
Coloquio

Filosofía del ser y personalismo:
Por un pensamiento que se acuerde del otro.
Conversación con Vittorio Possenti*

Fidencio Aguilar Viquez
Centro de Investigación Social Avanzada
fidencio.aguilar@cisav.org

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
ramon.diaz@cisav.org

Presentación

Hablar de Vittorio Possenti es hacerlo acerca de uno de los filósofos vivos más relevantes del pensamiento católico contemporáneo. Sus investigaciones en el ámbito de la metafísica, de la filosofía política y de la biotecnología lo hacen un pensador poseedor de un *corpus philosophicum* de gran calado (más de 35 volúmenes y más de 500 artículos científicos así lo muestran). No oculta sus raíces y sus deudas, como se verá en la presente entrevista: el pensamiento clásico, Tomás de Aquino, y los principales filósofos y teólogos contemporáneos. Ello le ha permitido abordar los principales temas contemporáneos tanto en el orden teórico como en el práctico. No es menor su incidencia en los asuntos sociales, políticos y jurídicos de nuestro tiempo, no sólo en Europa sino también en América, en donde su reflexión ha estado presente. Es, sobre todo, un amigo del CISAV. Comparte con nosotros su aprecio por las personas y la pasión por la verdad.

*Traducción de Ramón Díaz; revisión de Giampiero Aquila. Con excepción de su propia producción científica, todos los títulos de los libros mencionados por el autor en la entrevista fueron traducidos al español, conservando únicamente el año original de publicación.

Conocimos a Possenti en el 2003. En ese año, gracias a nuestro también amigo —ya fallecido— Manuel Díaz Cid, compartimos con Possenti las reflexiones del VII Encuentro Internacional de Centros de Cultura, realizado en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Su conferencia fue sobre la dignidad humana como nexo entre libertad y verdad.¹ Fue también relevante la oportunidad de tratarlo personalmente, ya en sus entrevistas en radio y televisión, ya en su acompañamiento como visitante. Desde ese año, no hemos perdido la comunicación con nuestro amigo, quien siempre nos ha compartido los índices y textos de sus publicaciones, incluso antes de entregarlos a la imprenta.

A lo largo de estos años nos ha compartido sus reflexiones sobre el pensamiento católico y el pensamiento contemporáneo; acerca de cómo han abordado y enfrentado los problemas de nuestro tiempo. Desde sus estudios sobre el encuentro entre La Pira y J. Maritain, y la influencia de éste en el pensamiento católico italiano, pasando por sus consideraciones sobre la sentencia 162/2014 de la Corte constitucional italiana acerca de la fecundación heteróloga, hasta sus investigaciones sobre el estado y la democracia, que nos ha hecho favor de compartir con nosotros. Possenti es un autor, entre otros, que hay que estudiar y profundizar.

El 4 de noviembre próximo pasado, en el CISAV, tuvimos la oportunidad de tener un encuentro con él, a través de los recursos que nos dan las actuales plataformas electrónicas. Amablemente accedió a compartirnos un par de horas de su tiempo para conversar en vivo con nosotros acerca de los fundamentos personalistas del estado y la democracia. No faltaron las preguntas sobre los neopopulismos ni sobre los problemas bioéticos de nuestro tiempo. Siempre amable, nuestro amigo sabe dialogar y fue precisamente ese gesto el que nos permitió sugerirle, posteriormente a nuestro encuentro, una entrevista para *Open Insight*, misma que el lector tiene ahora en sus manos. Agradecemos profundamente a Possenti el tiempo que

1 V. Possenti, "La dignidad humana como clave para entender el nexo entre libertad y verdad", en AA.VV. (2004), *Mundo y persona. Los horizontes de la dignidad*, Memorias del VII Encuentro Internacional de Centros de Cultura, 10-12 de septiembre de 2003 (UPAEP: 15-42).

invirtió para contestarla, con la paciente minuciosidad que le caracteriza. Pero, sobre todo, agradecemos la amistad que nos ha otorgado como un gran regalo.

Entrevista

❖ Biografía y vocación filosófica

OI: ¿Puedes hablarnos brevemente de tu formación filosófica? Nos gustaría saber, sobre todo, cómo se entrecruza tu interés por la filosofía con tu historia personal: cómo se despertó tu vocación a esta disciplina, pero también qué personas fueron decisivas en el surgimiento de esta vocación.

VP: Encontré la historia de la filosofía en el primer año del bachillerato clásico. Naturalmente, era un principiante, pero el contacto con la disciplina fue positivo. Recuerdo que durante un interrogatorio (estábamos en Platón o en Aristóteles) la profesora me preguntó de repente cómo entendía la diferencia entre ente y ser: respondí de forma tal que la dejé satisfecha, y desde entonces la cuestión nunca me ha abandonado. Pero, ciertamente, en ese momento no conocía la inmensa importancia de la diferencia ontológica en la historia de la filosofía. En el tercer año de bachillerato, la profesora nos hizo leer *La misión del sabio*, de J. Fichte, que me dejó bastante perplejo por el juego dialéctico entre el yo y el no-yo, que me parecía artificial; y quizá entonces nació en mí un disgusto por las afirmaciones totalizantes del idealismo.

También seguí la Física con mucho interés, y realicé en casa pequeños experimentos de física y de química que me divertían. Mientras tanto, leía los descubrimientos de Einstein sobre la relatividad restringida y la doctrina sobre los cuantos de Planck, tratando de entender. Tal vez por esto elegí asistir al curso de licenciatura en electrónica en Turín. Por otro lado, en el quinto año de Liceo Clásico leí por mi propia cuenta un grueso volumen que

presentaba las coordenadas primarias de la filosofía del ser del Aquinate, que dejó una huella y una orientación duraderas.

Durante los estudios universitarios seguí leyendo textos de filosofía y, mientras tanto, participaba en las actividades de la FUCI (Federación Universitaria Católica Italiana) de Turín. En la FUCI, donde destacó algunos decenios antes la figura de Giovanni Battista Montini como asistente eclesiástico nacional, encontré una experiencia abierta y preciosa, una bocanada de aire fresco en el clima más bien cerrado y sospechoso de la Iglesia italiana de entonces (años 50's) o, mejor dicho, de una parte considerable de ella. En la FUCI se dio gran atención a la cultura (filosofía, teología, cuestiones civiles), a la educación litúrgica, al rezo de la liturgia de las horas, a las actividades de la Sociedad de San Vicente de Paúl. En ella conocí las obras de Maritain, Sertillanges, Guardini, Gilson, de Lubac, Mounier, Adam, Mersch y otros. Más tarde, estudié la figura y el pensamiento de Giorgio La Pira, gran personalidad del siglo XX, hombre de paz y de absoluto, que hizo suyo el dicho de San Pablo: «*spes contra spem*» (Rom 4, 18).

A los veinte años, leí *Humanismo integral* (1936), de Jacques Maritain, y admiré su gran estructura doctrinal, su «racionalidad apasionada» y el indicio de un humanismo teocéntrico de la Encarnación del Verbo para los tiempos modernos y postmodernos. La lectura fue una revelación por la profundidad de análisis, la intensidad de perspectiva sobre el humanismo y la acción de los cristianos, la filosofía de la historia moderna que emergía de ella. Estas perspectivas representan todavía una de las más altas propuestas de la filosofía cristiana en la modernidad. A lo largo de los años he realizado una lectura casi completa de sus obras.

Mientras tanto, continué estudiando filósofos, teólogos, politólogos, y escribiendo pensamientos y notas en cuadernos (más de mil), que debí repasar muchos años después, y que iban de la filosofía a la teología y la espiritualidad. Mientras tanto, escribía artículos en una revista de Milán dedicada a las cuestiones sociales.

Después de titularme, comencé a trabajar en un laboratorio de investigación en el campo de las microondas. En 1962, Nora, mi novia, me regaló la edición latina de la *Suma teológica* que aun conservo conmigo y el famoso libro de Raïssa Maritain *Las grandes amistades*. Los miembros de la FUCI bromeaban por mis lecturas sobre el tomismo: algunos prepararon una muñeca con trenzas rubias y piernas torcidas con un cartel sobre el cuello que decía: «Pienso en Santo Tomás». Nora, después de graduarse en Trabajo Social y hacer una pasantía en la «famosa» Olivetti, terminó unos años después la licenciatura con una tesis sobre la filosofía del arte y de la poesía de Maritain.

