

## **GIUSEPPE CAPOGRASSI: DEL NIHILISMO A LA ESPERANZA. UN CAMINO A RECORRER HOY**

Ana LLANO TORRES  
Universidad Complutense de Madrid (España)

“Un mendigo no sabe qué tendrá mañana, ni siquiera al instante siguiente, ya que está con el corazón tendido y la mano abierta... Entre la esperanza y la necesidad estamos todos”  
(M. Zambrano)

### **RESUMEN:**

En el actual contexto de un nihilismo que suele afirmarse como horizonte insuperable de nuestro tiempo, urge mostrar que no es así. Nada mejor que mirar la experiencia de hombres que han sabido recorrer hasta el fondo el camino del nihilismo y redescubrir su humanidad. Giuseppe Capograssi es uno de ellos. La vida y obra de este genial filósofo del Derecho del siglo XX están traspasadas por la conciencia de que la dependencia, la tristeza y la melancolía son la misma estructura del yo, el terreno abonado en el que, gracias a un encuentro, puede florecer la esperanza.

**Palabras clave:** Capograssi, nihilismo, individuo, dialéctica finito-infinito, necesidad de esperanza.

### **ABSTRACT**

In the current context of a nihilism that tends to establish itself as insurmountable horizon of our time, it is urgent to show that it is not. To do this, there is nothing better than examining the experience of men who have managed to go to the bottom of the path of nihilism and rediscover their humanity. Giuseppe Capograssi is one of them. The life and work of this brilliant, 20th century philosopher of Law are permeated by his awareness that dependency, sadness and melancholy are the same structure of the self, the soil in which, thanks to an encounter, hope may flourish.

**Key words:** Capograssi, nihilism, individual, finite-unfinite dialectic, hope.

En el actual contexto de un nihilismo que amenaza con eliminar toda chispa de inquietud o espera del corazón humano, encerrándonos en la cárcel de lo efímero y la apariencia, el individuo concreto, quizás inconscientemente, pero realmente, tiene hambre de esperanza. “La esperanza es la gran necesidad de

nuestra humanidad”, escribía el joven Capograssi<sup>1</sup>. Y aquel hombre “nacido leopardianamente”<sup>2</sup> sabía lo que decía.

El yo que trabaja, sufre, ama, se cansa y llora, necesita para que no le falten las fuerzas para vivir la certeza de la positividad de la realidad, cuya disolución se decreta a veces sin escrúpulos. Pero cuando uno parte de la experiencia y no de un prejuicio, algo grita en él que el nihilismo no puede ser la última palabra, que la belleza del mar y el cielo estrellado o la persona amada no pueden reducirse a la nada. En efecto, me apremia subrayar desde el comienzo que el nihilismo no es el horizonte intrascendible de nuestra época: “Cabe recuperarse del nihilismo, precisamente en cuanto que es un proceso que nunca puede llegar a plenitud, al absoluto”<sup>3</sup>.

De ahí que nos convenga mirar el recorrido de hombres que han sentido “la inmensa soledad y el abandono” y probado “un cierto sabor a hiel en el fondo de su boca” y, sin embargo, han sabido salir del “cansancio de la espera” y de la

---

1. G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia [1918-1924]*. Milano, Bompiani, 2007, a cura di G. Lombardi, n. 476, p. 546. Giuseppe Capograssi nació en Sulmona, ciudad del Abruzzo, el 15 marzo 1889. Estudió Derecho en *La Sapienza* de Roma, donde leyó la tesis de licenciatura en noviembre de 1911. Durante esos primeros años, ejerció como abogado y en el *Consorzio Generale dei Consorzi Idraulici* conoció a Giulia Ravaglia, mujer decisiva en su itinerario existencial con la que se casó en Febrero de 1924. Su insatisfacción laboral le llevó a intentar conseguir una plaza en la Universidad, lo cual le costó más de lo previsto y de lo merecido. Comenzó su carrera académica en 1925 como ayudante de Giorgio del Vecchio en Roma. En 1933, a los 44 años, obtuvo la Cátedra de Filosofía del Derecho en Sassari. Después pasó a Macerata —Universidad de la que fue Rector—, en 1938 se trasladó a Padua, en 1940 a Roma, de ahí pasó a enseñar durante una década en la *Università di Napoli* “Federico II” y, de nuevo, volvió a Roma. Dirigió algunos años la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* fundada por Del Vecchio y fue elegido en 1948, 1951 y 1954 miembro de la *Prima Sezione del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione*. Fue uno de los fundadores de la *Unione di Juristas católicos italianos* y llamado por el Presidente de la República a formar parte de la *Corte Costituzionale*, cargo que no pudo ejercer debido a su muerte inesperada en Abril de 1956. Su producción filosófica puede subdividirse en tres periodos: de 1916 a 1926, en el que predomina la perspectiva filosófica política; de 1930 a 1942, en el que la especulación capograssiana acentúa su carácter teórico sistemático; y un tercero en el que adquieren particular relevancia los problemas ético religiosos y ético jurídicos de la sociedad contemporánea. Estos trabajos están recogidos en *Opere*, vol. I-VI. Milano, Giuffrè, 1959, editadas por Mario D’Addio y Enrico Vidal, a los que se añadió en 1990 un séptimo volumen, editado por el prof. Francesco Mercadante y publicado también por Giuffrè. Aparte, claro está, de los *Pensieri a Giulia*, ya citados en su última y bellísima edición, reflexiones que Giuseppe Capograssi escribió a Giulia diariamente en su noviazgo, que serían publicadas, con su consentimiento, por primera vez en tres volúmenes de 1978, 1979 y 1981, bajo la responsabilidad de Gabrio Lombardi; y de G. CAPOGRASSI, *Pensieri dalle lettere*. Roma, Studium, 1958, con un estudio preliminar de E. Opocher.

2. El genial poeta tuvo una importancia decisiva en la primera juventud de Capograssi y ya nunca lo abandonará. Cfr. M. D’ADDIO, “Capograssi e Leopardi”. In *Due convegni su Giuseppe Capograssi. Roma-Sulmona 1986*. Atti a cura di F. MERCADANTE. Milano, Giuffrè, 1990, p. 1085-1105.

3. V. POSSENTI, “Relativismo e nichilismo nell’ordine politico giuridico”. Doc. del 13/2/2007 in [www.sifp.it](http://www.sifp.it), p. 5. Cfr. C. ESPOSITO, “Il nesso tra ‘fondamentalismo’ e ‘relativismo’”, in J. PRADES, *All’origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*. Milano, Guerini e associati, 2008, p. 122 ss.

costumbre de la “desesperación” y “creer en un nuevo inicio”<sup>4</sup>. Tipos humanos de la altura de un Dostoievski, que “recorriendo hasta el fondo el camino del nihilismo y bebiendo su amargo cáliz hasta la última gota, ha abierto una nueva ‘vía’ para la afirmación de Dios: camino difícil y penoso, arriesgado y lleno de peligros, pero el único capaz de acreditarse ante un mundo como el de hoy, que ha olvidado la trascendencia y se siente abandonado por los dioses”<sup>5</sup>.

Quisiera, pues, acercarme a algunos lugares de la obra de Giuseppe Capograssi, que pasó del “escepticismo horrible” a una vida anclada en la esperanza cristiana<sup>6</sup>. La vida y los escritos de este gran filósofo del Derecho del siglo XX están traspasados por la conciencia de que la dependencia, la tristeza, la insatisfacción y la melancolía son la misma estructura del yo, el terreno abonado en el que, gracias a un encuentro, puede florecer la esperanza<sup>7</sup>. Muestran que “la melancolía es el precio del nacimiento de lo eterno en el hombre... la inquietud del hombre que percibe la cercanía del infinito”<sup>8</sup>.

Enseña también, y esto es muy importante desde el punto de vista jurídico político, que la entera praxis humana se torna incomprensible para el hombre cuando reniega de su propia estructura<sup>9</sup>. Nos ofrece una lectura del mundo social que se podría sintetizar en el lema: “Vico contra Spinoza y Hobbes”, es decir, en la idea de que la concepción ético-religiosa del hombre es la única que permite no dejar escapar la complejidad de la vida social e histórica y la que mejor nos

4. J.P. SARTRE, *Barioná, el Hijo del Trueno. Misterio de Navidad*. Madrid, Voz de Papel, 2004, edición de J.A. Agejas, p. 147-148, p. 85 y 135.

5. L. PAREYSON, *Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Madrid, Encuentro, 2008, p. 203-204.

6. Sobre la crisis espiritual de Capograssi reconstruida a través de los *Pensieri a Giulia*, cfr. G. LOMBARDI, “Dall’ ‘ombra della morte’ alla luce della speranza”. In *Due convegni...*, cit., p. 765-792.

7. Desde el punto de vista biográfico, cfr. l’*Introduzione* di G. LOMBARDI ai *Pensieri a Giulia*, p. XLV-CXLVII, ayuda inestimable para la lectura de estas maravillosas cartas; *Idem*, “Dall’ ‘ombra...’”, cit., p. 775 ss, resalta la importancia determinante de Giulia en la superación de la crisis del joven Capograssi; E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*. Milano, Giuffrè Editore, 1991, p. 7-50, reconstruye la vida del autor en sus momentos esenciales y recorre las tres fases del desarrollo de su pensamiento. Sobre el influjo de Rosmini en nuestro autor, cfr. M. D’AD-DIO, “Capograssi e Rosmini”, en *Quaderni sardi di filosofia e scienze umane*, fasc. 15/16, 1986-87, dedicado a “G. Capograssi. Pluralismo giuridico e problematica etico politica”, que analiza la relevancia de la lectura que hizo Capograssi entre 1912 y 1914 del *Epistolario ascetico del Rosmini* recién publicado en aquel momento; y G. CAMPANINI, “Capograssi e Rosmini”. In *Due convegni...*, cit., p. 185 ss, que estudia, en cambio, el influjo del Rosmini filósofo del derecho sobre el pensamiento de Capograssi después de 1930.

8. R. GUARDINI, *Ritratto della malinconia*. Brescia, Morcelliana, 1952, p. 55.

9. G. CAPOGRASSI, “Riflessioni sulla autorità e la sua crisi” (1921), en *Opere*. Milano, Giuffrè, 1959, I, p. 153-158; *Idem*, “Analisi dell’esperienza comune” (1930), en *Opere II*, cit., p. 22. Comparte la “genuina e intrínseca religiosidad” de Vico y Comenio que “evidencia, por contraste, el posible riesgo de la filosofía cartesiana”. Cfr. L. LEPRI, “Sul perché di un invito a parlare di Comenio e Vico”. In L. LEPRI (ed), *Identità culturale e valori universali: Comenio e Vico*. Roma, Nova Spes-Armando ed., 1998, p. 13-14.

hace entender la historia humana, también la contemporánea<sup>10</sup>. “El capograssiano “núcleo de luz”, que vive en la conciencia de todo individuo, es el esencial punto de referencia... sin el cual... no sabríamos cómo resolver las cuestiones que afectan a la justicia”, escribe Delogu<sup>11</sup>.

Por decisiva que sea esta segunda aportación, querría detenerme ahora en la primera, porque encierra, a mi juicio, una enseñanza de enorme relevancia para el individuo del siglo XXI.

