

Philosophie et religion en christianisme

Article rédigé par *La Fondation de service politique*, le 24 septembre 2008

En écho à l'encyclique du pape Léon XIII *Aeterni patris*, du 4 août 1879, Jean Paul II a publié avec *Fides et Ratio*, le 14 septembre 1998, sa treizième encyclique .

Comme *Aeterni patris* qui, en son temps, a été à l'origine d'un profond renouveau du thomisme, *Fides et Ratio* traite essentiellement des rapports de la théologie ou de l'intelligence de la foi et de la philosophie. Le fait est suffisamment rare pour qu'on le souligne : en cent vingt ans, deux grands textes pontificaux seulement — auxquels on peut ajouter, en 1950, l'encyclique *Humani generis* de Pie XII — directement consacrés à la philosophie, à sa fonction et à sa dignité propres au sein de la sagesse chrétienne. La question — qui ne peut laisser personne, croyant ou incroyant, indifférent — est donc à nouveau posée par Jean Paul II du statut de la philosophie en christianisme. La philosophie doit-elle y être confondue avec la démarche propre de la théologie ? Est-elle au contraire vouée à un état de pure et simple séparation par rapport aux lumières de la foi ? Ou bien enfin, pour sortir de cette alternative, peut-on parler (et en quel sens ?) d'une " philosophie chrétienne " ?

Cette dernière interrogation nous reporte à un large débat qui s'était développé pendant les années trente, et qui avait mis aux prises des philosophes (universitaires ou non) comme Émile Bréhier, Léon Brunschvicg, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Maurice Blondel ou Gabriel Marcel. Il y eut ainsi, sur cette question, une discussion mémorable à la Société française de philosophie le 21 mars 1931, à la suite de la conférence où Émile Bréhier avait soutenu qu'il n'y avait pas plus de " philosophie chrétienne " qu'il n'y a de " mathématique chrétienne ". Gilson et Maritain participaient à cette réunion. Ils s'opposèrent tous deux à Bréhier. Durant les années suivantes, entre 1930 et 1935, chacun mettra au point ses propres positions. La question de la philosophie chrétienne fera l'objet de conférences ou de colloques dans les diverses Sociétés de philosophie en France, mais elle constituera aussi le thème de congrès internationaux organisés à l'étranger...

Il est clair que l'initiative de Jean Paul II n'est pas à situer au niveau de cette controverse entre philosophes et théologiens. L'encyclique *Fides et Ratio* n'est pas un ouvrage de philosophie, ni même de théologie, c'est un texte du Magistère suprême de l'Église catholique qui ne touche à la philosophie que dans la mesure où la foi et sa rationalité impliquent un certain nombre de vérités philosophiques et, particulièrement, métaphysiques. D'ouverture, le pape expose très clairement les motifs de son intervention :

[L'Église voit] dans la philosophie le moyen de connaître des vérités fondamentales concernant l'existence de l'homme. En même temps, elle considère la philosophie comme une aide indispensable pour approfondir l'intelligence de la foi et pour communiquer la vérité de l'Évangile à ceux qui ne la connaissent pas encore. Faisant donc suite à des initiatives analogues de mes prédécesseurs, je désire moi aussi porter mon regard vers cette activité particulière de la raison. J'y suis incité par le fait que, de nos jours surtout, la recherche de la vérité ultime apparaît souvent occultée. Sans aucun doute, la philosophie moderne a le grand mérite d'avoir concentré son attention sur l'homme. [...] Les résultats positifs qui ont été atteints ne doivent toutefois pas amener à négliger le fait que cette même raison, occupée à enquêter d'une façon unilatérale sur l'homme comme sujet, semble avoir oublié que celui-ci est également toujours appelé à se tourner vers une vérité qui le transcende. [...] La philosophie moderne, oubliant d'orienter son enquête vers l'être, a concentré sa recherche sur la connaissance humaine. Au lieu de s'appuyer sur la capacité de l'homme de connaître la vérité, elle a préféré souligner ses limites et ses conditionnements. Il en est résulté diverses formes d'agnosticisme et de relativisme qui ont conduit la recherche philosophique à s'égarer dans les sables mouvants d'un scepticisme général .

Ainsi, c'est en raison de l'intérêt que l'Église accorde à la démarche de la raison humaine, quand elle consent à l'être des choses pour y découvrir les chemins de l'absolu de Dieu, que le pape a voulu — dans un texte précis, fortement charpenté, et rigoureux — appeler l'intelligence philosophique à en revenir à sa vocation essentielle qui est de faire œuvre de sagesse. En effet, " il revient au Magistère d'indiquer avant tout quels

présupposés et quelles conclusions philosophiques seraient incompatibles avec la vérité révélée, formulant par là même les exigences qui s'imposent à la philosophie du point de vue de la foi ". Il existe de fait des " exigences philosophiques du christianisme ". C'est pourquoi, s'adressant à l'intelligence chrétienne, le souverain pontife l'invite à reprendre les chemins traditionnels d'une philosophie autonome mais non séparée de la foi qui est la source première de toute sagesse intégrale.

Cette question de la philosophie religieuse et du concours que la foi, dans le respect de l'autonomie des principes rationnels, apporte à la connaissance philosophique, est décisive. En pleine fidélité à la démarche centrale de Fides et Ratio qui veut conjuguer le *credo ut intellegam* (" je crois pour comprendre ") et l'*intellego ut credam* (" je mets en œuvre mon intelligence pour l'ouvrir aux horizons de la foi "), il convient de mieux comprendre en quel sens on peut parler, comme le fait Jean Paul II, d'une " philosophie chrétienne " qui soit pleinement philosophie, tout en demeurant en totale harmonie avec les vérités de la foi et sans jamais se soustraire aux confortations surnaturelles que la raison humaine en reçoit.

I- La philosophie en Occident et le christianisme

Le thème des rapports de la philosophie et de la religion me paraît être une clef importante — et même déterminante — pour comprendre d'un part l'évolution de la philosophie en Occident, et d'autre part le sens même de la réflexion philosophique sur le mystère de l'être que l'on voit à l'œuvre dans la tradition de la sagesse chrétienne, singulièrement chez saint Thomas d'Aquin.

