 1939 que « toda expresión requiere una cierta violencia⁸⁰ ». Cet énoncé mérite au moins deux plans d'explication. Le premier nous ramène à l'union idéale de la vie et de l'intelligible, dont Zambrano ne cesse dans son œuvre de déplorer le « divorce » : la vie ne peut retrouver le savoir, faire corps avec lui, que sous certaines conditions : « toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla⁸¹ ». C'est-à-dire, selon les termes de Zambrano, exercer précisément une forme de violence, à l'image de celle qui caractérise le mythe de la caverne platonicienne. Saisis par l'immédiateté et la profusion du réel, nous sommes sous le

74 *Ibid.*, p. 130.

75 Pérenne, au sens où l'on parle par exemple d'un « canal historique ».

76 ZAMBRANO, María, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 112.

77 *Ibid.*, p. 91.

78 *Ibid.*, p. 112.

79 Un féminisme qu'on qualifiera pour simplifier sinon de communautaire du moins de différentialiste (du droit à la différence), dont s'est nourri ensuite outre-Atlantique la légion des « *Studies* » : « *Cultural Studies* », « *Gender Studies* », « *Postcolonial Studies* », « *Subaltern Studies* », etc.

80 ZAMBRANO, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, op. cit., p. 73.

81 *Id.*, *La confesión: género literario*, op. cit., p. 17.

coup d'un « sortilège » qu'il faut *briser* : « y para derrocarlo, tiene que suceder el enamoramiento, que es también encanto suspensión, pero algo más: sometimiento a un orden⁸² ».

Mais c'est le second plan d'explication qui nous intéressera davantage ici. Celui qui insiste sur le fait que la violence est – par nature ? – une caractéristique masculine : le fait que « toute expression requiert une forme de violence » expliquerait ainsi selon María Zambrano pourquoi « el hombre ha alcanzado la más alta cima de expresión, mientras que la mujer normalmente apenas balbucea⁸³ ». Et la philosophe va poser un diagnostic très précis quant à cet état de fait : « Es porque la mujer no se queja⁸⁴ ». Qui est familier de l'œuvre postérieure de Zambrano sait que la « *queja* » est précisément pour elle la première forme d'expression. Celle qui nous renvoie à la figure de Job. « Es la queja con la que Job inaugura la historia del hombre⁸⁵ », lira-t-on ainsi en 1955 dans *El hombre y lo divino*. Gageons, si l'on est prêt à assumer tout ce que cela présuppose, qu'il s'agit là d'un appel implicite à faire entrer les femmes dans la vie que nomme le *thesei*.

Bibliographie

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

HEIDEGGER, Martin, « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* », in *Questions II*, traduction de François Fédier, Paris, Gallimard, 1968.

MILNER, Jean-Claude, *Le périple structural*, Paris, Le Seuil, 2002.

ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas* [1930], in *Obras Completas*, Tomo IV (1929-1933), Madrid, Revista de Occidente.

—, « Alrededor de Goethe » [1949], in *Obras Completas*, Tomo IX (1960-1962), Madrid, Revista de Occidente.

—, « Campos pragmáticos » [1951], in *Obras Completas*, Tomo IX (1960-1962), Madrid, Revista de Occidente.

RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

WISMANN, Heinz, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.

ZAMBRANO, María, *Filosofía y poesía* [1939], México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

—, *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, La Casa de España de México, 1939.

82 *Ibid.*, p. 17-18. Nous soulignons « *derrocarlo* » et « *sometimiento* ».

83 *Id.*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.*, p. 73.

84 *Ibid.*

85 *Id.*, *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 153.

Numéro 12 – Automne 2017

- , *La confesión: género literario* [1943], Madrid, Siruela, 1995.
- , *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1945.
- , *Hacia un saber sobre el alma* [1950], Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- , *El hombre y lo divino* [1955], México, Fondo de Cultura Económica, 1986.