## 1. BREVE REFLEXIÓN SOBRE EL DESAFÍO DEL NIHILISMO CONTEMPORÁNEO

Hoy asistimos a un nihilismo “festivo, sin inquietud. Quizás podemos definirlo incluso como la supresión del *inquietum cor meum* agustiniano”<sup>12</sup>. La actitud de pregunta, la primera y más elemental forma de dejarse interpelar por las cosas, ha sido sustituida por la duda absoluta. En realidad, nuestro modo habitual de comprender y vivir la libertad como ausencia de vínculos revela un miedo a la realidad: esta es “una de las causas subjetivas del nihilismo: el vivir la realidad como enemiga”<sup>13</sup>.

Pero es cierto que el nihilismo actual no es unívoco<sup>14</sup>. Al rostro oscuro, pesimista y trágico del nihilismo, se opone el optimista, estético, lúdico y panteísta, que desconfía de la verdad y proclama el multiculturalismo. Junto a la negación del mundo por parte del nihilismo antiestético y su exaltación por parte del nihilismo estético, que convergen en su odio al monoteísmo y a la identidad del yo como persona, aparece una tercera forma de nihilismo insatisfecho, doliente, cuyo rasgo principal es que lleva consigo una herida abierta que exige una respuesta ante lo absurdo de la muerte y la contradicción del mal.

Desde el punto de vista jurídico, si bien queda en Europa un resto de racionabilidad no despreciable, como el mismo Capograssi puso de relieve<sup>15</sup>, es innegable que el nihilismo jurídico está en acto desde hace tiempo: se habla de la tiranía y de la conversión automática de los deseos en derechos, del primado de la democracia sobre la filosofía, del imperio de las formas y los procedimientos

10. Cfr. G. RICONDA, “Prefazione a *Introduzione alla vita etica*”. En F. MERCADANTE (ed), *Giuseppe Capograssi. La Vita Etica*. Milano, Bompiani, 2008, p. 27.

11. A. DELOGU, “Legge morale, legge civile”. En V. POSSENTI (ed), *Natura umana, evoluzione ed etica*. Milano, Guerini Studio, 2007, p. 309.

12. Cfr. A. DEL NOCE, *Lettera a Rodolfo Quadrelli*, inédita, 1984.

13. A. SCOLA, *Ospitare il reale*. Mursia, Pontificia Università Lateranense, 1999, p. 41.

14. Cfr. M. BORGHESI, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid, Encuentro, 2007, p. 127-142; sobre los tres rostros del nihilismo, p. 135 ss, p. 85-94.

15. Cfr. G. CAPOGRASSI, “Il problema fondamentale” (1949), en *Opere V*, p. 32-33; Idem, “L’ambiguità del diritto” (1953), en *Opere V*, p. 424.

sobre los contenidos, los fines y los significados, de nihilismo jurídico, etc.<sup>16</sup>. Se puede decir, sintéticamente, que en el nihilismo jurídico se manifiesta la victoria del paradigma de la fuerza sobre el paradigma de la justicia<sup>17</sup>.

Sea como fuere, en esta época en la que todo se cuestiona, debemos cuestionar también las visiones filosóficas, de matriz nietzscheano-heideggeriana, que ven en el nihilismo el horizonte insuperable de nuestro tiempo<sup>18</sup>, como si la historia no estuviese llena de sorpresas, como si la categoría de acontecimiento no tuviese la fuerza salvadora que hemos experimentado tantas veces<sup>19</sup>. “Toda nuestra existencia —escribe Hannah Arendt—, después de todo, se apoya en una cadena de milagros... Por este elemento ‘milagroso’ presente en toda realidad, los eventos... nos golpean como una sorpresa una vez que han sucedido. El impacto mismo no es nunca del todo explicable; su efectividad trasciende en principio toda anticipación”<sup>20</sup>.

En esta apertura a la categoría de la posibilidad, esencia misma de la racionalidad, radica la diferencia clave entre la condición y la ideología postmodernas. Aquella aparece marcada por la desilusión frente a las ideologías, llena de la nostalgia religiosa de una novedad que sólo puede acontecer como gracia y de un deseo de abnegación socavado por el escepticismo, impotente y pasiva en su inmovilismo lleno de malestar, en suma, una situación existencial de duda metódica que, al modo cartesiano, no excluye la posibilidad de recuperar la certeza de la vida, de la realidad, de Dios. En cambio, la ideología postmoderna pasa de la duda metódica, en última instancia abierta, a la duda absoluta que cierra y a la ontología del declive. Se trata de un nihilismo satisfecho, lúdico, liberador de la violencia hija de la verdad, que trata de vivir sin neurosis en un mundo en el que Dios ha muerto<sup>21</sup>. “La ideología post-moderna representa así, paradójicamente, la pantalla que impide que la condición post-moderna emerja con toda su fuerza”<sup>22</sup>.

16. Cfr. A. J. HESCHEL, *Il canto della libertà*. Magnazo (Biella), Qiqajon, 1999, p. 54; G. FERRARA, “La dittatura del desiderio”, *Il Foglio*, 17 de enero 2005, p. 1; P. GROSSI, “¿La ley como proyección de apetencias?”. *Huellas*, junio 2005, p. 20 ss; A. BARBERA, “Nuovi diritti: attenzione ai confini”, in L. CALIFANO (ed), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*. Torino, Giappichelli, 2004, p. 19 ss; R. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*. In AA.VV, *Filosofia '86*. A cura di G. Vattimo. Roma-Bari, 1987, p. 23 ss; N. IRTI, *Nichilismo giuridico*. Laterza, 2004. Cfr., al respecto, L. ANTONINI (ed), *Il traffico dei diritti insaziabili*. Rubbettino, 2007.

17. Cfr. V. POSSENTI, “Relativismo...”, cit., p. 6 ss. N. IRTI, “In dialogo su *Nichilismo giuridico*”. *RIFD*, n. 2, 2006, p. 179, explica bien el nexo entre el formalismo normativista y el nihilismo jurídico.

18. Cfr. G. MUCCI, “Considerazioni inedite sul nichilismo”. *Civiltà Cattolica*, 3718, 21 de mayo de 2005, p. 368-374; V. POSSENTI, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*. Milán, Vita e Pensiero, 1983, p. 13 e 31.

19. Cfr. H. ARENDT, *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza, 2005, p. 15-16.

20. *Idem*, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996, p. 182-183.

21. Cfr. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano, 1981, p. 17 ss.

22. M. BORGHESI, *Secularización...*, cit., p. 81.

Frente a la pretensión utópica de la filosofía moderna, que exige el sacrificio del mundo visible, de la vida carnal y concreta, del yo en su particularidad, resulta mucho más realista aquel pensamiento contemporáneo que, lejos de autoconcebirse como redentor, se convierte en nostalgia y conciencia dolorosa de una ausencia. En efecto, el obstáculo más peligroso con que nos topamos no es tanto nuestra fragilidad e incoherencia moral, cuanto ese hermetismo que nos cierra a toda novedad, esa pasividad que nos hace detenernos y no esperar más, esa especie de impenetrabilidad malvada origen de toda desesperación<sup>23</sup>. No en vano, advierte Capograssi, Mefistófeles trata de detener a Fausto, de hacerle descansar en lo finito y renunciar a la infinitud del deseo de la que está hecha la historia<sup>24</sup>.

## 2. LA TRISTEZA Y LA GRANDEZA DE LA VIDA FRENTE A LA DESESPERANZA

### 2.1. El momento pascaliano en la vida del individuo

Para Capograssi el protagonista de la historia no es el individuo *ab-solutus*, sino el individuo traspasado por una tendencia constitutiva que le permite trascenderse permaneciendo él mismo, ser el centro de sus actos sin cerrarse a la alteridad, en suma, el individuo re-ligado, religioso<sup>25</sup>. “La demanda fundamental que la voluntad hace del bien absoluto, de la absoluta verdad, del valor absoluto, —escribe— permanece el hecho central del espíritu humano. La voluntad que busca, no las cosas buenas, ni las útiles, ni las placenteras, sino la Bondad, es el hecho central de toda la historia y de todas las experiencias”<sup>26</sup>. El ve el motor del mundo humano en la voluntad que lucha contra el mal y en los deleites sensibles siente *aliquid amari*, es decir “el gemido de la voluntad que llora por su caída y... siente la trágica insuficiencia de todos los deleites para satisfacer la propia latente pero poderosa exigencia”<sup>27</sup>.

Sin embargo, reconoce, nada más fácil de censurar. Porque “el bien absoluto al que tiende la voluntad... está fuera de ella y el buscarlo es en sustancia un acto de fundamental humildad. Tender al Absoluto con todas las propias fuerzas significa reconocer la propia finitud, la propia imperfección, la propia miseria”<sup>28</sup>. Tratándose del conocimiento más cierto y concreto que existe, es el más fácil de negar y expulsar de la propia acción, de reducir a abstracción. Y es que “requiere que toda el alma, con todos los resultados de la experiencia, con el juicio más

23. Cfr. F. WERFEL, *Nel crepuscolo del mondo*. Milano, Mondadori, 1937, p. 421.

24. G. CAPOGRASSI, *II*, cit., p. 112-113, nota (1).

25. Como subraya G. RICONDA, cit., p. 18.

26. G. CAPOGRASSI, *I*, cit., p.158-159.

27. *Ibidem*, p. 163-164.

28. *Ibidem*, p. 160.

profundo que ella da de la vida, con el dolor más íntimo y con el amor más puro, se eleve hasta él”<sup>29</sup>.

Es dentro de la experiencia del trabajo y del cansancio donde emerge el deseo de un significado que lo haga amable. Según Capograssi, el espíritu contemporáneo anhela un Dios que esté sobre el mundo, que no se confunda con la realidad de la apariencia, la particularidad y la presencia del mal que él tan profunda y dolorosamente experimenta. Más aun, “si el espíritu puede volverse al Dios infinito y pedir la liberación ya, la liberación comienza ya... porque es Dios mismo quien pone en la mente finita esta voluntad de salir de lo finito hacia lo infinito”. De hecho, la vida histórica consiste en ese trabajo de liberación sin fin: “cuanto más se libera el espíritu, tanto más siente la necesidad de liberarse de su finitud y de comprender el infinito. De todo se libera, pero al final es precisamente su finitud su último obstáculo”<sup>30</sup>.

No se puede minusvalorar la insistencia del filósofo en el carácter intrínseco de la religiosidad como dimensión última de toda acción humana<sup>31</sup>, porque es algo que hoy ha dejado de ser evidente. Nos cuesta percibir que “todo el esfuerzo que hace el sujeto para sostenerse en su impulso... no es sino la íntima e indomable confianza en esta divina voz, en este divino mensaje, en esta divina promesa que la idea de la vida representa”<sup>32</sup>. No resulta inmediato reconocer la incapacidad de la acción para lograr su cumplimiento: “aquí, con el deseo y la esperanza de un nuevo principio de vida la acción humana verdaderamente acaba”<sup>33</sup>.