En Italia, el movimiento del 68 se difundió tanto a nivel eclesial como civil. Estaban en juego las grandes decisiones que encendían los ánimos: la tarea del movimiento obrero, la agitación juvenil, el ataque a la cultura recibida, el sentido de una revolución permanente y el referéndum de 1974 que validó la introducción del divorcio entre los italianos. Especialmente, el tema del divorcio fue controvertido, y muchas veces en mi casa o en casa de mis amigos se llevaban a cabo reuniones y discusiones sobre el camino a tomar. También en el ámbito político y sindical los tiempos fueron convulsos, con huelgas sin cuartel, plantones, asambleas en las fábricas, muy debatidas y encendidas, mientras surgían los primeros signos del terrorismo de las Brigadas Rojas.

Fueron también los años en los que entraron en escena la idea del desarrollo de los pueblos, las objeciones al capitalismo, la carrera nuclear, la guerra fría y el deshielo parcial, los trabajos de la ONU, la *Pacem in terris*. De este fervor nació mi primer libro: *Frontiere della pace* (1973), con un prefacio de M. D. Chenu, a quien conocí personalmente.

En el ámbito eclesial, seguí con intensidad los acontecimientos del Concilio Vaticano II y el debate postconciliar, entrelazado con el debate del 68, participando en muchos encuentros y debates, no pocas veces sobre temas profundos. Fue particular ver cómo

se encendían los ánimos, la efervescencia de los problemas y de las respuestas; al mismo tiempo, es necesario reconocer que había una gran variedad de respuestas y lenguajes que me impulsaron posteriormente a estudiar y a profundizar.

Decidí, entonces, dejar la actividad que desarrollaba hasta ese momento para dedicarme a la investigación filosófica. El proyecto fue todo, menos fácil, y sólo después de varios intentos Giuseppe Lazzati, rector de la Universidad Católica de Milán y figura destacada del laicado católico italiano, me puso en el rectorado para seguir la actividad de numerosos centros de Investigación del Ateneo y para la difusión del discurso cultural elaborado en éste. Más tarde, gané un concurso de cátedra y comencé la enseñanza universitaria en la Universidad Ca' Foscari, de Venecia, donde impartí las disciplinas de filosofía moral y filosofía política.

El estudio de Maritain y del Aquinate (y otros importantes autores tomistas del siglo XX) continuó en el curso de los años, extendiéndose del ámbito de la filosofía de la acción y de la política a los ámbitos de la metafísica, la teoría del conocimiento, la filosofía de la persona y de la antropología personalista, de la cuestión del mal y del vínculo entre la fe y la razón.² El proyecto se desarrolló en un continuo diálogo crítico con las posiciones filosóficas de los principales pensadores modernos como Heidegger, Nietzsche, Gentile, Hegel, Popper y el racionalismo crítico: Habermas, Kant.

❖ La filosofía del ser

OI: Después de una larga vida dedicada a la filosofía en muchos de sus sectores fundamentales y a la distancia crítica que da ya la jubilación de la docencia universitaria, ¿cuál es la idea que tienes de

² En el campo de la filosofía política recuerdo: *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica* (Vita e Pensiero, 1983) y *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società* (Marietti, 1991).

ella? ¿cuáles son sus rasgos decisivos pero, sobre todo, su punto de partida?

VP: Lo que fui descubriendo y madurando a través de la reflexión sobre el pensamiento vivo del tomismo fue la gran tradición de la filosofía del ser que, junto con la filosofía del platonismo, representan las mayores expresiones del camino milenar del pensamiento occidental. Pero antes de abordar las siguientes preguntas, quisiera centrarme brevemente en la tarea de la filosofía; de manera particular, en la filosofía teórica, donde la cuestión del ser y de la verdad predomina desde siempre, explorada por la metafísica como saber racional supremo.

Todo filósofo auténtico no puede sino plantear la pregunta «¿Qué es la metafísica?», como hizo Heidegger en 1927, aunque no tenemos que seguir sus conclusiones. *La revolución, será metafísica o no será:* esta es la frase que representa para mí el *enjeu* de la cuestión. La cuestión de la metafísica ha sido olvidada desde hace tiempo y, en ocasiones, despreciada por la posición anti-metafísica y post-metafísica que caracteriza al pensamiento actual, si bien esto está cambiando desde hace algunos decenios.

En efecto, en la actual situación histórica y espiritual, todo sigue todavía en juego. La filosofía del ser no es un sistema muerto que busca en vano levantarse de la tumba. Es una grandiosa tradición que debe confrontarse con los máximos problemas de la actualidad: donde todo parece estar dicho, todo está todavía por decirse. Se diferencia de los grandes sistemas idealistas que parten del absoluto y, desde esa posición, explican todo lo demás: la suya es una filosofía *docente*, mientras que en la primera encontramos una filosofía *discente*, que trata de tomar al discípulo de la mano, llevándolo a descubrir el camino hacia el ser. No nada más enseña sino, partiendo de la experiencia, hace aprender.

A través del conocimiento sensible y la percepción intelectual, el filósofo busca la verdad del ser y el bien, siguiendo el camino

del *realismo filosófico* como camino principal del conocimiento humano en todos los niveles (ciencia, filosofía, teología). Numerosas expresiones del pensamiento moderno se han alejado de manera más o menos grave del realismo, llevando la doctrina del saber a una *impasse*: no se considera que los saberes fundamentales no deben competir para dominar sobre los demás (intento realizado en la actualidad por las ciencias), sino reconocer la pluralidad de métodos y de objetos para llegar al conocimiento de la verdad.

¿Qué significado asume el concepto de *realismo*, que en sí mismo no es unívoco? En el siglo XX, numerosos autores de ascendencia tomista y abiertos a la fenomenología han recurrido al realismo filosófico (Maritain, Gilson, Fabro, Wojtyla, Stein): con este término no se entiende una metafísica de la idea y tampoco una lógica transformada por milagro en ontología, sino una filosofía que se dirige a la realidad y a la existencia, a lo concreto y a la vida; *philosophie de l'être et non du paraître*. De esta manera, se puede reconquistar a un mismo tiempo la posibilidad de la *continuidad formal* y de la *renovación material* de la filosofía del ser, haciendo valer plenamente la razón formal esencial del sistema (esto es, sus intuiciones y doctrinas metafísicas fundamentales) e individuando las raíces de su menor incidencia histórica, tanto en la manera de formular los problemas como en el esfuerzo por volver a los principios.

❖ Tomás de Aquino y Jacques Maritain

01. Entre los autores que destacan en tu producción científica se encuentran Tomás de Aquino y Jacques Maritain. ¿Qué elementos importantes ves en estos pensadores cristianos para entender y afrontar los problemas del mundo contemporáneo? Por ejemplo, la dignidad de la persona, los derechos humanos, la convivencia pacífica entre los hombres, el cuidado del planeta.

VP: La filosofía del ser es al mismo tiempo una filosofía de la persona, de la acción, del espíritu y de la libertad. Por tanto, en unidad

con sus doctrinas metafísicas fundamentales (y una primordial es la existencia de un Principio trascendente y libre, Creador del universo), ésta se ocupa de antropología, ética y política. La idea de persona, sustancialmente ajena al pensamiento griego, proviene de la Revelación del cristianismo, cuando en los primeros siglos los Padres de la Iglesia la elaboraron con miras a entender la Trinidad y la Encarnación. Este desarrollo alcanza su culmen en el Aquinate, para quien la persona es el ser más perfecto en todo el universo, dotado de una alta dignidad por la presencia en él del logos y de la libertad.

El personalismo cristiano del siglo pasado retomó a lo grande la idea clásica de persona, poniéndola a prueba con los problemas más grandes de su tiempo. Piénsese en la cuestión de los derechos y de los deberes del hombre: la obra de Maritain *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942), además de influir eficazmente en la redacción de la Declaración universal de los derechos del hombre (1948), marca un giro en la posición de la Iglesia con relación a los derechos humanos y la democracia, cuyo eco se advierte en los mensajes de Navidad de Pío XII de 1942 y de 1944.

