

*Introduzione ad una metafisica cristiana, la lectio magistrale* di Bruno Bérard  
(« Introduction à une métaphysique chrétienne »), Roma : Simmetria, 2021.

Vincenzo Nuzzo, *Il Corriere Metapolitica*, Anno VII, Numero 19-20, 29 septembre 2023

**Introduction.**

Cet écrit personnel se veut une recension du livre de Bruno Bérard *Introduzione a una metafisica cristiana* (« Introduction à une métaphysique chrétienne ») (IMC).

Avant toute chose, toutefois, je dois déclarer que la lecture et la critique de ce livre ont été pour moi un grand honneur ainsi qu'un grand enrichissement. Ce le fut pour diverses raisons ; parce que j'ai appris des choses que je ne savais pas encore ; parce que cela m'a permis de faire le point sur de nombreux aspects qui ne sont pas encore clairs dans mes études ; parce que je l'ai lu (peut-être pas par hasard), alors que je préparais une réflexion critique radicale sur la nature de l'expérience religieuse chrétienne (ER). Et à propos de ces derniers, Bérard a proposé des interprétations d'une importance vraiment capitale.

Pour le reste, j'ai tout de suite admiré l'immensité de la culture métaphysico-religieuse de Bérard et en même temps, je me suis rendu compte qu'elle dépassait la mienne sur plusieurs points, bien que nous soyons tous les deux largement inspirés par les mêmes auteurs et penseurs (certes, à quelques exceptions près), parmi lesquels, notamment, des érudits traditionalistes comme René Guénon et Frithjof Schuon. J'ai également été étonné qu'au cours de son doctorat, il semble avoir été autorisé sans aucune difficulté à défendre exactement son point de vue en se référant à ces auteurs et à leurs doctrines. Pendant ma thèse, cela m'était strictement interdit car totalement non orthodoxe. Mais, à la fin, j'ai compris pourquoi. Bérard a fait un doctorat en sciences des religions, tandis que j'ai fait un doctorat en philosophie, bien qu'axé sur la philosophie religieuse.

Eh bien, tout cela, une fois assemblé, m'a en fait ramené à l'époque de mes intenses études (accompagnées de nombreux écrits inédits), que j'avais menées avant d'en arriver aux méthodes et à l'état d'esprit nécessaires au doctorat en philosophie. Bérard m'a donc rendu beaucoup plus conscient du niveau de restriction des horizons qui s'impose habituellement au savant dans ce domaine ; et aussi de la violence avec laquelle cette imposition est exercée. Avec, pour conséquence, non seulement de barrer la route à des voies de recherche éventuellement très fructueuses, mais aussi (et surtout) d'être contraint de modifier nombre d'idées avant qu'elles n'aient été préalablement développées et cultivées par le savant de manière libre et intuitive.

### I.1 Qu'est-ce donc que la métaphysique réellement ?

Mais je ne dis pas cela pour faire des aveux personnels. Au lieu de cela, je dis cela surtout parce que le livre de Bérard m'a rappelé d'abord le sens que j'avais toujours donné au terme « métaphysique » à l'époque, et que j'avais été contraint de modifier au cours de mes études doctorales et aussi après. En fait, comme lui, j'ai compris la métaphysique comme un domaine de connaissance qui est ce qu'il est parce qu'il touche nécessairement à une série de dimensions naturellement interconnectées – la réalité divine, la réalité surnaturelle et super-essentielle et enfin cette ultra-logique qu'il était inévitable d'embrasser, avec son regard intellectuel, les contraires en contradiction les uns avec les autres comme s'ils n'étaient pas du tout contradictoires, et donc comme s'ils constituaient une unité placée bien au-dessus de l'intelligible usuel (rigoureusement le rationnel). J'avais défini cette disposition comme « la contemplation », c'est-à-dire l'attitude contemplative de la philosophie elle-même. Et par là j'entendais évidemment une métaphysique qui est inévitablement aussi réflexion religieuse. Ainsi, dans un texte qui n'a jamais été publié, j'avais soutenu que la pensée philosophique la plus authentique devait être précisément marquée par cette attitude. En un mot, j'entendais par « métaphysique » un savoir vertical et ascendant, tendant à

couler dans la dimension sur- ou hyper-rationnelle, et constituant aussi la performance philosophique la plus précieuse.

Eh bien, il me semble que Bérard ne voit pas les choses très différemment de moi, étant donné que dans son livre il parle de la philosophie comme métaphysique et comme métaphysique religieuse, bien qu'il attribue à la métaphysique une capacité à aller jusqu'à la connaissance des mystères, capacité qui manque à la philosophie, ou, du moins, qu'elle n'a eu que dans l'Antiquité (surtout avec Platon et le néo-platonisme).

Pourtant, déformé comme je l'étais par les études liées au doctorat, en commençant à lire IMC, la première chose qui m'a frappé a été un usage à première vue abusif du terme « métaphysique », c'est-à-dire un usage qui, dans les Académies de Philosophie, est signalé comme une erreur au moyen d'un grand tourbillon rouge et bleu. Pourtant, ce n'est en aucun cas une erreur. Au contraire ! Car, en vérité, la métaphysique est exactement telle que la décrit Bérard.

À cela s'ajoute le fait que quelqu'un parle librement d'une métaphysique jugée capable de poursuivre son chemin sans interruption jusqu'à la limite de cette Gnose qui (fermant désormais les yeux de l'intellect) entre dans les Ténèbres lumineuses des mystères divins. Et je dois dire que cet aspect est ce qui m'a le plus fasciné et ravi dans le livre de Bérard.

Néanmoins, il est clair que la métaphysique moyenne et générale (plutôt que spéciale), étant donné qu'elle ne peut être imaginée que comme la direction centrale d'un champ de réflexion très large au sein duquel (**surtout à la périphérie de ce domaine de distribution statistique**) la discipline a largement les caractéristiques habituelles que la Philosophie prétend lui attribuer. Mais, en plus de cela, il faut aussi être conscient du fait que tout ceci n'est malheureusement que théorique. Étant donné que, désormais, dans le panorama des études philosophiques, il n'y a plus la moindre trace de métaphysique. Ce qui veut donc dire qu'après l'avoir définie avec son habituelle rigueur pointilleuse, puritaine et respectable, la Philosophie a en fait détruit cette discipline, jetant alors ses résidus dans l'oubli, avec la conséquence que même le simple fait de la nommer est maintenant considéré comme un acte complètement inorthodoxe en termes philosophiques.

Eh bien, c'est avec tout cela précisément, que j'ai dû faire face dans le cadre de mes études philosophiques officielles. Bérard, en revanche, heureusement non. Mais maintenant, grâce au partage du contenu de son livre, j'ai le plaisir et l'honneur de pouvoir partager avec lui l'usage du terme « métaphysique » qui me semble plus approprié, et se trouve dans le cadre d'un vaste horizon d'études comprenant les mêmes penseurs que j'ai explorés au cours de nombreuses années (Platon, Augustin, Denys l'Aréopagite, les Pères grecs de l'Église et en particulier Grégoire de Nysse, Scot Erigène, Meister Eckhart, Thomas d'Aquin, Pascal, Le Cusain, Jean de la Croix, le Vedanta, les Upanishads et Śankara). Le seul auteur que malheureusement je ne connaissais pas (et je dois l'avouer honnêtement) est Jean Borella. Mais maintenant, ce livre m'a donné une très bonne raison de commencer à l'étudier.

## *1.2 Quelques compréhensions modernes de la métaphysique religieuse*

En tout cas – afin d'éclaircir encore mieux les choses – je voudrais proposer au lecteur d'IMC la comparaison avec deux définitions philosophiques modernes de la métaphysique, et d'ailleurs avec deux définitions chrétiennes. Pour être précis, elles ne rentrent pas du tout dans les plus rigoureuses des définitions, mais en tout cas elles restent très éloignées de celle de Bérard. Je me réfère aux définitions fournies par Erich Przywara dans « *Analogia entis* »<sup>1</sup> (AE) et par Peter Wust dans « *Die Auferstehung der Metaphysik* »<sup>2</sup> (DAM). Wust espère même un renouveau de la métaphysique par la Philosophie. Le problème, cependant, reste de savoir quelle métaphysique on entend par là. Cependant, je voudrais souligner que les deux penseurs gravitaient (bien que de façon relativement éloignée) dans le système planétaire des penseurs dont le soleil et le centre étaient ce que Husserl avait réaffirmé avec une grande

---

<sup>1</sup> Erich Przywara, *Analogia entis*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1996.

<sup>2</sup> Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Fromm, Beau Bassin (Mauritius), 1920.

force après le veto sévère et définitif émis par Kant à l'encontre de la métaphysique. Cependant, il faut dire que Przywara et Wust ont une vision extrêmement religieuse de la métaphysique.

Przywara place le concept aristotélien d'« analogie » au centre de la métaphysique, l'enrichissant du concept thomiste d'« *analogia entis* ». Non seulement cela, mais il affirme même que l'analogie trouve sa place la plus appropriée dans la réalité trinitaire. Néanmoins, il se réfère substantiellement au modèle horizontal du métaphysique étudié précisément par Aristote et il en déduit la nature substantiellement dynamique de l'analogie. Celle-ci constitue donc ce centre de l'être en mouvement pérenne qui passe de la puissance à l'acte (et donc de la possibilité idéale à la réalité de la chose) dans le processus de genèse des entités immanentes, c'est-à-dire des choses. En ce sens donc, tout le champ de la métaphysique ne correspond pour Przywara à rien d'autre qu'à cette théorie de la connaissance qui embrasse à son tour le chemin qui mène de la connaissance (idée de chose, ou objet idéal, c'est-à-dire « noétique ») à la chose elle-même dans son existence concrète et donc dans son expérience (objet réel, c'est-à-dire « ontique »). La métaphysique n'est donc pour lui qu'une discipline gnoséologique qui se meut d'ordinaire sur le plan horizontal.

Elle ne se déplace sur le plan vertical que comme une « *analogia entis* », mais dans ce cas, il ne s'agit que d'une inférence tout à fait occasionnelle qui déduit Dieu à partir des entités qui peuvent être expérimentées sur le plan horizontal. Cependant, c'est dans le premier sens (horizontal) qu'il prend la « métaphysique », selon sa compréhension originelle d'Aristote. C'est la sphère cognitive contenue dans les livres qui, au sein de la pensée du Stagyrte, se place après la Physique – configurant ainsi une dimension du « méta » qui n'était initialement que bibliographique, puis a fini par devenir ontologique (c'est-à-dire qu'il a bien fallu désigner la connaissance de la réalité ultra-sensible). La précision apportée par le penseur est seulement que – lorsque la compréhension devient ontologique – la dimension du « méta » inclut non seulement les entités immanentes et réelles ultra-sensibles (« méta-ontiques »), mais aussi l'ultra-sensible transcendant et les entités idéales (« méta-noétique »). Et ainsi donc en fait l'ontométaphysique la plus classique (celle qui traite des choses réelles du monde extérieur) vient se rattacher à cette métaphysique des êtres idéaux et abstraits qui chez Platon était encore une onto-métaphysique alors qu'au contraire dans la pensée moderne (à partir de Descartes), elle n'est guère devenue qu'une théorie de la connaissance et de la conscience (c'est-à-dire l'étude des entités intelligibles hébergées par notre intériorité).