No otra cosa es el momento pascaliano de la vida, en el que el individuo se pregunta si el valor de su existencia se reducirá a esta indigencia intrínseca y múltiple y se da cuenta de que por su cuenta no puede hacer más: inevitable momento de la esperanza que constituye la humanidad del individuo<sup>34</sup>. Nada define más al hombre que esta tensión al cambio, que esta exigencia de un nuevo inicio, que esta necesidad de otro para ser uno mismo. “¿Qué habría sucedido en la historia y qué habría sido de la historia —escribe a Giulia— si El no se hubiese encarnado y no hubiera venido a traer sobre la tierra... la belleza?... ¿Qué habría pasado... si otro principio de creación, si otro principio de naturaleza no hubiese sido introducido en la naturaleza humana?”<sup>35</sup>.

De ahí su descripción de la historia como el teatro del descontento y la inquietud humanas, de esa desproporción estructural en la que palpita la presencia del misterio. En este mundo donde todo pasa, suceden hechos que son inexplicables

29. *Idem*, II, p. 57.

30. *Ibidem*, p. 375-376.

31. Cfr. G. CAPOGRASSI, II, p. 56.

32. *Ibidem*, p. 205.

33. *Ibidem*, p. 207.

34. *Idem*, “Su alcuni bisogni dell’individuo contemporaneo” (1955), V, p. 525-532.

35. *Idem*, *Pensieri...*, cit., n. 181, p. 220.

si no como irrupción de algo excepcional, divino<sup>36</sup>. Así, en el acto de amor de una persona —escribe Capograssi— “hay el presentimiento y la preparación de la caridad universal... El amor es, en cuanto se realiza en su pureza, cuando aparece en su preciosa y auténtica naturaleza, la felicidad, porque es precisamente esta vida totalmente vivida en su totalidad... enriquecida por el otro... Al final, ¿qué es este querer la vida infinita si no la voluntad de una vida como amor infinito?. El amor es un hecho de la experiencia... Cuando se realiza como hecho, es una especie de promesa, un anticipo de lo que la voluntad quiere de la vida: un anticipo que en sustancia mantiene vivo el impulso de la voluntad a lo largo de su historia. Quizás el premio, el único premio de la vida, que explica el porqué de la acción, de la paciencia y de las fatigas que cuesta”<sup>37</sup>.

El deseo, en el fondo, de una vida enteramente positiva, sin nada negativo, sin límites, es una experiencia común a todos los hombres. Aquí hace residir Capograssi la paradoja de la voluntad: en el mero querer la felicidad que le caracteriza, hay este profundo e inexplicable tender de la voluntad al infinito, a lo inexistente, una tendencia no explícita en el acto singular, pero que domina toda la vida de un modo secreto e irresistible<sup>38</sup>. La voluntad es, en su imposibilidad de contentarse, el motor de la historia y el principio de las revoluciones, lo que explica el significado último del amor, el motivo de nuestro miedo y de nuestro rechazo a la muerte<sup>39</sup>.

Pero la profunda voluntad de infinito aparece en el modo más unívoco en el sentido del misterio. Precisamente la existencia de esta voluntad, que da origen a todos los misterios, es el misterio: quiero la vida infinita, pero debo querer también la vida finita, lo finito<sup>40</sup>. El hecho de la muerte y del contraste desvela el sentido del misterio, pero ¿qué significa misterio?. “Basta mirar una sola cosa para que el “algo es”... ya me sorprenda como un milagro. Nada más natural para

---

36. Como con gran belleza muestran A. TARKOVSKIJ, *Andréj Rublëw*. Milano, Garzanti, 1992, p. 74: “Tú lo sabes bien: no logras hacer algo, estás cansado, ya no puedes más. Y, de repente, encuentras entre la muchedumbre la mirada de alguien -una mirada humana- y es como si te hubieses acercado a algo divino que está escondido. E inesperadamente todo se vuelve más sencillo”; y I. KERTESZ, *Yo, otro*. Barcelona, El Acantilado, 2002, p. 74: “Cita a las cuatro y media de la tarde en la estación de Múnich. Yo vengo en tren desde Berlín, M. en coche desde Budapest (...) Al bajar del tren después de siete horas de viaje no veo a nadie. O más bien, veo una variedad de rostros, en la que voy picoteando con los ojos. Poco a poco se apodera de mí una sensación familiar de irrealidad, que me aturde. Pero he aquí que de pronto, entre las manchas de color, entre esos muñecos que se desvanecen, surge de pronto una sonrisa que se enfila hacia mí. Oigo sus palabras: ha llegado con un retraso de diez minutos tras ocho horas de viaje porque se produjo un atasco en una de las fronteras... De pronto, ese vestíbulo lleno de ruidos, de turbulencias, del hormigueo de la gente, ese escenario inconcebible en que se juntaban nuestros caminos, se colmó (...) con el significado de este encuentro, con la inspiración afirmativa de la mutua pertenencia, que pareció refrendada por el destino, y que por un instante percibí como algo del todo real”.

37. G. CAPOGRASSI, “Introduzione alla vita etica” (1953), en *Opere III*, p. 117-118.

38. *Ibidem*, p. 107.

39. *Ibidem*, p. 112-113, 115-117, 118-119.

40. *Ibidem*, p. 126.

mí que este universo que es mi casa, nada más natural y obvio que la cosa que encuentro en mi experiencia... pero en ciertos momentos este ser de las cosas... se me manifiesta... como algo que me sorprende, un dato que encuentro... como un problema... que exige solución”, y nace la pregunta sobre el “porqué de las cosas... entre ellas mi acción, que da vida a un nuevo universo, el mundo humano de la historia... Y entre todas estas cosas... estoy también yo, estoy sobre todo yo... Y yo ¿qué soy?”<sup>41</sup>. Esta pregunta, todo menos abstracta, brota de la experiencia, dentro de una relación, en el presente.

Es, en efecto, el carácter de signo lo que confiere a la realidad su sentido misterioso, lo que despierta el estupor y dispara la búsqueda. A nosotros, los modernos hijos de Descartes y Kant que tendemos a atribuir la certeza al pensamiento o a la fuerza del sentimiento, para acabar renunciando a toda certeza que no es sino autosugestión, nos conviene recuperar la conciencia de que no nos hacemos a nosotros mismos, ni somos los creadores, dueños y señores de las cosas, la conciencia de que en el origen de la realidad hay un misterio que es más real que la misma realidad. Es el dato de la realidad el que nos exige y desafía a recorrer el camino desde el signo hasta el significado. El misterio se muestra a la razón que no se encierra en su miopía y constituye su descubrimiento más grande.

Lo que Capograssi considera viquianamente el hecho fundamental de la historia del individuo consiste en la desesperación de lo finito, que experimenta como una herida que lo abre a la espera: “Quiero la vida infinita y no quiero morir. En sustancia, lo que quiero es otra vida: *aliud initium libertatis*. Quiero ser libre, no como soy libre en esta vida que vivo... quiero... una libertad que haya expulsado el temor, que no me exponga más a la incertidumbre y a las caídas del devenir... Pero ¿qué es esto que quiero si no justo la quimera de lo imposible?”<sup>42</sup>. Si ya esperar en lo finito era un no calmarse del finito, “desesperar de lo finito significa, por paradójico que pueda parecer, esperar en algo que supera lo finito. Desesperar de lo finito significa que el hombre se reconoce impotente para salvarse y a la par espera salvarse, pidiendo ayuda a quien es superior a lo finito”<sup>43</sup>. Aludiendo a la experiencia del poeta decimonónico Baudelaire, observa que en el “momento del grito a Dios” el hombre se muestra en su inconfundible individualidad, como el único ser de la creación que desespera de lo finito y, en el mismo acto de desesperación, espera ya en Dios, cuya mayor singularidad es precisamente este aparecer inesperado del misterio que llamamos Dios al cual se vuelve como a la persona más presente. “Este acto de fe en Dios, del cual nace el grito de ayuda”, que es experiencia común a los hombres, “es ya por sí mismo Dios presente... la ayuda que Dios comienza a dar al individuo; Dios que toma la iniciativa de la

41. *Ibidem*, p. 122-125.

42. *Ibidem*, p. 128.

43. *Ibidem*, p. 131. I. MANCINI, “Suicidio e preghiera (Teologia del paradosso in Giuseppe Capograssi)”, in *Due convegni...*, cit., p. 939 ss, destaca la modernidad y problematicidad del pensamiento de nuestro autor, en quien influye la pascaliana “spropotion de l’homme”, pero “inciden más activamente la intuición y la memoria de lo ya experimentado. Rosmini corrige a Pascal”, p. 941.

salvación... Don la vida con sus deseos imposibles y sus voluntades infinitas y don la fuerza inextinguible e insustituible del grito a Dios”<sup>44</sup>.

## 2.2. La negación de la dialéctica finito-infinito: la abolición del hombre

Vivimos en un contexto cultural en el que, en vez de secundar el impacto que produce la realidad en nosotros y comprometernos con la pregunta que hace emerger, parece imponerse la distracción. “Todo trata de tapar la fina voz de silencio con la que Dios llama a la puerta del corazón del hombre”, escribe Capograssi<sup>45</sup>. Frente a la crisis perenne que atribula a la democracia, “el Estado trata de hacer de todo para romper el tedio mortal que asedia al individuo, intenta distraerlo y deslumbrarlo sea con el fracaso de las guerras sea con la dulzura del bienestar, pero todo es inútil”, porque ese tedio “es la desproporción que el espíritu advierte entre sus capacidades, su infinita aspiración y la brevedad y finitud de la vida del mundo... Es verdaderamente el sentimiento fundamental del espíritu moderno... el grito que el espíritu, privado del Infinito, lanza hacia el Infinito”<sup>46</sup>.

2.2.1. Por un lado, la modernidad ha puesto como regla “la separación de la experiencia común” y siente verdadera “aversión hacia la individualidad”<sup>47</sup>, explica Capograssi. De ahí el contraste entre la filosofía de los adoctrinados y la de la vida: “el pensamiento, preso en el error original de no querer trascender el sujeto, de querer detenerse en el hecho de éste y de querer reducir y resolver en este hecho toda la plenitud concreta de la mente y de lo real, ha debido crear toda una filosofía que respondiera a su base fundamental. La vida en cambio... actúa por su cuenta esa profunda filosofía *veram non simulatam*... que vive en la acción de los hombres en cuanto descende de las leyes de su naturaleza; así el hiato entre pensamiento y vida se ha ido abriendo cada vez más”<sup>48</sup>.

A esta vida pertenecen tres hechos esenciales de la historia moderna: la lucha de las nacionalidades, las grandes luchas económicas y de clase y la democracia, cuyo núcleo casi religioso es la exigencia fundamental y hasta ahora

44. G. CAPOGRASSI, *III*, p. 133-134.

45. *Ibidem*, p. 147. “Y todo conspira para callar de nosotros, un poco como se calla, tal vez, una vergüenza, un poco como se calla una esperanza inefable”, escribía R.M. RILKE, “Elegía II”, vv. 42-44, en *Elegías de Duino*. Barcelona, Lumen, 1984.

