

## II DISPIEGARSI DELLA FILOSOFIA TRA CLASSICI E CONTEMPORANEI

*Entretiens* a Paul Gilbert\*

**Resumo:** Trata-se de uma entrevista dada pelo Professor Paul Gilbert a dois de seus ex-alunos de filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, na qual percorre os grandes pontos de encontro e/ou desencontro com a filosofia antiga a partir da sua experiência como professor de Metafísica na mesma universidade.

### I. Il senso del dispiegarsi della filosofia

**C. Pieterzack\*\*:** Professore, possiamo iniziare parlando sul senso del dispiegarsi della filosofia tra i classici e i contemporanei. È qualcosa di continuo oppure ci sono state delle rotture?

**P. Gilbert:** Prendiamo come esempio l'importanza delle *Sentence* di Pietro Lombardo, all'inizio del secolo XIII. Tale opera è indicativa di uno "stato di cultura" che da una parte non può pensare senza pensare a partire dai predecessori, però da un'altra parte non conosce veramente gli antichi. Le *Sentence* sono prese da trattati o da volumi più consistenti e organizzati in un certo modo. Quindi è come se si potesse fare una filosofia con dei "twitter" provenienti dall'Antichità. Questo è molto ambiguo, è una difficoltà. In ogni modo, nel Medioevo, non si poteva fare a meno dell'Antichità Cristiana. Io penso, per esempio, ai lavori fatti di recente nelle edizioni critiche dei Padri della Chiesa e di autori del Medioevo. In questi lavori, a piè di pagine si troviamo i riferimenti alle fonti: Agostino, i Poeti Greci, i Latini, ecc. Alcuni autori erano molto conosciuti e altri meno, ma è chiaro che nessuno nel Medioevo ha potuto costruire un pensiero senza fare riferimenti agli antichi, anche se mancassero di precisioni.

---

\* Paul Gilbert, S.J é professor emérito e ex-diretor (decano) do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

\*\* Cristiane Pieterzack é mestra em filosofia pela UFSM e atualmente doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

Ma se ci pensiamo bene, neanche Aristotele è riuscito a costruire una filosofia senza far riferimento ai suoi predecessori. Anzi, nel primo libro della *Metafisica* egli fa una sorta di “Filosofia della Storia” quando mette a posto le successioni di creazioni di causalità: la materiale, la formale, l’efficiente, la finale; lo fa dialogando con gli autori per mostrare ciò che manca loro e come questo “ciò che manca” è stato assunto dalla generazione successiva. Lì si vede che c’è veramente l’idea di una filosofia in crescita. Aristotele è il primo che abbia avuto questa idea, anche se in Platone si può trovare qualcosa del genere. Da allora, altri autori hanno cominciato a copiare Aristotele, a trasmettere le tradizioni come possiamo costatare nelle edizioni critiche. Vale lo stesso per la lettura dei pagani e dei Padri durante il Medioevo, benché avessero la rivelazione cristiana che aveva in certo senso cambiato i paradigmi fondamentali. Nella Modernità, paradossalmente, è meno chiaro che i filosofi avessero bisogno degli antichi. Nella storia, il passato è a un tempo presente e assente allo stesso modo. Come può essere possibile questo?

La filosofia contemporanea ha qualche “ricordo” degli antichi. Gabriel Marcel, per esempio, considera ancora il mistero. Se pensiamo agli interessi della tecnica e della scienza in generale, il mistero non è più trattato. La scienza non si occupa del mistero pensando che per un “mistero” non c’è nessuna soluzione, quindi cosa se ne può fare? La scienza guarda ai problemi e cerca le loro soluzioni mettendo il mistero fra parentesi. Secondo la modernità, la ragione umana ha la capacità di affrontare la realtà del mondo e di avere successo. È chiaro che, con la scienza, c’è meno fame, ma anche più inquinamento. E non ci interessiamo più oggi all’aspetto del mistero. Come pensarlo adesso? Cosa significa la dimensione del mistero? L’idea di mistero porta con sé quella dell’inafferrabile, come lo segnala il titolo che ho dato al libro sul *Monologion: Dire l’indicibile*. Qualcuno ha poi guardato la mia monografia e mi ha detto che avevo parlato del “silenzio di Dio”. Un lettore di Parigi mi ha detto: “E allora, che dobbiamo dire?”. “Che dobbiamo dire”: si tratta di dire il mistero stesso senza ripiegare il mistero nel problema, nel maneggiabile, nel manipolabile di ciò che sta a disposizione nelle nostre categorie. Questa è la tentazione: che la realtà sia pensata solo in quanto disponibile per le “mie” categorie. Ricordo la distinzione che fa Tommaso d’Aquino all’inizio di *De Veritate*. Nel primo articolo della *questio disputata*, egli distingue tra *ens in sé* e *ens aliud*, l’*aliud* essendo l’anima. E quindi, l’*ens in sé* è la disposizione che viene prima dell’*ens aliud*, che è l’anima. L’*ens in sé* viene prima dell’anima. Però, come l’anima lo sa? In seguito, San Tommaso sviluppa la sua intera teoria della verità...