Unos años más tarde, el filósofo francés publicó el volumen *El hombre y el Estado* (1951), un clásico del pensamiento político de la modernidad, en el que se examinan las cuestiones de la paz, de la guerra, de la justicia económica internacional, la superación de la soberanía estatal cerrada, del camino hacia una autoridad política mundial, de la cual la ONU es tan sólo una pálida prefiguración. La encíclica *Pacem in terris*, de Juan XXIII (1963) incluirá en su entramado diversas perspectivas abiertas por la obra de Maritain en relación con la lista de derechos y deberes, especialmente respecto a la necesaria institución de poderes públicos de escala mundial, garantes de la seguridad y de la paz.

En la *Pacem in terris* de Juan XXIII, en *El hombre y el Estado* de Maritain, y en el Aquinate lo que se encuentra en el centro es el modelo de sociedad abierta y relacional, que en última instancia

proviene de Aristóteles, donde las unidades sociales y políticas están, por su naturaleza, abiertas hacia lo alto, hacia la formación de entidades políticas de mayor amplitud. Este modelo es particularmente adecuado en el mundo globalizado, donde no funciona el sistema dicotómico cerrado característico de gran parte de la modernidad, de la polaridad entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, de la que emerge el contrato social.

❖ Filosofía del ser y nihilismo

OI: A lo largo de tu trayectoria intelectual has participado en los encendidos debates —tanto en Europa como en América— contra el nihilismo contemporáneo, a nombre de la filosofía del ser. ¿Qué ha pasado con el nihilismo, que antes parecía dominar el escenario filosófico pero que ahora ha callado o parece no tener una propuesta a los problemas que nos aquejan?

VP: En el pensamiento de la modernidad tardía y en el postmoderno resuenan insistentemente las *categorías del fin*: la muerte del sujeto, el fin de la filosofía, la auto-destitución de la razón, la destrucción de las categorías ontológicas, el abandono de la idea de verdad. Una parte del pensamiento contemporáneo busca con buenos argumentos oponerse a todo esto, con el intento de (re-)construir: veo una postura no muy lejana en algunos autores europeos y americanos. Me parece un campo donde se puede trabajar con fruto y donde la filosofía del ser es habilitada por la fuerte permanencia de sus intuiciones constitutivas para ofrecer una contribución fundamental para la renovación.

Esta filosofía, tal como la entiende siguiendo a sus grandes maestros, ha entrado en confrontación con importantes escuelas filosóficas contemporáneas: el marxismo, el existencialismo, la filosofía analítica de los inicios (con su rígido rechazo de la metafísica), el naturalismo, el positivismo, el anti-personalismo, el nihilismo que atraviesa desde la profundidad casi dos siglos

de pensamiento.³ Ésta, por tanto, ha jugado un papel de auto-renovación y de confrontación dialéctica con las más grandes escuelas de la modernidad filosófica, hasta el punto de dar por concluido el ciclo filosófico moderno iniciado por Descartes. Dada la inmensidad del tema, centro mi atención en el nivel de la metafísica como ciencia primera: siguiendo a Nietzsche, Heidegger anunció tanto la derrota de la metafísica desde los griegos hasta nosotros por su presunto olvido del ser, como su superación en un oscuro pensamiento del «evento».

El influjo de Heidegger fue muy notable en el sentido de difundir ampliamente la idea de la muerte de la metafísica. En este campo, he elaborado largamente un doble supuesto: por un lado, que el realismo y la filosofía del ser no son tocados por la crítica indiscriminada del pensador alemán, que quizá sea válida para algunos momentos de la filosofía moderna; por el otro, que *el realismo clásico ofrece ayudas y estímulos teóricos de primera magnitud*, para analizar críticamente las posiciones especulativas actualmente imperantes. La tesis conclusiva, desarrollada en mis últimos volúmenes, es que la metafísica moderna, que partió de Descartes, caracterizada por el dualismo pensamiento-ser y por el olvido del ser, ha llegado a su término.

En cuanto al nihilismo, éste todavía está activo, pero de forma declinante. Al respecto, la *atención crítica* debe ser máxima para evitar la confusión que, en cambio, parece dominar. «Nihilismo» es una palabra a la que recurren muchos, como si fuera un *passepartout* universal, pero que parece un término muy desgastado, un nombre multiusos, que significa poco. A menos que se realice el esfuerzo, indispensable y fatigoso —aún hoy, sigue siendo cierto que pensar a profundidad exige un grande e incesante esfuerzo— de determinar el contenido de esta noción multívoca y esquiva.

3 He desarrollado estas líneas especialmente en los siguientes volúmenes: *Nihilismo e Metafisica. Terza navigazione* (Armando, 2004); *Essere e libertà* (Rubbettino, 2004); *Il Nuovo Principio Persona* (Armando, 2013); *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (Armando, 2016); *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna* (Armando, 2019).

Por nihilismo (teórico) entiendo el abandono de la idea de verdad; la asunción de que la verdad estable es violenta; el supuesto de que no existe una realidad que mida nuestros juicios; la devaluación de todos los valores por presión de la voluntad de poder, para la cual no hay acciones buenas ni malas en sí mismas. En este sentido, el nihilismo es un veneno mortal en cualquier dosis, porque le falta el sentido. El nihilismo implica, además, la reducción del conocimiento a una interpretación sin término, el convencionalismo absoluto en la elección de los axiomas y los lenguajes, el falibilismo con el que se ataca toda afirmación de la filosofía, privada ahora de su objeto y de su método.

En la comprensión habitual, propia también de la alta cultura, el nihilismo a menudo se entiende como un suceso sobre todo *moral, religioso* y a veces *jurídico*. En ética, hay nihilismo cuando se piensa que todo código de comportamiento moral es tan válido como cualquier otro, en el sentido de una igualdad de validez de todo juicio de valor, esto es, de un relativismo realizado. En el trasfondo, se encuentra la idea de Weber y de Popper, según la cual los fines morales y sus juicios correlativos son no-rationales, no fundados, e incluso están fuera del ámbito del conocimiento y, por tanto, brotan únicamente del ámbito del yo. Por su parte, el nihilismo religioso se resume tal vez en la frase «Dios ha muerto»; esto es, todo absoluto ha fracasado y el hombre se encamina a una nueva posición de valores a partir de sí mismo. El nihilismo jurídico (Nietzsche y Kelsen) remite, en última instancia, ley y derecho a la fuerza de una voluntad, y no a un acto de ordenación racional y justo, esto es, a esa *rationis ordinatio* de la que habla el Aquinate en su célebre definición de ley.⁴

Así pues, quiero sostener que el nihilismo primario es de tipo teórico, queriendo significar con esto que las otras formas de nihilismo a menudo tienen sus raíces en éste. Esto significa que no basta con erigir baluartes y contrafuertes contra el nihilismo, permaneciendo únicamente en el campo de la ética.

4 Ver mi libro *Nihilismo jurídico* (Rubbettino, 2012).

La parábola del nihilismo tal vez ha alcanzado ya su punto más alto. No me atrevería a decir que esté próximo a su desaparición, porque todavía no se ha difundido suficientemente la idea de que es un complejo fenómeno espiritual y existencial que debe ser superado implicando otros planos, además del filosófico. Pero sí está fundado el sentimiento de que éste se consume a sí mismo y que ha entrado en una fase de declive. La filosofía del futuro pensará tal vez más allá y sin el nihilismo, que sigue siendo un acontecimiento reversible y no un destino.

❖ La crítica a Nietzsche, Heidegger y Gentile

OI: En este debate entre tu pensamiento y algunas corrientes filosóficas contemporáneas destaca tu crítica a Nietzsche, Heidegger y Gentile —entre otros— especialmente en la búsqueda de una racionalidad histórica frente al sometimiento a la furia del tiempo. ¿Puedes indicarnos los puntos centrales de esta crítica, sobre todo para entender tu propuesta de un «retorno a lo eterno», en contraposición al «eterno retorno» de Nietzsche?