Il faut dire que globalement cette dernière est à peu près ce qu'est la compréhension philosophique moderne la plus courante de la métaphysique – qui est d'ailleurs dominée par la nature gnoséologique (donc « noétique ») de la connaissance relative, ainsi que par la structure horizontale de la métaphysique, l'être auquel il est confronté, bien qu'incluant aussi des objets extra-sensibles. Bref, ici le passage de l'intelligible (possibilité idéale) – correspondant tour à tour aux objets les plus proches du divin – à l'expérientiel (réalité) se limite à la perspective horizontale de l'être – où les deux plans parallèles, transcendants (idéal) et immanent (chose), sont réunis dans un même plan horizontal théorique. Et ainsi la métaphysique elle-même est comprise comme une sorte de « théorie supérieure de la connaissance » (*Erkenntnistheorie*) précisément dans la mesure où elle parvient à embrasser pleinement (comme ni la philosophie ni la science ne peut le faire) le champ qui va de l'irréel (mais possible comme intelligible) jusqu'à la réalité la plus tangible et la plus réelle. Et lorsque – comme le fait Przywara – Dieu et la connaissance de son être sont impliqués dans ce champ, le concept même d'« *analogia entis* » introduit une sorte d'inférence verticale sur le plan horizontal de la métaphysique. Cependant, nous nous gardons bien de comprendre cette inférence comme un chemin que la métaphysique peut vraiment suivre de bas en haut et de plus vers son sommet et même au-delà (pénétrant le champ de la Gnose), voire comme une intégrale plus authentique encore que la métaphysique elle-même. En fait, par inférence verticale, nous entendons simplement une intrusion (tout à fait secondaire) de la théologie dans le champ de la métaphysique qui est essentiellement philosophico-scientifique. Bref, même lorsque la métaphysique (strictement définie par la Philosophie) inclut la connaissance de Dieu (devenant ainsi religieuse), elle le comprend soit (à la manière d'Aristote) comme un objet placé au bout de la voie horizontale (comme un

acte pur), ou (à la S. Thomas) comme un objet dont la présence est à peine perceptible. Quant à Przywara en particulier, il reste ici proche de Thomas, mais il comprend l'analogie entre le haut et le bas (comme participation de Dieu par le monde) d'une manière uniquement onto-cosmologique et enkystique (c'est-à-dire dans le contexte de la doctrine théologique de la création et de la doctrine philosophique de l'individuation). De plus, bien qu'il fasse allusion à cet égard à une analogie verticale homme-Dieu, il ne la comprend en tout cas que comme une ressemblance lointaine qui ne doit impliquer aucune réification du divin, et donc exclure toute simultanéité entre transcendance et immanence divines.

Nous verrons plutôt que Bérard n'hésite pas à concevoir cette dernière comme un aspect central de sa métaphysique religieuse. Et pourtant (attentif et cultivé comme il est) il ne manque pas d'observer que la doctrine de l'« *analogia entis* » a toujours eu à voir avec la Gnose elle-même, et donc avec une ascension onto-gnoséologique verticale qui dépasse largement les limites du sens onto-cosmologique et enkystique.

Cependant, il faut aussi dire que – étant donné que Przywara place la forme maximale de l'analogie sur le plan horizontal suprême de la Trinité elle-même – il pressent lui-même au moins en partie ce que Bérard expose de manière beaucoup plus complète, à savoir le fait que le l'analogie, qui peut être placée au centre car elle est en perpétuel mouvement, n'est rien d'autre que la poussée vers la fusion des contraires. Et c'est précisément en ce sens qu'elle finit par constituer la métaphysique par excellence. Bref, le penseur allemand a au moins réussi à placer la métaphysique en dehors de son entendement philosophique moyen. Et d'ailleurs, il n'y parvient qu'en restant uniquement sur le plan horizontal de la connaissance. Mais, au-delà, il ne songe même pas à affirmer l'invalidation des principes logiques (notamment ceux de contradiction et d'identité). En fait, il voit dans la pleine analogie l'extrémité de leur fusion, c'est-à-dire la négation des contraires, et dans l'absence totale d'analogie (et donc de métaphysique) leur pleine affirmation. Mais dans ce cas nous nous trouvons sur un plan irrationnel absolument inadmissible. Bref, Przywara ne songe même pas à identifier le domaine des mystères chrétiens comme celui où les principes logiques sont désormais largement dépassés par la métaphysique. C'est précisément pour cette raison que cette discipline représente pour lui le domaine de validité maximale des principes logiques.

Comme nous l'avons vu, l'investigation de Przywara sur l'analogie comme modèle de métaphysique est extrêmement profonde et multiforme, et donc nullement dogmatique et superficielle au sens d'une orthodoxie asphyxiée. Ce n'est pas un hasard s'il touche même à certains aspects de l'enquête de Bérard.

En revanche, la portée de l'investigation de Wust dans DAM est beaucoup plus limitée, bien que ses objectifs soient très ambitieux, étant donné qu'il (comme Bérard aussi) espère un retour de la métaphysique dans la pensée humaine.

Les limites proviennent ici d'une approche qui est celle du réalisme philosophique classique qui a toujours été l'une des deux faces de la métaphysique, certes la plus authentique, étant donné qu'elle était capable de faire du monde et de la chose immanente un objet ultra-sensible. Et là encore nous revenons au moins tendanciellement à Aristote. Mais surtout, Wust s'oppose à tout formalisme qui, selon lui, empêche la métaphysique d'être avant tout une philosophie de la vie, et comme telle aussi mystique. Et cette dernière est une philosophie métaphysique immergée dans le monde et affirmant la valeur du monde lui-même de manière extrêmement dogmatique. Cependant, c'est une philosophie métaphysique qui n'est pas du tout aristotélicienne (comme il semblerait à première vue) – en fait il reproche à Aristote l'intellectualisme formaliste qui s'est ensuite perpétué dans la pensée jusqu'aux visions les plus modernes – mais au contraire délibérément platonicienne. Et ici la religiosité vitaliste de Wust (centrée sur la valeur de la nouveauté future et sur la joie de l'expérience ouverte) configure un spiritualisme au sein duquel l'objectivité assume une valeur métaphysico-religieuse (le sacré de l'être), mais dans le cadre d'un immanentisme de l'Absolu (Absolu comme monde). Il ne se dégage donc pas une véritable onto-métaphysique, ou du moins se dessine une onto-métaphysique imaginative-philosophique et irrémédiablement moderne, qui n'a nullement l'intention (malgré l'opposition à Kant) de se placer dans la continuité de l'antique et authentique métaphysique (encore moins si ce dernier a quelque chose à voir avec l'ésotérisme traditionaliste).

Donc ce qui en découle est juste la valeur du monde et de l'objet, mais pas du tout, au contraire, la valeur de l'être métaphysique.

Ainsi, surtout dans ses conclusions (où le penseur tente d'esquisser les tâches nouvelles d'une philosophie libérée des « chaînes » kantienne et ramenée à Platon), il se contente de célébrer le nouvel objectualisme, qui est pourtant, avant tout, le monde de la vie enivrante et de l'Histoire (Histoire comme Vie), surtout dans le sens de la formation spirituelle du monde (dans laquelle la dimension profonde de l'Esprit ou de l'âme formatrice revient à prévaloir). Elle est donc platonicienne surtout parce qu'elle rappelle l'Idée en acte dans la formation de la chose, mais, cela dit, se déroule sur un plan uniquement immanent et horizontal (immanentisme spiritualiste), et donc uniquement en fonction de la perspective dynamique-horizontale, précisément vitaliste.

Et tout cela n'est absolument pas la réintroduction du concept d'être statique et invisible (substance - fondation) ni de « monde hors de nous » (monde créé) comme conditionnant, en tant qu'extériorité autofondée. Il s'agit donc finalement d'un idéalisme (vaguement platonicien) qui agit horizontalement au lieu de verticalement (de haut en bas), et donc finalement, prend une valeur réaliste.

Avec Przywara et Wüst, je me suis borné à ne donner que deux exemples parmi tant d'autres possibles, et d'ailleurs dans le champ d'une métaphysique philosophique qui non seulement aspire à s'affirmer avec une force nouvelle (au sein de la pensée moderne), mais aspire aussi à être intensément religieuse. Et pourtant, elle aussi finit par rester dans les limites très étroites que la pensée moderne a bien voulu attribuer à cette discipline. De plus, elle porte les signes clairs de cette aspiration toute moderne du penseur à forger des doctrines philosophiques, échappant ainsi à cet enseignement sévère et convaincant (tant de la Révélation universelle que des grands penseurs antiques) en dehors duquel la métaphysique risque fort de ne pas l'être, même de loin, ce qui nous est décrit par Bérard.

Naturellement, si nous voulions revoir la compréhension actuelle de la métaphysique par la philosophie, nous nous retrouverions face à des visions qui sont non seulement vraiment à des années-lumière de la nôtre mais aussi souvent extrêmement abstruses. On peut par exemple retrouver des traces de ces intentions dans les mailles de cette posture substantiellement critique et destructrice qui s'est répandue dans les philosophies scientifiques et scientistes ultra-modernes (philosophie analytique, philosophie de l'esprit, philosophie du langage).

### ***1.3 Métaphysique et Révélation universelle (les Vérités éternelles). Le problème du « traditionalisme ».***

Mais il ne s'agit pas ici seulement d'une métaphysique qui refuse de se soumettre aux limites rigoureuses (gnoséologues, rationalistes, scientifiques et immanentistes) dans lesquelles la philosophie moderne voudrait l'enfermer. Au contraire, il s'agit aussi du rapport naturel que la métaphysique religieuse verticale et gnostico-mystérique (au sens de Bérard) finit par entretenir avec cette pensée dite « traditionaliste » ou « traditionnelle », de penseurs comme Guénon, Schuon ou encore George Vallin (non mentionné chez nous)<sup>3</sup>. Et cela arrive inévitablement, car ce dernier a jugé absolument obligatoire la référence constante du penseur aux Vérités éternelles, stables et objectives présentes dans une Révélation universelle radicalement originale, définie comme « Science Sacrée » primordiale. C'est précisément sur la base de cela que Vallin a défini la métaphysique la plus authentique et comme « intégrale », et donc comme un savoir qui – contournant impétueusement toute restriction imposée par la philosophie académique – prétend représenter la Vérité divine-transcendante dans toute sa plénitude, précisément par son immuabilité primordiale de Sciences Sacrées.