**E. De Melo**<sup>\*\*\*</sup>: È vero. Un semplice sguardo sulle tesi sviluppate attualmente indica un crescente interesse di “ritorno” ai pensatori classici, soprattutto Platone e Aristotele, a partire dai filosofi contemporanei. Ma questo non può che sorprenderci, una volta che il contesto in cui ci troviamo sembra essere quello del “mondo delle cose nuove”, delle novità delle scoperte tecnologiche e delle nuove scienze. Anche lei riscontra questo “ritorno” e quale sarebbe secondo lei l’importanza della rilettura dei pensatori classici per la Storia della Filosofia? Sarà un semplice “modismo” o una necessità imposta dello stesso “fare filosofia”, una necessità del pensiero? Davanti al più che attestato “fine” della metafisica, riprendere i classici, significherebbe cercare nuovamente il fondamento? Con quale “fine” oggi? Lei ha accennato alla questione del “mistero” e della tecnica e noi abbiamo pensato anche al “fine della metafisica”. Forse manca affrontare questi temi. Anche l’escatologia e la speranza hanno portato la filosofia a meditare la questione del “fine della metafisica”? Possiamo ricordare a riguardo la tesi del professore Ibraim Vitor de Oliveira: *Arché e telos. Nihilismo filosófico e crise da linguagem em F. Nietzsche e M. Heidegger*.

**P. Gilbert**: Possiamo ricordare anche l’articolo di Jean-Luc Marion del 1986, nella rivista canadese, *Laval Théologique et Philosophique*, intitolato “La fine della fine della metafisica”<sup>1</sup>.

**C. Pieterzack**: Ricordo anche il convegno a settembre del 2018 all’Università Cattolica di Braga che ha avuto come tema “Deus depois da morte de Deus”, con la partecipazione del professore João Carlos Onofre Pinto.

**E. De Melo**: Ricordo di una conferenza del professore João Mac Dowell presso il nostro Istituto di Filosofia e Teologia di Mariana, nell’anno 1999, con lo stesso titolo di quello di J.-L. Marion.

**P. Gilbert**: Io penso che la “fine della metafisica” viene proprio dal significato che Nietzsche voleva dare alla metafisica, che è l’ontologia, cioè un *logos* che si impossessa dell’ente.

**E. De Melo**: Allora, si tratta piuttosto della fine dell’ontologia?

**P. Gilbert**: Sì. Nietzsche faceva la sua critica alle industrie della tecnica e anche a livello politico e a tutto ciò che è manipolazione dell’ente, quindi una critica alla cultura della sua

---

<sup>\*\*\*</sup> Edvaldo Antonio de Melo é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente é professor e coordenador do Curso de Filosofia da Faculdade Dom Luciana Mendes – FDLM – de Mariana-MG.

<sup>1</sup> J.-L. MARION, “La fin de la fin de la métaphysique”. In: *Laval Théologique et Philosophique*, 42 (1986) 23-33.

epoca. Così come Marx ha detto nella sua critica al capitalismo, che siamo nel tempo del suo splendore e dunque nel momento che precede la sua fine. Chissà però se è vero.

**E. De Melo:** Se allora la “fine della metafisica” è, in verità, la “fine dell’ontologia”, sembra che Emmanuel Lévinas si è reso conto di questo nel suo lavoro di critica all’ontologia.

**P. Gilbert:** Ho ricevuto un invito per scrivere un articolo sull’“ontologia” per un dizionario di teologia, ma ho pensato che questo invito può essere “molto pericoloso”, perché dovrò parlare di qualche cosa che è molto positiva ma senza la distanza del “*meta*” della metafisica. In questo dizionario di teologia, purtroppo, non ci sarà una voce sulla “metafisica”, forse perché l’“ontologia” è positiva e quindi più facile. Infatti, oggi, con la tecnica contemporanea siamo nell’ambito dell’assenza del mistero, della neutralizzazione della morte e dell’altro, della fuga dall’inaccessibile...

**C. Pieterzack:** Come mai succede questo? Possiamo dire che con la tecnica il reale si è trasferito di luogo, si è spostato al virtuale?

**P. Gilbert:** Se si considera soltanto ciò che è accessibile, ciò che sta nella sua identità immediatamente percettibile, sì. Vediamo di recente i turisti che circolano nella città di Roma guardano al telefonino/*smartfone* ciò che sta invece accanto o di fronte a loro, che sfuggono dalle reali opere d’arte per rimanere nella loro piccola scatola. La metafisica, appunto, è tutt’altra cosa. Essa tratta dell’inafferrabile, della resistenza dell’inafferrabile.

## **II. Gli Autori**

**C. Pieterzack:** Come sappiamo, la Storia della Filosofia Classica sembra aver avuto uno sguardo più oggettivo sulla realtà, cioè si muoveva in senso più metafisico; la modernità in senso più soggettivo. La prospettiva contemporanea sembra muoversi su un altro terreno ancora. Lei come insegnante di metafisica da tanti anni, ha certamente trovato un modo di coniugare queste prospettive. Come è avvenuto ciò? In modo particolare, potrebbe indicare alcuni rapporti tra la metafisica e l’approccio fenomenologico della filosofia contemporanea sviluppato, per esempio, da Husserl?