46. G. CAPOGRASSI, *I*, p. 396-397. Resalta su cercanía a G. LEOPARDI, “Pensamientos” LXVIII, en *Poesía y prosa*. Madrid, Alfaguara, 1979, p. 465-466, cita que retoma Capograssi; C. PAVESE, *Dialoghi con Leucó*. Torino, Einaudi, 1947, p. 165-166; L. PIRANDELLO, *Dialoghi tra il Gran Me e il piccolo me*. In *Novelle per un anno*. Milano, Mondadori, 1985-1990, vol. III: “Con frecuencia mi grandeza consiste en sentirme pequeño: pero pequeña es también la tierra para mí, y más allá de los montes, más allá de los mares, busco para mí algo que tenga por fuerza que existir, de otro modo no me explicaría este ansia que llevo dentro y me hace suspirar por las estrellas”.

47. Cfr. G. CAPOGRASSI, *II*, p. 5-7.

48. G. CAPOGRASSI, *I*, p. 377-379.

insatisfecha de una educación de la voluntad individual<sup>49</sup>. Hechos que ponen de relieve la urgencia de “sacar a la voluntad humana de la red de fines particulares que la sofoca... Más allá del principio del interés individual, sólo hay otro principio que pueda regir la vida moral de los hombres... [la] caridad... Toda la vida contemporánea no es sino la prueba gigantesca y desesperada de esa verdad que San Pablo expresó... *caritas aedificat*. Por haber proclamado esto, mucho se le puede perdonar a la vida moderna”<sup>50</sup>. En efecto, cuando se mira la experiencia, se percibe que el sujeto está pendiente de *campare*, según la bella palabra italiana que incluye la idea de salvarse y la de vivir. Si se observa al yo en acción, en su viviente experiencia, aparece “todo un esfuerzo en el sujeto, lleno de incertidumbre pero lleno de continuidad, por llegar a ver claro, por llegar a realizar su destino, y este esfuerzo rico de afirmaciones y rico de dudas, rico de esperanza y rico de desaliento, es la experiencia”<sup>51</sup>.

Contra una rica tradición, que no dudaba en defender el primado absoluto del amor entre todas las virtudes<sup>52</sup>, ni en reconocer que todo acto de conocimiento es intelectual y afectivo a la par<sup>53</sup>, la escisión moderna entre razón y afecto hace imposible la experiencia del amor y del conocimiento como actos íntegramente humanos. Para Capograssi, en cambio, “es la caridad la que da luz a los ojos” y “sólo amando se consigue descubrir lo que está escondido... la naturaleza de las cosas”<sup>54</sup>.

Son famosas las reflexiones de Capograssi sobre el tema pascaliano de la diversión como forma de tapar la herida del corazón, que muestran una comprensión aguda de nuestro mundo contemporáneo y del fenómeno totalitario. Una vez se introdujo el acontecimiento cristiano en la historia, la única alternativa es huir de la esperanza construyendo sistemas de vida. El más profundo y significativo de los intentos de solución es y sigue siendo el distraerse, el divertirse, un pasar el tiempo simulando hacer algo de modo que no se vea que no se está haciendo nada: a través del deporte u otra diversión momentánea, o todavía peor, a través del trabajo prostituido<sup>55</sup>.

Lejos de lamentarse, Capograssi ve en las distintas formas de diversión un ingenioso sistema de alienación: “para no desesperar de lo finito e intentar encontrar en el tiempo la vida eterna, reduzco la trama de mi vida a una medida mínima;

49. *Ibidem*, p. 379-386.

50. *Idem*, I, p. 386.

51. G. CAPOGRASSI, II, p. 8-10. En p. 10, 35, 38, 49, 50, insiste en el carácter inevitable de la experiencia, de la vida, del ponerse en contacto con el mundo y con la realidad, para que el sujeto finito conozca la verdad de sí mismo. En la cita (1), p. 22, se refiere a Blondel, Ollé-Laprune, Rosmini y Vico.

52. Valga por todos, STO TOMAS, II-II, qu. 47, a. 1, ad. 1; qu. 23, a. 6, a. 7, y a. 8, resp.; I-II, qu. 65, a. 2. Cfr. C. FABRO, Prólogo de C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona, EUNSA, 1987, p. 22; J. NORIEGA, “Guiados por el Espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*. Mursia, Pontificia Universidad Lateranense, 2000.

53. Cfr. STO TOMAS, II-II, qu. 162, a. 3, ad 1; C. CARDONA, op. cit., p. 115 ss.

54. G. CAPOGRASSI, *Pensieri...*, cit., n. 1588 y n. 337.

55. *Idem*, III, cit., p. 142 y 145.

restrinjo mi vida a un mínimo, a esa parcela de vida que consiste en el tanto de vida que logro vivir en la colectividad del juego, de la fábrica y de la guerra”<sup>56</sup>. Son técnicas múltiples y refinadas para “extinguir en el hombre la piedad hacia el otro y de sí mismo; para deshabituarse al hombre a ver (sea él mismo, sea otro) al hombre que sufre y llora. Y lo terrible es que estas técnicas al final consiguen... que nazcan estas masas en las que el hombre está absolutamente solo... Nace una humanidad que ha abandonado la propia humanidad, ha abandonado la piedad y a Dios y no sabe cómo reconstruir la relación humana”<sup>57</sup>.

Hay en esta forma de vida una filosofía confusa, para la cual no hay ni punto de partida ni de llegada, ni finito ni infinito, no hay itinerario. Se refiere a la doble religión de la acción y de la inacción, del moverse por moverse, que es un agitarse y actuar perenne sin destino ni fin<sup>58</sup>, en términos similares a esos con que Horkheimer criticará en los años 70 una época empeñada en la “autoconservación, cuando ya no hay ningún ‘sí mismo’ que conservar” y un mundo burocratizado que no conoce ya el amor y vive “una gran actividad, pero una actividad sin sentido y por tanto aburrida”<sup>59</sup>. Ya Dante representó el Infierno —escribió el joven Capograssi— como esta esterilidad en la que los condenados “se agitan continuamente pero no hacen nada; su agitación es trágica porque es grotesca, una vasta incesante continua actividad que se ha quedado trágicamente sin objetivo”<sup>60</sup>.

Es preciso evitar que los individuos se hagan conscientes de tal filosofía, “no despertar al individuo de este sopor... no hacer ruido, porque si se despierta, se da cuenta de que él es el centro de todo, el sujeto y el objeto del juego, el que divierte y el divertido, se ve a sí mismo y todo cae”<sup>61</sup>. Pero siempre hay individuos que despiertan y, para adecuar vida y conciencia, algunos asumen la misma locura del universo, otros truncan su vida —siendo el suicidio “la diversión de un genio”—<sup>62</sup>. Para Capograssi, ésta es la alternativa: o Cristo o “la renuncia a uno mismo en las mil formas que esta renuncia adopta y que en definitiva constituye el verdadero y el único arte moderno de vivir”<sup>63</sup>.

2.2.2. Pero el contexto no explica todo, porque la libertad existe. Nuestra libertad puede bloquear el dinamismo en vez de secundar la curiosidad y el interés que la realidad provoca, de modo que el yo no llegue a descubrir su significado. Y las cosas sin significado no interesan, no acaparan la atención por mucho tiempo, son “de usar y tirar”, puro objeto de consumo, “no se las puede querer”<sup>64</sup>.

56. *Ibidem*, p. 148.

57. *Ibidem*, p. 166.

58. *Ibidem*, p. 148-150.

59. Cfr. M. HORKHEIMER, *Anhelos de justicia, teoría crítica y religión*. Barcelona, Trotta, 2000, p. 182-183, 203 ss.

60. G. CAPOGRASSI, *I*, cit., p. 163.

61. *Idem*, *III*, p. 151.

62. *Ibidem*, p. 151-153.

63. *Ibidem*, p. 153.

64. M. ENDE, *Momo*. Madrid, Alfaguara, 1983, p. 230.

Los contemporáneos tratamos en vano de liberarnos de toda dependencia, de la tristeza, de la necesidad, del sentido del límite y del mal que reaparecen testarudamente en la experiencia cotidiana. Somos de los que “no ven otra cosa que a sí mismos —dice Capograssi—... porque *no quieren* ver lo que es tristeza, que les distrae de su ligereza y les reclama a la consideración austera de esa austera y solemne cosa que es la vida”<sup>65</sup>. Y al final, salimos perdiendo<sup>66</sup>. La modernidad nos desafía a mirar a la cara nuestra vida y ver si cabe prescindir de la esperanza y encerrar nuestra suerte en la vida presente. Nos obliga a hacer una elección: encerrarnos cada vez más en la finitud que nos ofrece una mirada voluntariamente miope o reconocer nuestra incapacidad para responder al anhelo de infinito que hay en nuestro corazón, sin renegar del mismo<sup>67</sup>.

Para Capograssi, ésta es la tragedia del espíritu moderno, que ha conservado todas las exigencias que el Cristianismo despertó en el alma, pero ha rechazado sus respuestas. De ahí su agitación incomparable. Es más, en el tedio que Leopardi descubrió en todo el mundo moderno ve una huella del *tedium* que los místicos descubrieron en el alma que había conocido a Dios y, sedienta de Dios, se sentía sofocada por la finitud del mundo. Para él, un universo privado del Misterio creador y redentor resulta insoportable para la humanidad. Y los esfuerzos por mejorar las condiciones de vida resultan ridículos: “la edad de la furiosa actividad práctica debía acabar en una sed de anonadamiento, la edad del perenne terror de la muerte, terminar con el deseo secreto de la quietud final”<sup>68</sup>.

En la experiencia común, como se ve en los niños<sup>69</sup>, convergen la aceptación de la finitud y la espera del infinito, del cual el individuo espera el cumplimiento de la promesa que la realidad le hace. Sin embargo, la impaciencia lleva al hombre a negar la dialéctica finito-infinito de dos modos: o se lanza a la acción frenética con la ilusión de conseguir el infinito y su yo acaba desapareciendo o, consciente de que la acción no puede darle el infinito deseado, el alma entra desesperada en la pasividad inerte y su vivir es un perenne verse morir<sup>70</sup>.

65. G. CAPOGRASSI, *Pensieri...*, cit., n. 1588, p. 1626.

66. Cfr L. MURARO, *Il Dio delle donne*. Milano, Mondadori, 2003, p. 37, 31-32. “Tener necesidad es la premisa de todo el quehacer, no necesidad de esto o aquello, sino de todo”. “La objeción y el engaño aparecen con la automoderación: nos contentamos con poco. El engaño empieza cuando empezamos a infravalorar la enormidad de nuestras exigencias y nos ponemos a pensar que hay que ajustarlas a nuestras fuerzas que son naturalmente limitadas. Entonces, adaptándonos... a deseos ficticios como los de la publicidad, tomando como meta cualquier resultado, no realizamos nuestros verdaderos intereses, no hacemos lo que verdaderamente nos interesa, ya no buscamos nuestra conveniencia. A decir verdad, seguimos buscándola, no podemos por menos (por fortuna), pero, tal vez, por miedo a un golpe de alegría, tal vez por un -humano y excusable- miedo a sufrir, nos contentamos con poco. En la práctica, acabamos esforzándonos más para ganar menos”.

67. Cfr. G. CAPOGRASSI, *I*, cit., p. 377.

68. *Ibidem*, p. 399.