Or on sait bien que Bérard n'accepte pas (au moins en partie) de rester dans l'orbite de cette compréhension de la métaphysique et de la pratique cognitive relative du fait qu'il rejette la doctrine d'une Science Sacrée primordiale (constituant la métaphysique dans son intégralité la plus complète) à

---

<sup>3</sup> Georges Vallin, *La prospettiva metafisica*, Victrix, Roma 2007; Georges Vallin, *Via di gnosi e via d'amore*, Victrix, Forlì 2012.

partir de laquelle il n'y a plus alors que décadence et dégénérescence du savoir<sup>4</sup>. Il est clair que la nôtre n'entend pas non plus accepter cette formulation, étant donné qu'elle est évidemment d'un moule platonico-païen (du fait de sa dévalorisation totale du temps et de l'immanence), ou du moins rend la métaphysique chrétienne complètement secondaire et marginale (l'éternité n'y abolit pas la valeur du temps), alors qu'elle représente plutôt pour lui l'aboutissement même de la discipline. Cependant, il faut aussi dire que dans le champ des savants traditionalistes, il y a aussi ceux qui ont pris une position beaucoup plus ouvertement et directement païenne (en particulier dans la lignée du vrai gnosticisme) et aussi résolument anti-chrétienne (voir par exemple les études de L.M.A. Viola)<sup>5</sup>. Or, sans préjudice de la référence à la suprême Révélation divine universelle (n'incluant certes pas seulement le christianisme, mais y voyant sans doute son plus haut sommet), et sans préjudice non plus de l'immense valeur qu'a eue la métaphysique religieuse païenne (après Platon et jusqu'au christianisme primitif résolument platonicien, spécialement celui de la patristique grecque) – choses que Bérard ne nie certainement pas – il est clair que sa définition de la métaphysique peut être très large et très intense car c'est justement parce qu'elle reconnaît dans la doctrine chrétienne (surtout le mystique, c'est-à-dire l'ésotérique) son moment non seulement le plus élevé mais aussi le plus complet. Une idée dans laquelle nous avons sans doute trouvé sa principale référence en Jean Borella.

Eh bien, cela aussi a été une leçon fondamentale pour moi. En effet, après m'être consacré pendant de nombreuses années à des études de métaphysique religieuse principalement fondées sur la pensée traditionaliste (bien que sans jamais embrasser le paganisme gréco-romain comme ma foi religieuse personnelle), j'ai alors jugé nécessaire d'en inverser radicalement le cours pour me consacrer à l'étude des penseurs métaphysiciens principalement chrétiens. De la sorte, cependant, j'ai fini par oublier (au moins en partie) la référence obligatoire et forte de la pensée métaphysique aux Vérités divines transcendantes suprêmes et éternelles. Et cela s'est produit surtout parce que ce dernier m'a semblé trop lié au Paganisme précisément à travers le concept traditionaliste de Science Sacrée primordiale absolument paradigmatique.

Bérard, en revanche, m'a montré que ce n'est pas du tout le cas. Ce qui signifie alors que, tout en voulant rester dans les limites d'une pensée chrétienne, il est non seulement licite mais aussi tout à fait nécessaire de continuer à considérer comme obligatoire le lien constitué par les Vérités divines-transcendantes suprêmes et éternelles. En fait, ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de concevoir et de pratiquer une métaphysique véritablement « intégrale », du moins au sens que Bérard finit par donner à ce terme.

En d'autres termes, ce livre est devenu pour moi le stimulant d'une correction décisive de mes études. Et je pense que cela peut être vrai non seulement pour moi mais aussi pour divers penseurs chrétiens. Ce qui souligne d'un autre côté la grande valeur de ce livre.

Mais la leçon de Bérard ne s'arrête pas du tout là. En fait, il nous montre qu'il y a bien un lien (apparemment impossible en soi) entre la métaphysique traditionaliste (même acrimonieusement païenne) et la métaphysique chrétienne (quoique une fois les corrections de cap nécessaires apportées).

Et ici la métaphysique chrétienne finit par contenir la métaphysique païenne tout en étant elle-même contenue par elle.

Ce qui représente quelque chose que personnellement je n'aurais jamais pu imaginer.

En tout cas, le fait est évident que le traditionalisme a tort non seulement pour son dualisme radical dans la conception du temps, mais aussi parce que d'une connaissance métaphysique authentique (telle que celle d'un Dieu supra-essentiel) il prétend déduire un Dieu unilatéralement transcendant (en fait le Dieu platonico-plotinien, c'est-à-dire une divinité impersonnelle et non un véritable « *theos* ») que le christianisme, au contraire, a toujours désavoué (comme nous le verrons plus loin, notamment à propos de la « relation subsistante » propre à la Trinité). De plus, il est évident que ce type de Dieu transcendant était également absent dans le paganisme originel (à la fois dionysiaque et orphique-pythagoricien) qui

---

<sup>4</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, I, III, 2 pp. 58-69.

<sup>5</sup> L.M.A. Viola, *Religio aeterna*, Victrix, Forlì 2004; L.M.A. Viola, *Essere Italiani*, Victrix, Forlì 2015; L.M.A. Viola, *La Gnosi Cristica Integrale*, Victrix, Forlì 2008.

n'était pas encore devenu assez artificiellement théologique, comme cela s'est produit dans le néoplatonisme, et en particulier chez Proclus<sup>6</sup> et Porphyre<sup>7</sup>.

#### *I-4 La compréhension béwardienne de la métaphysique.*

Une fois toutes ces prémisses clarifiées, on peut essayer de donner un visage aussi synthétique que possible à la compréhension béwardienne de la métaphysique. Et nous pourrions immédiatement vérifier combien il est différent de celui habituellement philosophique et aussi de celui utilisé par les auteurs que nous avons cités en exemple.

Pour Bérard, la métaphysique est en effet d'abord l'ascension cognitive vers les mystères et donc la Gnose. Elle est donc sensiblement verticale ; mais elle l'est intégralement et donc pas seulement comme inférence théologique, c'est-à-dire qu'elle est pour ainsi dire « en corps ». Pour cette raison, il ne s'agit en aucun cas d'une enquête horizontale sur des réalités ultra-sensibles – que cela se produise à un niveau bas (Aristote) ou à un niveau élevé (Platon). C'est précisément pour cette raison qu'elle ne peut se limiter à n'être ni seulement une enquête métaphysique sur des entités immanentes et réelles ultra-sensibles (la « méta-ontique » de Przywara), ni seulement une enquête métaphysique sur des entités transcendantes et idéales ultra-sensibles (la méta-noétique de Przywara). Comme nous le verrons plus loin, cette unilatéralité polaire prive l'un des aspects les plus caractéristiques de la connaissance métaphysique selon Bérard, à savoir la réconciliation des contraires au sein de véritables paradoxes logiques. Une fois tout cela clarifié, il devient clair qu'aujourd'hui un philosophe académique ne reconnaîtrait jamais la discipline ainsi décrite comme métaphysique. En effet – étant verticale et même tendant à la dimension ultra-apicale de l'être, n'étant en aucune façon une investigation uniquement horizontale de l'être (immanent-réel ou transcendant-idéal) et n'aboutissant nullement à une sorte de « théorie de la connaissance » hyper-complète en suivant dans le détail le cheminement de l'idéal au réel) – elle dépasse largement les cadres que lui assigne la philosophie académique et n'hésite donc pas à correspondre à la mystique elle-même. Il présente donc la mystique comme une forme de connaissance, bien qu'il reconnaisse aussi très clairement ses limites. Ce qui représente une provocation intolérable pour la philosophie moderne, étant donné que la mystique est considéré par elle comme l'exact opposé de la connaissance et de la pensée.

À cet égard, je considère qu'il est très utile de mentionner au moins une réflexion surprenante et très actuelle (Soars<sup>8</sup>) sur la métaphysique philosophique comme mystique dans le contexte de la question de la similitude possible entre la métaphysique chrétienne identique décrite par Bérard (la métaphysique mystique d'Augustin, Thomas et Eckhart), le néoplatonisme païen (représenté avant tout par Plotin et Proclus, puis poursuivi surtout par les Pères grecs de l'Église) et l'idéalisme non dualiste dit védantique, c'est-à-dire la doctrine śankarienne de l'« advāita » qui apparaît dans le Vedānta upanishadique.

Et il est extrêmement suggestif pour moi qu'en abordant cette question, l'auteur de l'article se concentre sur le « je suis celui qui suis » biblique de l'Exode comme Nom divin suprême et en même temps sur la définition de Dieu lui-même comme prototype de l'Être. D'où il est évident que ce dernier constitue le mystère des mystères (et donc des paradoxes logiques), étant donné qu'ainsi Dieu se définit comme le Sur-être par excellence. Eh bien, une réflexion comme celle-ci démontre bien que, lorsque les philosophes modernes le veulent, ils sont capables de se mouvoir sur un plan très proche de celui où se meut Bérard même s'ils opèrent officiellement au sein de l'Académie la plus rigoureuse (dans ce cas précis l'auteur appartient à la célèbre « *Divinity School* » de l'Université de Cambridge). Et donc cela montre

---

<sup>6</sup> Giovanni Reale, *Proclo di Costantinopoli ultimo grande esponente del pensiero greco-pagano*, in: Giovanni Reale (a cura di), *Proclo. Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2005, p. XIII-LIII.

<sup>7</sup> Giuseppe Girgenti, *Porfirio ierofante. Il platonismo come religione*, p. V-CXV, in: Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, Bompiani, Milano 2011, p. V-CXV; Giuseppe Muscolino, *Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo*, ibd. p. CXVII-CCXI.

<sup>8</sup> Daniel Soars, "I am that I am (Ex. 3.14): from Augustine to Abhischiktānanda – holy ground between Neoplatonism and Avāita Vedānta", *Sophia*, 60 (2) 2021; 287-306.

que l'investigation menée ici pouvait sans aucune difficulté trouver place aussi bien dans l'Académie philosophique que dans le domaine des Sciences des Religions.

De plus, Soars (p. 297) nous informe du fait que le christianisme a été dès le début « *mystikos* » en ce qu'il fut très attentif aux aspects cachés des Écritures, c'est-à-dire de la Révélation. Ce qui pour lui n'a absolument rien à voir avec le sens actuellement attribué par la philosophie au terme « mysticisme », étant donné que ce dernier se limite à désigner très génériquement la spiritualité religieuse chrétienne. Une fois cela précisé, il est donc nécessaire pour Soars de distinguer entre « mysticisme » et « mystique », où ce dernier adjectif indique la tension vers l'union avec Dieu, c'est-à-dire avec ce qui est caché dans le cours naturel de l'expérience. Et de cette compréhension, il considère Denys l'Aréopagite comme en étant l'initiateur et le protagoniste (tout comme Bérard).