La philosophie occidentale n'a jamais cessé de débattre avec le christianisme. C'est que, dans leur quête d'une intelligence plus profonde de la foi, les théologiens n'ont jamais cessé d'expliciter un certain nombre de données philosophiques. Chez les Pères, sans doute, on voit deux attitudes se manifester dès le II^e siècle. À celle d'un Justin qui, philosophe avant sa conversion, le demeure une fois devenu chrétien en assumant et dépassant tout l'effort de la pensée grecque, répond l'attitude d'un saint Irénée méfiant envers une philosophie qui voudrait transformer la théologie en une pure et simple philosophie appliquée au domaine révélé. À la vérité, ces deux orientations sont plus complémentaires qu'opposées et elles finiront par s'harmoniser de plus en plus, au moins à partir du IV^e siècle latin. De ce point de vue, on peut considérer que saint Thomas, en donnant à la théologie son statut de science, permettra à cette déjà longue tradition de rationalité chrétienne de trouver son aboutissement en lui donnant de passer d'un état d'indifférenciation des sagesse (de la raison et de la foi) à leur distinction dans la cohérence d'un harmonieux ajustement .

L'unité de la foi et de la raison

Jean Paul II consacre de longs développements à cette confrontation, chez les Pères d'Orient et d'Occident, entre la foi et la raison. Il remarque en particulier que " la rencontre du christianisme avec la philosophie ne fut [...] ni immédiate ni facile ", et que " les penseurs chrétiens ont repris la pensée philosophique de manière critique ". Les cadres de la pensée grecque — platonisme, néo-platonisme, aristotélisme — ont été remaniés, transformés sous l'influence de la pensée chrétienne. Au fond tout s'est passé comme si la doctrine du christianisme, riche d'une métaphysique intrinsèque, avait besoin d'un instrument adéquat pour se dire à elle-même cette philosophie immanente. Les concepts grecs ont contribué à cet effort de mise à jour, mais non sans qu'ils eussent à subir en retour une profonde transmutation. L'histoire des rapports de la foi et de la raison, chez les Pères et chez les scolastiques, a donc été finalement l'histoire de cette transfiguration des concepts de la philosophie grecque au point que l'on hésite à dire que tel ou tel auteur est plus ou moins platonicien ou plus ou moins aristotélicien. Certes, matériellement parlant, on peut dégager dans leurs écrits des références privilégiées ; mais, du point de vue formel, c'est bel et bien une philosophie originale, une " philosophie chrétienne " qui a progressivement vu le jour. " Il est donc injuste et réducteur de ne voir dans leur œuvre que la transposition des vérités de la foi en catégories philosophiques. Ils firent beaucoup plus. Ils réussirent en effet à faire surgir en plénitude ce qui demeurait encore implicite et en germe dans la pensée des grands philosophes antiques ". Jean Paul II ne ratifie pas pour autant un " patristicisme " qui utiliserait de manière idéologique l'œuvre des Pères contre la scolastique. Au contraire, " dans la théologie scolastique,

le rôle de la raison éduquée par la philosophie devient encore plus considérable sous la poussée de l'interprétation anselmienne de l'intellectus fidei ". Et c'est saint Thomas d'Aquin qui porte ce processus à son achèvement en montrant que la sagesse chrétienne intégrale compose — dans l'attraction de la sagesse des saints née de la conaturalité de l'amour théologal — la sagesse philosophique " qui se fonde sur la capacité de l'intellect à rechercher la vérité à l'intérieur des limites qui lui sont conaturelles " et la sagesse théologique " qui se fonde sur la Révélation et qui examine le contenu de la foi, atteignant le mystère même de Dieu " .

L'effort thomasien de synthèse sapientiale sans confusion sera loin pour autant de faire l'unanimité. L'encyclique le dit sans se transformer pour autant en un traité d'histoire de la pensée. Dès la fin du Moyen Âge, " la légitime distinction entre les savoirs (philosophique et théologique) se transforma progressivement en une séparation néfaste " . La pensée moderne se dressera finalement, dans ses courants dominants, contre cette conception d'une sagesse intégrale, une en même temps que différenciée dans les savoirs théologique et philosophique qu'elle intègre et met en œuvre. Elle puisera, de ce point de vue, une source majeure d'inspiration dans le christianisme de la Réforme . Désormais le pessimisme sur les capacités de la raison humaine, que Luther considérait comme " l'ennemie-née de la foi ", et le rationalisme le plus accentué s'opposeront moins qu'ils ne se renforceront l'un l'autre dans un même entraînement vers une sécularisation de plus en plus manifeste de l'ensemble de la culture.

Le refus moderne de la métaphysique

La lecture du Désenchantement du monde de Marcel Gauchet est à cet égard particulièrement instructive. Se présentant comme neutre, l'analyse proposée engage en réalité une certaine conception du christianisme et de son rôle dans la culture occidentale. La religion étant considérée comme hétéronome par essence, elle se trouve impliquée dans un " jeu " dialectique qui a pour fin de nier la puissance conflictuelle de l'homme et, par là, de juguler sa capacité de révolte contre ce qui est, afin de garantir " l'intangibilité des choses ". La reconnaissance d'un Dieu unique, transcendant et créateur qui est au cœur du monothéisme juif et chrétien constitue dès lors une réappropriation humaine de l'altérité du fondement et engage dans cette mesure un mouvement de sortie de la religion et de sa logique de dépendance. Marcel Gauchet semble incapable de s'affranchir de l'opposition dialectique entre hétéronomie et autonomie. Pour lui, la reconnaissance d'un créateur institue une moins parfaite hétéronomie et donc une forme moins typique de religion. Aussi bien le christianisme, par le dogme de l'Incarnation et la " jonction contre nature " qu'il inclut, lui paraît au principe d'une culture sécularisante de la séparation et du conflit qui est une culture de la sortie de la religion. D'où la conclusion selon la quelle la modernité sécularisante est typiquement chrétienne. Elle l'est grâce à la Réforme qui, à l'évidence, représente aux yeux de Gauchet le christianisme originel et essentiel.

Cette vision est cohérente. Mais la modernité n'y est présentée comme fondamentalement marquée par la Réforme (ce qui est vrai) que parce que cette dernière est considérée en quelque sorte comme l'avènement du christianisme typique ou à l'état pur (ce qui est pour le moins contestable). Les conséquences philosophiques ont en tout cas l'avantage d'être clairement dégagées : la philosophie en Occident n'est jamais plus purement chrétienne que quant elle obéit à la " logique de l'altérité " et du primat de la négation. Cette logique induit une philosophie séparée et apophatique de l'altérité, à savoir la philosophie moderne (chrétienne en sa modernité). Elle s'oppose à toute métaphysique de l'être et de sa participation analogique (jugée prisonnière du cadre de pensée grec) en raison de la compréhension unitaire et encore centrée sur l'Un-Tout que cette métaphysique est censée impliquer.