**P. Gilbert:** Sull'approccio oggettivo o soggettivo della modernità non sono molto d'accordo perché la Filosofia Antica, almeno quella che funziona a partire dalla considerazione delle *Categorie*, è una filosofia di categorie, cioè una filosofia semantica. Secondo me, la Filosofia Antica è strettamente legata ai problemi del linguaggio. La Filosofia Antica è una filosofia del linguaggio, quindi, una filosofia della lingua greca. Nel *Sofista*, Platone si poneva il problema a partire della parola "essere". Aristotele era ancora più affermativo nella sua proposta. Ma non so se le sue categorie funzionano allo stesso modo in cinese. Forse ci saranno dei filosofi cinesi che organizzano l'apparire del mondo in altro modo delle categorie di Aristotele. Il rapporto tra sostanza e qualità sarà diverso, sarà organizzato diversamente. In ogni modo, le categorie filosofiche antiche sono delle scelte fatte dagli autori per mettere in ordine nel pensiero che si rappresenta il mondo, nel linguaggio che ci permette orientarci nel mondo. Quindi, che la Filosofia Antica sia idealista, platonica, aristotelica o cattolica, non importa!

Ovviamente, la critica che faccio adesso all'idea che la filosofia antica sia oggettiva, la faccio perché sappiamo come funziona il linguaggio. Non dico che sappiamo meglio degli antichi come questo funziona. Per esempio, Agostino era anche immerso nelle cose del linguaggio, ma con un'aggiunta, quella della sacramentalità cristiana. Le categorie della filosofia antica sono categorie prettamente di costruzioni delle relazioni tra parole, costruzioni che ci permettono di costruire una rappresentazione del mondo. Le categorie sono necessarie per poter parlare, è un modo di interpretare il mondo. Questo modo di procedere può tranquillizzare la ragione comune, salvo se vi entra una dimensione metalinguistica come in Agostino. La modernità rompe propriamente con questa idea di che il linguaggio è tutto costituito. Nella modernità, mediante il lavoro tecnico e le mediazioni di strumenti, l'immediatezza tra la natura e il linguaggio crolla. Questa immediatezza non c'è più. Le "cose" sono al di là del linguaggio che deve, a sua volta, essere elaborato, maneggiato anche, per essere più rappresentativo delle cose e così più oggettivo. Le mediazioni sono diventate strumentali, create dall'uomo per vedere meglio le sfumature oggettive delle realtà, cioè delle realtà che resistono alle imposizioni teoretiche e date *a priori* dall'uomo. Perciò Galileo ha avuto difficoltà con i tradizionalisti. Galileo mostrava che la realtà non è così come la pensavano loro, con le loro categorie antiche.

**C. Pieterzack:** Galileo parlava già un "altro linguaggio"?

**P. Gilbert:** Sì. Galileo parlava già un linguaggio che era molto più sottomesso alle verifiche delle mediazioni linguistiche, verifiche sulle cose. Il cannocchiale, per esempio, ci permette di verificare ciò che si diceva dell'universo attraverso il calcolo universale che veniva fatto per

interpretare l'osservazione. Questo è stato un cambiamento totale delle prospettive scientifiche. Osservando le cose, non posso più sostenere il linguaggio classico, "erroneamente oggettivo". Questo ci fa vedere la difficoltà di precisare ciò che è "oggettivo" e ciò che è "soggettivo", cioè una metafisica oggettiva o una metafisica soggettiva. La metafisica sarà oggettiva o soggettiva? Gli stessi autori sostengono una cosa e l'altra. Non si sa esattamente come articolare il problema. All'inizio della Modernità, la cultura stava scivolando da un paradigma linguistico apparentemente evidente verso un altro paradigma e non sapeva come orientarsi. Sono molto interessanti gli autori dal 1560 al 1590...

**C. Pieterzack:** Questo è molto interessante per pensare anche quale filosofia arrivasse in Brasile in quel periodo e se questo arrivo ha dato avvio a una "filosofia brasiliana". Forse si possono raccogliere anche dei materiali su questo per potere lavorare e verificare l'esistenza di una filosofia "nel" e "del" Brasile. È un lavoro da fare ancora.

**P. Gilbert:** Quando andavo in Messico, ho conosciuto Mauricio Beuchot OP, professore di questo periodo che mi ha fatto capire questo "scivolamento di cultura". Se vi è stato un "scivolamento culturale" in Brasile, questo non lo so, essendo dentro della filosofia europea, anche se la globalizzazione sta cambiando molti dati culturali e anche europei. Siamo in un "tempo nuovo". Heidegger, per esempio, decostruisce. Un testo per me fondamentale di Heidegger è quello sulla decostruzione, intitolato *L'epoca dell'immagine del mondo* [nei *Sentieri interrotti* tradotti da Maurizio Chiodi] che è l'epoca dell'industria tedesca. Invece ciò che per Heidegger importa non è la decostruzione, ma l'interpretazione positiva, cioè la differenza ontologica che può essere interpretata a partire dal paragrafo 3 dell'opera *Essere e tempo*. Il *Dasein* è quello per il quale il *sein* è problematico, cioè, per quello che si pone la domanda dell'essere, dell'essere che anche egli è. C'è un autore gesuita che ho incontrato in Messico, Roberto Cruz, già deceduto, che ha scritto un libro intitolato *El hombre pregunta* che evoca il libro *L'uomo problematico* di Gabriel Marcel. Ciò che volevo dire è che Heidegger ha evidenziato nell'essere umano "la problematica del problema" perché l'uomo stesso ha messo in gioco la propria riflessione su sé stesso. C'è un altro filosofo gesuita, un austriaco, Emrich Coreth, che ha scritto che la metafisica è l'arte di domandare, di questionare. L'uomo questiona, l'uomo pone domande. Questa è la sua natura. Questo non significa che l'uomo trova la soluzione. Il *Dasein* la soluzione non ce l'ha! Una filosofia del genere è una filosofia dell'apertura, almeno della disponibilità per andare oltre a se stesso, una metafisica rigorosamente "meta-egologica". L'uomo si pone in questione.