## ***II- Le contenu du livre***

Je vais maintenant essayer de présenter le contenu du livre de la manière la plus concise possible, afin qu'après la présentation des idées présentées par Bérard, je puisse également les commenter si nécessaire. Cette synthèse nous permettra aussi de rassembler et de fédérer une matière vraiment immense et très profonde (malgré la taille réduite du livre), à tel point qu'elle devient tantôt dispersive et tantôt même assez elliptique sinon omissive et cryptique. Mais cela est parfaitement compréhensible, étant donné qu'il a dû être extrêmement difficile de concentrer dans un livre aussi succinct les immenses connaissances que l'auteur a acquises dans ses études (et qui, d'ailleurs, frôlent continuellement l'infini car elles sont indéfinissables et indicibles), ce qui le conduit certainement parfois à tenir pour acquis des passages ne pouvant pas être tenus pour acquis par le lecteur.

Cela étant, ces « imperfections » tout à fait insignifiants (et d'ailleurs parfaitement justifiables) sont surmontés par tous les mérites que j'ai déjà énumérés, et de surcroît, plus encore, par la connaissance parfaite et très profonde que l'auteur démontre avoir des mystères chrétiens. Et ce don qu'il nous fait représente un enrichissement très précieux tant pour l'homme de foi que pour le savant, et enfin surtout pour celui qui est l'un et l'autre.

Mais venons-en maintenant à l'exposition du contenu du livre.

### ***II.1 Désacralisation et sécularisation modernes.***

Ce n'est pas un hasard, me semble-t-il, si l'auteur éprouve d'abord le besoin de commenter brièvement le phénomène de la désacralisation et de la sécularisation modernes du monde, de l'homme et de la Culture<sup>9</sup>.

Ce qui l'amène ensuite à aborder plusieurs aspects liés à l'ER (expérience religieuse) – comme la question de la « foi » comme « croyance ». Dans tous les cas, j'ajouterai à cette partie de son exposé quelques-uns de mes commentaires découlant des études que j'ai menées sur ces aspects.

Eh bien, ici, Bérard déplore très justement tous les scénarios qui sont objectivement corrélés à la définition unilatérale et catégorique de la connaissance comme uniquement « rationaliste », et donc, par conséquent, inévitablement aussi « scientifique » – c'est-à-dire quelque chose qui ressemble à une objectivité universelle obtenue par une intensification et un raffinement de l'expérience sensible : la soi-disant « expérience répétable » (vécue comme une sorte de véritable « vérité objective » et donc universellement valable, bien que paradoxalement périodiquement révoquée par l'émergence de données complètement différentes des nouvelles expériences ultérieures). Il s'agit de l'auto-soumission (d'ailleurs toute dogmatique) de la philosophie elle-même à cette démarche méthodique, qui n'est propre qu'à la science, bien qu'elle n'ait ni les outils culturels ni les moyens techniques pour le faire et avec pour conséquence la singerie pathétique et paradoxale d'une discipline qui par nature ne lui ressemble en rien. Je me souviens aussi que désormais, depuis Russel et Frege, dans tous les départements de philosophie du monde, on fait des arguments logiques à l'aide de formules mathématiques (ce qui représente franchement

---

<sup>9</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, I, I p. 19-39.

le comble du ridicule). Bref, il s'agit de la liquidation désormais totale de toute trace de métaphysique tant à l'intérieur de la philosophie qu'à l'intérieur de la religion elle-même. Ce qui, dans ce second cas, a eu pour effet de transformer l'ER en un champ d'action, de pensée et de rituel, dans lequel la dimension surnaturelle du divin est désormais totalement absente et avec pour principale conséquence la diffusion de pratiques et de théories religieuses qui frisent même désormais un agnosticisme souvent à forte saveur athée. Et bien sûr (en fort accord avec ce dernier phénomène), nous avons affaire à la dissociation radicale et violente de la philosophie et de la science de toute proximité (même minime) avec la religion.

Ce n'est pas de cela que Bérard parle directement. Au contraire, j'en ai personnellement profité pour en parler à partir de son discours sur la désacralisation et la sécularisation. Mais en attendant, le besoin de lire son livre se pose précisément dans ce scénario vraiment sombre, et surtout pour quiconque se sent chrétien d'une manière différente de celle qui est devenue habituelle aujourd'hui, en particulier parmi les théologiens, les homélistes et divers prédicateurs.

## ***II.2 Savoir et Croire. Raison et Foi. Intelligence et Raison***

Nous avons déjà vu comment Bérard tend à concevoir la métaphysique. Mais dans cette partie introductive de son livre, il essaie surtout de nous proposer une interprétation de cette discipline qui se tient volontairement à l'écart d'une compréhension abstraite et qui est loin d'exister. Cependant, en plaçant ce champ général de la connaissance, il nous laisse immédiatement comprendre que le pivot du sens correct de la métaphysique réside d'abord dans la démolition du conflit entre « croire » et « savoir »<sup>10</sup>. Bref, il croit que pour pouvoir concevoir et pratiquer la métaphysique la plus complète possible, il faut abandonner définitivement la conviction que la Raison et la Foi sont en conflit irréconciliable. Sa métaphysique est en fait finalement une connaissance développée au niveau identique à celui du contenu de la foi. Ce qui implique alors nécessairement que la foi comporte aussi une dimension de connaissance. C'est précisément pour cette raison que la métaphysique finit par se poser en Gnose.

En soutenant cela, cependant, sa finalité est radicalement différente de celle d'une grande partie des recherches philosophiques actuelles proches de la religion (et non par hasard animées d'intentions agnostiques, sinon athées), combinées à leur tour aux réflexions fondamentales de la moderne philosophie analytique et de la philosophie de l'esprit (la soi-disant science empirique, écrasante et désormais dite « sciences cognitives » ou « cognitivisme »), précisément sur la vraie nature de ce qui est à la fois « croyance » et « foi » (« le croire »). Et je n'offre ici au lecteur qu'une partie des investigations menées sur ce sujet, car il s'agit bien d'une littérature véritablement illimitée et toujours croissante<sup>11</sup>.

Bref, l'intention de Bérard n'est pas du tout réductionniste comme l'est celle d'une recherche scientifico-religieuse (philosophique ou non) aidée par les pointes les plus extrêmes de la philosophie actuelle. C'est-à-dire qu'il n'entend pas démontrer qu'entre « croyance » et « connaissance » il y a une corrélation obligatoire, puisque la première serait en fait équivalente à la seconde, n'ayant donc aucune valeur religieuse authentique ou comme si la seconde représentait une sorte de gradation complète et mature d'une de ses formes embryonnaires, représentée par la « croyance », et donc liée à la dimension religieuse seulement comme déplorablement pré-cognitive et préscientifique. Bref, de cette manière globale nous entendons établir une corrélation uniquement négative entre « croyance » et « connaissance ». Or, Bérard entend plutôt soutenir une relation positive entre les deux éléments, conduisant finalement à l'unification, c'est-à-dire à la Gnose. Ceci surtout dans le sens où la « connaissance » a aussi une valeur

---

<sup>10</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, I, I, 1-2 p. 19-30.

<sup>11</sup> Martin Breul, "Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus. Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 62 (2) 2015, 310-335; Graham Wood, "Do religious beliefs have a place within an 'epistemically naturalized' cognitive system?", *Sophia* 56 (4) 2017, 539-556; Sander Verhaegh "Boarding Neurath's boat: the early development of Quine's naturalism", *J. of History of Philosophy*, 55 (2) 2017, 317-342; Daniel D. de Haan, "Avicenna's healing and metaphysics of truth", *J. of the History of Philosophy*, 56 (1) 2018, 17-44; Gilbert Harmann, "Reflection on knowledge and its limits", *The Philosophical Review*, 111 (3) 2001, 417-429; Robert Audi, "Faith, belief, and will: toward a volitional stance theory of faith", *Sophia*, 58 (3) 2019, 409-422.

métaphysico-religieuse tout à fait naturelle, et d'ailleurs sans que ni l'un ni l'autre des éléments ne perde ainsi sa nature propre. De plus, Bérard n'entend nullement prétendre que « savoir » et « croire » seraient unis par une sorte de continuité, c'est-à-dire à l'instar du type de relation qui unit la théologie rationnelle (ou naturelle) ou cataphatique avec une théologie supra-rationnelle ou apophatique. En fait, dans le cadre de ce type de relation de continuité, la « connaissance » s'arrête complètement à un certain point pour laisser place à une « croyance » qui n'a absolument rien de cognitif et n'est donc qu'une foi aveugle. De cette façon, en fait, nous sommes une fois de plus à l'opposition existant entre la Raison (« connaissance ») et la Foi (« croyance »). Et donc ainsi il ne peut y avoir de Gnose.

Cependant, tout cela intéresse l'auteur non seulement à des fins religieuses, mais aussi pour nous offrir une nouvelle image du savoir qui échappe à la série infinie de réductionnismes dont il a été l'objet (déjà à partir de la philosophie grecque) et qui permet enfin d'admettre qu'au-delà de la dimension de plénitude constituée par la raison il y a aussi la dimension de plénitude constituée par « l'intellect ». Plus précisément encore, il s'agit de « connaissance intuitive », voire, si l'on veut, d'« intuition intellectuelle ». Et nous devons rappeler à cet égard deux autres penseurs qui ont suivi des lignes similaires - 1) Frithjof Schuon<sup>12</sup>, qui a démontré la capacité de l'Intellect seul (et non à la place de la Raison) à pénétrer les profondeurs de l'Absolu divin, étant ainsi capable de savoir pleinement, même si c'est d'une manière tout à fait rationnelle ; 2) Wolfgang Smith (physicien des particules et philosophe chrétien)<sup>13</sup>, qui a démontré l'impuissance totale de la Raison (contrairement à l'Intellect), même à connaître réellement un objet existant (c'est-à-dire l'être lui-même) et cela surtout à cause de la séparation existante entre sujet et objet, qu'implique la Raison, et dont la conséquence est l'absence d'emprise du sujet sur l'objet, ou (dit autrement) l'absence de pénétration cognitive en lui. Nous verrons que Bérard revendique aussi quelque chose du genre. Cependant, alors que Smith en accuse Descartes (avec son dualisme âme-corps dans sa valeur gnoséologique), Bérard accuse plutôt Kant, en raison de son attribution à la « croyance » précisément de cette valeur régressive-primitive (surtout en tant que simple opinion subjective) ce qui la rendrait très éloignée de la « science » en tant que connaissance objective authentique. Et on retrouve aussi cette accusation chez Schuon.

Mais avant d'entrer dans le fond du discours de notre auteur, nous voudrions rappeler un article que nous avons lu récemment (Gómez Rincón) sur la « croyance » comme « présupposition » au lieu de « proposition »<sup>14</sup>. En fait, on soutient (en particulier sur la base de la philosophie du langage de Wittgenstein) que même le champ de la Raison la plus rigoureuse (centrée sur la « proposition », c'est-à-dire dans la rationalité discursive) a derrière elle un champ de croyances (complètement inconscientes et voire instinctives), auquel le savoir est contraint de se référer pour faire sens. C'est le domaine de ce qui est juste supposé, et donc sans être démontré d'aucune façon. En conséquence, la Raison sans la Foi ne parvient en fait à construire aucune connaissance. Mais de tels arguments ne servent finalement qu'à reléguer la dimension religieuse (avec la présence même de Dieu) à un champ décidément inférieur (et même primordial) de la conscience humaine dans lequel la connaissance est encore plus absente. Ainsi, malgré l'apparente relativisation de la toute-puissance de la Raison, là aussi nous ne faisons que du réductionnisme.

