

---

# La vida como vocación en la fenomenología de la acción de Capograssi

## *Life as a Vocation in Capograssi's Phenomenology of Action*

Ana LLANO TORRES

Universidad Complutense de Madrid

[anallano@der.ucm.es](mailto:anallano@der.ucm.es)

<https://orcid.org/0000-0002-6397-8239>

RECIBIDO: 21/02/2020 / ACEPTADO: 22/05/2020

---

**Resumen:** La fenomenología de la acción de Capograssi, centrada en la vida y en la voluntad, se enraíza en la experiencia de la libertad como pasión. Descubrir esta pasividad, la positividad originaria que hay en la relación del hombre con el mundo («la aurora de la acción»), permite: 1) cuestionar la absolutización de la libertad de elección, que tiene serias consecuencias prácticas, también jurídicas; y 2) percibir el contraste entre vivir la vida como vocación y vivirla como sucesión de elecciones insensatas e inconexas. Su comprensión de la acción, de su motor y de su fundamento, contribuye así a salvar una voluntad desnortada y a redescubrir el deseo humano en toda su grandeza, en un mundo que, exaltándolo en abstracto, acaba dejando al individuo concreto sin apetito.

**Palabras clave:** acción, voluntad, experiencia, contemplación, libertad de elección, antijuridicismo, libertad como pasión, deseo, vida como vocación.

**Abstract:** Capograssi's phenomenology of action, focused on life and will, is rooted in the experience of freedom as a passion. Discovering this passivity, the original positivity in man's relationship with the world («the dawn of action»), allows: 1) to question the absolutisation of freedom of choice, which has serious practical consequences, also juridical; and 2) to perceive the contrast between living life as a vocation and living it as a succession of nonsense and unconnected choices. His understanding of action, of its motor and of its foundation, thus contributes to saving an aimless will and to rediscovering human desire in all its greatness, in a world that, exalting it in the abstract, ends up taking away the concrete individual's appetite.

**Keywords:** action, will, experience, contemplation, freedom of choice, antijudicialism, freedom as passion, desire, life as a vocation.

## I. INTRODUCCIÓN

En nuestro mundo en guerra contra la razón, cuyas murallas hace tiempo empezaron a tambalearse<sup>1</sup>, conviene detenerse a reflexionar sobre la naturaleza de la acción y del motor que la origina: la voluntad. Grandes columnistas nos brindan a diario ejemplos de la paradoja de nuestro tiempo rico en posibilidades y, sin embargo, atezado por el tedio. La crisis antropo-

---

<sup>1</sup> CHESTERTON, G.K., *Ortodoxia* (trad. de Miguel Temprano García), Acantilado, Barcelona 2013, p. 40.

lógica actual es una crisis de la razón, a la que se considera incapaz de discernir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, pero también de la voluntad y, por tanto, de la libertad. Una de sus implicaciones más graves es la muerte del deseo<sup>2</sup>, que paradójicamente languidece en medio de un ambiente de hedonismo libertario<sup>3</sup>.

Ese tomar la iniciativa o nuevo inicio en que consisten nuestras acciones sucede del modo más discreto y oculto a los grandes poderes, y resalta más aún en nuestro tiempo de masas<sup>4</sup>. Se trata de un movimiento de un ser inteligente y libre que se asemeja, cada vez que acontece y por la novedad que aporta, al acto creador. Nuestra existencia se mueve siempre en el filo de la libertad, decidiendo una y otra vez entre el bien y el mal, entre la verdad y la mentira, entre afirmar o negar el propio ser. Si Arendt llama la atención sobre el carácter milagroso e imprevisible de la acción y advierte que, en las épocas de ruina, lo que queda en pie es la libertad como capacidad de empezar<sup>5</sup>, Capograssi llamó a ser fieles a la parte quijotesca de nuestra Europa que confía en el hombre porque cree en Dios y, por ello, en que cabe vencer el mal y salvar la historia<sup>6</sup>. En las antípodas del optimismo abstracto del voluntarismo actual, fue pesimista respecto

<sup>2</sup> CARRÓN, J., *La belleza desarmada*, Encuentro, Madrid, 2016, p. 196 acoge el reclamo de RECALCATI, M., *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, 2013, p. 141 a transmitir el deseo «de una generación a otra: a través de un testimonio encarnado de cómo se puede vivir la vida con deseo»; en p. 199 opone el «stay hungry, stay foolish» de Steve Jobs al «seguid saciados, conformistas» que denuncia POLITO, A., *Contro i papà. Come noi italiani abbiamo rovinato i nostri figli*, Rizzoli, Milano, 2012, p. 12.

<sup>3</sup> Cfr. HAN B.-C., *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2014; METHOL FERRÉ, A., *La América Latina del siglo XXI*, Edhasa, 2006, cap. V: entrevista de Albert Metallí al autor, «Del ateísmo mesiánico al ateísmo libertino», <<http://www.metholferre.com/obras/entrevistas/detalle.php?id=7>> (20 de enero 2020). En las antípodas, FERNÁNDEZ, L.D., *Hedonismo libertario. Ensayos sobre erotismo y pornografía*, Innisfree, 2013, y ONFRAY, M., *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Pre-Textos, 2002, que reduce el deseo a realidad meramente física, a un excedente que pugna por salir del cuerpo.