VP: Para rastrear la presencia multiforme del nihilismo y focalizar la situación de la post-metafísica es necesario entregarse a un prolongado análisis de autores y de escuelas, en el curso del cual parece que se encuentran los núcleos consistentes del nihilismo teórico, además de Nietzsche, también Gentile y Heidegger, en el empirismo lógico, en el pensamiento post-metafísico, en la reducción del ser a lenguaje, en los post-heideggerianos seguidores del «pensamiento débil», donde el equívoco puede llegar hasta interpretar como expresión de violencia el carácter inerme, pobre, «casto» de la verdad y de su estabilidad.

La idea de que la ontología misma es totalitaria y cerrada en una red de nociones lógicas que prefiguran el futuro y sofocan la vida es verdadera para el logicismo de Hegel y de Gentile, lo que justifica la protesta de Levinas contra la «totalidad moderna»

(ver, por ejemplo, *Totalidad e Infinito*), que hace de la persona una simple parte del todo. La filosofía del ser se aparta claramente de este totalitarismo dialéctico, porque está anclada en la realidad y abierta a lo inesperado que hay en el ser y en la vida, con su novedad emergente. La realidad, el ser, son siempre superiores a las ideas que podemos elaborar a priori.

Tanto en Nietzsche como en Gentile surge un voluntarismo y un «praxismo»⁵ que conciben la voluntad de poder como entramado último de lo real. Esto llevó al primero al mito del «súper hombre» (*Übermensch*) y, al segundo, a la idea de un devenir perpetuo en el que nada se mantiene quieto, donde los yoos empíricos se encuentran al servicio de un Yo trascendental (no trascendente), abstracto e impersonal, una especie de *spiritus creator* que procede incesantemente a superarse a sí mismo y a sus creaciones. En ambos casos, nos encontramos ante filosofías de la inmanencia, si bien en Gentile de manera mucho más matizada. En Heidegger, como expresa muy bien *Ser y tiempo*, prevalece la historicidad y la finitud del ser-ahí humano (*Dasein*), que se interroga a sí mismo en una analítica existencial y que, después del «giro» (*kehre*) del pensamiento heideggeriano se dirige hacia el evento (ver, por ejemplo, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*).

En los tres pensadores mencionados, la cuestión de lo Eterno como una realidad fuera del tiempo y trascendente no parece plantearse. El eterno retorno de lo idéntico en Nietzsche es una sentencia de desesperación y de derrota: sólo será lo que ya ha sucedido, ninguna *novitas* es posible, porque domina el duro escudo de la necesidad. Así, Nietzsche abogó por un renacimiento del pensamiento estoico circular en un sentido claramente anticristiano. Sin embargo, nadie escapa a la *lacerante contradicción* que explota en su pensamiento: el súper hombre (*Übermensch*) imaginado por él, animado por una voluntad de poder y capaz de ponerse muy por encima de los débiles y los fracasados (ver, por ejemplo, la *Genealogía de la moral*), se pone

⁵ En el original: «praxismo» (ndt).

en contradicción con el eterno retorno, donde todo es necesidad. Por tanto, el súper hombre sólo puede entenderse como aquel que acepta desesperadamente el destino de la necesidad y sucumbe a éste.

❖ Eterno retorno y retorno a lo eterno

OI: ¿Cómo se da el contraste entre el eterno retorno de Nietzsche y de sus seguidores y el retorno a lo eterno de tu planteamiento?
¿Cuál es la diferencia radical entre evento y ser?

VP: El retorno a lo eterno es la posibilidad de dirigir el pensamiento hacia lo que no cambia y de salir del círculo de la finitud, de la historicidad y de la mortalidad. Porque el confinamiento en lo finito significa absolutización del devenir y de la temporalidad, así como olvido de lo eterno; existe una estrecha conexión entre *olvido del ser* y *olvido de lo eterno*. Esto representa una de las máximas manifestaciones de aquello. La más grande de las secularizaciones es la secularización del concepto de «eterno», su anulación en la temporalidad, la temporalización de la verdad: esta última es atribuida, de tanto en tanto, a los momentos históricos individuales, porque se considera que la verdad carece de criterios meta-históricos con los que pueda valorar lo histórico; en una palabra, verdad como «evento», no verdad como «ser».

Pero nosotros buscamos una racionalidad de la vida y de la existencia, que encuentre de nuevo núcleos de estabilidad frente a la furia del devenir que presiona: algo que se mantiene firme y que emerge por encima del flujo de la in-permanencia. Si la respuesta de Nietzsche sobre el eterno retorno de lo mismo no se sostiene, consideremos entonces la de Heidegger. Éste parece, incluso después de su «giro» (*Kehre*), vinculado a una perspectiva de finitud no-superable y hacia una a-teología de orientación variable, en la que se espera un «último Dios» totalmente otro del Dios cristiano (ver, por ejemplo, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*). Después del abandono de Nietzsche de la categoría de eternidad como el

único *nunc* fuera del tiempo, Heidegger procede a dejar de lado la categoría de eternidad, incluso esa eternidad temporalizada que estaba presente en el eterno retorno, y a pensar la ontología sólo como una «ciencia temporal» (*temporale Wissenschaft*).⁶ El olvido de lo eterno es nihilismo desplegado, rechazo de la unidad entre eternidad y ser. Por tanto, el nihilismo más radical —que aquí da la mano al historicismo más radical— está constituido por el olvido del concepto de eternidad.

En este aspecto, es pertinente la crítica de L. Strauss: “Las dificultades inherentes a la filosofía de la voluntad de poder llevaron, después de Nietzsche, a la explícita renuncia de la misma noción de eternidad. El pensamiento moderno alcanza su culmen, su autoconciencia más alta, en el historicismo más radical, condenando explícitamente al olvido la noción de eternidad”.⁷

El retorno a lo eterno representa una tarea esencial del pensamiento y del hombre contemporáneos. Implica tres instancias: primero, tomar en consideración las verdades eternas, superando la idea post-moderna de la verdad *filia temporis*; segundo, abandonar el «devenirismo»⁸ absoluto según el cual la única realidad es un devenir histórico infinito, sin sentido y sin cometido; tercero, significa que el ser no es solamente un ser temporal y que el pensamiento puede ascender hacia un conocimiento de lejos, *per speculum et in aenigmate* (1 Cor 13, 12), de lo Inamovible.

El presupuesto especulativo fundamental del pensamiento «devenirista»,⁹ poderoso por su difusión, puede formularse de la

6 Dos son, en efecto, los significados de eternidad: la eternidad de una existencia fuera del tiempo y del devenir, en acto puro y existente en un único *nunc*; y la eternidad temporalizada de un devenir histórico sin fin.

7 L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?* (Argalia, 1977: 88). En muchas ocasiones, Strauss consideró que en Heidegger se encuentra un historicismo radical.

8 En el original: «*divenirismo*» (ndt).

9 En el original: «*divenirista*» (ndt).

siguiente manera: la naturaleza de las cosas implica que nada sea eterno y que la totalidad devenga perennemente. La inocencia no-problemática del devenir es asumida como una «verdad» no sujeta a análisis, como una evidencia, y sería una pérdida de tiempo cuestionarse al respecto. Asumiendo el devenir como *allant de soi*, no necesitado de explicación, se pasa por alto una cuestión grandiosa que dio origen, desde el principio, al impulso del pensamiento filosófico: ¿Qué es el devenir? ¿Éste se funda en sí mismo o remite necesariamente a lo Inamovible?

Las cosas, por el contrario, entran y salen de la existencia, guiadas por el movimiento sin porqué del devenir, que se eleva a una realidad única y absoluta. Esta última no puede sino apartar de sí misma toda idea de lo eterno, toda posibilidad de que exista un estrato eterno del ser. Por tanto, las cuestiones sobre un devenir originario no causado, de la negación de un estrato eterno del ser, el mantenerse aferrado a lo finito, el énfasis sobre la temporalidad, forman un núcleo problemático fuertemente conectado, donde un término reclama necesariamente a los demás.