**E. De Melo:** Professore, è vero che il *Dasein* è nel mondo e pone domande, anche se è egli stesso che risponde, quando risponde... Ma, per esempio, la questione della corporeità io non la vedo molto visibile in Heidegger. La corporeità, invece, appare già in Husserl. Che ne pensa di questo?

**P. Gilbert:** Penso alla conferenza di Heidegger *Gelassenheit (L'abbandono)*, il "lasciare l'essere essere" che rimette anche all'affettività. Penso al libro *Concetti fondamentali della metafisica* dello stesso autore, dove si trova l'argomento della "noia". In Husserl c'è la questione dell'affettività, per esempio nella seconda parte dell'*Idee*, ma è in una prospettiva che rimane categoriale. La difficoltà posta allora è quella dell'articolazione dell'intuizione e dell'intenzione. Ho fatto diversi lavori sul tema, ma non ho trovato soluzione. Si può dire che l'intuizione è oggettiva e l'intenzione è soggettiva? Lo stesso problema è stato affrontato da Lévinas nella sua tesi dottorale *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. Nel 1928 Husserl ha mandato a Heidegger un articolo che aveva preparato per l'*Enciclopedia Britannica*. Nel completare questo articolo, Heidegger indicava che il problema dell'essere è una questione sulla problematica della finitezza umana, cioè una questione antropologica; Husserl voleva invece fare un'opera di epistemologia. La difficoltà è ovviamente simile a quella dell'incontro dell'altro che appare nella conferenza di Husserl a Parigi nel 1929.

**C. Pieterzack:** A sentire questo, sembra che Husserl sia nell'apice del problema della modernità, soggetto-oggetto che invece Heidegger taglia.

**P. Gilbert:** Forse si potrebbe dire così.

**E. De Melo:** Husserl rimane trascendentale...

**P. Gilbert:** Husserl e anche Heidegger... perché secondo me la fenomenologia husserliana è certamente trascendentale, ma anche quella heideggeriana. Husserl considerava però la trascendentalità classica connessa all'epistemologia che si fonda sulle evidenze. Con Heidegger la problematica è diversa, anche se la riflessione trascendentale è una riflessione sulle condizioni di possibilità non soltanto del linguaggio, non soltanto del pensiero, ma della vita. È tutt'altro. Perciò, il pensiero trascendentale è un pensiero di attenzione estrema all'attività o all'atto umano. L'*energeia* umana non è soltanto epistemologica, è anche etica. Perciò, essendo fenomenologo, Lévinas può dire nella prima pagina di *Totalità e infinito* che la guerra

sospende la morale. Questa non è soltanto un'affermazione di fatto, ma è un'affermazione trascendentale. Si vede qui una rottura nella concezione classica del fondamento.

### III. Le tematiche

**E. De Melo:** Riguardo la scrittura, la metafora, l'analogia... il problema classico dell'analogia, per esempio, come è stato tradotto nella fenomenologia?

**P. Gilbert:** È vero che nella modernità il tema dell'analogia è sparito. Kant nella *Critica della ragione pura* spara contro l'analogia degli antichi. Non può però fare a meno dello schematismo e forse spara soprattutto contro il momento della *via negationis*. Ovviamente questo momento è molto delicato; se viene utilizzato senza prudenza è un pericolo. Kant non può però fare a meno dello schematismo trascendentale, cioè, del lavoro dell'immaginazione, per portare verso una comprensione più consistente del significato del lavoro della ragione umana.

**E. De Melo:** C'è una tendenza più epistemologica e più scientifica della modernità che ha prodotto questo cambiamento? Oppure non c'è più una "meta-fora"... Non serve più l'analogia?

**P. Gilbert:** L'analogia di cui sto parlando adesso è piuttosto l'analogia dionisiaca. In questa analogia, oltre alla *via negationis*, c'è anche la *via eminentiae*. La *via eminentiae* è un momento dell'analogia che si sviluppa nella concezione cristiana, cioè nella fede teologica nel creatore che, secondo me, può essere preparata dal tema fenomenologico della differenza ontologica. Dio non è un "ente" qualsiasi, ma è ente in un modo eminente, cioè che sta al di là delle nostre esperienze degli "enti". Questa è l'analogia classica, ma la modernità non poteva accettare la *via negationis* dell'analogia dionisiaca perché appunto questa segnalava che si accede alla verità attraverso un procedimento negativo, la *via negationis* appunto. Però, la metafora gioca un ruolo importante nella Modernità e nella costituzione del discorso scientifico. Dell'analogia in Heidegger e della sua lettura sul tema della differenza ontologica, conosco poco. Penso però che il tema dell'analogia sta tornando nella cultura filosofica contemporanea, grazie alla riflessione di Heidegger.

**C. Pieterzack:** Ho visto che Lévinas, per esempio, intraprende uno studio sulla "meta-fora". La "meta-fora" sembra stimolare una tendenza universalizzante.