Les lignes de force du Désenchantement du monde manifestent donc en quels termes la pensée chrétienne se trouve précisément défiée par la modernité. C'est bien la question de la philosophie dans la foi qui est posée. Pour Marcel Gauchet, la " philosophie chrétienne " ne peut pas contenir de métaphysique de l'être. Elle est une philosophie de l'altérité qui, ayant pris conscience de son refus de toute nature, se construit sur les ruines de l'être. Elle est la philosophie de la modernité. Dialectique par essence, elle est fondée sur la fécondité supposée de la contradiction et, par conséquent, d'une négativité originelle dont le sens religieux de l'âme, dans sa double ouverture personnelle et sociale, n'est en quelque sorte qu'une superstructure provisoire. En cela, Gauchet rejoint par mode d'alliance objective tout un courant de pensée sécularisée d'inspiration pourtant différente qui, marqué par Heidegger, revendiquerait plutôt le patronage d'un nouveau paganisme .

Il est frappant de voir à quel point le thème d'un dépassement de la métaphysique de l'être au profit d'une philosophie essentiellement négative ou aporétique est aujourd'hui commun à ceux qui (agnostiques ou chrétiens) y voient l'aboutissement de l'essence sécularisante du christianisme et, pour certains, l'émergence heureuse d'un néo-paganisme . Des philosophes chrétiens acceptent désormais volontiers cette perspective d'une raison consubstantiellement païenne et anti-métaphysique. L'apophatisme de première intention, qui met l'être à distance et le rend " non pas "autre" mais "néant" de ce qui est ", est devenu une problématique commune quasiment indiscutable sauf à se disqualifier en se mettant en marge de la modernité. Hegel et Heidegger restent des références majeures. Ce contexte met en évidence la nécessité et l'urgence d'une reprise de la réflexion sur les rapports de la philosophie et de la religion et sur la possibilité d'une philosophie chrétienne.

II- La philosophie chrétienne dans la culture de chrétienté

Il existe plusieurs manières d'aborder le problème de la philosophie chrétienne. Celle-ci ne saurait être, pour Jean Paul II, " une philosophie officielle de l'Eglise, puisque la foi n'est pas comme telle une philosophie ". Mais, " parlant de philosophie chrétienne, on entend englober tous les développements importants de la pensée philosophique qui n'auraient pu être accomplis sans l'apport, direct ou indirect, de la foi chrétienne ". Dans la controverse des années trente, et par la suite, c'est du strict point de vue des relations de la philosophie avec la foi et la théologie que l'on s'est interrogé sur l'existence d'une philosophie chrétienne. Cette manière de poser la question est assurément très juste et on ne peut en faire l'économie. On aurait néanmoins intérêt, en un premier temps, à prendre les données du credo ut intellegam d'une manière plus globale en partant de la fécondité culturelle du christianisme. Celui-ci, en effet, suscite parmi ses plus beaux fruits de culture — comme le montre Jean Paul II — l'élaboration d'une sagesse qui inclut à la fois des données théologiques et mystiques et un certain nombre de principes relevant de la rationalité philosophique.

La tentation phénoméniste

Procéder de la sorte, c'est retrouver les véritables assises de la sagesse chrétienne qui appartient en effet, jusqu'en l'humanité de sa dimension philosophique, au bien commun de la chrétienté, à savoir la culture religieuse propre du christianisme. C'est se situer de la manière la plus juste — et la plus opérante — par rapport au processus de sécularisation de la pensée qui caractérise en ses courants majeurs la philosophie moderne. Telle n'est pas aujourd'hui la voie la plus fréquemment suivie par les philosophes chrétiens. Lorsqu'ils ne rejettent pas purement et simplement le concept de philosophie chrétienne, ils interprètent celle-ci, de toute façon, en termes post-métaphysiques. Le nihilisme leur apparaît alors comme le dernier avatar de la rationalité métaphysique, le chrétien se trouvant même sollicité d'inscrire sa démarche philosophique dans cette exténuation de la raison métaphysique qui fait place nette à une approche phénoménologique considérée comme la seule possible désormais. Fides et Ratio s'attarde sur cette tentation d'une " raison faible " et post-métaphysique :

De plusieurs côtés, on a entendu parler, à ce propos, de " fin de la métaphysique " : on veut que la philosophie se contente de tâches plus modestes, à savoir la seule interprétation des faits, la seule recherche sur des champs déterminés du savoir humain ou sur ses structures . [On va même jusqu'à revendiquer la nécessité d'] une philosophie résolument phénoméniste ou relativiste [pourtant] inadéquate pour aider et approfondir la richesse contenue dans la parole de Dieu .

Comment ne pas voir ce que recèle toujours de très dangereux pour la pensée chrétienne la tentation de se déterminer en fonction de problématiques extérieures et de chercher à s'y adapter ? Ce n'est jamais ainsi que

se sont accomplis les grands renouvellements. La rationalité philosophique a été exaltée à outrance et finalement ruinée par le monde moderne. Il y a là pour les chrétiens un défi majeur qui doit les inciter à puiser dans leur propre culture religieuse jusqu'aux fondements de la sagesse qu'elle renferme. La culture de chrétienté est d'essence métaphysique, et c'est par conséquent sur la voie d'un approfondissement des principes métaphysiques en leur source religieuse qu'il revient aujourd'hui, plus que jamais, au philosophe chrétien de s'engager. Il n'est pas d'autre moyen pour lui de renvoyer les hommes à l'universalité du vrai et à la catholicité de la raison convertie au mystère de l'être.

Entrer ainsi en métaphysique, c'est retrouver les sources religieuses de la sagesse chrétienne qui intègre tout l'effort purement rationnel et, tout en respectant sa légitime autonomie, l'ordonne ultimement aux vues surnaturelles de la foi. La philosophie chrétienne est née du cœur même de l'intelligence de la foi et de la noblesse de cette origine elle a reçu un pouvoir incomparable d'assimilation et de renouvellement des grandes perspectives de la sagesse grecque. Il est absurde de croire qu'il pourrait en être aujourd'hui autrement.