❖ El retorno a la metafísica

OI: En algunos de tus escritos —sobre todo en los de mayor calado— has planteado reiteradamente una «reconquista de la metafísica» como respuesta profunda y seria a los problemas actuales. ¿Por qué una vez más la «metafísica»? ¿En qué consiste la «vuelta» a ella? ¿Qué pensadores propones para esta reconquista?

VP: Después de la crítica kantiana a la metafísica, ésta ha continuado su camino en algunas escuelas, mientras que buena parte del pensamiento del siglo XIX y del siglo XX la han abandonado para adherirse a posiciones anti-metafísicas y post-metafísicas extendidas. Por ello, surge la pregunta: ¿por qué deberíamos favorecer el resurgimiento de la metafísica? La respuesta más coherente es que la metafísica constituye un saber racional

primario —a decir verdad, el más alto— que investiga el sentido de la realidad y de la verdad. Esta observación ha sido reconocida y propuesta nuevamente por la encíclica *Fides et ratio* (1988) con palabras persuasivas.

Toda civilización manifiesta una esencia metafísica en la que se sitúan las doctrinas inderogables sobre la totalidad: el hombre, su origen y su destino, el universo, Dios (existente o denegado), la verdad, el bien, el mal, el dolor; cuestiones que influyen sobre nuestra vida. Según Carlo Rubbia, físico y premio Nobel: “La forma más grande de libertad es la de poder preguntarse de dónde venimos y hacia dónde vamos. No existe forma de vida humana que no se haya hecho esta pregunta. Y no hay forma de sociedad humana que no haya buscado de alguna manera darle una respuesta”¹⁰

La metafísica no es vieja, es antigua; y por ello atraviesa los siglos buscando sin descanso. Alcanza un estado pleno cuando se pone en escucha de una Palabra proveniente de más allá del mundo, de una Revelación. Dentro del horizonte cristiano se ha formado un encuentro entre «metafísica bíblica» y pensamiento griego, donde la primera ha integrado y corregido en algunos núcleos primarios al segundo.

En la actualidad, la metafísica no está muerta como consideran muchos; su muerte es aparente y, en cierto sentido, ésta renace de sus propias cenizas. El espíritu humano se pone y se pondrá necesariamente problemas metafísicos y un prolongado ayuno en este sentido no puede ser más que fatal. Hace más de ciento cincuenta años, B. Bauer vaticinaba drásticamente: “Europa se ha apartado para siempre de la metafísica; es verdad que esta última ha sido destruida definitivamente por la crítica y que jamás se volverá a construir un sistema metafísico que ocupe un lugar en la historia de la civilización”.¹¹ Estas palabras son imprudentes por

10 En E. Ferri, *La tentazione di credere* (Rizzoli, 1987: 205).

11 En K. Lowith, *La sinistra hegeliana* (Laterza, 1982: 290).

dos motivos: por un lado, porque para la metafísica vale cuanto observaba N. Gómez Dávila con fina ironía: “la metafísica ha sido sepultada tantas veces que más bien hay que considerarla inmortal”;¹² por el otro, porque la misma modernidad debe ser considerada un proceso ambivalente, tanto como una carrera hacia el nihilismo y la anti-metafísica, como de distanciamiento de ambas cosas.

Así pues, la metafísica no está muerta; hay signos de su resurgimiento en varias escuelas y en los movimientos hacia un *new realism*. Es cierto que nuestro tiempo no rara vez parece ignorar tanto la grandeza como la fragilidad de la metafísica. Su grandeza consiste en ser un saber fecundo y necesario que conduce a Dios, al ser y a las cuestiones últimas; su fragilidad, en cambio, está en ser un conocimiento que descubrimos con dificultad y que poseemos de forma precaria e incompleta.

En mi opinión, la pseudo-metafísica científicista y el positivismo siempre resurgente son los que suscitan las mayores preocupaciones, pues se encierran sólo en lo empírico y erigen un pensamiento de pura finitud, dominado en la actualidad por el complejo tecnocientífico y por el proyecto tecnocrático en el que el hombre se asfixia y corre el riesgo de que le roben su parte más noble. Para estas corrientes «anti-humanistas», la filosofía está condenada a vegetar, a menos que acepte volverse mera reflexión sobre el saber científico.

Mientras tanto, continúa su camino la filosofía del ser y del *actus essendi*, de la cual que se ha hablado más arriba: ésta establece —en mi opinión— la tradición metafísica donde la cuestión del ente y del ser ha recibido la elaboración más poderosa. En esta tradición ha tenido lugar una «tercera navegación», posterior y más alta de la «segunda navegación» platónico-helénica, tratada por Platón en el *Fedón*, quien identificó su núcleo en la causa

12 N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, a cura di F. Volpi (Adelphi, 2001: 41).

suprasensible. La «tercera navegación» de la metafísica occidental, acaecida dentro del espacio abierto por la Revelación, permite el acceso al teorema de la creación e implica una idea más alta de la estructura metafísica última del ente y del ser, respecto a los puntos culminantes del pensamiento griego.¹³

¿Qué pensadores propongo para retomar el camino? Para citar sólo algunos nombres antiguos, medievales y modernos, diría: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Rosmini, Newman, Maritain, pero podría añadir otros nombres. Es importante señalar que la metafísica del ser ofrece una entrada fecunda para meditar sobre un lugar teórico primario, que consiste en la insuperable diferencia entre la *creación de la nada* y el *devenir cósmico* (proveniente del *Big Bang*). De esta manera, se ayuda a comprender lo creado como realidad teofánica y no como un depósito a vaciar y a robar.

❖ Persona y personalismo filosófico

OI: Otro de los temas centrales de tu pensamiento es la filosofía de la persona o, mejor dicho, el «personalismo». ¿Cuáles son los elementos principales en los que se sustenta tu concepción de la persona? ¿Qué elementos de la persona son puestos en cuestión en los momentos actuales y que merecen, por ello, ser replanteados metafísicamente?

VP: En el siglo XX, la noción de persona tomó un nuevo vigor y ha representado un núcleo fundamental en el debate mundial. El término «personalismo» fue acuñado en 1903 por Charles Renouvier. Después de él, muchos pensadores han renovado la temática de la persona y han desarrollado el personalismo a partir de los años 30 del siglo pasado en Francia, Italia, Alemania, España, etc. Un elenco *incompleto* incluye los nombres de Max Scheler, Edith Stein,

¹³ Sobre esta cuestión fundamental, remito a mi libro: *Nichilismo e metafísica. Terza navigazione* (Armando, 2004).

Dietrich von Hildebrand, Paul Landsberg, Adolf Reinach, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Romano Guardini, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Vladimir Soloviev, Karol Wojtyła, Robert Spaemann, Martin Buber. En Italia, entre otros, Armando Carlini, Luigi Stefanini, Giorgio La Pira, Armando Rigobello, Michele Federico Sciacca, Felice Balbo.

A la persona y al personalismo me he dirigido en varias investigaciones, sobre todo en el volumen *Il nuovo principio persona* (Armando, 2006; nueva edición ampliada 2013), que en el título quiere aludir a las obras de Hans Jonas (*El principio responsabilidad*, 1979) y de Ernst Bloch (*El principio esperanza*, 1938-1947), considerando que el principio-persona es superior a los otros dos, pues incluye tanto la esfera de la responsabilidad como la esfera de la esperanza.

El concepto-realidad de persona es, sobre todo, una aportación y un «descubrimiento» de los primeros siglos del cristianismo, donado por éste a la familia humana. En este ámbito, existe una fuente bíblica (hebrea y cristiana) que consiste en la *imago Dei* que hay en nosotros, y una fuente griega en Sócrates, Platón y Aristóteles, para los cuales el hombre está dotado de logos, de capacidad de libre acción; por tanto, existe una naturaleza humana que debería unir a todos los seres humanos. Finalmente, existe una fuente cristiana fundamental, con la cual emerge propiamente la idea de persona, formulada especialmente por Manlio Severino Boecio, después de un inmenso trabajo de excavación realizado por los Padres de la Iglesia y por los grandes Concilios ecuménicos antiguos (Nicea, Constantinopla, Éfeso, Calcedonia), dentro de los cruciales debates trinitarios y cristológicos.