69. Como muestra un escritor que Capograssi apreciaba, G. BERNANOS, *Diario de un cura rural*. Madrid, Encuentro, 1999, p. 25.

70. Cfr. G. CAPOGRASSI, *II*, p. 17-19; *Idem*, “L’ambiguità del diritto”, *V*, p. 424-425.

En su teoría de la acción, tras describir su inicio como un vivir haciendo lo que uno quiere hacer según sus más profundas exigencias y constatar la inmediata aparición del cansancio, Capograssi advierte “el trabajo tormentoso, el sufrimiento que cuesta la experiencia” y “el peso del continuar, del perseverar” que suscita la tentación de pararse, de no ir más allá y no aumentar la fatiga<sup>71</sup>. Apenas comienza, el individuo tiene dos tentaciones: la de la inercia y la de reducir el deseo. Y sucumbre a ambas. “Mi vida religiosa —confiesa pascalianamente— es una continua elección...: cuando la cierro en el automatismo, estoy por así decir fuera de juego, me sustraigo a la acción”<sup>72</sup>.

El tema de la abolición del hombre, una vez decretada la muerte de Dios, es magistralmente tratado en “Incertezze sull’individuo”, a partir de su concepción de la individualidad como algo querido, como fin a obtener, no un punto de partida<sup>73</sup>. La voluntad, vuelta hacia lo otro, se encuentra frente a continuas pruebas o problemas a los que debe responder y, así, a través de sus decisiones, elecciones y luchas, cobra cuerpo la individualidad, nace una vida que tiene una posición única inconfundible. Los problemas son “el humus en el cual el germen profundo que es la voluntad puede desarrollarse y crecer”, de modo que la voluntad “necesita el mundo de la vida y quizás es eso lo que constituye el verdadero principio de individuación... la fuerza siempre nueva y fresca que pone, que da vida, que alimenta incesantemente el incesante formarse de la experiencia”<sup>74</sup>.

Pues bien, para nuestro filósofo, vivimos en una época de desaparición de este germen frágil y precioso que es el yo. Así lo revelan las formas en las que la sociedad se organiza, como la fábrica, el mismo ambiente social organizado para influir sobre las masas mediante técnicas dirigidas a ellos, los ordenamientos jurídicos que tienden a quitar valor a la voluntad y autonomía del individuo. Y el proceso de nulificación del individuo es acelerado por los regímenes totalitarios, las grandes guerras y las revoluciones, que habitúan a un número inmenso de individuos a considerarse como una existencia que de por sí no vale nada, ni tiene nada propio y menos una inútil e imposible individualidad<sup>75</sup>.

En realidad, este individuo que ya no siente la necesidad ni el deber de cultivar su humanidad, no entiende en qué consiste su individualidad —si mera apariencia o ilusión—, ni se plantea el problema del destino de su vida, tiene que ver con el interés exclusivo de la filosofía moderna por lo universal a costa de lo individual<sup>76</sup>. También las sociologías contemporáneas llegan empíricamente a las mismas conclusiones, sin reparo a la hora de extraer las consecuencias: “el

71. *Idem*, III, p. 10, 23-24, 28.

72. *Ibidem*, p. 28-29.

73. *Idem*, “Incertezze sull’individuo” (1953), V, p. 435-436.

74. *Ibidem*, p. 437-439, 440.

75. *Ibidem*, p. 442-445.

76. *Ibidem.*, p. 451-452.

individuo, al ser un compuesto social, resulta moldeable y fabricable *ad nutum* por las fuerzas dominantes”<sup>77</sup>.

La individualidad se halla golpeada en sus raíces. Queda el individuo como conjunto de tendencias, preferencias, intereses. Quedan los actos de nadie, los actos en general. En el fondo, la clave es que en muchas almas se ha oscurecido el sentido de Dios como presencia. La experiencia religiosa, que consiste en encontrarse ante el Misterio con todo el yo, ya no es la experiencia suprema de la vida como relación. Desaparece así el sentido unitario de la vida y del destino y ni la muerte tiene ya la terrible eficacia que poseía de reclamar al individuo a acordarse de sí mismo<sup>78</sup>.

Reflejo de esto es una paradoja de nuestro tiempo historicista: “cuanto más se reduce todo a historia, tanto más los individuos pierden el sentido de la historia y de sus vínculos vitales con la vida de los padres. El individuo sin individualidad tiende a ser un individuo sin padres”<sup>79</sup>. Pero sin memoria ni filiación no hay identidad, porque el yo es el nexo entre pasado y presente, mientras el yo sin memoria no tiene pasado, vive con la nada a la espalda, perdido en un presente alucinante que no sabe interpretar. En efecto, el hombre se relaciona con la realidad a partir de la tradición. Frente a la sospecha hacia todo lo que nos precede y a la obsesión por liberarnos del dato, el hombre logra ser lo que querría ser en medio de un mundo cambiante precisamente ocupándose de ese núcleo de experiencias y verdades que recibe de la tradición, cuyo valor consiste en la salvaguarda e integridad de bienes realmente humanos, herencia de la cual el hombre se alimenta y vive.

¿Cómo es este individuo que parece haber perdido su rostro humano? En primer lugar, es algo inerte, porque no tiene ya ese empuje unitario que movía al individuo en todas sus acciones, y a la vez algo en perenne movimiento, en continuo estado de agitación. De ahí que sea capaz de todas las obediencias y disciplinas y, a la par, capaz del más peligroso desenfreno, de sobrepasar todos los límites, porque este individuo es tanto el sujeto paciente y pasivo de todos los regímenes autoritarios de nuestra época, que no existirían sin él, como el terrible operador de todas las empresas de exterminio y crueldad que afligen a la historia contemporánea<sup>80</sup>.

En segundo lugar, es típicamente amalgamable con los otros, con quienes forma la masa dentro de la cual viven. Y, sin embargo, es incapaz de toda unión concreta o fusión con la vida del otro individuo, típicamente insocial. Parece creerse

---

77. *Ibidem*, p. 451. Es muy interesante, en este sentido, la obra del sociólogo polaco contemporáneo Bauman. Cfr., entre otros, Z. BAUMAN, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona, Arcadia, 2006 y *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona, Paidós, 2002.

78. Cfr. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 452-454.

79. *Ibidem*, p. 448.

80. Cfr. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 455.

el único y, en cambio, está continuamente dispuesto a formar parte de todo tipo de masas, permaneciendo paradójicamente solo<sup>81</sup>.

Con gran agudeza, Capograssi supo advertir a mediados del siglo pasado uno de los rasgos clave de nuestro tiempo: la aparición de un “individuo... que es pura potencialidad... formable o deformable”<sup>82</sup>, un individuo que “no es ya libertad, sino pura pasividad”, una “humanidad disponible”<sup>83</sup>. El secreto de nuestra era tecnocrática es “no dejarlo vivir como él quiere, según las naturales y profundas intuiciones y direcciones de su naturaleza: obstaculizar precisamente esta naturaleza y su desarrollo. Y por tanto impedirle pensar de modo autónomo... suprimiendo la verdad como valor, tratando de quitar valor a la exigencia intrínseca al alma humana de reconocer lo que es, las cosas como son”<sup>84</sup>.

¿Sabrá la humanidad —se preguntaba— salvaguardar en medio de las grandes aglomeraciones colectivas la libertad de esta efímera y preciosa criatura?. ¿Cómo devolver al individuo la conciencia de sus derechos y por tanto la fuerza y la voluntad de sacrificarse por ellos?. “Al individuo le ha sucedido algo terrible, que ya no ama la vida. Y no amando ya la vida, ha perdido toda exigencia de esperanza. No siente ya la radical insuficiencia de su ser y por tanto esa exigencia misteriosa de cumplimiento en una vida más plena que está en la raíz de toda la experiencia, y así no siente ya el deseo de la ayuda divina... de Quien es más que la vida... no tiene esperanza de ayuda”<sup>85</sup>.

Esta es la belleza y la dramaticidad de nuestro tiempo: todo se juega en el yo. “Esta es la única razón de consuelo que tenemos —escribía Capograssi—... Hay en nosotros una tendencia a destruir la vida, pero hay también una tendencia a la verdad que, si vence en nosotros, en la libertad de cada uno de nosotros, tiende a traducirse en realidad en la sociedad y en el derecho”. “Es necesario —concluye— tener la locura o la necedad de estar persuadidos de que cada uno de nosotros puede y por tanto debe transformar el mundo... La vieja Europa, en esa parte donquijotesca de ella, que constituye verdaderamente su grandeza, no ha sido sino esta locura... Mantengámonos fieles a esta locura”, la locura de quienes “confían en el hombre como ser creado por Dios”<sup>86</sup>.

¿Qué puede persuadirnos de llevar a cabo este trabajo? El hombre sólo se mueve por afecto, por amor a la vida y su destino, como enseñó Tomás de Aquino y, con él, Capograssi: “el amor propio y la autoestima son condición esencial de toda la experiencia”<sup>87</sup>. ¿Qué puede sostener y fortalecer este amor a nosotros

81. *Ibidem*, p. 456.

82. *Ibidem*, p. 459.

83. *Idem*, “Il diritto dopo la catastrofe” (1950), *V*, cit., p. 155.

84. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 157-158.

85. *Idem*, “La posizione dell’individuo nella società contemporanea” (1945), *VI*, p. 97 ss, 102.

86. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 425-426.

87. G. CAPOGRASSI, *II*, p. 11. Cfr. STO TOMAS, *I*, q 94, a 1; *I*, q 19, a 10, sobre el deseo de felicidad como esencia de la naturaleza humana y el amor propio como forma primaria de amor

mismos, que es de todas las artes la más paciente, la más sagaz, la más delicada, en palabras de Nietzsche?.

### 2.3. La vida como acontecimiento: nuestros aliados frente al nihilismo

Frente al hermetismo de ciertas lecturas nihilistas de nuestro tiempo, hay algo dentro de nosotros que se rebela, como se rebela el Vitangelo Moscarda de Pirandello a ser juzgado-reducido a “usurero”<sup>88</sup>. Quien conserva aun una pizca de humanidad no puede más que sentir un profundo malestar cuando la mentalidad dominante pretende eliminar la categoría de posibilidad, es decir, decretar la nada como última palabra. “Un imprevisto es la única esperanza”, escribió Montale, “pero me dicen que es una estupidez decirlo”<sup>89</sup>. Y, sin embargo, “la verdad llega, viene de lejos... Es acontecimiento-ser, como un sueño, como la poesía”<sup>90</sup>.

#### 2.3.1. El corazón

“En nuestra época de peligros de muerte y de muerte —afirmaba Capograssi proféticamente—, abundan los momentos pascalianos, en los que el individuo es puesto de frente a la necesidad de darse razón de su sacrificio y por tanto del misterio de su destino”<sup>91</sup>. Ante el problema del dolor, del mal, de la muerte, que es el problema del destino del individuo y del universo, en definitiva, el problema de Dios, “se puede hacer de todo para olvidarlo o hacer ruido para que los hombres queden aturridos y pierdan toda capacidad de pensar y darse cuenta de ello, pero el misterio de este breve aparecer y desaparecer de la vida individual... envenena y hace para el individuo fugaces y vanas todas las soluciones colectivas y las mejores creaciones de la ciudad humana”<sup>92</sup>. No en vano, veía en el pesimismo moderno “el mayor motivo de esperanza que la época moderna presenta”<sup>93</sup>.