Certes, la sagesse chrétienne est d'abord une sagesse de salut, et en cela elle se distingue de la sagesse de pure raison vers la quelle s'est orientée la Grèce. Elle se distingue aussi de la sagesse de délivrance caractéristique de l'Inde. La délivrance indienne, en effet, est le résultat d'une quête à la mesure des capacités de l'homme et de son ingéniosité dans cette technique spirituelle qu'est le Yoga. Elle vise ultimement à une coïncidence expérimentée — par delà toute distinction et au-delà du moi apparent et superficiel —, avec l'absolu immanent du Soi. Le salut chrétien est au contraire une œuvre de grâce, un don gratuit, et non le résultat d'une conquête de l'homme. Il n'exige aucune élaboration technique ou méthodique. La sagesse chrétienne, portée par l'espérance du face à face avec le Dieu transcendant, est donc une sagesse de salut par la grâce. Elle est régie par la primauté absolue de l'amour de charité et par l'union mystique qui en résulte pour l'âme que Dieu appelle en son intimité, puisque " l'amour des réalités qui nous sont supérieures, et celui de Dieu principalement, est préférable à la connaissance que nous en avons ".

Sagesse d'amour théologal, elle n'en donne pas moins toute sa place à la rationalité. En effet, la révélation par laquelle Dieu nous découvre son mystère intime est génératrice de réflexion rationnelle. La foi, dans la mesure où, portée par l'amour, elle accueille une vérité objective, est une adhésion intelligente. Or la révélation, qui transcende les limites de la nature, n'en suppose pas moins tout un ensemble de vérités auxquelles la raison est proportionnée. Elle donne même à ces vérités une indéfectible et sublime confirmation et sollicite la raison de les explorer à sa lumière.

Servante de la théologie

La révélation divine et la sagesse qui grandit en son accueil induisent donc une double réflexion intellectuelle. Au sein même de la foi, la raison est invitée à scruter les vérités auxquelles elle croit et à manifester l'ordre intrinsèque qui les unit. La sagesse chrétienne se fait alors intelligence de la foi ou théologie. Mais puisque la foi elle-même attire le regard de notre intellect sur les vérités naturelles les plus hautes — celles que nous qualifions de métaphysiques —, elle requiert en outre de la raison qu'elle les appréhende selon ses propres principes. D'une certaine manière, il n'est pas faux de dire qu'elle donne la raison à elle-même en l'affermissant dans cette quête autonome de sagesse qui lui appartient de droit mais pour laquelle, de fait, elle a besoin d'être surnaturellement assistée. Jean Paul II, s'inspirant à l'évidence de l'œuvre de Maritain, insiste sur la double confortation que la philosophie reçoit de la foi et qui — principalement en sa dimension métaphysique où, par l'étude du mystère d'être, on accède à sa Cause divine — la rend partie prenante de la sagesse chrétienne. Ce n'est qu'à l'intérieur de la sagesse chrétienne que la rationalité philosophique se fait pleinement sagesse.

D'elle-même, l'intelligence est désir de vision. La foi qui, par définition, n'est pas de l'ordre de l'évidence, n'en comporte que plus profondément et plus vitale le besoin de comprendre. Nous croyons et, d'un même mouvement, nous voulons comprendre ce que nous croyons. Cet élan vers un savoir toujours plus pénétrant et organisé n'a lui-même de signification que parce que l'intelligence, en appétit connaturel de voir, y est engagée. Elle y est impliquée avec toutes les interrogations et les exigences rationnelles qu'éveille en elle l'acte d'être qui fait que les choses sont. Assurément, la révélation de l'Exode — où Dieu se manifeste à Moïse sous le nom de Je Suis Celui qui Suis (Ex, 3, 14) — doit être légitimement interprétée de manières

diverses ; elle doit l'être à tout le moins comme une ouverture de l'intelligence métaphysique sur l'absolue primauté dans l'étant — et non sur lui ou en opposition à lui — de son acte d'être ou d'exister. Que Dieu se révèle comme Celui qui est, à savoir comme l'Être même subsistant ou l'Être qui n'est qu'être, l'intelligence ne peut pas ne pas être renvoyée du même coup à sa propre vocation : pénétrer le mystère de l'être dans les existants finis sur lesquels elle a naturellement prise.

La philosophie de la nature elle-même, préparatoire à la rationalité métaphysique, ne laisse pas indifférente la sagesse chrétienne. La physique (ou cosmologie) philosophique, en effet, ne peut avancer qu'en supposant un certain nombre d'anticipations de philosophie première. Au vrai, en deçà de l'idée de création, qui suppose la transcendance du Créateur, on ne saurait envisager de cosmologie achevée. Abstraite de son environnement métaphysique et de la subordination que lui impose l'ordre même de la sagesse, la physique philosophique ne peut que subir une véritable hémorragie ontologique et un radical affaissement.

Il reste que l'influence du christianisme s'exerce de manière directe en métaphysique et en anthropologie philosophique. Aussi une métaphysique intrinsèque au christianisme a-t-elle pu être progressivement explicitée pour le service de la théologie :

La parole de Dieu se rapporte continuellement à ce qui dépasse l'expérience, et même la pensée de l'homme ; mais ce " mystère " ne pourrait pas être révélé, ni la théologie en donner une certaine intelligence, si la connaissance humaine était rigoureusement limitée au monde de l'expérience sensible. La métaphysique se présente donc comme une médiation privilégiée dans la recherche théologique. Une théologie dépourvue de perspective métaphysique ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse, et elle ne permettrait pas à l'intellectus fidei d'exprimer de manière cohérente la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée .

Notre première approche qui s'achève peut être à bon droit qualifiée de descendante. Elle a consisté, en effet, à souligner la fécondité culturelle du christianisme et à faire apparaître l'existence de données métaphysiques immanentes. Si le christianisme résiste à toute réduction à une philosophie, il n'en comporte pas moins l'inhabitation d'un certain nombre de vérités philosophiques indissociables de sa dimension de culture et donc de sagesse rationnelle .

III- " La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne " ou la religiosité du désir de sagesse

C'est à une démarche complémentaire — ascendante cette fois — que nous pouvons maintenant nous livrer. Il s'agit alors, selon une expression d'Étienne Gilson, de déterminer " la possibilité philosophique de la philosophie chrétienne ". Cette problématique est avant tout proprement philosophique, mais elle demande à être reprise théologiquement en étant en quelque sorte enchâssée dans la démarche descendante de l'intelligence de la foi qui commande tout et que nous avons d'abord évoquée. Telle est en effet la loi du mystère de l'Incarnation où, selon saint Thomas, " on envisage la descente de la plénitude divine dans la nature humaine plutôt que la progression jusqu'à Dieu d'une nature humaine préexistante ".