Para ser claros: el concepto de persona no es un concepto cristiano, sino racional y universal, pero que tuvo necesidad de la revelación del cristianismo para desarrollarse, surgir a la existencia y desarrollarse en una larga historia que, partiendo de Boecio en la antigüedad, llegó hasta Tomás de Aquino en el Medievo y después a numerosos autores en la modernidad tardía.

Aquí debemos recordar dos afirmaciones de Tomás de Aquino. La primera: "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3); la segunda: "*Sola intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam*" (*C. G.*, I, III, c. 112). Es su propia naturaleza lo que la vuelve un fin en sí misma y de los entes dotados de dignidad. Este carácter no es una afirmación independiente, sino que brota de la naturaleza intelectual de la persona, sin la cual no podría consistir. La persona es un fin, porque es un ser espiritual dotado de inmortalidad, creado a imagen y semejanza de Dios, revestido de dignidad y merecedor de respeto incondicionado. Para la persona, vale la ley que afirma que el individuo está por encima del género: es *alguien*, no *algo*; como tal, existe de modo absoluto frente al Absoluto. Es un microcosmos, una imagen finita e incompleta del Infinito y, por ello, infinitamente multiplicable, sin miedo de duplicaciones y repeticiones.

Para hacer frente a los grandes problemas del mundo contemporáneo que mencionan —dignidad de la persona, derechos y deberes humanos (incluidos los deberes intergeneracionales y ecológicos), convivencia pacífica, cuidado de la creación, las complejas cuestiones bioéticas y de las neurociencias— hace falta un pensamiento fundado en la verdad. Esto vale de manera particular para el concepto de persona, que es absolutamente primario y que, desde hace tiempo, está sujeto a críticas y deconstrucciones.

El complejo núcleo de problemas que he mencionado apenas, no puede ser solucionado por antropologías materialistas y naturalistas, actualmente muy difundidas en Occidente. Éstas desarrollan esfuerzos deconstructivos que conducen a la negación de la idea de persona, ya sea sub-determinándola, afirmando que las especies animales superiores estaría compuesta de personas, como sobre-determinándola, de forma tan intensa que a muchas personas que son objetivamente tales se les negaría el estatuto de persona. Incluso donde se reconoce a la persona humana, sucede que las posiciones se dividen entre una concepción funcional

(donde se mira a la persona como un conjunto de funciones y de capacidades) y una concepción sustancial (donde la persona se mira como una sustancialidad, que existe incluso cuando faltan algunas de sus capacidades), con importantes reflexiones en el campo bioético y bio-jurídico.

Sin un concepto bien fundado de persona no puede sostenerse ningún humanismo, más que de forma retórica y con un vago llamado a los valores, que retrocede cada vez más ante las formas más refinadas de crítica anti-humanista. De esta manera, hablamos de la *muerte del hombre*, después de la muerte de Dios: el tema está presente en Michel de Foucault y en otros momentos de la actual filosofía francesa. En general, los anti-humanismos tienen su raíz en la disolución del concepto clásico de persona humana, cuya diferencia específica constituida por el *logos / intellectus* se niega de distintas maneras.

Resumiendo: la persona está como punto de coagulación especulativo y práctico de una inmensa serie de temas morales, políticos, metafísicos, bio-políticos, teológicos. Ofrece una gran ayuda en el esfuerzo por no caer en la moda de la fragmentación, de filosofar por aforismos, de la contaminación entre distintos saberes con una mezcla de distintos tipos. Las dinámicas técnicas, económicas, culturales que han influido en el deterioro de la idea de persona confirman indirectamente que ésta sigue siendo la más adecuada para afrontar las cuestiones morales, políticas, jurídicas y bio-tecnológicas.

❖ Persona y técnica

OI: Sobre esto último que mencionas, ¿qué tanto y cómo el clima de post-verdad favorece la confusión entre las posibilidades bio-tecnológicas y el valor ético de las decisiones concernientes a la construcción o re-construcción de la persona desde la técnica?

VP: La relación entre persona y técnica merece en la actualidad una mención especial.¹⁴ Cuando el materialismo se alía con la técnica, se eleva al cuadrado el dogma según el cual lo que es posible técnicamente es también moralmente lícito, y se cree que la persona es tan sólo un pedazo de materia, ciertamente, de notable complejidad, pero que se reduce sólo a esto. El ser humano, considerado anticuado, debe ser rejuvenecido mediante la técnica, la manipulación genética, el mejoramiento, la hibridación hombre-máquina, la búsqueda de lo post-humano. En esto consiste el paradigma tecnocrático, del que trata la encíclica *Fratelli tutti* del papa Francisco, hacia el cual dirige una clara crítica (cf. n. 166).

La afirmación sartriana de que el hombre será lo que éste haga de sí mismo ha abierto, de alguna manera, el camino al proyecto de la técnica de poner las manos sobre el sujeto, ofreciéndole los medios para auto-diseñarse. Para Sartre, sin embargo, el hombre debe auto-diseñarse en su radical libertad en cuanto que no existe una naturaleza humana, ya que «no hay un Dios que la conciba». En cambio, para la ideología de la técnica, el hombre puede —más bien, *debe*— ser rediseñado por la técnica, ya que es un cuerpo que no puede evadir las limitaciones de la materia. Pero, al final, no es el hombre el que se rediseña, sino que el proyecto se encuentra en las manos de la técnica.

Entre los temas que hay que retomar, está el de los indicios de inmortalidad que se encuentran en la persona. En una conferencia, celebrada en la Universidad Católica de Milán en marzo de 1977, el cardenal Wojtyła acudió a una polaridad que pertenece a la tradición más antigua de la filosofía: la polaridad entre transitivo e intransitivo, que refirió al problema de la muerte y la inmortalidad. En la riqueza de la *praxis* humana se revela la comunión de la persona con la verdad, el bien, la belleza, que supera la esfera de lo útil y los productos del obrar humano: éstos perecen, llevando desde

14 Remito aquí a mi libro *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica* (Lindau, 2013).

el origen los signos del consumo. Lo intransitivo de la comunión desinteresada con los valores es más importante que lo transitivo; en lo intransitivo se encuentra un germen de inmortalidad, en el sentido de que las huellas intransitivas presentes en la cultura humana “parecen *atestiguar la inmortalidad personal* del hombre precisamente sobre la base de lo que en él es intransitivo”.¹⁵

❖ Democracia y política

OI: En tu producción científica has escrito abundantemente sobre la democracia. Sabemos que en las circunstancias actuales ésta se encuentra en descrédito y tal vez hasta en riesgo, sobre todo a raíz del surgimiento de los populismos políticos de distinto cuño. ¿Cuál es tu opinión sobre la situación actual de la democracia? ¿Qué factores han contribuido a su aguda crisis (políticos, antropológicos, culturales, históricos)? ¿Tiene futuro todavía o nos acercamos a una época postdemocrática?

VP: Desde hace décadas, buena parte de la filosofía política se ha emancipado de la captura de las posiciones —en sentido lato— positivistas y ha centrado la atención sobre cuestiones de libertad, justicia, derechos; mientras tanto, ha dirigido la atención al nexo religión-política y al tema antropológico.

Sin duda, estamos viviendo una fase de dificultades para las democracias. ¿Qué factores las han provocado? ¿Nos dirigimos a una época postdemocrática? Es difícil responder de forma exhaustiva. Propongo algunas consideraciones, mirando de manera particular a las democracias occidentales, pues conozco mejor su situación que las de América Latina y otros continentes. En Occidente, la cultura predominante en las democracias invoca

15 K. Wojtyła, “Il problema del costituirsi della cultura attraverso la prassi umana”, en *Perché l'uomo? Scritti inediti di antropologia e filosofia*, a cura di M. Serretti (Leonardo, 1995: 191).

un número creciente de (presuntos) derechos de libertad para el adulto (como el derecho al aborto, el derecho al hijo «producido» de alguna manera), que no pocas veces son pretensiones libertarias y no verdaderos derechos justificables; al mismo tiempo, la posición individualista y libertaria restringe e incluso ignora el cumplimiento de deberes, especialmente hacia quienes no tienen voz. Esto tiene por consecuencia una ruptura del equilibrio social entre los derechos y deberes en el que avanza el individualismo solitario, donde todo hombre es una isla que persigue su *self interest* y el criterio de utilidad.