Cependant, Bérard déplore surtout le réductionnisme auquel Aristote a soumis la connaissance scientifique, l'éloignant totalement de la structure de l'« épistème » platonicienne, qui ne connaissait pas seulement une partie dianoétique (l'ensemble du processus logico-analytique qui conduisait à la récupération de l'essence d'une chose), mais aussi une partie noétique, ou plutôt une partie qui tendait à la noèse comme son moment le plus élevé, et qui est à la Vérité transcendante. Or la dianoèse correspond à la Raison (dite « discursive » par Aristote) tandis que la dimension noétique et para-noétique correspond à la véritable « intuition intellectuelle ».

---

<sup>12</sup> Frithjof Schuon, *Logica e trascendenza*, Mediterranee, Roma 2013, 2 p. 26-28, 4 p. 53-67, 5 pp. 71-72.

<sup>13</sup> Wolfgang Smith, *The Quantum enigma: finding the hidden key*, Angelico Press Sophia Perennis, San Raphael 2001.

<sup>14</sup> C.M. Gómez Rincón, "Presupposing, believing, having faith", *Sophia*, 60 (1) 2021: 103-121.

Mais nous soulignerons qu'entre-temps au sein de l'être mis au jour par la science de style aristotélien (essentiellement cosmologiste, donc extérioriste et « horizontale », et donc purement naturaliste) ne manquent en aucun cas des parties « non données », c'est-à-dire des vides réels. Or justement ces parties vides sont ponctuellement occupées par le « symbole » qui résume à lui-même les parties de non-donné parce qu'elles sont déconnectées du lieu où il réside (au moins en apparence), car il en est extrêmement éloigné. Et nous rappelons à cet égard que la valeur ontologique-gnoséologique du symbole est précisément celle-ci – mettre en corrélation l'être actuel, et proche de nous, avec ce qui est potentiel et lointain, reconstituant ainsi sa Totalité entière en chaque point de l'être<sup>15</sup>. Eh bien, Bérard affirme quelque chose de semblable justement en mettant surtout en évidence la dimension verticale du savoir le plus complètement possible (la dimension métaphysique). Qui, partant de la place occupée par le symbole, pointe directement vers la noèse, c'est-à-dire vers le sommet absolu de l'être et du connaissable. Et ainsi non seulement il complète la connaissance horizontale (extérioriste-cosmologique) à travers la conscience de la Totalité, mais il la dépasse également de manière décisive.

Et cela correspond à une connaissance métaphysique verticale, qui cependant, au temps de Platon, s'accomplissait au sein d'une connaissance scientifique non réduite (comme chez Aristote) à la seule dimension horizontale et naturelle. Au contraire, Bérard rappelle que la Philosophie a fondamentalement gardé cette aptitude à la connaissance verticale de type métaphysique. Cependant, cela n'est malheureusement vrai qu'en principe, étant donné qu'en fait la philosophie la plus actuelle, c'est-à-dire la post-moderne, s'est installée sur les positions d'un réalisme résolument scientifique et empirique qui exclut toute possibilité de ce genre<sup>16</sup>.

Mais Bérard souligne aussi une coordination absolument ordinaire (gnoséologiquement) entre Intellect et Raison. Dans la mesure où l'intuition (relevant de la sphère de l'Intellect) est en vérité ce qui permet de prendre contact avec un concept de fait en le pré-connaissant et donc en fin de compte en reconnaissant quelque chose de déjà connu (selon la théorie platonicienne de la réminiscence). Rappelons que quelque chose de semblable a été mis à jour au XX<sup>e</sup> siècle dans le concept d'« intention » de Husserl, qui prévoit précisément une sorte de sphère virtuelle de l'être qui reste constamment sur la visée du regard intellectuel, incarnant ainsi la chose à laquelle renvoie le concept, puis se consolidera dans le cadre de la reddition de sens<sup>17</sup>. Mais le philosophe allemand n'a jamais eu l'intention de placer la dimension de l'Intellect avant celle de la Raison. En effet, la primauté de la Raison a toujours été pour lui un dogme indiscutable. Il n'a jamais eu non plus la moindre intention de donner ainsi un visage au savoir métaphysique. Donc, pour trouver (dans le domaine de la Phénoménologie moderne) quelque chose de semblable à ce que soutient Bérard, il faut plutôt recourir à ces réflexions d'Edith Stein sur la « reconnaissance » qu'Alexandre Koyré rapportait exactement à la doctrine platonicienne de réminiscence. Et d'ailleurs il faut évidemment recourir aux mêmes ouvrages platoniciens où cette doctrine a été exposée, parmi lesquels je rappelle le *Théétète* et plus particulièrement encore le dialogue où la reconnaissance de l'essence est traitée très directement (au moyen de l'original et noms divins des choses), à savoir le *Cratyle*<sup>18</sup>.

Quoi qu'il en soit, une fois ce vaste scénario examiné sous divers aspects, notre auteur parvient à une conclusion qui peut certainement intéresser tous ceux qui, à côté du problème de la métaphysique, posent également le problème de la religion, et plus précisément le problème de l'E.R. En bref, il soutient que, étant donné l'insuffisance égale de la Foi et de la Raison humaines, l'homme n'a d'autre choix que de garder ouverte la porte supérieure à la pensée divine elle-même, et donc la porte de la métaphysique. Et

---

<sup>15</sup> Gilbert Durand, *L'immaginazione simbolica, Il Pensiero Scientifico*, Roma 1977, Introd., pp. 13-54 ; Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1981, XIII, 166-170 pp. 452-469.

<sup>16</sup> Vincenzo Nuzzo, "L'attuale realismo filosofico e lo stato dell'odierna Filosofia", *Il Nuovo Monitore Napoletano*, Aprile 2018; Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2014.

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, Mondadori, Milano 2008, II, I, I, 1-4 pp. 441-448.

<sup>18</sup> Platone, *Cratilo*, Laterza, Roma Bari 2008, 385c p. 7, 386d p. 11, XI-XVIII, 391c-401e p. 22-47; Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 2009, 159d p. 81, 177e p. 133, 189b-190a p. 169-171, 193d p. 185, 202a p. 207, 207a p. 233.

ici, il rappelle l'élément central qui fait de la métaphysique ce qu'elle est, c'est-à-dire non pas une simple connaissance conceptuelle des faits (métaphysique philosophique classique), mais plutôt un véritable chemin vers l'être suprême (c'est-à-dire vers Dieu lui-même) ; et donc une discipline qui à un moment donné devra se renier comme savoir pur dans le cadre d'un véritable « *sacrificium intellectus* »<sup>19</sup>. On comprend alors que, grâce à cette définition de la métaphysique, elle cesse totalement d'être une « théorie de la connaissance ». Nous reviendrons sur ce thème à la fin de notre commentaire sur le livre. En tout cas, l'élément central qui caractérise pour lui la métaphysique est la question leibnizienne (tout ontologique et pas du tout gnoséologique) du « pourquoi quelque chose et pas rien ? ».

Et pour lui cette question – laissant naturellement place au doute grâce à l'invocation du « rien » – désamorce tout excès tant de « croyance » poussée à l'extrême (fidéisme qui accepte l'existence de n'importe quoi) que de « non-croyance » également poussée à l'extrême, c'est-à-dire cet « athéisme fanatique » qui nie en fait l'existence de quoi que ce soit (et donc c'est un agnosticisme sceptique qui nie non seulement Dieu mais aussi l'être lui-même). Et celui-ci correspond bien à ce nihilisme dans lequel depuis au moins deux siècles une partie non indifférente de la philosophie a fait naufrage – en fait (et sous les formes les plus diverses) l'existence même des êtres y a été mise en cause.

Avec ces considérations, Bérard laisse en effet s'entremêler naturellement et étroitement la dimension gnoséologique de la métaphysique avec la dimension religieuse ; comme en effet c'était déjà évident dans le contraste absent entre la « raison » et la « connaissance ». Cependant (comme nous l'avons déjà vu), s'il soutient en quelque sorte la coïncidence de la métaphysique avec le champ de connaissance exploré par l'ésotérisme – mais seulement en distinguant entre-temps une métaphysique qui « révèle » toujours et un ésotérisme qui ne le fait jamais –, il refuse d'admettre ce qui est plutôt un dogme pour les penseurs traditionalistes tels que Schuon et L.M.A. Viola. Bref, il n'admet pas l'existence d'une sorte d'« ésotérisme absolu » (coïncidant avec la métaphysique la plus élevée possible) qui se substitue aux religions et aux théologies spécifiques, c'est-à-dire à ces domaines du savoir où la métaphysique apparaît toujours à très petite échelle. En ce sens, il faut donc revenir à considérer la métaphysique comme un domaine de connaissance absolument ordinaire (bien qu'en tout cas elle pointe vers des sommets très élevés), étant donné qu'elle ne sort jamais de l'intelligible, et ne correspond donc en rien à cette « métaphysique intégrale » qui (comme nous l'avons déjà vu) a été postulée par Georges Vallin comme un lieu de savoir uniquement hyper-rationnel. Pour lui, cependant, il est aussi vrai que la métaphysique se meut toujours à la limite de l'intelligible, et constitue donc sans doute « un cas limite de l'herméneutique », une dimension cognitive qui a toujours un rapport à la fois avec l'ésotérisme et l'exotérisme.

Ainsi nous sommes donc face à une définition encore plus claire de la métaphysique.

C'est la sphère de la connaissance qui traite du Surnaturel en se déplaçant constamment sur un plan qui lui est « naturel » (et donc encore une fois pas du tout hyper-rationnel). Or, ce champ de connaissance a Dieu pour objet, et donc non seulement il n'est pas du tout naturaliste-empiriste, mais il confine continuellement et nécessairement à la Gnose, c'est-à-dire à une sorte de « naturelle » connaissance du divin la plus élevée (autant que possible, c'est-à-dire totalement à la portée de l'homme). Et il nous rappelle que (selon Paul) il ne s'agit pas du tout de gnosticisme, tandis que (selon Denys) il ne s'agit de rien d'autre que de la « théologie mystique », c'est-à-dire d'une mystique qui dépasse nettement cette théologie symbolique qui utilise plutôt clairement des images sensibles pour représenter Dieu. Nous rappelons que Wolfgang Smith a également voulu comprendre la gnose chrétienne la plus authentique de cette manière<sup>20</sup>.

Nous avons déjà évoqué ce problème au début et nous avons constaté que, dans le cadre de cette mystique et de cette gnose, le christianisme est encore aujourd'hui en rapport avec le paganisme gréco-romain, et pourtant sans être dépassé par lui ni le dépasser, mais constituant au contraire son accomplissement naturel.