**E. De Melo:** Io stesso, alla fine della tesi dottorale su Lévinas, mi sono reso conto di questo.

**P. Gilbert:** Forse un testo che potrebbe essere d'importanza simbolica riguardo all'analogia è un testo di Paul Ricoeur, su cui si è lavorato in un seminario che ho accompagnato durante lo scorso semestre. È l'ultimo studio della *Metafora viva*. In questo testo Ricoeur parla dell'analogia di proporzione e di proporzionalità. Egli parla di San Tommaso, e delle proprie perplessità che condivido. Se mi ricordo bene, Ricoeur trasferisce il momento “negativo” dell'analogia dionisiaca ad un momento immanente alla storia, sotto l'aspetto dello “spero stare nella verità”, una proposta di Ricoeur, che ha ispirato il dottorato di Lucia Herrerías Guerra (Gregoriana 1996): *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Qui, il momento “negativo” è assunto come fiducia, perseveranza e fedeltà nel rimanere nella ricerca della riflessione. Questo sarebbe il modo ricoeuriano del momento negativo e insieme all'eminente dell'analogia: “io non lo so, ma continuo...”. È una delle ragioni per cui, secondo me, Ricoeur è un grandissimo filosofo. Forse il più grande del secolo XX, dopo Heidegger o con Heidegger. Aveva poi un'umanità che Heidegger non conosceva.

**E. De Melo:** Forse sarà anche questo il motivo della critica di Lévinas a Heidegger, l'umanità. Come si può pensare insieme Ricoeur e Lévinas?

**P. Gilbert:** Ricoeur si distingue da Lévinas perché Lévinas vive comunque di escatologia. Ricoeur è invece paziente: “Non ancora...” o “Non posso dire di più”. Lévinas vede una svolta etica, ma non solo perché l'escatologia è positiva nel senso di effettiva. Tutti coloro che sono venuti dopo Heidegger, hanno riflettuto su queste cose. In questo senso, l'analisi heideggeriana non è ontologica ma metafisica, direi. Egli decostruisce appunto l'ontologia. Heidegger ha rivisitato il vocabolario dell'ontologia classica, per esempio nel suo testo sull'opera d'arte, all'inizio dei *Sentieri interrotti*. L'ontologia fondamentale in *Sein und Zeit* andava nella stessa direzione, anche se permane la critica all'entificazione dell'ente, la questione dell'ontoteologia...

**E. De Melo:** In Lévinas mi sembra più chiara la distinzione tra una metafisica “originale” (anarchica) e una ontologia “fondamentale”. Sarebbe anche interessante riprendere il testo di Lévinas del 1951 intitolato: “L'ontologia è fondamentale?” e cercare di vedere se veramente è possibile fare questa distinzione tra il Heidegger di *Sein und Zeit* e il Heidegger della poetica, per esempio, delle *Beiträge*. Vi sarebbe un Heidegger differente dal Heidegger canonico come dicono molti filosofi?

**P. Gilbert:** Sì. Esatto. Prima di tutto bisogna ammettere che ci sia abitualmente una confusione delle categorie “ontologico” e “metafisico” e poi ricordarsi della creazione del termine “ontologia”. Solo nel 1613, da Rudolf Goclennius, nasceva l’epoca della modernità e quindi, della consapevolezza dell’infinita potenza del *logos more geometrico*. Nella filosofia io credo molto nell’etimologia dei termini.

**C. Pieterzack:** I termini trasportano... Dobbiamo almeno verificare questo. Dato che stiamo parlando dei classici forse sarebbe interessante confrontare il vocabolario dell’ontologia classica e il lessico heideggeriano. Secondo me sarebbe una chiave interessante per leggere le opere di Heidegger.

#### **IV. Le sfide e le gioie del fare filosofia oggi**

**E. De Melo:** Come a lei piace dire: “Il filosofo è una sentinella”. Una sentinella (l’espressione viene da d. Giuseppe Dossetti) sa ascoltare e cogliere ciò che è essenziale in mezzo a ciò che è frammentato; sa guardare il futuro con uno sguardo anche “pro-fetico”; sa giocare con il tempo e lo spazio nella serietà del gioco e con lo spirito di festa, e comunque, mantenendo ciò che è proprio dell’umano, cioè l’affettività e il sopportare anche il dolore che patisce... Partendo da queste “pro-vocazioni” dello spirito di sentinella, oltre a dover conciliare le incoerenze della vita quotidiana con la serietà richiesta dalla stessa ragione, a suo avviso, quale sarebbero gli altri limiti e/o sfide di coloro che vogliono rileggere i classici oggi da una prospettiva più contemporanea?

**P. Gilbert:** Incomincerei dicendo che tutto questo è avvenuto perché si doveva fare metafisica in altro modo. Nella decade del 70 ero in Burundi dove c’era una guerra civile nella quale è morto uno studente che faceva da ponte tra i gesuiti e gli altri studenti. Questo mi ha molto segnato. Poi, anche altri studenti sono stati ammazzati. “La guerra sospende la morale” come afferma Lévinas. Una seconda cosa: tre settimane dopo la mia ordinazione sacerdotale, sono andato a Lourdes con un gruppo di ragazzi e di persone con *handicap*. Quando sono venuto poi a Roma per una *Licenza* in dogmatica, ho preso contatto con il gruppo *Fede e luce*; faccio questo ministero ancora adesso, però con una misura più leggera di prima. Riassumo quindi queste esperienze di vita nell’espressione: “vivere con la preoccupazione per la fragilità”. Per me, la fragilità è stata la linea di fondo del mio insegnamento, il criterio di serietà per la mia interpretazione della questione metafisica.