Las múltiples cartas de derechos que vinieron después de 1948 enfatizan los derechos, pero silencian los deberes. Esta situación era comprensible, después de la inmensa desgracia de la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, setenta años después la figura del deber casi ha desaparecido del horizonte de no pocas culturas políticas, sin una adecuada meditación sobre el hecho de que a los derechos reales de «A» deben corresponder deberes reales en los demás. El «yo quiero» toma el lugar del «tú debes». El olvido del deber y la inflación de los derechos tiene lugar bajo la presión de las pretensiones más variadas, muchas veces alimentadas por la técnica.

En segundo lugar, tanto el personalismo como la democracia deben afrontar hoy al *populismo*, concepto que puede entenderse, en primera instancia, como cualquier movimiento político dirigido a la exaltación demagógica de las cualidades y capacidades de las clases populares y que busca una relación directa, carismática y de liderazgo con ellas. Para alcanzar este resultado, se echa mano de drásticas simplificaciones, que obstruyen la comprensión de la gran complejidad del mundo contemporáneo e incluso la esconden. El populismo está vinculado con una permanente sospecha hacia los órganos institucionales de control y de garantía y con el gregarismo entendido como obsequio incondicionado al líder.

Todo esto representa un serio riesgo para la democracia, especialmente cuando —como en la actualidad— parece evidente

la pérdida del carisma de la democracia liberal y representativa y el giro hacia las democracias de liderazgos. En ellas tiene lugar la deslegitimación de parlamentos, partidos, cuerpos intermedios y los organismos civiles y sociales no funcionales a la lógica del líder en turno, que habla «directamente» al pueblo. Esta evolución en acto se vincula a una profunda crisis del sentido de la comunidad, de su narrativa compartida y de la desintegración del concepto de pueblo: la sociedad actual se muestra fuertemente desarticulada, replegada en la búsqueda de intereses privados.

En el populismo se realiza una alteración de la noción de pueblo, que representa la realidad central de la democracia expresada correctamente en la famosa frase de A. Lincoln sobre el gobierno democrático: “*Government of the people, by the people, for the people.*” En el pueblo se destaca la cultura de la comunidad ordenada y dotada de una anterioridad sobre el Estado y el mercado, de los cuales respeta también las funciones esenciales. El concepto personalista y democrático de pueblo se opone a la «mitología del individuo», confinado en una ilusoria soledad centrada sobre sí misma, que parece crecer en la actualidad con los radicales cambios antropológicos, sociales y tecnológicos. Éstos prevalecen —y a veces abruma— las elaboraciones culturales y las perspectivas morales que se quedan atrás.

La justificación personalista del Estado y de la democracia reposa, en última instancia, en el fin del Estado y de toda sociedad política: alcanzar el bien común de un pueblo unido, compuesto necesariamente de sujetos personales. Por tanto, la persona y el bien común. La democracia es de suyo personalista, comunitaria y pluralista, a través de las formaciones sociales intermedias. Su fórmula de base es que los representantes son elegidos libremente *ab omnibus et ex omnibus*; y los *omnes* son sujetos personales titulares de dignidad inalienable y de un nexo entre derechos y deberes. Por tanto, no es necesario repetir que la democracia no es *soberanía*, sino *autogobierno*, y que la superación de la soberanía moderno-estatal es el camino justo para edificar uniones políticas supraestatales.

El populismo, presente de manera significativa en varios países europeos desde hace algunos decenios, se deriva también de la dificultad de las democracias de resistir al impacto de las grandes transformaciones económicas y tecnológicas y a la ola impetuosa de globalización que desencadenan varios procesos: el mercado global disminuye fuertemente el poder de las democracias nacionales; se hace gravoso, casi hasta la hegemonía, el peso de los poderes económicos sobre los políticos; el sistema tecnológico-mediático y la web tienden a vaciar el concepto mismo de representación y mediación de los intereses que deberían estar en el centro del sistema democrático.

Además, el inmenso desarrollo de las redes sociales vuelve irrelevante el peso de los intelectuales. *La Trahison des Clercs*, del que hablaba J. Benda en 1927 quizás hoy ya no sea una auténtica traición, porque los intelectuales están comprometidos, aunque casi nadie les hace caso. La moneda mala del *tweet* instantáneo busca la buena moneda de la reflexión y de la información válida.

Junto al populismo, tomaron altura el *nacionalismo* y el «soberanismo»,¹⁶ que se detienen en el Estado y rechazan unidades políticas más amplias. En lo que respecta a Europa, la continuación del proceso constituyente europeo hacia una mayor integración política está obstruido en varios países por movimientos «soberanistas»¹⁷ y nacionalistas que se centran tan fuertemente en su identidad que conducen al conflicto y a la disgregación comunitaria a nivel europeo.

❖ Marxismo y Doctrina Social de la Iglesia

OI: En este contexto, ¿cuál fue la incidencia del marxismo? ¿Cómo lo valoras?

16 En el original: «soveranismo» (ndt).

17 En el original: «soveranisti» (ndt).

VP: En la Europa occidental, el marxismo fue la filosofía predominante a mediados del siglo pasado. J. P. Sartre lo consideraba el *non plus ultra* de la época, la vanguardia ganadora del pensamiento. En los mismos años, R. Aron juzgaba al marxismo con mayor agudeza como el opio de los intelectuales. Ciertamente, el marxismo ejerció un influjo muy fuerte sobre el movimiento del 68, junto con el freudismo y el radicalismo libertario, pero ya hacia finales de los años 70 la crisis del marxismo teórico se encontraba en su culmen, si bien no muchos se dieron cuenta de ello. En los años 80, participé en diversos encuentros oficiales entre delegaciones de la Santa Sede y delegaciones marxistas (en Budapest, Klingenthal, Moscú), en los que se apreciaba cierta desconfianza de los mismos marxistas en su propio sistema. Vale la pena recordar que las delegaciones soviéticas y las delegaciones de los países del Pacto de Varsovia fueron a menudo dirigidas por directores de los Institutos para el ateísmo científico.

En la actualidad, la referencia a Marx que algunos proponen no puede ser de ninguna ayuda, si quisiéramos utilizarla para hacer resurgir el ateísmo: el ateísmo del Estado Soviético y el de los países satélite fue una vergüenza, respecto a la cual no se ha pronunciado suficientemente un *mea culpa*. Algunos opinan que el marxismo residual podría ser de alguna ayuda para aumentar el desencanto sobre el mercado, las mercancías, la publicidad que anestesia las conciencias, la idea de que el dinero puede comprarlo todo; todo esto, sobre la base de un supuesto de antaño según el cual la crítica del marxismo fue la más profunda contra el orden establecido y la explotación capitalista. Admitiendo que en ese momento este supuesto era cierto —aunque no lo fue— durante algún tiempo el instrumental conceptual más fuerte para criticar la sociedad actual y abrir *nuevos caminos de justicia, bien común y solidaridad* no fue lo poco que le quedaba al marxismo; fue la Doctrina Social de la Iglesia, que fue muy crítica contra la hegemonía del pensamiento único y partidaria de una atención participativa y proactiva respecto a la suerte del ser humano, allí donde éste viva, superando las barreras creadas por los nacionalismos, populismos y «soberanismos».¹⁸

18 En el original: «*sovranismi*» (ndt).

❖ Religión y democracia

OI: En algunos trabajos has destacado las aportaciones de la religión para la constitución de la democracia. ¿Cuáles son estas aportaciones, tomando en cuenta que muchas concepciones religiosas parecen no tener una estructuración democrática? ¿Cómo contribuye el diálogo entre política y religión para entender una sociedad cada vez más pluralista?