---

<sup>19</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, Introduzione p. 13-15

<sup>20</sup> Wolfgang Smith, *Christian Gnosis. From Saint Paul to Meister Eckhart*. Angelico Press, Kettering OH 2008.

Ici, cependant, nous devons ouvrir une brève parenthèse, étant donné que nous sommes désormais confrontés à trois positions métaphysiques par rapport à la possibilité ou non de la connaissance de Dieu. à travers l'Intellect que nous appellerons désormais « Connaissance Intellectuelle de Dieu » (CIAD). On ne peut cacher que cette dernière a toujours été un tabou dans le contexte de la doctrine chrétienne et de la philosophie métaphysique qui s'y rapporte (au moins dans leurs formes les plus ordinaires et donc exotériques). Dès lors, l'objectif a toujours été de faire déborder la CIAD dans un apophatisme qui à son tour coïncide presque totalement avec la cessation de tout savoir. Mais parler de « gnose » implique par définition la postulation d'une connaissance entièrement intacte et puissante même lorsque Dieu en est l'objet. Et en effet Bérard vient de dire qu'il s'agit d'un domaine où la métaphysique évolue de façon tout à fait naturelle.

Eh bien, la position la plus extrémiste à cet égard est celle soutenue par certains des auteurs cités (Schuon, Vallin, Viola), et aussi d'autres, dans le cadre d'un gnosticisme effectif ou du moins d'un savoir que j'ai personnellement toujours défini comme « onto-intellectualisme ». C'est cette connaissance (en grande partie d'origine platonico-païenne) qui considère l'Intellect (c'est-à-dire le *Noûs*) comme le seul Être vrai et plein qui existe, c'est-à-dire un être tout à fait idéal et donc extrêmement raréfié. Cette doctrine globale considère donc l'Un divin supra-essentiel comme une réalité intellectuelle pure et raréfiée dans laquelle l'Être coule totalement jusqu'à s'évanouir complètement.

Elle comprend donc l'*unio mystica* comme un processus dans lequel rien ne se produit d'autre que la fusion de l'homme et de Dieu dans cette non-substance intellectuelle la plus pure. En fait, l'homme aussi est finalement considéré comme étant de nature « onto-intellectuelle » (en tant qu'Esprit), bien que d'un rang hiérarchique nettement inférieur, et donc nécessitant un progrès continu vers la perfection. En tout cas, dans le cadre de cet « onto-intellectualisme » radical, l'ascension gnostique vers Dieu est considérée non seulement comme intégralement cognitive, mais aussi comme se déplaçant uniquement au niveau d'une non-substance de type intellectuel, dont il n'admet pas par définition la limite cognitive (ce que Bérard admet) au-delà de laquelle il n'y a que le mystère. Au lieu de cela, elle comprend l'*unio mystica* comme la connaissance totale de Dieu par l'homme et même comme la déification totale de l'homme, qui retrouverait ainsi la nature divine dont il avait été autrefois usurpé par le Dieu-Démiurge maléfique, c'est-à-dire en fait le Dieu biblique de Eden.

Fermée cette parenthèse nous continuons à suivre le discours développé par Bérard.

Son analyse ici est encore préliminaire et se concentre donc sur la relation entre la Raison et l'Intellect - où ce dernier est dénommé en utilisant le terme générique « intelligence » ou celui, grec, de « *nous* » et celui latin d'« *intellectus* »<sup>21</sup>. Bien sûr, il y a la distinction première qui selon lui existe entre ces deux dimensions mentales. Mais en attendant, il y a aussi le sens non unitaire que la Raison doit être déterminée. En effet, selon Bérard, il semble que son acception la plus usuelle (correspondant au « *ratio* ») ne corresponde pas du tout au sens qu'il y a toujours eu en philosophie (depuis Platon et Aristote), à savoir celui de « *dianoia* » (c'est-à-dire la raison discursive à son tour intimement liée aux sens et à la multiplicité, c'est-à-dire à l'immanence). Et rappelons-nous que cela a aussi toujours été la compréhension moyenne de l'argumentation philosophique comme rigoureusement rationnelle. Le vrai sens du « *ratio* » est plutôt pour lui, le cas échéant, celui relatif au calcul et donc à la précision. Il ne désignerait donc qu'un raisonnement rigoureux dans la mesure où il est exact. Mais précisément à cause de cela, la Raison se désarticule de l'Intellect. D'autre part, sachant qu'il ne s'attarde pas du tout dans des cas particuliers (précisément évalués), mais pointe directement vers la noèse, c'est-à-dire qu'il se dirige vers le haut (transcendance) et précisément vers le sommet, donc vers l'unité absolue de l'être. Ce qui correspond alors à la Vérité.

Et, selon nous, c'est exactement le lieu de la pleine connaissance de type métaphysique.

C'est donc grâce à cela que seul l'Intellect peut véritablement impliquer la compréhension (comme discernement), tandis que la Raison n'y parvient jamais (n'étant affectée qu'à l'analyse et à la synthèse).

---

<sup>21</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, I, II p. 41-55.

En d'autres termes, on peut affirmer que le « jugement » (lui-même fondé sur des données d'expérience), considéré par Kant comme la fonction intellectuelle la plus élevée, reste en fait bien en deçà de l'Intellect. Mais il en résulte aussi qu'une connaissance entendue exclusivement comme se déroulant sur le plan horizontal du multiple et du sensible est aussi totalement illusoire, restant ainsi infiniment éloignée de l'unité apicale de l'être. De cette manière, en effet, il ne pourra jamais saisir la Vérité. Ce qui signifie qu'il échouera dans son objectif, ou ne parviendra littéralement pas à savoir. Cependant, la connaissance de type métaphysique est beaucoup plus efficace. Même si cela peut paraître paradoxal étant donné que c'est loin des sens. Cependant, le principe du « jamais dans l'intellect sinon d'abord dans les sens » intervient pour tempérer cela, ce que Bérard ne cesse de rappeler. Cependant, il précise aussi que cela n'est vrai que secondairement, étant donné que l'Intellect est un radical originel. Cela est vrai à la fois épistémologiquement et ontologiquement, étant donné qu'il correspond exactement à l'Esprit en tant qu'entité créée et incréable (selon Eckhart), et donc qu'il est une substance surnaturelle. Mais en attendant, d'un point de vue gnoseologique, elle est originale en ce qu'elle précède par définition l'acte cognitif par une indispensable précompréhension de l'objet, seule au sein de laquelle peut alors s'opérer la compréhension rationnelle. Et cela (comme nous l'avons déjà vu) correspond à la « reconnaissance » ou à la « réminiscence » platonicienne. C'est pourquoi c'est toujours une lumière projetée (activement et préalablement) sur l'objet sensible, de sorte qu'il ne peut être compris qu'ensuite – c'est une lumière intellectuelle. Et cela ajoute un autre élément important à la compréhension de la métaphysique (comme connaissance) selon Bérard – elle aussi a en effet les caractéristiques d'une originalité absolue, et ne peut donc jamais être comprise comme venant des sens.

Ce qui contredit alors une des compréhensions les plus usuelles de la métaphysique par la philosophie (compréhension que nous avons déjà évoquée au début), à savoir celle (d'origine aristotélicienne) d'une discipline qui vient après la physique, et donc se construit sur des connaissances sensibles ; avec pour conséquence, cependant, de ne jamais pouvoir réellement se séparer de ce dernier. Alors ce que nous avons déjà vu dans l'introduction et qui apparaît ici évident, à savoir que Bérard entend nous conduire vers une dimension métaphysique radicalement différente de celle typiquement philosophique. Et puis nous verrons encore mieux que c'est celle qui coïncide avec une connaissance de type gnostique, c'est-à-dire la Gnose (mais pas un gnosticisme).

Nous abordons cela dans le texte en notant que<sup>22</sup>, selon Bérard, non seulement l'Intellect éclaire, mais qu'il la reçoit, et plus précisément, la reçoit du monde surnaturel correspondant à son tour à cette dimension transcendante des contenus cognitifs qu'on peut appeler « Révélation ». Nous voici donc devant un point d'importance fondamentale que nous avons déjà évoqué dans l'introduction. En ce sens donc, bien qu'il soit très élevé, l'Intellect reste toujours humain et donc immanent. Par conséquent, la question consiste dans la relation entre le naturel mondain et le surnaturel. À ce propos, Bérard détaille la succession dans l'histoire des différentes visions philosophico-métaphysiques qui ont pris position par rapport à cette relation ; de plus, s'entrelaçant avec la théologie catholique et représentant souvent la « philosophie chrétienne » elle-même. Je ne pense pas qu'il soit utile de rapporter ce discours en détail, il faut donc seulement rappeler qu'à certains de ses différents moments (notamment dans le rationalisme de penseurs comme Leibniz) cet ensemble de visions identifiait la Raison humaine à la raison divine, donc lui attribuant un pouvoir illimité rivalisant avec le divin lui-même. En outre, dans ce domaine (en particulier dans le soi-disant « ontologisme » de penseurs tels que Gioberti et Rosmini) la doctrine (clairement platonicienne) de l'onticité du monde divin idéal a émergé, avec pour conséquence de comprendre Dieu comme l'intelligible lui-même qui est le point de départ de la réalité. Enfin, le problème de la possibilité de la connaissance de l'Infini par le fini a également émergé. Dans un sens synthétique et positif, cependant, tout cela implique la postulation de l'Esprit comme le moment et le lieu les plus élevés de la réalité humaine (surtout comme la « pointe de l'âme »), et comme tel intermédiaire sur le chemin de la participation de l'homme à réalité de Dieu. Et cela me semble être l'aspect le plus important du

---

<sup>22</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., I, III, 1-2 p. 57-69.

discours de Berard par rapport à cet ensemble de visions philosophiques. En d'autres termes, donc, tout ce domaine métaphysique, clairement dominé par la théologie, ne serait rien de plus qu'une étape pour accéder à la compréhension de la métaphysique comme une Gnose substantielle.

Mais avant d'arriver à cette conclusion, Bérard apporte une précision importante concernant une caractéristique négative typique de l'Intellect humain dans sa disposition à s'élever cognitivement, à savoir ce qu'il appelle « l'ignorance ontologique »<sup>23</sup>. Et, comme nous le verrons à la fin, c'est un élément vraiment décisif. Toutefois, c'est une ignorance positive et constructive car c'est de l'humilité, et donc c'est une ouverture à recevoir ce que l'on ne sait pas dans la conscience constante d'avoir absolument besoin d'aide d'en haut.