L'une des voies possibles de la démarche ascendante est de considérer, à la lumière d'une métaphysique de l'esprit, le désir de sagesse en lien avec le désir fondamental de notre intellect qui est identiquement celui de notre esprit. Cet appétit, consubstantiel à la nature de notre esprit comme de tout esprit, c'est le désir naturel de voir Dieu. Je ne puis reprendre en ses divers aspects la très riche doctrine thomasiennne sur ce point . Elle n'est pourtant pas toujours énoncée dans la plénitude de sa signification. Selon Thomas d'Aquin, le désir de sagesse s'enracine dans l'ordination de la nature spirituelle à la vision de Dieu, et il est même pour nous — en tant qu'appétit de savoir par les causes les plus élevées et, ultimement, par la Cause première — le signe et le témoin de cette ordination. En effet, " l'homme désire naturellement découvrir la cause d'un effet qu'il connaît. Or l'intelligence connaît l'être universel, elle désire donc naturellement en découvrir la cause qui est

Dieu seul [...]. Puisque nul n'a touché sa fin dernière que son désir naturel ne soit satisfait, aucune connaissance intellectuelle ne peut suffire à la félicité de l'homme, sa fin dernière, sans celle de Dieu qui, telle la fin dernière, clôt le désir naturel. La connaissance de Dieu est donc la fin dernière de l'homme ". De nombreux textes parallèles de l'Aquinate pourraient être cités qui, tous, concluent que " toute intelligence désire naturellement la vision de la divine substance ".

Dans toute sa force, comme dans ce qu'elle peut avoir en première approximation de paradoxal, cette doctrine signifie que l'intelligence et donc l'esprit sont en appétit de la vision de Dieu — vision qui en elle-même dépasse pourtant infiniment leur capacité naturelle — en raison de leur essence même et non en fonction d'un " vouloir délibéré " du sujet. Une nature intellectuelle est susceptible de comprendre tout l'être, car elle n'est pas — comme il advient dans l'existence infra-spirituelle — étroitement déterminée à son être de nature. Cela est vrai de tout esprit, et donc aussi de l'esprit humain en condition charnelle. Jean Paul II relève en ce sens que " le désir de connaître est une caractéristique commune à tous les hommes ", que, " grâce à l'intelligence, la possibilité de "puiser l'eau profonde" de la connaissance (cf. Pr 20, 5) est donnée à tous, croyants et non-croyants " , que " la connaissance de l'homme est un chemin qui n'a aucun répit ", parce qu'elle exprime son appétit universel de vérité . Et ceci témoigne de cette " vérité dont l'Eglise a toujours fait son profit : au plus profond du cœur de l'homme sont semés le désir et la nostalgie de Dieu " . En effet, sa recherche de vérité " n'est pas destinée seulement à la conquête de vérités partielles, observables ou scientifiques ", mais elle " tend vers une vérité ultérieure qui soit susceptible d'expliquer le sens de sa vie ; c'est donc une recherche qui ne peut aboutir que dans l'absolu ".

Sans doute l'homme n'accède à l'intellection de l'être que dans le sensible dont il l'abstrait, et il ne connaît les existants qui lui sont supérieurs que par analogie avec les existants matériels. Il reste que, de par sa nature intellectuelle, il appréhende toute chose en référence à l'être, en telle sorte qu'il ne peut pas ne pas aspirer à posséder la connaissance la plus parfaite possible de la Cause première de tous les êtres finis sur lesquels il a prise. On peut dire que son poids de nature l'incline à un au-delà de ses forces naturelles jusqu'à la vision de l'essence divine qui dépasse à l'infini toute capacité créée. C'est par rapport à cet élan de nature — et en conséquence par rapport à ce qu'il est fondé d'appeler le désir religieux de l'âme — qu'il faut situer le désir de sagesse. Aussi, puisque la philosophie est une expression première de ce désir de sagesse, elle est de plein droit naturellement religieuse. Le pape est très attaché à cette perspective, et c'est pourquoi il loue les " pères de la philosophie " d'avoir su " mettre en évidence le lien qui existe entre raison et religion ". Pour lui, " la religiosité représente l'expression la plus élevée de la personne humaine car elle est le sommet de sa nature rationnelle. Elle jaillit de l'aspiration profonde de l'homme à la vérité et elle est à la base de la recherche libre et personnelle qu'elle fait du divin ".

Telle est sans doute la raison première pour laquelle l'appétit de sagesse n'a de sens que greffé sur l'élan religieux de l'esprit. Aussi, il n'est de vraie philosophie que religieuse. Ce n'est pas seulement une question de fait, mais une question de droit, puisque cette religiosité tient à la nature de l'esprit. Le chrétien, pour qui il ne peut y avoir de désir religieux radicalement purifié et parfaitement accompli que dans la surnaturalité de la grâce sera autorisé à conclure : en réalité, il n'est de majorité possible pour la philosophie consciente de sa dimension religieuse qu'en christianisme. La naturelle religiosité de l'œuvre philosophique ne peut, de fait, conduire celle-ci à son achèvement qu'en la disposant aux confortations subjectives et objectives de la foi. Elle en fait une philosophie dans la foi, c'est-à-dire une sagesse ordonnée, à l'intérieur de la sagesse chrétienne intégrale — et compte tenu de l'autonomie qui lui est propre —, à l'intelligence de la foi et à la sagesse des saints.

IV- Une métaphysique chrétienne de l'être d'inspiration thomiste

Je voudrais achever ces réflexions autour de Fides et Ratio en dégagant quelques conclusions qui me paraissent trouver dans cette encyclique un écho tout particulier.