---

que fundamenta toda forma de amor, siendo su mismo criterio -I-II, q 2, a. 7, ad 2; II-II, q 25, a. 4; q 26, a. 4, resp. y ad 3-.

88. Cfr. L. PIRANDELLO, *Uno, nessuno, centomila*. In *Tutti i romanzi*. Milano, Mondadori, 1973, vol. II, p. 855, 880.

89. E. MONTALE, “Prima del viaggio” in *Tutte le poesie*. Milano, Mondadori, 1984, p. 390.

90. M. ZAMBRANO, “Ante la verdad (Café Greco, Roma 1957-1958)”. In *VOCARE. La actualidad educativa de María Zambrano*. A cura di I. CARBAJOSA e J. SANCHEZ GEY. Madrid, A.C. Universitas, 2008, p. 17. En el mismo sentido, *Idem, Claros del bosque*. Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 26-27; *Idem, Filosofía y Poesía*. Madrid, FCE, 2001, p. 19.

91. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 533.

92. *Idem*, “La Chiesa e gli altri” (1948), *V*, p. 14.

93. *Idem*, *I*, cit., p. 399-400: “Cuanto más se siente el hombre infeliz e insatisfecho por la vida, tanto más ve en el ojo del otro hombre la misma infelicidad, tanto más cercana se hace la restauración de la verdad. La gran inquietud de ideales que la vida moderna presenta es, pues, un aspecto de su pesimismo y por ello su mayor esperanza. Esta edad moderna no se recuesta en el calor del bienestar,

El mismo sistema de diversión, que constituye el secreto de la historia contemporánea, acaba ayudando al pobre individuo a reencontrarse. En efecto, cuando la diversión se hace tan furiosa que le destruye, entonces está solo y comienza a experimentar de nuevo, con la nitidez de lo vivido y lo sufrido, su finitud y así, emerge el individuo. Pero no sólo el sistema impone al individuo el sacrificio de sí mismo de hecho, sino que los grandes movimientos actuales se lo imponen de derecho: la ética no escrita pero vigente en nuestro tiempo prescribe que el individuo debe inmolarse<sup>94</sup>. Hechos y ética coinciden en este punto: el sacrificio del individuo. “Aquí aparece verdaderamente lo trágico de la condición humana... La humanidad es una inmensa riqueza de fuerzas espirituales continuamente condenadas a sacrificarse por fines demasiado inferiores a ellas... Al individuo... no le queda más premio que la muerte... La esencia de las cosas... no es sino sacrificio”<sup>95</sup>. El proyectado superhombre autónomo que no soporta depender y trata de distraerse de mil modos para no sentir hambre ni sed, se topa con su yo real a cada paso y se encuentra queriendo algo que no puede darse a sí mismo.

El momento del sacrificio restituye al individuo algo que se le escapa de las manos obstinadamente al hombre moderno, como Capograssi supo ver al igual que Pascal: el momento presente. “Por esperar, por hacer posible el momento futuro, me he jugado siempre el momento presente... he tratado hasta de hacer un pacto con el demonio y el demonio... no me ha dado más que... las parodias burlescas del placer y la diversión, que no son sino suicidio”<sup>96</sup>.

Descubre entonces que se trata sólo de vivir, pero que no es tan fácil estar presente en el presente. Y esta experiencia le hace verse como *infelix homo* necesitado de piedad, como todos, y por tanto cercano a los otros<sup>97</sup>. Y sucede un milagro: el hombre invoca a Dios, cuyo nombre brota “en el seno mismo de la impotencia y la debilidad”<sup>98</sup>. Y nacen la oración y el sentido del ofrecimiento<sup>99</sup>.

Aquí se juega la batalla de la vida, la lucha entre “la esperanza que es la esperanza cristiana, la única esperanza que hay, o una historia de tentativas de escapar a la esperanza”<sup>100</sup>. Muchos años antes, había escrito: “Sin la esperanza, este individuo verdaderamente es el ser más infeliz de la creación: es el ser más triste y solo, en esto tiene razón Giacomo Leopardi, pero se equivocan los modernos al creer que, habiendo quitado al individuo la esperanza, pueden permanecer la alegría, la belleza de la vida, la grandeza del destino y el progreso...”<sup>101</sup>.

---

vive en lo empírico y tangible pero advierte en sí el aguijón de una vocación profunda que le lleva casi a pesar suyo a un destino diverso”.

94. *Idem*, III, p. 155-156.

95. *Ibidem*, p. 160.

96. *Ibidem*, III, p. 163. Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*. Torino, Einaudi, Torino, 1962, n. 362, p. 158-159.

97. G. CAPOGRASSI, III, p. 163-165.

98. *Ibidem*, p. 165.

99. *Ibidem*, p. 167-168.

100. *Ibidem*, p. 141.

101. G. CAPOGRASSI, *Pensieri...*, cit., n. 1104, p. 1205.

Ciertamente, “la Encarnación —escribe a Giulia— fue como si de improvisto toda la creación se hubiese agrandado infinito... Los antiguos no tienen esperanza por una razón muy simple, porque creen que este universo es definitivo: porque creen que nada nuevo puede suceder a los hombres, que los hombres son lo que son y nada distinto puede suceder, que no puede introducirse en la creación ninguna novedad... que pueda asegurar hasta la total felicidad de la inmortalidad, ese deseo natural de felicidad que tienen los hombres. Sólo el Cristianismo vino y... demostró que la creación se debía y se podía ampliar... es más, tenía necesidad de ser ampliada, y que si hubiese permanecido tal cual, habría sido un inmenso enigma y una inmensa desilusión: Cristo vino y verdaderamente, como dice San Pablo, apareció “la gracia y la benignidad de Dios *en el mundo*”<sup>102</sup>.

La libertad humana puede negar y de hecho niega el Dios hecho hombre, pero el cristianismo introduce una novedad en la historia que es un punto de no retorno: “El centro de la vida es ahora esa presencia o esa ausencia, esa aceptación o ese rechazo. Desaparece Dios, pero queda la huella de Dios que ya no está... la vida se queda vacía de un vacío infinito... Este vacío domina toda mi vida y la vida”<sup>103</sup>. “No se acepta la promesa y se ofrece resistencia a la llamada, pero se quiere... no se puede no querer la vida eterna... Toda la historia oscila y se divide entre una aceptación y una no aceptación de esta llamada... En última instancia, aceptar o no aceptar significa soportar o no soportar la vida del tiempo... En esta alternativa se desarrolla la vida del individuo (y de los pueblos)”<sup>104</sup>.

### 2.3.2. La potencia de la realidad y la trágica educación de la historia

“La reconstrucción más profunda, la verdadera reconstrucción la hace la realidad. Es la realidad que, con las ruinas y el desorden que estas épocas de destrucción esparcen, quita a la vida su encanto, demuestra al hacer vanas las cosas la vanidad misma de todas las cosas de la vida. A los hombres que no quieren entender el verdadero valor de las cosas presentes, son las cosas mismas las que, con su desaparecer, con su derrumbarse, le demuestran su verdadero ser”, escribía el joven Capograssi<sup>105</sup>.

Cuando se ha perdido el nexo con la realidad<sup>106</sup>, es necesaria “la trágica y dolorosa educación de la historia... la educación providencial... Cuando los pueblos

102. *Ibidem*, n. 849, p. 949.

103. *Idem*, III, p. 139. Viene a la cabeza el bellissimo reclamo a dejar vacío el puesto de Dios, presente en el libro de L. MURARO, A. SBROGIÓ (eds), *Il posto vuoto di Dio*, cit., p. 37.

104. G. CAPOGRASSI, III, p. 139-140.

105. *Idem*, I, cit., p. 400.

106. “Lo que está en crisis -dirá M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza, 2000, p. 104- es este misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad... nuestro íntimo sustento”.

han perdido la luz de la verdad, sólo la vida de la historia puede reeducarlos y los reeduca sumergiéndoles en la gran y funebre experiencia de la barbarie que ellos inconscientemente han elegido. Cuando los hombres han ido tan lejos y se han hundido con tan ardiente voluntad en lo fáctico, sólo el hecho puede devolverlos a la luz de la inteligencia. Si han rechazado el testimonio vivo de su propia palabra interior, ¿qué otra palabra puede persuadirles si no esa elemental desnuda inarticulada pero poderosa del hecho mismo?”<sup>107</sup>.

Es preciso *intus legere* los más terribles hechos de nuestra época, porque “si se dejara perder la lección de la Providencia, ésta sería la verdadera, porque definitiva, catástrofe... Hacer ver las cosas como son es precisamente el oficio del pensamiento”<sup>108</sup>. Capograssi retoma el reclamo de San Pablo de *redimere tempus*, de “pensar en vivir mientras se vive”, de “no desperdiciar la experiencia”<sup>109</sup>. ¿Cuál es el punto central de la crisis<sup>110</sup>? Su respuesta no tiene desperdicio: “Algo falta en la vida y en el ánimo de muchos de nuestros contemporáneos para los que... ha sido posible que se introduzca y haga válida en la acción y en la práctica una idea del hombre que niega al hombre... Una carencia... un venir a menos de lo positivo de la vida... Es precisamente el dato de la vida, la vida como dato con todas sus leyes verdades realidades y destinos, la que ha naufragado... Y con todo el mundo del ser se ha ido a pique Dios... Con el desmoronamiento de esta idea, todo se ha derrumbado y antes de nada el hombre... En esta época se ha manifestado y se ha desarrollado el verdadero y consciente ateísmo, porque han nacido hombres que han querido y demostrado con su acción la certeza —que si no fuese diabólica se podría calificar de heroica— de que Dios no existe y, por tanto, según la palabra central de Dostoiewski, ‘si Dios no existe, todo vale’... La historia se ha convertido verdaderamente en creación, es decir, arbitrio: en un verdadero proceso de inmanencia, ha demostrado no estar ligada a ninguna verdad, ser verdaderamente libre (negativamente, de todo vínculo o ley)... Lo malo es que esta libertad coincide con la muerte y no con la vida”<sup>111</sup>.

Pero el realismo eminentemente cristiano de Capograssi no desprecia ningún hecho histórico<sup>112</sup>, ninguna experiencia humana, por dura o alarmante que sea, pues

107. *Ibidem*, p. 401.

108. *Idem*, V, p. 164.

109. Cfr. G. CAPOGRASSI, *Pensieri...*, cit., n. 777, p. 881. “Esta sugerencia de San Pablo - observa G. LOMBARDI, en la nota\*\* - retorna con frecuencia y acompaña toda la vida de Capograssi. En 1941 lo retomará así: “Lo esencial es no desperdiciar la experiencia, hacer que la experiencia no transcurra en vano: *redimere tempus* dice San Pablo, es decir, convertir el tiempo exterior en vida interior” (*Pensieri dalle lettere*, nr. 5, p. 13)”.