Ce qui qualifie la vraie Gnose, en la différenciant clairement de celle active, protagoniste et arrogante, telle que ce n'est pas un hasard si je l'ai souvent définie comme « titaniste » (et que j'ai décrite en détail en parlant d'« onto-intellectualisme »). En tout cas, cette ignorance est ontologique pour Bérard en ce que c'est la fatale nudité d'être de l'Intellect qui a besoin de l'union à Dieu, c'est-à-dire d'une relation avec Lui qui est toujours d'« être » avant d'être de « savoir » – en somme, c'est un vrai séjour avec Dieu (à la même place qu'Il occupe), plutôt qu'une connaissance de Dieu qui suppose inévitablement une distance à l'objet connu. Après tout, je suis moi-même parvenu aux mêmes conclusions en étudiant la CIAD (Connaissance Intellectuelle de Dieu) par rapport à la question de la persistance en lui (ou non) d'une activité cognitive, et d'ailleurs aussi par rapport à l'hypothétique onticité de la réalité intellectuelle divine (qui, pourtant, implique raréfaction et non plénitude d'être).

En tout cas, cette nudité apparaît à Bérard providentielle en ce qu'elle complète la déféctuosité ontologique de l'Intellect dans une « transparence » qui lui permet ensuite d'accéder véritablement au rapport de l'être à Dieu, c'est-à-dire de s'immerger littéralement dans la réalité divine.

### *II.3 Le symbole et l'analogie.*

Dans la série de chapitres qui suit, Bérard examine le rôle joué par le symbole au sein d'un savoir qui tend à dépasser le principe logique de contradiction par l'analogie,

L'auteur commence par examiner le symbole comme un élément qui rend présente la réalité transcendante et surnaturelle de manière intégrale, au sens spécifique d'exister ensemble (« *sym* »). C'est bien plus qu'un signe (des penseurs modernes : Baruzzi, Jaspers, Husserl)<sup>24</sup>. En fait, en particulier, il rend présent dans son intégralité l'« être » symbolique d'une chose (ex. : le Christ est rocher). Cependant, à travers le chemin du symbole, il n'y a pas seulement une connaissance, mais aussi une expérience (et une expérience qui dépasse totalement le monde), étant donné que l'homme s'assimile au symbole lui-même, s'élevant ainsi à la réalité transcendante. Ce dépassement de l'expérience implique en particulier ces paradoxes anti-logiques<sup>25</sup> caractérisés par la coïncidence des contraires (postulés dans leur totalité surtout par le Cusain) qui sont d'une importance décisive pour avancer vers la mystique et la Gnose. En fait, cela est indispensable pour avancer vers la Vérité la plus élevée possible. Ce qui est toujours supra-rationnel car cela implique toujours la simultanéité d'aspects opposés – telle que l'unité dans la différence. Les principaux opposés sont pour Bérard la « paracosmie » (évidence de choses mutuellement incompatibles) et la « paralogie » (évidence d'incompatibilité entre concepts au sein du discours).

Ces contradictions sont inévitablement rattrapées par la Raison, qui tend donc à les corriger.

Et donc la voie de la métaphysique doit inévitablement aller au-delà de celle-ci.

Mais en attendant la non-contradiction entraîne nécessairement l'analogie comme similitude dans la différence<sup>26</sup>. Et je dirais (en revenant à mon concept de « contemplation ») qu'il s'agit là d'une différenciation purement contemplative dans l'être. La forme la plus typique d'analogie en termes

---

<sup>23</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, I, II, 3 p. 70-72.

<sup>24</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, II, IV p. 73-110; II, IV p. 75-92.

<sup>25</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, II, IV, 3 p. 85-92.

<sup>26</sup> Bruno Bérard, *Introduzione... cit.*, II, V p. 93-100.

métaphysiques est pour Bérard la reconnaissance de l'être comme potentiel d'une part et comme acte d'autre part.

Mais l'analogie assure notamment que la réalité sensible englobe de plein droit cet « irréel, apparent et illusoire » qu'est l'analogique. Cela nous montre donc que la réalité est en partie analogique. Bref, tout (tout) renvoie à autre chose, et donc ce n'est jamais tout pris en soi, qui concerne donc le rapport du multiple à l'Un.

Ici, l'auteur met particulièrement l'accent sur la doctrine thomasiennne de l'essence comme faisant partie des perfections divines (Idées dans l'esprit divin), de sorte que le principe de détermination (à partir de l'essence) est régi avant tout par le critère de perfection en accord avec le concept Platonicien de « *paradeigma* » (modèle). Ici, dans la vision métaphysique de la réalité, tout est dominé par la similitude entre l'immanent et le transcendant.

#### *II.4 Le champ des mystères d'une théologie ultra-rationnelle.*

À partir de là, nous entrons dans une partie du livre de Bérard qui est conceptuellement très spécifique (puisqu'il examine ensuite en détail l'objet principal de son traitement, c'est-à-dire les mystères chrétiens), et donc je devrai nécessairement restreindre l'éventail des contenus que je rapporterai, laissant ainsi le lecteur les aborder directement. Aussi parce qu'ici l'auteur parle de contenus qui ne doivent pas simplement être étudiés et appris mais surtout expérimentés. Pour ces raisons, je me limiterai donc à une synthèse très extrême de ces contenus et à leur commentaire relatif.

Notons en tout cas ici que tout le discours préliminaire de l'auteur visait à préparer le nécessaire dépassement de la théologie rationnelle qui fut d'abord soutenue par Denys l'Aréopagite<sup>27</sup> jusqu'à arriver finalement à la théologie mystique. Ce qui évidemment était et est déjà la Gnose.

Ceci précisé, Bérard passe à la troisième partie du livre consacrée expressément à l'illustration des mystères chrétiens tels qu'ils peuvent être connus au sein de ce genre de savoir supérieur.

Mais je dois préciser ici qu'évidemment il s'agit d'un savoir qui conduit en premier lieu à les vivre consciemment avec un enrichissement en ce sens des ER (ecclésio-sacramentelles et singulières). Et cela représente pour moi une autre grande valeur du livre de notre auteur, étant donné qu'il ne s'adresse pas seulement au savant (lui offrant ainsi des éléments de connaissance supplémentaires pour quelques-uns) mais s'adresse également au croyant, lui montrant le plus large et le plus haut vers lequel il doit orienter son cheminement de foi afin que son ER ne reste pas enfermée dans les limites d'un christianisme rendu paralysé par l'élimination de ses aspects les plus exigeants, les plus élevés et les plus pleins (et cela tant intellectuellement qu'existentiellement). Et je suis convaincu que cela concerne très directement les claires allusions du Christ à sa Révélation temporairement seulement incomplète des vérités incluses dans son enseignement, et qui (comme Il l'a dit) ne serait complétée que plus tard – comme ce fut le cas pour les disciples à la Pentecôte, et comme cela peut aussi nous arriver à tous dans l'approfondissement des mystères chrétiens qui commence au cours de notre existence et se poursuit ensuite dans l'au-delà, n'atteignant sans doute son ultime accomplissement que là-bas. Et nous verrons plus loin que le même auteur s'y réfère.

Or, les mystères évoqués par Bérard sont les suivants : – la Trinité, le Christ hologrammique et le Verbe universel, le mystère de l'Un et du Multiple, la Création, la Fin du Monde, le Sur-être.

De la Trinité<sup>28</sup>, il illustre deux aspects au sein desquels émergent quelques-uns des paradoxes ultra-logiques les plus puissants : – 1) la doctrine de la structure de la Trinité comme relation entre les Personnes ; 2) la doctrine de la dynamique de la Trinité comme vie (amour, charité, pauvreté-richesse). Comme je l'ai déjà dit, j'invite le lecteur à consulter le texte pour prendre connaissance des détails de ces aspects paradoxaux.

---

<sup>27</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., II, VI p. 101-110.

<sup>28</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., III, VII, 1-2 p. 113-122.

En traitant du soi-disant « Christ hologrammique »<sup>29</sup>, Bérard nous montre en Jésus la plupart des paradoxes métaphysiques (cette fois verticaux et non horizontaux comme ceux de la Trinité, étant donné que sa divinité est liée à l'immanence). Cela est vrai parce qu'Il est une réalité substantiellement trinôme : Christ - Fils - Verbe, alors qu'il est en tout cas la Trinité elle-même, c'est-à-dire Dieu Un et Trine. L'auteur souligne que Jésus avait clairement mentionné ces mystères dans ses demandes aux Disciples pour tenter de le définir, et nous montre aussi quel immense travail intellectuel fut alors effectué au fil du temps par les penseurs chrétiens pour arriver (précisément par la condamnation des hérésies) à une systématisation de cette matière métaphysique qui renonçait à ces solutions logiques qui finissaient par être toutes unilatérales (comme les deux extrêmes représentés par l'humanité ou la divinité exclusive du Christ). En tout cas, dans ce contexte, il nous montre que l'élément central de cette figure christologique trinôme est sa personnification de la destination immanente du Dieu transcendant, le Père. Qui trouve sa manifestation maximale dans les mystères de la Création par le biais du Logos (Verbe), de l'Incarnation et donc aussi de l'Immaculée Conception, et donc de la Vierge Marie (« Théotokos »).

En plus de cela, deux autres aspects émergent dans ce contexte : – 1) la nature de la Sagesse de la figure trinôme christologique ; donc l'Intellect qui agit, au sein de la Création, comme une Cause « démiurgique » (par rapport à la Cause « principale ») ; 2) la transfusion de la relation d'amour-don réciproque existant entre le Père et le Fils dans la réalité d'un Esprit qui est « Bonté » destinée à tout mener à son terme (comme Cause « perfectionnante »). Ainsi le Verbe et l'Esprit se révèlent être les deux aspects de la destination immanente du Dieu-Père – le premier comme une réalité à prédominance intelligible et le second comme une réalité beaucoup plus proche du sensible. Elles sont donc pour Bérard les « deux mains » par lesquelles Dieu le Père crée le monde et l'être.

Au-delà de tout cela, l'auteur nous montre la valeur christologique d'autres réalités métaphysiques (dont les réalités gréco-païennes, hindoues, kabbalistiques et même animistes) : – créateur universel et centre cosmique.

Enfin, il analyse en détail la manière correcte de comprendre l'équivalence classique entre le Christ et le Prochain qui domine au sein de la foi chrétienne la plus moyenne et la plus ordinaire<sup>30</sup>. C'est aussi pour cette raison que je renvoie le lecteur aux détails exposés dans le texte. Cependant, il ressort que l'aspect premier de cette doctrine est la relation intime avec Lui (comme présence divine tangible) à laquelle Jésus-Christ nous invite plus que la pratique historique, immanentiste, factuelle et éthico-sociologique de la relation avec l'autre humain. Ce qui importe ici en premier lieu, c'est donc l'ER et non la sociologie éthique (avec toutes ses inévitables implications sentimentales).

Cela dit, il est clair qu'une grande série de paradoxes logico-métaphysiques est également impliquée dans la dimension de la Vierge Marie (correspondant à ce que Bérard définit comme la dimension métaphysique-mystérique de la « Théotokos », la Mère de Dieu)<sup>31</sup>. Selon lui il s'agit d'abord de la matière première comme possibilité originelle et passive d'être qui apparaît sur fond de la Trinité comme substrat qui représente le lieu même de réalisation de l'essence divine (Père) notamment à travers une inspiration amoureuse qui voit à nouveau l'Esprit comme protagoniste. L'aspect éthique de cette réalité est une fois de plus la passivité comme renoncement actif à soi-même, mort à soi-même, et donc « volonté négative ».