Una volta, nel '98 è venuto da me uno studente per dire una cosa molto personale: mi diceva che quando seguiva il mio corso, sentiva qualche affinità, ma non sapeva perché. Ha sentito poi da alcuni che avevo dei contatti con l'*handicap*; egli stesso aveva un fratello gemello "diversamente abile". Questa era la preoccupazione della metafisica che stavo costruendo. Non era ovvio che sia fondato su una certa affettività, su un certo modo di sentire le cose. Allora, la sentinella... La sentinella è un uomo che conosce le realtà del mondo, anche quelle drammatiche. È anche un po' come il "profeta", sa mostrare le cose che non vanno bene. Il filosofo comunque mira a una visione fondamentale che possa collegare tutte le cose. Non ha una competenza in tutti i particolari delle realtà, ma deve essere competente in umanità. Ha in ciò un aspetto di "profeta". Il compito del filosofo è quello di portare gli uomini alla qualità di umanità. È di saggezza. La filosofia non è una scienza, ma un sapere. Nella filosofia la parola "sapere" va con "sapore", gusto interiore. Non è di una "teoria". È amore, amicizia con la saggezza filo-sofo. Ecco. In questo senso, è sentinella.

Parlerei con le modalità della testimonianza. Penso, per esempio, ad alcuni autori che hanno lavorato sul tema della testimonianza nelle opere di Hans Urs von Balthasar. Ho sempre pensato che piccoli racconti possono essere testimonianze. Secondo me, la testimonianza è qualcosa di personale che non si riduce ai discorsi. Ecco perché i filosofi non hanno come primo compito dare testimonianze. Stanno vedendo invece i problemi nella loro ampiezza e cercano una via di condotta nella complessa vita quotidiana. Perciò, il filosofo deve interessarsi di tutto. I suoi testi non sono testimonianza della sua vita personale, anche se la sua vita reale influisce sui suoi scritti.

**C. Pieterzack:** Allora, il testimone è il "terzo", l'altro. Non sono io il testimone...

**P. Gilbert:** Il problema è quindi quello della comunicazione, della capacità di comunicare, della cura della scrittura, che è anche un dono. Con i tempi, ho migliorato molto la mia scrittura ma il mio parlare rimane difficile. Quando si scrive, si prende più tempo, si ritorna a quanto già scritto, lo si chiarisce... Lo stile rende il pensiero più amabile.

**E. De Melo:** In che senso appare adesso nei suoi scritti il tema della testimonianza?

**P. Gilbert:** Sto scrivendo un libro sulla fenomenologia della religione in tre parti. La prima è metodologica, pone quindi il problema della fenomenologia e anche il problema dell'analogia, quello del come dire fenomenologicamente l'indicibile. Tutto si gioca però nella seconda parte,

dove cerco in una prima sezione di riprendere le categorie più classiche della religione, partendo di Schleimacher, passando poi per la liturgia e terminando questa seconda parte con la preghiera, con un testo di Bernhard Casper. Questo, quindi, sono le categorie più abituali. Poi, nella seconda sezione, faccio il salto fuori dell'antropologia e passo al tema di Dio. In questa parte c'è una lunga discussione su Dio e la deità, con M. Eckart; quindi si entra in una fenomenologia che si confronta con il problema della differenza dell'altro, dell'indicibile. Nella seconda parte del libro, commento quindi le categorie fenomenologiche. C'è una prima sezione sulla dipendenza liturgia-preghiera e poi una seconda abbastanza assai metafisica. Nel passaggio dalla prima alla seconda sezione c'è Heidegger. È il momento della *via negationis*. Molta gente pensa che la religione sia intoccabile, ma non è strettamente vero. C'è una cosa molto più radicale nella religione...

**C. Pieterzack:** E che cosa si prospetta nella terza parte del suo libro?

**P. Gilbert:** Volevo scriverla... Però il discorso filosofico, chi lo intende? La religione, chi la intende? In verità faccio un libro di filosofia della religione che appartiene anche al mio ministero. Il mio sforzo è di porre il problema della secolarizzazione. Vedo, infatti, che la secolarizzazione lascia il mondo un po' sperduto. Perché non sa dove andare e va verso una "ego-logia", nella potenza, nell'ignoranza...

**E. De Melo:** Per quanto ho capito, lei parte dal punto di vista strutturale per arrivare al più vicino, alla testimonianza per esempio, riprendendo un "dire di un altro modo". La testimonianza sarebbe un altro modo di dire l'ontologia? Lévinas parla della "sincerità del dire", anche Blondel parla di testimonianza... Come dire questo "altro modo di dire" in quanto testimonianza affrontando la secolarizzazione in un altro modo?

**P. Gilbert:** ... cioè senza dire che la secolarizzazione sia un puro errore. Blondel ha fatto una scelta limitata. Il discorso filosofico è da sentinella... Il discorso filosofico non è quello di una testimonianza di fede, deve quindi essere secondo il principio della non-contraddizione. La testimonianza parte del principio della rivelazione. Il tema filosofico più urgente della filosofia contemporanea è quello della libertà e dell'affettività. Ogni discorso ha una fenomenologia sottesa ed è anche sottoposto a una opzione... All'opzione di fare soltanto questo, per esempio un medico che sta curando il suo paziente.