VP: El cometido de las religiones y del cristianismo es vivificar la esfera pública en los principales aspectos sobre los que reposa toda sociedad política: *“honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere”* (es decir, vivir honradamente, no hacer daño a otros, dar a cada quien lo suyo). Este comportamiento, traducido con mayor claridad, implica un cierto grado de virtud cívica, el respeto al otro (especialmente de aquellos que no tienen voz), un principio de justicia distributiva (violado escandalosamente a nivel individual y planetario), hacer prevalecer la voz del amigo sobre la del enemigo, ver en el otro a un ser con el cual se puede cooperar.

Importantes pensadores, como Tocqueville, Bergson y Maritain, han sacado a la luz las fuentes evangélicas de la democracia y la levadura de fecundación y de inspiración que el evangelio introduce en la sociedad. Tal vez la obra que con mayor fuerza e intensidad desarrolla este aspecto es el librito *Cristianismo y democracia* de Maritain (1942), pues representa la expresión anticipatoria de esta nueva consideración (ver, en especial, el capítulo «La inspiración evangélica y la conciencia profana»).¹⁹

19 “Es necesario que las energías del evangelio pasen a la vida terrena; que la buena nueva anunciada para abrir el cielo y la vida eterna exige también la transformación de las sociedades terrenas en sus miserias y sus contradicciones; que en el mensaje evangélico está implícito un contenido político y social que debe realizarse en la historia a cualquier precio” (*Cristianesimo e democrazia*, Milano, 1977: 36). Como muchos pensadores políticos, también el filósofo francés rechazó la idea optimista e irreal del hombre bueno por naturaleza, que niega la inclinación al mal y al pecado. Pero no negó en modo alguno que lo trascendente pueda animar y elevar a lo inmanente. Está en juego una concepción problemática de la naturaleza humana, no una concepción drásticamente negativa.

La gran luz que emana del pensamiento filosófico e histórico del pensador francés es la importancia para la vida temporal —y no sólo para la vida futura— de la encarnación del Verbo. El humanismo integral es el humanismo teocéntrico del *Verbum caro*. Quizá ningún pensador cristiano de la modernidad captó con igual intensidad este núcleo originario con el que Maritain prolonga e integra el *De civitate Dei* de san Agustín.

En el pensamiento católico, la consideración teológico-política cambió en el siglo XX cuando, aún permaneciendo de manera suficientemente amplia el reclamo al derecho natural, aumentó en demasía la consideración de la antropología y de la política a la luz inspiradora del evangelio y de la levadura de liberación que introdujo en la existencia temporal de la humanidad (si bien la apelación al derecho natural se mantuvo de manera muy amplia). En otros siglos, su carácter de fermento no emergió tal vez con la misma fuerza con la que se entendió en la época contemporánea y en el Concilio Vaticano II. El camino se amplió poderosamente en torno a 1965, cuando la teología católica y la teología protestante interpretaron y remarcaron una destacada atención a la tarea pública de la fe y a su desprivatización. En el confinamiento de la fe a lo privado individual se agregaron, por un lado, las incertidumbres de la teología, muchas veces llevada a una reflexión existencial solamente sobre el individuo y, por el otro, la fuerte presión del liberalismo, encaminado a confinar la Palabra a la esfera privada.

La privatización iluminista y post-iluminista de la fe cristiana fue una verdadera desgracia porque redujo un mensaje público como el evangelio, que no entiende la salvación sólo como salvación privada, dentro de los estrechos límites de la conciencia del individuo. En torno a la época de la revolución francesa y del pensamiento liberal radical se quiso hacer de la religión —y especialmente del cristianismo— un acontecimiento íntimo, interno a la conciencia, sin influencia en la esfera pública. Este núcleo está presente todavía en algunos países europeos, especialmente quizá en Francia y en Bélgica, donde está vigente la «religión» de la laicidad pura y dura:

no la laicidad de entendimiento entre lo civil y lo religioso (no obstante la diferencia de tareas), sino la laicidad de separación y de oposición. Esta situación, sin embargo, está cambiando un poco por todas partes, y muchos estudiosos han señalado que, de unos treinta o cuarenta años a la fecha, una nueva presencia de la fe en la esfera pública, con su respectiva asunción de responsabilidad hacia el «nosotros» y hacia la profundidad de los problemas antropológicos y sociales que atormentan a los pueblos. Voces del pensamiento «laico» acompañan este camino.²⁰

❖ Actualidad y pandemia

OI: No quisiéramos terminar este diálogo contigo sin referirnos brevemente a las circunstancias actuales. Acerca de la emergencia sanitaria que vivimos a causa de la pandemia de la Covid-19 y sobre la cual se han expresado ya numerosos pensadores (teólogos, filósofos, activistas), ¿cuál es tu punto de vista personal?

VP: Junto a muchas otras voces, pienso que la pandemia ha mostrado la fragilidad del hombre, no obstante la gran confianza en la ciencia que ha difundido desde hace tiempo un sentido de invulnerabilidad. El virus representa una seria alarma sobre la relación hombre, animales, naturaleza, madre-tierra. Con la cultura del consumo y del descarte, alimentadas por un capitalismo salvaje que ve como su principal objetivo la ganancia, hemos exprimido demasiado la tierra y no hemos contrarrestado adecuadamente las inclinaciones negativas que nos vienen de la sed de bienestar, poder y dinero.

La pandemia implica una redefinición de las relaciones personales, en el sentido de acordarse del otro y de mostrarle atención; por

²⁰ Sobre estos temas, ver: *Religione e vita civile* (Armando, 2001); *Radici dell'ordine civile* (Marietti, 2006); *Le ragioni della laicità* (Rubbettino, 2007); *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica* (Marietti, 2009); *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, Pacem in terris* (Studium, 2014); *Estado, Democracia y Cuestión Religiosa* (Madrid, 2019).

tanto, incorpora una crítica al mito del individuo sin relaciones, guiado sólo por la búsqueda del propio interés. Son preocupantes las actitudes negacionistas y las protestas —muchas veces irresponsables— por las limitaciones a la libertad de movimiento a causa de la pandemia; éstas, sin embargo, son coherentes con el deber de no dañar al otro y no amenazar el bien común.

No existe todavía una investigación en profundidad que se remonte a los puntos de origen de la pandemia, que nos permita constatar si ha habido un *retraso calculado* en la comunicación hacia el mundo de la circulación del virus. Es un tema de gran importancia, que atañe directamente a la responsabilidad moral y política de los estados y de los gobiernos, en un contexto global en el que nadie puede sustraerse de la responsabilidad ante los demás pueblos y toda la familia humana.

Una situación como la actual es desorientadora y angustiada para el ser humano, que se ve obligado a abandonar un esquema cotidiano —habitual y estable— y arrojado a nuevos contextos y preocupaciones para las que no está preparado. Los desafíos no son sólo sanitarios y económicos, sino, en buena medida, políticos y morales. Aquí es deseable que se forme un sentimiento más amplio de hermandad y solidaridad, que hace falta desde hace mucho tiempo. De grandísima importancia será la repartición de responsabilidades entre los pueblos de la tierra, sin refugiarse en un «soberanismo»²¹ vacío.

La verdadera prueba de fuego será la efectiva disponibilidad mundial de la vacuna, sobre la que pesan las determinantes opciones prioritarias de los Estados Unidos y la Unión Europea. El derecho al cuidado de la salud es universal, y no disminuye si se pasa de un país a otro. Todos comprenden el problema crucial de la propiedad intelectual y de las patentes de las grandes empresas farmacéuticas; sin una liberación de las patentes y una considerable

21 En el original: «sovranoismo» (ndt.).

reducción de las regalías, muchos países no podrán adquirirlas o tendrán que esperar muchos años a que disminuyan los precios.

Es necesario retomar el multilateralismo y una reforma de las instituciones mundiales, nacidas en Bretton Woods, que deben fortalecerse y renovarse en relación con la globalización tecnológica y económica desatadas en las últimas décadas. ¿Existe el valor, la lucidez, la voluntad para repensar las organizaciones mundiales de garantía? ¿De compartir las responsabilidades? Tal vez los jóvenes puedan dar un impulso de novedad y la encíclica *Fratelli tutti* podría infundir esperanza y deseo de proyectos fecundos.