L'âge chrétien de la sagesse est, pour la philosophie consciente de ses sources religieuses, un âge premièrement théologique et mystique. En effet, le contexte naturellement religieux de la philosophie est désormais celui de la sagesse chrétienne qui déborde largement les frontières d'une sagesse purement

humaine et rationnelle. La métaphysique est donc détrônée de sa primauté absolue. Elle se trouve subordonnée à l'intelligence de la foi et à la sagesse des saints. Cette subordination doit être bien comprise. Elle exclut d'abord toute idée d'une philosophie séparée. En revanche, elle n'écarte aucunement la possibilité pour la philosophie de conduire sa réflexion purement rationnelle dans une relative autonomie. Cette autonomie n'est cependant pas exclusive de l'instrumentalisation de certaines données philosophiques par la théologie. L'intelligence de la foi ne peut s'approfondir spéculativement et prendre la forme organique d'un savoir sans l'aide d'une raison métaphysiquement instruite qui intervient alors au titre de servante. Faut-il voir dans ce service religieux une fonction sans lien substantiel avec celle qui appartient à la philosophie au titre de maîtresse autonome en matière purement rationnelle ? En d'autres termes, convient-il de distinguer, pour la philosophie chrétienne, une charge strictement profane et une charge sacrée ?

Autonomie de la philosophie chrétienne

Une certaine manière de poser le problème de l'autonomie de la philosophie chrétienne pourrait le laisser croire. Le débat Gilson-Maritain est instructif sur ce point comme sur bien d'autres. On notera au passage que l'un et l'autre sont les deux seuls philosophes chrétiens français explicitement nommés par Jean Paul II dans son encyclique. Leur dialogue sur l'autonomie de la philosophie chrétienne est, en tout état de cause, particulièrement instructif. Maritain s'employait à défendre l'indépendance relative de la philosophie dans la foi pendant que Gilson insistait sur son appartenance théologique. En réalité, ces deux positions, si on les considère à l'état pur, obéissent à une logique qui paraît aboutir à une impasse. Gilson est peu convaincant lorsque, pour mettre en évidence le contexte théologique de la croissance du savoir philosophique, il tourne le dos à l'économie intrinsèque à la démarche rationnelle pour lui préférer une logique spécifiquement théologique. Que, dans l'ordre d'exercice ou d'invention, de grandes questions philosophiques soient posées ou résolues en lien avec une réflexion théologique qui les suscite, qui pourrait le nier ? Les plus profondes découvertes métaphysiques de saint Thomas sont contemporaines d'une élaboration théologique. Il reste que saint Thomas lui-même — et pas seulement lorsqu'il s'emploie à commenter Aristote — reconnaît et respecte la spécificité de l'ordre interne au savoir philosophique qui ne s'élève à la connaissance de Dieu qu'en s'appuyant sur l'intelligence de l'étant fini et participé.

À l'inverse, Jacques Maritain ne semble pas plus persuasif lorsqu'il attribue à la philosophie (dénommée alors " adéquate " en morale et " plénièrement telle " de manière plus générale) un champ d'investigation qui relève normalement de l'intelligence de la foi. Il faut voir là sans doute une conséquence de sa forte insistance sur l'autonomie de la philosophie. À cet égard, on ne saurait trop rappeler que la philosophie, en christianisme, ne se donne pas comme la seule sagesse, mais comme le volet humain et purement rationnel d'une sagesse tripartite dont l'unité prime sur la tripartition. L'autonomie de la philosophie ne saurait donc être que relative. Plus encore, elle ne peut être que corrélative de son ministère théologique.

On remarquera qu'il est au moins une donnée commune à la problématique de Gilson et à celle de Maritain. Tous deux posent la question de la philosophie chrétienne presque uniquement en fonction de son rapport à la théologie. Maritain a certes beaucoup approfondi le problème de la mystique chrétienne et de ses rapports à la philosophie, mais cela ne paraît pas avoir joué un rôle déterminant dans sa compréhension du statut de la philosophie chrétienne. Il me semble néanmoins que, tout en convenant du caractère décisif pour l'intelligence chrétienne du couple théologie-philosophie, où la connaissance rationnelle et conceptuelle est omniprésente, on aurait intérêt à considérer le primat de la sagesse des saints sur tout l'ordre de la sagesse. La prééminence mystique tient à la primauté absolue de l'amour théologal en christianisme. Cette précellence de l'amour ne dévalorise aucunement l'exercice conceptuel de la raison, mais contraint la raison chrétienne à reconnaître que le souci de la vérité et l'ardeur que l'on met à la chercher, à la comprendre, et à l'exposer appartiennent à l'excellence de la charité.

Sans prétendre poser le problème de la philosophie chrétienne en fonction du seul rapport philosophie-mystique — et dans l'ignorance de la nécessaire médiation théologique —, il m'apparaît que ce problème devrait être formulé en fonction de la sagesse chrétienne intégrale et de son unité où le mouvement ascendant de la sagesse rationnelle est parfaitement intégré au mouvement descendant propre aux sagesse de la foi. On concevrait mieux alors que l'exercice autonome de la raison philosophique est complémentaire et indissociable de son exercice au bénéfice de l'intelligence de la foi. Bien plus, on comprendrait que ce service de la théologie, soutenu par l'ardeur mystique de la foi vivante, est présupposé en réalité à la

nécessaire liberté de la réflexion philosophique et à la spécificité de son ordre propre, et qu'il en constitue dans cette mesure le meilleur garant. La philosophie chrétienne gagne sa légitime (et relative) indépendance non point en se détournant de sa condition de servante mais, au contraire, en s'abandonnant à elle sans réserve au sein de la sagesse chrétienne.

L'ordination de la réflexion philosophique aux sagesse de la foi — ordination qui, en fait, est seule à pouvoir donner à la sagesse de raison de parvenir à sa maturité — porte à son accomplissement (c'est-à-dire au-delà d'elle-même) l'orientation théologique propre à la métaphysique. Assurément, c'est l'existant fini appréhendé dans la diversité des étants qui constitue l'objet formel de la philosophie première. Il en résulte pour celle-ci une impossibilité radicale à se constituer en une métaphysique générale. En aucun cas, en effet, elle n'est une philosophie du concept universel d'être entendu comme ouvrant indifféremment sur le créé et sur l'Incréé. Pareil concept est une pure fiction. Nous ne connaissons que des étants finis et participés et c'est pourquoi nous ne pouvons concevoir l'être qu'en lien avec cette finitude.