**C. Pieterzack:** Allora, che cos'è la testimonianza se la sentinella è un uomo "pieno" (*gravido*) della realtà in tal modo che si possa trovare in lui una parola che sia di critica, propositiva?

**P. Gilbert:** La sentinella vede lontano, ma non vede il futuro. Il filosofo sa che può gettare un allarme: "Fate attenzione!". Il filosofo sentinella non è quello che grida semplicemente a partire della propria angoscia d'essere, ma vede lontano. In qualche modo il filosofo sentinella è un pedagogo, colui che accompagna le persone. Il suo sforzo è di produrre un discorso che aiuta le persone a strutturarsi in un mondo destrutturato, a rivisitare la realtà da una prospettiva più ampia e giusta. Il filosofo non rimane tutte le sere a guardare la tv, le serie del calcio o lo schermo, ancora più piccolo, del cellulare. Io direi così: il filosofo è quello che è un educatore, come Socrate. Ci invita a vedere la realtà con pace interiore. Perché quando tu ti lasci prendere dalle difficoltà e dai problemi, dall'angoscia, non c'è più la serenità di vivere. Il filosofo va all'urgente e educa alla mediazione della ragione. Per concludere questo argomento, direi che il lavoro del filosofo è quello di liberare la gente dal carcere dell'immediato. Anche se il carcere piace a tanti! Perciò vanno avanti i *leader* forti, i dittatori, per esempio. Per lottare con la nuova schiavitù, è molto importante il tema della coscienza. Il filosofo aiuta la coscienza a prendere le sue responsabilità, a essere libera facendo le sue scelte con intelligenza per essere per l'appunto libera.

## Conclusione

**C. Pieterzack:** Quale metodo di ricerca lei consiglierebbe per chi incomincia a fare filosofia? Riprendendo un problema che era già di Paul Ricoeur, mi chiedo: ci sarebbe un'ermeneutica adatta per un lavoro costante di lettura e interpretazione dei classici oggi? Ma se penso a Lévinas, egli non ci indica un'ermeneutica come fa forse Ricoeur. Il suo modo di fare filosofia è estremo. La sentinella si trova anche in questo luogo?

**P. Gilbert:** In ogni modo, direi che la filosofia è trascendentale. Trascendentalità significa: ritrovare le strutture *a priori*. Non si tratta soltanto, però, dell'apriorità epistemologica, ma di ciò che viene coinvolto nell'azione, ciò che rende possibile l'azione libera e condivisa con gli altri, dove la fragilità di ciascuno è rispettata e non scacciata via dalla prepotenza di qualcuno. Tutto questo è visto e detto dal filosofo, che in questo caso si fa "profeta" e condanna i prepotenti. La sua pretesa è di presentare un discorso che venga da occhi e mente aperti, prendendo la parola in questa situazione e tentando sempre una sintesi migliore possibile. Non

dà via libera ai pretensiosi, ma invita all'umiltà dello sguardo, nella speranza che i prepotenti si convertiranno all'umiltà della realtà.

Dunque, sarebbe interessante riprendere il trascendentale, però non a livello epistemologico. Io insisto sempre di più sull'attenzione, sul fare attenzione... Questo "fare attenzione" ci obbliga a inculturarci, a leggere tante cose che normalmente prima non sapevamo. Ma anche questo è molto limitante perché non si può sapere tutto. Essere attento alle complessità delle cose e non lasciarsi prendere da questa complessità. Questo significa che non si può gestire comunque questa complessità, ma si cerca come vivere nella complessità. Un'idea sul senso della meditazione mi è venuta quando stavo preparando questo incontro, una cosa che ho scoperto leggendo la tesi di Roger Pascal intitolata "*La substance divine de nature incompréhensible. Le dialogue Mersenne-Descartes*". C'è la riflessione, poi c'è la meditazione che prende tempo per rielaborare dall'interno per poter accedere a un sé che non è più in sé stesso, ma un sé che si dispone liberamente per l'altro. Questo è un po' il destino della meditazione. Oggi viviamo nell'immediato. Anche io ho un cellulare, ma spesso spento, salvo quando "so" che devo prenderlo. Non desidero, infatti, essere accessibile immediatamente ad ogni momento. È possibile, ma devo avere tempo. Le cose serie si fanno con il tempo, con la pazienza, con la riflessione.

Oggi siamo in un tempo "reale" che assorbe e annulla la vita... Ma il metodo del filosofo non è quello d'essere presente in ogni istante. Non si affonda nell'istante. Prende tempo! Il metodo della meditazione è in qualche modo anche riflessivo, è un metodo trascendentale perché la ricerca del contenuto di possibilità richiede tempo per liberarsi delle ideologie, senza prevenzione e senza precipitazione, come richiede il metodo di Cartesio. Questa è forse la regola più importante di tutte le quattro regole! Senza prevenzione si fa l'*epoché*, il che non è facile. È purificazione delle idee. Senza precipitazione, perché cercare ciò che rende possibile una vita insieme chiede tempo, per entrare con saggezza nelle lotte del quotidiano. Possiamo dire che questa lotta, l'abbiamo imparato da Cristo: il Cristo della tentazione fino alla croce, una vita di lotta. Forse sarà questa la caratteristica della filosofia cristiana: entrare nella lotta come Cristo l'ha fatto, e noi lo facciamo con le possibilità della ragione umana, con la speranza che ci permette di andare avanti e anche di rendere servizio alla gente. Penso per esempio a una situazione di malattia di un amico, di un'amica, in cui ti riconosci impotente, radicalmente impotente. Come si fa? Penso che il filosofo comunque può affrontare le difficoltà con tutti i

mezzi dell'amicizia e poi, mediante la parola prudente e giusta, rendersi vicino alla persona ammalata. Forse la filosofia ci aiuta a questo, ma forse sono troppo ottimista!