110. De esa “enfermedad moderna” sobre la que “no es sencillo hacer un diagnóstico”, a la que se refiere *Idem*, *Pensieri...*, cit., p. 1480, p. 1540.

111. *Idem*, V, p. 164-165.

112. Por ejemplo, “el anticlericalismo, sea cual sea su intención, también debe... convertirse para los cristianos en *bonum*”, afirma *Idem*, V, p. 16.

todo sirve<sup>113</sup>. Por ello mira esperanzado incluso las dos expresiones más terribles del individuo sin individualidad que es el yo contemporáneo: los regímenes de masa y la ética de la extravagancia o trasgresión que, en su despiadada realidad, pueden convertirse en una posibilidad de redescubrir el propio rostro<sup>114</sup>. Ya en sus primeros escritos advirtió la necesidad de “comenzar a partir del hecho, ya que hay que comenzar, según la verdad pronunciada por Vico, desde donde comienza la vida, y la vida contemporánea comienza a partir del hecho”<sup>115</sup>. En nuestra época, en la que la razón ha perdido su potencia y domina la vida, “la reconstrucción de la verdad será llevada a cabo por la vida, no por el pensamiento”<sup>116</sup>.

Pues bien, la intuición profunda que Capograssi ve en los intentos de los regímenes de masa y de la ética de la extravagancia es que en ambas se lleva hasta las últimas consecuencias la realidad del individuo sin individualidad, que ha perdido la ley de su conciencia y de su destino. De ahí su heroicidad: “el individuo se toma por lo que es... una existencia sin esencia, que va buscando la esencia y trata de encontrarla, por el camino individual de la experiencia del mal, probando qué significa estar sin ley, en el mal, en el dolor, en la privación de la humanidad y de la verdad; y trata de encontrarla en la vida social, probando qué es un mundo y un ordenamiento social compuesto de individuos que son pura potencialidad, pura receptividad. Son dos vías mortalmente peligrosas... se pone en juego la humanidad de la vida, pero son dos vías saludables, justo porque están fundadas en la verdad de las cosas, en el verdadero estado actual de la individualidad. Y, en cuanto fundadas sobre la verdad, pueden llevar a la salvación”<sup>117</sup>.

Pero ¿qué es una existencia sin esencia?. Si la esencia del hombre es la libertad, que implica inteligencia y afecto, una existencia sin esencia es una apariencia de ser humano que carece de la capacidad grandiosa de reconocer lo que son las cosas y amarlas, de esa capacidad de adhesión al Ser que le satisface. Algo de esto se percibe en nuestra cotidiana falta de afecto y apego a la realidad, en esa nula capacidad de iniciativa y dificultad para arriesgar que con frecuencia nos caracteriza? ¿Quién dice “yo” en el presente, “yo estoy aquí, con todo mi ser, en esta circunstancia”? ¿Quién afirma el “tu” del otro y ama su libertad? Pues bien, estos individuos sin conciencia de su destino —que somos cada uno de nosotros—, caminan desorientados, como locos, pero, enseña Capograssi, sea por la vía individual del mal, sea insertos en la masa, pueden reencontrar la libertad perdida.

113. *Idem*, “L’Unione e le polemiche” (1951), *V*, p. 211 ss, llama a aprovechar la “polémica en vez de indignarnos contra los amigos disidentes, agradezcámosles los consejos que nos dan, las críticas que nos hacen, la mezquindad que señalan en nosotros y en las instituciones más queridas para nosotros... Con sus críticas nos ayudan a ser nosotros mismos”, p. 219. “El ‘contra’ no existe para nosotros”, p. 213.

114. *Idem*, *V*, p. 461-464, p. 466. En la nota (1) observa que el segundo fue el camino para salvarse que tomó Rascolnicov, valorando esta “otra de las muchas y grandes intuiciones con las que Dostoievsky ha profetizado los rasgos más profundos de nuestra época”.

115. *Idem*, *I*, p. 305.

116. *Ibidem*, p. 390-391.

117. *Idem*, *V*, p. 467.

Sin embargo, se trata sólo de una posibilidad: “No hay certeza alguna de que esta posibilidad se convierta en el resultado verdaderamente positivo de un renacimiento de lo humano, es decir, de la individualidad del individuo. El tormento de estos tiempos es precisamente esta incertidumbre... Cuando ha sucedido un hecho tan gordo... que el individuo ha perdido su individualidad, devolvérsela es un problema, es el único problema de nuestra historia”<sup>118</sup>.

¿Podrá el nihilismo, con su oferta de diversiones y frivolidad, llegar a eliminar la percepción trágica del mal, la muerte y el dolor? ¿No será tal pretensión una ‘abstracción de intelectuales’ o ‘adocotrados’ que después la vida desmiente? Para Capograssi, el momento en el que el individuo desespera de sí mismo y se abre a esperar en otra cosa es, precisamente, “el punto en el que la divergencia entre el individuo viviente y sufriente y el adocotrado que reflexiona sobre esta aventura del individuo común es máxima. Este momento no es una deducción filosófica o pseudo-filosófica... sino el momento en el que el individuo, en el acto mismo del peligro, de la enfermedad, de la traición, de la crueldad, de todos los dolores de la vida, siente cómo toda su vida se reduce a la necesidad de salvarse... Este es el momento en el que el individuo se da cuenta de la existencia de Dios”<sup>119</sup>.

Esta es, para él, la inmensa superioridad de nuestro tiempo atormentado y desconsolado por una necesidad ardiente, si bien indeterminada, de esperanza, necesidad escondida en todas las necesidades de liberación que hacen luchar al hombre, porque “si el alma humana no espera conseguir el todo, no hace nada”<sup>120</sup>. Y escribe: “quizás porque grandes catástrofes nos han mostrado en proporciones gigantescas las capacidades de mal de dolor y de muerte de las que la humanidad dispone, esperamos ver con nuestras vidas dolorosas, esperamos invocar una liberación que nos salve del infierno que hemos experimentado y tememos experimentar de nuevo”<sup>121</sup>. En esta necesidad de esperanza consiste la humanidad del individuo que anhela superarse y no quedar atrapado en lo ya hecho<sup>122</sup>.

Capograssi nos ofrece tres indicaciones metodológicas preciosas para que las posibilidades positivas prevalezcan sobre las negativas. En primer lugar, es precisa una hipótesis positiva, creer en la solución del problema, como nuestro mismo vivir testimonia; después, realismo en el juicio y en la inteligencia del tiempo presente,

---

118. *Ibidem*, p. 469. B. WELTE, *La luce del nulla*. Brescia, Queriniana, 1983, p. 48 ss, examina las raíces del nihilismo europeo y la posibilidad de su transformación en experiencia religiosa: “es un giro posible en todo momento, pero en ningún caso necesario... Se pueden citar testimonios a su favor... pero los testimonios no constriñen... Es precisa, pues, una libre disposición... El presupuesto necesario para alcanzar las experiencias más importantes y decisivas es precisamente un tipo particular de disposición y apertura de la libertad”.

119. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 530-531.

120. *Ibidem*, p. 532.

121. *Ibidem*, p. 532-533.

122. Cfr. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 536; *Idem*, *Pensieri...*, cit., n. 1661, p. 1696. Lejos de ser algo secundario y episódico, está en la raíz de una feliz y fecunda inconsecuencia de la cultura contemporánea en relación con la historia: parece que, más que hacer la historia, los hombres son hechos por ella, explica en *Idem*, *V*, p. 534, nota (1) y ss.

lo cual requiere mirar al pobre e imperceptible individuo que, siendo tan fácil de descuidar, es y permanece siendo el sujeto de la vida y el autor inconsciente de las variaciones de la historia; y, en tercer lugar, hace falta una educación del sujeto: “sería necesario que todo el que siente el peligro... la extrema seriedad de la vida... comenzase a pensar seriamente en sí mismo, a redescubrir su corazón, a poner en práctica la admonición del libro antiquísimo: *omni custodia serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit*. Cuanto más se alargue el número de individuos (también aquí es una cuestión de número) que lleguen a redescubrir y custodiar su corazón y sus razones más profundas, tanto más aumentarán las posibilidades de salvación. Y tanto más este presente trabajar por la sociedad podrá preparar el porvenir, es decir, llevar a lo humano; y justificar y compensar todos los dolores y la sangre que cuesta la historia contemporánea”<sup>123</sup>.

“Nuestra época —escribe seis años antes de morir— percibe esta tarea. Pero se encuentra ante ella en una especie de incertidumbre curiosa, casi se diría en la encrucijada entre la violencia y la paciencia... Nuestra época somos nosotros. La incertidumbre está en nosotros. Y en sustancia no es otra cosa que cansancio. La dirección en la que la conciencia práctica de la humanidad debe encaminar su historia, su vida y sus *vivendi* causas, si quiere salvarse, es relativamente clara... Pero ponerlas en práctica, hacerlas pasar a la acción supone fatiga: es toda la fatiga que cuesta dar la vida y mantener en vida la humanidad de la historia. Es toda la fatiga que cuesta al individuo el mantenerse fiel a su humanidad... Ahora bien, el individuo, este individuo *hic et nunc*, el individuo que somos cada uno de nosotros ¿tiene la voluntad el ánimo y la fuerza adecuada para ponerse manos a la obra y aceptar esta fatiga?. Hay una terrible duda frente a tal pregunta. Lo trágico del momento histórico presente depende de esta duda”<sup>124</sup>.

Quizás por este motivo Capograssi, que de joven veía viquianamente en el misterio de la cruz de Cristo la ley de la vida individual e histórica, cuya conclusión es dolor y esperanza, miseria y misericordia<sup>125</sup>, treinta años después, concluye su *Introduzione alla vita etica* diciendo: “Aquí y ahora el motivo de mayor confianza para el porvenir es precisamente éste: que todo permite prever que el individuo y en consecuencia los pueblos serán cada vez más crucificados... Cuanto más pone esta historia despiadada al individuo frente a la muerte... tanto más, por una paradoja que es una de las grandes pruebas de la Providencia que gobierna el mundo, el individuo se encuentra en la originaria, al fin recuperada conciencia de su desesperada situación de pobreza y a la vez en su originaria capacidad de oración, en su originaria necesidad de perdón y deseo de Dios... Y ya que todo esto sucede en el sacrificio y en el dolor de la acción, lo lleva, no al dios inútil de los filósofos, sino al Dios que ha hablado a los hombres, que se ha hecho un

123. *Idem*, *V*, p. 469-470.

124. *Idem*, “Il diritto dopo la catastrofe” (1950), *V*, cit., p. 195.

125. *Idem*, *I*, cit., p. 401. “Sería preferible que no hubiera necesidad de las catástrofes para entender; pero el hombre está hecho de modo que necesita la terrible pedagogía de la historia. (Lo malo es que es condición necesaria, ¡pero no suficiente! para entender)”, insiste en *V*, cit., p. 153.

hombre entre los hombres, que ha muerto por todos en la Cruz y está siempre vivo para salvarnos... En este sentido, porque es cierto el aumento del dolor en el mundo, el porvenir del individuo es seguro”<sup>126</sup>.