La catholicité de la rationalité

C'est dire à quel point la métaphysique thomasiennne de l'être, arrimée au fini, ne saurait intégrer une problématique " méta-ontologique " qui, opposant l'être et l'étant, se concevrait comme une voie de " transgression ". Celle-ci ne nous ferait pas déboucher sur une transcendance, mais sur un passage à la limite purement immanent qui, dissimulé sous le masque du Rien, chercherait illusoirement, au-delà du créé et de l'Incréé, à nous apprivoiser à un " excès " sans visage. La métaphysique de saint Thomas est éminemment chrétienne en se refusant à faire du fini une sorte de mauvais rêve. Elle n'utilise la négation que pour mieux se dire la consistance et la singularité du fini. Elle se tient donc à l'opposé d'une voie négative fondatrice qui, en faisant du non-être l'autre de l'être, ne se nourrit en réalité que d'un impensable " absolu du Néant ". Elle ouvre, au contraire, sur la dépendance radicale dans l'être des existants finis et débouche sur l'Etre qui n'est qu'être, Cause première et suréminente de tout ce qui existe. C'est ainsi que la métaphysique est théologique dans son intention profonde. Son inspiration naturellement religieuse, assumée et accomplie au sein de la sagesse chrétienne, témoigne de ce théotropisme. Elle est une " science divine " toute ordonnée à la connaissance de Dieu comme à son ultime destination .

On relèvera enfin que la philosophie chrétienne s'inscrit — et ne peut que s'inscrire — dans une tradition. Elle a été, en cela, récusée par la philosophie moderne sécularisée qui semble vouloir toujours se mettre en situation de rupture. La tradition dans laquelle elle s'inscrit est celle de l'intelligence chrétienne se donnant à elle-même sa propre sagesse. L'esprit de cette tradition est la catholicité de la rationalité. Pour nous en tenir à la dimension philosophique de cette sagesse intégrale, elle est dotée d'une universalité qui, en droit, lui interdit d'être un champ de confrontations entre systèmes inconciliables. Au-delà des diversités possibles et légitimes d'approches et de problématiques complémentaires, elle ne peut être que une.

S'il fallait retenir — compte tenu du sujet qui nous occupe — deux enseignements essentiels de Fides et Ratio, je privilégierais donc ceux-ci : d'une part, la métaphysique est une dimension inaliénable et universelle de la rationalité humaine, et elle est en conséquence indispensable à une sagesse chrétienne intégrale ; d'autre part, la métaphysique de l'être, telle que saint Thomas l'a développée, demeure le modèle privilégié proposé par le Magistère de l'Église catholique pour la formation philosophique, particulièrement la formation de ceux qui se destinent au sacerdoce. On me permettra pour finir de développer brièvement ces deux points.

Le retour de la métaphysique

On ne peut pas ne pas être frappé, en lisant Fides et Ratio, par l'insistance sur la nécessité de la métaphysique non seulement pour l'œuvre propre de la théologie, mais pour le respect de la raison elle-même qui ne saurait être amputée de cette dimension la plus haute de son investigation philosophique. L'insistance du pape est d'autant plus à souligner que, ces dernières années, la métaphysique a été combattue très durement par un nombre non négligeable de théologiens et philosophes chrétiens parmi les plus écoutés. On a parlé de " fin de la métaphysique ", on a voulu ouvrir les voies — le plus souvent dans une ligne

d'inspiration heideggérienne — à une autre manière de penser l'absolu où l'éthique est parfois considérée — en référence notamment à Emmanuel Lévinas — comme une sorte de substitut d'une métaphysique de l'être jugée désormais obsolète. Jean Paul II ne laisse aucun doute sur son désir de rétablir la rationalité métaphysique dans ses droits. Il récuse explicitement les thèses de la " fin de la métaphysique ", et réaffirme " la nécessité d'une philosophie de portée authentiquement métaphysique, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur ". Au surplus, la métaphysique que le Saint-Père appelle de ses vœux n'est pas n'importe quel type de métaphysique. C'est, en premier lieu, une métaphysique chrétienne, puisqu'elle doit être " conçue en union étroite avec la foi ". Non que la foi lui fournisse ses principes, puisqu'elle est œuvre purement rationnelle, mais parce que la raison ne peut que gagner à s'ouvrir à l'apport de la révélation chrétienne pour être subjectivement confortée et libérée de tentations qui entravent sa démarche lorsqu'elle se laisse emporter par les passions, et pour être éclairée et affermie dans la considération de ses objets les plus fondamentaux. Mais Jean Paul II est encore plus précis sur la nature de cette métaphysique. La métaphysique chrétienne est, selon lui, premièrement une réflexion sur l'être qui ne peut se satisfaire d'une approche purement phénoménologique :

Dans ce sens, il ne faut pas considérer la métaphysique comme un substitut de l'anthropologie, car c'est précisément la métaphysique qui permet de fonder le concept de la dignité de la personne en raison de sa condition spirituelle. En particulier, c'est par excellence la personne même qui atteint l'être et, par conséquent, mène une réflexion métaphysique.

Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel : dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu. Un grand défi qui se présente à nous au terme de ce millénaire est celui de savoir accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du phénomène au fondement. Il n'est pas possible de s'arrêter à la seule expérience ; même quand celle-ci exprime et rend manifeste l'intériorité de l'homme et sa spiritualité, il faut que la réflexion spéculative atteigne la substance spirituelle et le fondement sur lesquels elle repose. [...] Si j'insiste tant sur la composante métaphysique, c'est parce que je suis convaincu que c'est la voie nécessaire pour surmonter la situation de crise qui s'étend actuellement dans de larges secteurs de la philosophie et pour corriger ainsi certains comportements déviants répandus dans notre société.

L'importance de l'approche métaphysique devient encore plus évidente si l'on considère le développement actuel des sciences herméneutiques et les différentes analyses du langage. [...] En effet, la foi présuppose clairement que le langage humain est capable d'exprimer de manière universelle — même si c'est en termes analogiques, mais non moins significatifs pour autant — la réalité divine et transcendante .

Si l'intellectus fidei veut intégrer toute la richesse de la tradition théologique, il doit recourir à la philosophie de l'être. [...] La philosophie de l'être, dans le cadre de la tradition métaphysique chrétienne, est une philosophie dynamique, qui voit la réalité dans ses structures ontologiques, causales et relationnelles. Elle trouve sa force et sa pérennité dans le fait qu'elle se fonde sur l'acte même de l'être, qui permet une ouverture pleine et globale à toute la réalité, en dépassant toutes les limites jusqu'à parvenir à Celui qui mène toute chose à son accomplissement .