**E. De Melo:** Quando ho cominciato a fare teologia, ci hanno portato a leggere un testo di Clodovis Boff intitolato “Conselhos a um jovem teólogo” in cui parlava di dieci consigli per fare teologia. A livello della filosofia, cosa Lei consiglia?

**P. Gilbert:** Ciò che ho detto oggi, lo dico dopo 30 anni d'insegnamento e di vita. Forse sono cose che si imparano lavorando...

**E. De Melo:** Riguardo al senso della fragilità, per esempio, quando Lévinas parla di “passività più passiva di ogni passività”, penso anche nel senso della fragilità “maturata”, e nel sopportare la vita, anche il dolore...

**P. Gilbert:** Le persone con *handicap* non sono malate. Sono così, punto.

**C. Pieterzack:** Possiamo dire che la filosofia ci aiuta. Ma non ci aiuta perché promette una liberazione qualsiasi, meccanica, secondo una necessità senza libertà.

**P. Gilbert:** Ci aiuta nel nostro lavoro ad “essere accanto”. Sono sicuro che il messaggio, per esempio di Papa Francesco, non è di dare delle soluzioni ai problemi di ciascuno in particolare, ma di accompagnare la crescita delle persone.

**E. De Melo:** Le sfide del mondo contemporaneo sembrano indicare una “strada nuova”, non più quella delle grandi narrazioni, dei grandi discorsi, come già avvertiva Jean François Lyotard. L'alternativa sarebbe quella dei piccoli racconti? Ricordo anche della “piccola bontà” che Lévinas a sua volta riprende di Vassili Grossman, del suo romanzo *Vita e destino*. I problemi dell'umanità sembrano essere diventati immensi e il nuovo sembra piccolo e fragile, quasi invisibile. Anche Lei considera questa alternativa oppure crede che sia necessario qualcosa di più sostanziale per affrontare le domande poste anche dalle altre scienze? Come per esempio, la bioetica, la neuroscienza...

**P. Gilbert:** Quando ho fatto una conferenza sulla liturgia, la gente si domandava che cosa potessero significare le mie parole. Che cosa si sa della filosofia contemporanea? In verità, stiamo ancora cercando di uscire dall'empirismo. Secondo me, l'incarnazione come essa è apparsa al cristianesimo può collaborare perché ciò avvenga. Certamente non si tratta di un cristianesimo di pensieri e affetti pigri, di un'incarnazione banalizzata dal sensibile che è

suscettibile a prendere le forme più assurde. Penso al modo di consumare il Natale nel commercio dei nostri paesi. È una riduzione all'empirico che si appropria di Dio, un impossessarsi del mistero che non è più mistero, ma diventa un problema di finanza, di conti di fine mese per fare piacere ai bambini... Non c'è più niente di mistero. Siamo diventati tutti empiristi? Le scienze empiriche hanno bisogno dell'*empeiria*, salvo che gli empiristi dimenticano ciò che pensano persone libere. Non si può però ridurre tutto alla logica della scienza moderna. Il problema dell'unione o/e della distinzione del corpo e dell'anima ritorna. Sarebbe interessante tornare al problema della distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Dobbiamo forse ricominciare a pensare. C'è l'esagerazione di Michel Henry, cioè la distinzione tra il corpo meccanico e la carne che è sensibile. Henry è un po' radicale, però rimane il problema. Se si dice che tutto è empiria, cadiamo nell'ontologizzazione dello spirituale. È quindi difficile parlare di queste cose. Nei miei testi ho fatto spesso uso di categorie, di cui è difficile dire ciò che significano. La cultura contemporanea produce confusioni che ci imbarazzano. Per esempio, in epistemologia, parliamo di *ratio* e di *intellectus*, di ragione, di intendimento, di intelletto, *Verstand*, *Vernunft*... Come si distinguono tutti questi termini? Cosa diviene lo Spirito? Abbiamo perso il significato di queste parole e non sappiamo più utilizzarle con chiarezza. Gli empiristi non parlano mai di spirito. Forse parlano della "mente". Che cos'è però la mente, la *mens*? Come pensare queste funzioni? Ci sarebbe un lavoro filosofico da fare. La filosofia contemporanea deve certamente cercare nelle diverse fonti fenomenologiche, nei metodi analitici...

**C. Pieterzack:** Sarebbe più o meno come filosofare dopo la neuroscienza?

**P. Gilbert:** Non direi "dopo" – perché ho l'impressione che la neuroscienza continuerà a lungo – ma "con" la neuroscienza, contemporaneamente. Le neuroscienze eliminano il problema della *mens*, dello spirito? Forse sì. Forse viene eliminato il senso delle parole *mens*, intelletto, spirito. Ma non riescono a eliminare il senso della ragione. Quindi rimane da pensare ciò che viene escluso dagli empiristi...