Cependant, peut-être le lieu des paradoxes logico-métaphysiques les plus stridents est-il, selon Bérard, la doctrine de la création<sup>32</sup> avant tout parce qu'elle établit nécessairement une continuité entre le Créateur et la création, là où pourtant subsiste une discontinuité tout aussi nécessaire. C'est le mystère paradoxal de la simultanéité transcendante-immanente qui caractérise la relation de Dieu avec le monde.

L'auteur détaille le plein aveu de ces paradoxes qui ont conduit à la systématisation théologico-dogmatique de la doctrine de la Création : – 1) création à partir de rien (à partir de rien préexistant) ; 2)

---

<sup>29</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., III, VIII, 1-3 p. 129-148.

<sup>30</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., III, VIII, 4-5 p. 148-158.

<sup>31</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., III, IX p. 159-169.

<sup>32</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., III, X p. 171-176.

création par Dieu (*a deo*) ; 3) la création par la Parole (*per Verbum*) 4) dans l'Esprit Saint (c'est-à-dire dans l'Amour). Et encore une fois, je renvoie le lecteur au texte pour les détails.

Cependant, il faut dire que dans ces doctrines métaphysiques les paradoxes sont en partie éliminés et en partie laissés tels quels. Étant donné que d'une part elle affirme l'existence première d'un Principe (Néant originel hors du temps et de l'Être), d'autre part elle nie l'identité totale entre Créateur et créé (*a deo*) et enfin elle affirme la destination à l'immanence qui caractérise le Dieu chrétien transcendant (*per Verbum*). Et c'est précisément avec ce dernier aspect que la Création est renforcée dans l'Esprit comme la réalisation finale de l'immanentisation divine sous forme d'Amour.

Un autre champ de paradoxes logico-métaphysiques est alors celui qui concerne la conception linéaire et circulaire du temps, qui est alors étroitement liée à l'eschatologie chrétienne<sup>33</sup>. Sans vouloir entrer dans les détails d'un discours extrêmement complexe, je dirai seulement que Bérard nous montre comment le temps est compris par le christianisme de manière à la fois linéaire et circulaire ; et cela à la fois dans sa valeur historique et dans sa valeur éternelle. Cela en fait donc un temps essentiellement « métaphysique ». En tout cas, l'élément clé dans ce contexte est ce Christ qui est à la fois ceci : – Lui qui a réellement commencé l'histoire en faisant irruption dans le temps humain en se plaçant au centre de celui-ci comme un présent qui fait à la fois le passé (extinction du temps au présent) et futur (intemporalité par rapport au présent) ; Celui qui est le commencement-fin des temps (alpha-oméga), Celui qui est celui en qui tout a été créé au commencement (*Logos*).

C'est précisément sur cette base que Bérard soutient que le début et la fin des temps ne peuvent être compris de manière littérale, et donc aussi la même perspective eschatologique incluant la Parousie (le retour du Christ) et le Plérome (le Retour de la création à la perfection et à l'unité d'origine). Il s'agit donc du temps cosmologique selon lui justement compris par Platon (*Timée*) comme un simple mythe, et que le christianisme considère plutôt comme un mystère.

Et c'est précisément face à cela qu'il commence à nous montrer le moment où la métaphysique doit commencer à s'immerger de manière décisive dans le mystère, ce qui ne peut se produire qu'en renonçant complètement à la compréhension des paradoxes, arrêtant ainsi définitivement notre effort intellectuel. Et en fait, les principales conséquences éthiques et spirituelles des mystères sont liées à cela. En effet, selon lui, le renoncement au savoir doit se traduire par un abandon total à l'action de Dieu et à sa volonté, avec le renoncement à toute espérance (et même à soi-même). Cela ne peut se faire qu'en se jetant totalement dans la confiance en l'Amour de Dieu (en ne comptant que sur l'intercession de l'Esprit). Bref, c'est l'humilité totale ; qui, cependant, doit seulement être vécu et pas seulement pensé. Cependant, nous verrons bientôt que, grâce au Christ, la connaissance ne s'éteint pas du tout au-delà de cette limite.

C'est d'ailleurs sur cette voie que se trouve pour Bérard le point culminant du plus grand des paradoxes logico-métaphysiques, à savoir celui de la non-contradiction entre l'être et le non-être qui se trouve dans la dimension suessentielle, c'est-à-dire « au-delà » de l'être<sup>34</sup>. Ici, nous nous trouvons sur le plan de l'essence divine en tant que trinité ; et aussi là où il y a le Christ comme ensemble de « pure nécessité » (acte pur), d'Esprit et de pure et totale Possibilité (puissance pure). Ce dernier correspond alors à la « Théotokos », c'est-à-dire à la dimension divine comme la Vierge Immaculée. Bref, nous avons affaire au divin dans sa plénitude que nous ne pourrions jamais appréhender cognitivement, étant donné que notre connaissance est fatalement « ontologique » et se réfère donc toujours à un objet.

Bref, c'est la dimension du Dieu insaisissable et inintelligible au-delà de laquelle notre Intellect doit s'arrêter. Pourtant, nous pouvons encore entrer dans ce domaine de la connaissance de Dieu, puisque c'est exactement à ce point (où notre humilité a atteint le niveau « sous-zéro » et nous sommes maintenant morts à nous-mêmes en tant que créatures intelligentes), que le Christ s'offre à nous plus que jamais comme le seul chemin vers la Vérité.

En effet, Bérard précise que c'était aussi le sens du cri du Christ sur la Croix « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? – est, en somme, la reconnaissance définitive et totale de l'inintelligibilité du divin par les

---

<sup>33</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., III, XI p. 177-190.

<sup>34</sup> Bruno Bérard, *Introduzione...* cit., III, XII p. 191-195.

entités immanentes. Après ce moment de la mort, dit l'auteur, la résurrection viendra, qui se reproduira avec le Christ. Mais je me demande si ce n'est pas précisément de cette manière que nous, créatures humaines, rentrerons enfin dans le statut ontologique propre à cette Première Création postulée par tant de penseurs chrétiens et juifs, anciens et modernes (comme Philon, Grégoire de Nysse, Scot Érigène, Meister Eckhart et enfin Schelling)<sup>35</sup>. En effet, en lui nous étions totalement intérieurs à Dieu et donc nous ne le voyions ni ne le connaissions comme un objet extérieur simplement parce que nous étions une partie très intime de lui (des tribulations) – cet acte se reproduit par notre abandon total à Lui, c'est-à-dire en nous plaçant dans son sein comme si nous n'en faisons qu'une partie, et non ce que nous sommes. Et cela signifierait alors que l'*unio mystica* impliquerait nécessairement une disparition de la personne (comme le croit le bouddhisme). Sauf cependant que la personne est une entité bien plus divine-métaphysique qu'humaine-naturelle. Et donc, le cas échéant, atteint sa plénitude maximale de cette manière.

### *Conclusions.*

Eh bien, après cette dernière partie, nous savons exactement ce que sont les mystères divins et nous savons aussi (au moins dans une certaine mesure) comment ils doivent être vécus par nous. De plus, si nous rentrons dans les détails exposés par Bérard, nous en saurons encore plus sur tout cela.

Cette partie du livre est donc celle dans laquelle nous absorbons une Sagesse qu'il est assez rare de trouver aujourd'hui. Et ceci s'applique non seulement aux travaux de philosophie mais aussi aux travaux de métaphysique. Comme on l'a vu, en effet, cette discipline (suivant la tradition aristotélicienne) est généralement comprise comme une science non seulement non moins rigoureuse (rationnellement) que la philosophie mais finalement aussi non moins liée à l'expérience sensible que ne l'est la science. On ne peut donc en aucun cas en attendre l'ascension à un niveau aussi élevé ni une connaissance aussi radicale. Quant aux textes spécifiquement religieux, où il est question de la foi chrétienne (qu'ils soient catéchétiques, piétistiques ou théologiques), ils nous demandent tout au plus de connaître et d'éprouver les lointaines conséquences de ces mystères fixés dans la catéchèse et les coutumes de la vie chrétienne et de la liturgie. Et donc en fait on finira ainsi par ignorer même qu'il existe des « mystères » chrétiens. Ce n'est pas un hasard si cette expression était aussi bien connue des premiers penseurs chrétiens (surtout des Pères de l'Église) que des fidèles eux-mêmes. Mais peu à peu, il a fini non seulement par tomber dans l'oubli mais aussi par prendre un sens suspect dès qu'il est réutilisé. Il semble, en effet, que la vie chrétienne soit ramenée à ces anciens usages des pratiques initiatiques païennes qui sont aujourd'hui considérées comme totalement dépassées (et qui entre-temps ont aussi été moralement condamnées de manière irrémédiable).

Je dirais donc qu'il faut être très reconnaissant envers le livre de Bérard pour deux raisons. D'abord parce qu'il redonne un sens à la métaphysique qui permet à cette discipline de devenir une authentique pratique cognitive nécessaire à la vie spirituelle de tous ; au lieu de se limiter à être une sagesse sophistiquée destinée à être cultivée uniquement au sein des Académies philosophiques ou théologiques. Et deuxièmement parce que, précisément grâce à la voie rouverte par cette compréhension de la métaphysique, elle nous conduit pas à pas jusqu'au moment où celle-ci, désormais mise en présence des plus hauts mystères chrétiens, se transforme en une vraie et propre Gnose.

---

<sup>35</sup>Filone, *La creazione del mondo. La creazione del mondo secondo Mosè*, in: Filone di Alessandria (a cura di Roberto Radice), *Tutti i trattati del Commento Allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2011, XLIII-LII, 128-150 p. 65-75; Gregorio di Nissa, *Grande discorso catechetico*, in: Claudio Moreschini, *Gregorio di Nissa. Opere Dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, I, 1-6 p. 205-207. 5, 7-11 p. 223-227, 8, 1-20 p. 239-251; Gregorio di Nissa, *Sull'anima e la resurrezione*, in: Ilaria Ramelli (a cura di), *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milano, Bompiani 2007, VI, 129-160 p. 483-519; Francis Bertin, *Corpo spirituale e androginia in Giovanni Scoto Eriugena*, in: Faivre & Tristan (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova 1991, p. 79-172; Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, in: Marco Vannini, *Meister Eckhart. Commenti all'Antico Testamento*, Bompiani, Milano 2013, I, 29-34 p. 131-137, I, 2-5 p. 107-111, I, 35-44 p. 137-145; Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, I, II, 14-17, p. 487-637.

Eh bien, ces deux aspects rendent le sujet traité par notre auteur apte à la fois à l'approfondissement du savant et à l'enrichissement de l'ER vécue jour après jour par le fidèle chrétien.