Enfin, le pape est plus précis encore sur la manière dont il conçoit la métaphysique. S'inscrivant dans la longue tradition magistérielle de ses prédécesseurs sur le siège de Pierre, il réaffirme clairement et avec force que la métaphysique dont il parle, à savoir la métaphysique chrétienne comme métaphysique de l'être, doit s'inspirer des grandes intuitions de saint Thomas d'Aquin. Celui-ci est une fois de plus proposé comme la référence première du philosophe et du théologien chrétien, qui doit tout particulièrement guider les études de ceux qui se préparent au sacerdoce.

En lui, le Magistère de l'Eglise a reconnu et apprécié la passion pour la vérité ; sa pensée, précisément parce

qu'elle s'est toujours maintenue dans la perspective de la vérité universelle, objective et transcendante, a atteint " des sommets auxquels l'intelligence humaine n'aurait jamais pu penser ". C'est donc avec raison qu'il peut être défini comme " apôtre de la vérité ". Précisément parce qu'il cherchait la vérité sans réserve, il sut, dans son réalisme, en reconnaître l'objectivité. Sa philosophie est vraiment celle de l'être et non du simple apparaître .

Si, en diverses circonstances, il a été nécessaire [de réaffirmer] la valeur des intuitions du Docteur angélique et en insistant sur l'assimilation de sa pensée, cela a été souvent lié au fait que les directives du Magistère n'ont pas toujours été observées avec la disponibilité souhaitée. Dans beaucoup d'écoles catholiques, au cours des années qui suivirent le concile Vatican II, on a pu remarquer à ce sujet un certain étiolement dû à une estime moindre, non seulement de la philosophie scolastique, mais plus généralement de l'étude même de la philosophie. Avec étonnement et à regret, je dois constater qu'un certain nombre de théologiens partagent ce désintérêt pour l'étude de la philosophie. [...] Je désire rappeler avec force que l'étude de la philosophie revêt un caractère fondamental et qu'on ne peut l'éliminer de la structure des études théologiques et de la formation des candidats au sacerdoce .

À la suite de ces réflexions, on comprend facilement pourquoi le Magistère a loué maintes fois les mérites de la pensée de saint Thomas et en a fait le guide et le modèle des études théologiques. [...] L'intention du Magistère était, et est encore, de montrer que saint Thomas est un authentique modèle pour ceux qui recherchent la vérité. En effet, l'exigence de la raison et la force de la foi ont trouvé la synthèse la plus haute que la pensée ait jamais réalisée, dans la réflexion de saint Thomas, par le fait qu'il a su défendre la radicale nouveauté apportée par la Révélation sans jamais rabaisser la voie propre à la raison .

On ne saurait être plus clair et explicite même s'il ne manquera pas — et s'il ne manque pas déjà — de commentateurs de cette encyclique pour contourner ou occulter plus ou moins ces aspects pourtant fondamentaux du texte .

Le thomisme philosophique, toujours actuel

On me permettra de terminer par quelques brèves notes plus personnelles sur le thomisme philosophique. De fait, il n'a, à l'intérieur de la sagesse chrétienne, aucun privilège de système. Il n'entend d'ailleurs pas se présenter comme un système parmi d'autres même si, de fait, il peut être perçu de cette manière. Il énonce dans leur vérité, de la façon la plus assurée (mais toujours à reprendre pour une plus parfaite intégration organique), les principes premiers ainsi que les données universelles de la sagesse rationnelle et dispose l'intelligence à leur exploration toujours plus profonde. Il n'est pas exclusif ou excluant, mais il offre au contraire, en raison de sa vérité, la possibilité d'intégrer des problématiques nouvelles ou même des intuitions justes, mais conceptualisées de façon erronée, dans d'autres approches philosophiques trop fragmentaires. Il témoigne par là de sa vitalité doctrinale en prise sur l'universalité du vrai. Il ne saurait donc être la propriété de personne, même pas de saint Thomas, encore moins de tel ou tel de ses disciples devenus à leur tour des maîtres. Sa catholicité résiste à ce qu'il peut y avoir de partiellement et de provisoirement incommunicable entre les thomismes, et elle est une invitation continuelle à dépasser les clivages par manière de transfiguration et d'assimilation. Cela veut dire que la tradition de la sagesse chrétienne, jusqu'en sa part métaphysique, est une tradition vivante.

C'est bien ainsi, me semble-t-il, que le thomisme est présenté dans Fides et Ratio qui ne manque pas de préciser que " le renouveau thomiste et néothomiste n'a pas été l'unique signe de reprise de la pensée philosophique dans la culture d'inspiration chrétienne ". Le thomisme philosophique ne récuse aucune autre démarche rationnelle dès lors qu'elle est légitime et vraie. Être thomiste, c'est donc, pour reprendre le propos de Jean Paul II, " se situer de manière cohérente en continuité avec la grande tradition qui, commencée par les anciens, passe par les Pères de l'Église et les maîtres de la scolastique, pour aller jusqu'à intégrer les acquis essentiels de la pensée moderne et contemporaine ". Est-il besoin de rappeler ce qu'Étienne Gilson écrivait au début de son grand livre L'Être et l'Essence : " La vraie métaphysique de l'être n'a jamais eu la

phénoménologie à laquelle elle avait droit, la phénoménologie moderne n'a pas la métaphysique qui peut seule la fonder, et, en la fondant, la guider ? "

Le thomisme philosophique se nourrit ainsi en permanence de la grande tradition de la sagesse chrétienne dont, en retour, il sert la vitalité. En ce sens, il est par essence traditionnel (sans être à proprement parler traditionaliste si l'on attache à ce terme l'idée de restreindre et de figer la tradition). Il est également capable de s'incorporer toute vérité d'où qu'elle vienne. Sa foncière stabilité, loin de le figer, lui permet en toute fidélité cette assimilation organique dans un progrès endogène. Intégral par vocation sans être intégriste, il est totalisant sans être totalitaire. Autant dire qu'il offre à la métaphysique de l'être, au cœur de la sagesse chrétienne, les conditions d'un développement et d'un approfondissement à la mesure de la vérité et de l'universalité de ses principes. C'est ainsi qu'il peut encore et toujours répondre à l'invitation du Magistère, si magnifiquement adressée aux philosophes dans *Fides et Ratio*, d'avoir " le courage de retrouver, dans le sillage d'une tradition philosophique constante et valable, les qualités de sagesse authentique et de vérité, y compris métaphysique, de la pensée philosophique ".

y. fl.