### 2.3.3. Encuentros que redimen la existencia

La lectura de un fragmento de “Alla mia donna” de Leopardi suscitó en Luigi Giussani la intuición genial de que en su poesía estaba ya presente, como profecía, el deseo de la Encarnación y la convicción de que la lealtad con el deseo de infinito que uno descubre dentro de sí exige la apertura a la posibilidad de que tal infinito pueda revelarse de modo inteligible<sup>127</sup>. También en el joven Capograssi dejó una profunda huella Leopardi, ese “poeta infeliz que ha ido toda su vida como un vagabundo mendigando a Dios y no lo ha encontrado y ha muerto de desesperación y en la desesperación”<sup>128</sup>, “aquel que en la edad moderna ha sentido con más trágica y perenne insistencia la necesidad de la fe, de la venida de Dios”<sup>129</sup>. Es más, en un trabajo sobre Rosmini, observó la profunda duplicidad espiritual de la que estaba hecha su unidad, de modo que “quizás sólo *in sede riflessa* concluyó que la vida era negativa” y vinculó la intuición rosminiana de la persona y de la vida con la necesidad leopardiana de infinito amor, goce y belleza, “se diga lo que se diga, más aún, sea lo que sea lo que él mismo ha dicho”<sup>130</sup>. “Es paradójico —escribe— que ambos, el poeta y el filósofo, se hayan encontrado en su inactualidad en el umbral mismo del mundo moderno, que se caracteriza por ser un empeño vehemente... por arrancarle al individuo como tal toda esperanza de infinito”<sup>131</sup>.

En efecto, Capograssi ve que el mayor peligro que amenaza al hombre contemporáneo es dejar de sentir sus necesidades últimas, perderse en la futilidad y diluir su voluntad de vida en la frivolidad<sup>132</sup>. En un tiempo que muestra el abandono del hombre sin puntos de referencia y despierta una y otra vez en nosotros

126. *Idem*, III, p. 170-171.

127. En la primera adolescencia de este otro gran maestro de nuestro tiempo, cuando tenía 12 o 13 años, los *Cantos* de Leopardi dejaron en él una herida profunda y, a partir de entonces, no pasará un día sin recitar alguno de sus poemas. A los quince años, relata L. GIUSSANI, *Mis lecturas*. Madrid, Encuentro, 2005, p. 11-12, “descubrí que la negación de Leopardi, aquella negación que tanto me había herido anteriormente, era impostada... En aquel momento entendí -y hasta hoy siempre se me ha ido confirmando- que la negación, la respuesta negativa a los problemas últimos de la vida que el sensualismo estructuraba -la filosofía que Leopardi compartía porque era la que dominaba el mundo cultural de entonces- no era la palabra de Leopardi sino un ropaje añadido a un corazón tan auténticamente humano que no podía dejar de afirmar la positividad del destino”.

128. G. CAPOGRASSI, *Pensieri...*, cit., n. 49, p. 80.

129. *Ibidem*, n. 513, p. 589-590; n. 736, p. 838-839.

130. *Idem*, “Il Diritto secondo Rosmini” (1940), IV, p. 351 ss.

131. *Ibidem*, p. 352.

132. *Idem*, V, p. 542.

la pregunta de si es posible ser hombre y cómo, “la única apologética eficaz... somos nosotros”, escribe. En efecto, “una de las cosas mejores de nuestra época simple y despiadada es que no quiere sermones sino sólo ejemplos”<sup>133</sup>. De ahí que la tarea del cristiano, que define —conforme al núcleo más verdadero de nuestro tiempo rebelde y ávido de libertad— como uno que no acepta las condiciones de muerte, como alguien que ha aprendido de Cristo que nada es más precioso que la vida individual<sup>134</sup>, consista en vivir sus necesidades de igualdad, amistad y esperanza íntegramente, en su profunda particularidad y unidad. Porque nuestra época es esencialmente cristiana en sus impulsos originarios de felicidad y utopía, pero los hombres “necesitan volver a tener conciencia de todo el alcance y contenido de la profunda exigencia que les empuja de experiencia en experiencia histórica... de lo que verdaderamente quieren”<sup>135</sup>. Aunque siempre será tentador sustituir la vía larga y dolorosa por la vía corta y fácil de la hegemonía —“los hombres no entienden más que la lógica o la mitología de la victoria”—, hay que convencerse de que el reino de Dios “no se realiza, no se expande, no vence con los medios de este mundo... No vence con la victoria visible y material (siempre aparente) en la historia. Todo está para comprender tal verdad”<sup>136</sup>.

“Los acontecimientos son superiores a la voluntad”, escribe Capograssi a Giulia<sup>137</sup>. Consciente de la importancia decisiva que ha tenido el encuentro con ella, le dice: “Si el Señor no te hubiera puesto en mi pobre camino... ¿qué habría sido de mí?... ¿cómo habría sido mi vida?. ¿Qué habría podido o sabido hacer?... ¿Cómo habría entendido toda esta profunda realidad que es poesía, si no te hubiera encontrado?. Tu ojo es mi Estrella, Giulia”<sup>138</sup>.

Efectivamente, los cristianos deben brillar como estrellas en el universo<sup>139</sup>, ellos son la Iglesia<sup>140</sup>, la continuidad —radicalmente descartada por Lessing<sup>141</sup>— de aquel hombre que hacía milagros, de aquel hecho histórico imprevisible que llena de estupor a Capograssi, en su madurez: “Dios... entra en la carne humana, se hace hombre... El abismo entre Dios y el individuo... es colmado”. Y añade: “no se trata de una filosofía: se trata de una nueva vida que ha entrado efectivamente

133. *Idem*, *V*, p. 16-17.

134. *Idem*, *V*, p. 539-540.

135. *Idem*, *V*, p. 541.

136. *Idem*, *V*, p. 15, 17-18.

137. G. CAPOGRASSI, *Pensieri...*, cit., n. 1620.

138. *Ibidem*, n. 4, n. 11. Refiriéndose al Capograssi “crociano, spaventiano, hegeliano, vociano, soreliano (antibergrsonian), en el fondo “*sin Dios*””, señala F. MERCADANTE, *Introduzione a Giuseppe Capograssi. La vita etica*, cit., p. XXIV, que a lo largo de 1918 algo decisivo ocurre en su vida: “lo que antes era negro se hace blanco y lo que antes era blanco se hace negro: una conversión, para darle su nombre más sencillo y verdadero”.

139. H. U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*. Madrid, Encuentro, 1991, vol. V, p. 597.

140. Cfr. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 15.

141. Cfr. G.E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid, Editora Nacional, 1982, “De la demostración en espíritu y fuerza”.

a dilatar la cerrada y mortal vida de deseo sin esperanza del corazón humano”; y de joven: “La Encarnación... es el hecho prodigioso... del Infinito que desciende en lo finito y que así sacia la sed de lo finito... Sin Encarnación... ninguna huella de Infinito habría podido insinuarse en la densa trama de las cosas”<sup>142</sup>.

Ante la pérdida no sólo de la esperanza, sino a veces también de esa desesperación de un nihilismo trágico que testimonia con angustia el vacío de la existencia, y frente al peligro de muerte que amenaza hoy, como siempre, a la Iglesia<sup>143</sup>, el valor más puro y objetivo de la vida cristiana “es la conciencia de la gratuidad absoluta de las intervenciones de Dios en la historia... no existe verdad más grande y dulce y entusiasmante: los encuentros que El ha creado para hacer a los hombres —¡nosotros!— partícipes de su Reino son... puro don”<sup>144</sup>. “Lo más bello en el mundo es ser vencidos por estos encuentros”<sup>145</sup>.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

El drama del humanismo ateo ha sido la disolución del hombre a que ha conducido y el problema de la democracia no es sólo político, sino también espiritual y cultural, un problema eminentemente educativo<sup>146</sup>. De ahí la grandeza del esfuerzo que hace Capograssi, pasando a través de la experiencia y filosofía modernas, por remover el obstáculo que el pensamiento moderno y contemporáneo ha interpuesto entre el hombre y Dios<sup>147</sup>, con el fin de rescatar a ese individuo que, en su afán de autodeterminación absoluta, ya no sabe quién es ni qué quiere.

Como enseña Mercadante, buen conocedor de su pensamiento, el *homo faber* de Schopenhauer y Marx, que se afirma en su *facere* hasta negar toda huella de filiación, tiene que hacer las cuentas con el hecho de que su acción se lleva a cabo en un escenario histórico marcado por un *ethos* de la libertad, del que no se sale: “Todo está en decidir si el hacer nuevas todas las cosas con un afán

142. G. CAPOGRASSI, *III*, cit., p. 135-137; *Pensieri...*, cit., n. 193, p. 230.

143. La perennidad de la Iglesia, dice G. CAPOGRASSI, *V*, p. 15, “sucede de un modo... misteriosamente paradójico... de persecución en persecución, de derrota en derrota”. Sea por las persecuciones, sea por su alianza con el Estado, o peor, por su crisis interna, “la Iglesia está siempre en peligro de muerte, pero para ella vale la increíble ley que formuló San Pablo: ‘*cum infirmor, tunc potens sum*’”.

144. L. GIUSSANI, *Un avvenimento di vita, cioè una storia*. Roma, Il Sabato, 1993, p. 465-466.

145. *Idem*, *Si puo vivere così?*. Milano, Rizzoli, 1994, p. 62.

146. Ya en 1924 N. BERDIAEV, *Una nueva edad media*. Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1979, p. 28, advirtió esta autodestrucción del humanismo: “el humanismo abstracto, separado de los fundamentos divinos de la vida, de la concreción espiritual, conduce necesariamente a la destrucción del hombre y de su identidad”; p. 48: “la tragedia de los tiempos modernos consiste en que el humanismo se ha vuelto contra el hombre”; p. 63: “allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre”. Asimismo cifró la crisis de la democracia, como Capograssi, en “el problema de la regeneración espiritual de las sociedades y de la reeducación de las masas”, p. 162.

147. Cfr. F. MERCADANTE, *Introduzione*, cit., p. XLII-XLIII.

prometeico acaba bien. Sin embargo, por consenso unánime, no es así. El éxito premia al todo con el sacrificio de las partes. No cabe mayor fracaso. Y de las partes sacrificadas se encarga la revolución cristiana, siempre activa, como si nada hubiese sucedido”<sup>148</sup>.

Somos hijos de un tiempo que ha realizado “más allá de la fachada de frondosidad... una inmensa, una total abdicación del presente”<sup>149</sup>. Por ello, en medio de este mundo empeñado en inhibir la esperanza<sup>150</sup>, sólo la experiencia de una positividad en el presente puede rescatarnos: “nuestra época está ávida de Dios y lo busca bajo los nombres más diversos y querría encontrarlo en su experiencia más directa. Y aquí precisamente hay que hacérselo encontrar, testimoniado en la experiencia cotidiana por testigos visibles que con su vida... permitan verlo presente, operante, amante, amado, como la Presencia más presente y más real, más salvadora, la única que salva”<sup>151</sup>.

---

148. *Ibidem*, p. XLIII-XLIV.

149. C. PEGUY, *Cartesio e Bergson*. Lecce, Milella, 1977, p. 236.

150. Cfr. M. ZAMBRANO, *Persona y democracia*. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 65-66.

151. G. CAPOGRASSI, *V*, p. 542.