<sup>4</sup> CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia (1918-1924)*, Bompiani, Milano, 2007, n. 72: «la historia que vivimos es preciosa: es una historia bella a pesar del trágico tumulto de las revoluciones y las pasiones exasperadas en todo momento... y el desmoronamiento de todas las formas sociales; es una historia bella porque es la historia hecha por sujetos anónimos, la historia que comienzan a hacer las grandes masas humildes, los humildes que en un cierto momento rompen los diques y las distancias sociales e invaden todo». La traducción de las cartas citadas son mías.

<sup>5</sup> Cfr. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 181-182.

<sup>6</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., *L'ambiguità del diritto contemporaneo* (1953), en ID., *Opere V*. Giuffrè, Milano, 1959, p. 426, y en ID., «La ambigüedad del derecho contemporáneo», en AA.VV., *La crisis del derecho*, Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1961, pp. 33-98, 96-97. Se citará la versión española que haya traducción.

al hombre (mortalmente herido), pero optimista en cuanto a la historia (por su confianza en la Providencia divina). Asomémonos a su teoría de la acción.

El título español de la obra magna de Capograssi<sup>7</sup> pone el acento en la vida y en el querer, porque su filosofía de la acción nace en diálogo con la vida y gira en torno a la voluntad. No en vano insistió en que, en las épocas de crisis de la razón, no se puede llegar a la verdad por medio del razonamiento, sino por la vía testaruda de los hechos, de la experiencia, de la vida<sup>8</sup>. Para él, el trabajo del sujeto, que cuenta con la gran luz inicial de la idea y con la realidad, consiste en interrogar a la fuente inagotable de novedad que es lo real. La ley del sujeto finito consiste en que para conocer la verdad debe vivirla, debe lanzarse a la aventura del conocimiento y de la acción: no puede eludir el drama<sup>9</sup>. Si se observa el yo en acción, se ve todo su esfuerzo «lleno de incertidumbre pero lleno de continuidad, por llegar a ver claro, por llegar a realizar su destino, y este esfuerzo cargado de afirmaciones y de dudas, cargado de esperanza y de desaliento, es la experiencia»<sup>10</sup>.

Ya en sus primeras obras sistemáticas resaltó la importancia clave de la voluntad<sup>11</sup>, pero nunca dejó de subrayar que el motor del mundo humano es la voluntad que lucha contra el mal<sup>12</sup>. Lejos de todo maniqueísmo, tuvo claro que la línea que separa el bien del mal atraviesa el corazón de cada uno de nosotros y concibió la historia como el esfuerzo por profundizar en los intereses que mueven a los hombres para salvarse y salvar su acción<sup>13</sup>. La experiencia, «la gran mediadora entre la verdad –demasiado alta y desnuda– y la voluntad –demasiado empírica y débil–, comprende verdad y voluntad, interés y sacrificio»<sup>14</sup>. Nuestra facultad apetitiva se desvía y deja seducir fácilmente por

<sup>7</sup> CAPOGRASSI, G., *Introduzione alla vita etica* (1953), en ID., *Opere III, op. cit.*, ahora en ID., *La vida ética. ¿Qué quiero realmente?* Encuentro, Madrid, 2017, prólogo de Higinio Marín.

<sup>8</sup> CAPOGRASSI, G., *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi* (1921), en ID., *Opere I, op. cit.*, pp. 390-391.

<sup>9</sup> CAPOGRASSI, G., *Analisi dell'esperienza comune* (1930), en ID., *Opere II, op. cit.*, ahora en CAPOGRASSI, G., *La experiencia común*, Encuentro, Madrid, 2020, prólogo de Miguel García Baró, pp. 59-60, 62-63 y nota 6, 101 ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>11</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., *Riflessioni, op. cit.*, pp. 153-155, 177 ss, 223 ss, 239-241, 269, 324-327; ID., *La experiencia común, op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>12</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., *La vida ética, op. cit.*, pp. 97 ss, donde describe el drama profundo del querer y sus tentaciones, y define la experiencia moral como la lucha contra la vileza y el coraje de ser uno mismo; 101-123, donde muestra que la vida ética fracasa: más que cerrar el problema, lo reabre una y otra vez; y 127 ss, donde profundiza en el objeto del querer.

<sup>13</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., *La experiencia común, op. cit.*, p. 127.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 131.

bienes que no la satisfacen plenamente, le cuesta someterse a lo que la razón percibe como verdadero. La verdad, a su vez, tiende a cristalizar en doctrina, cuando es afirmada abstractamente y no desde la vida. Hace falta la mediación de la experiencia, con lo que implica de sacrificio y dolor, para que la verdad hecha carne, vida vivida, se torne persuasiva, interesante, propia<sup>15</sup>.

## II. LA VIDA ÉTICA. ¿QUÉ QUIERO REALMENTE?

Esta obra de 1953 pertenece a la etapa final en la que Capograssi trata de comprender el sentido y el alcance de los acontecimientos de la primera mitad del siglo pasado y prosigue su lucha apasionada por el valor del individuo frente al totalitarismo nazi, al comunista, y al más sutil que ya esbozaba la sociedad administrada y tecnocrática de entonces. En sus escritos de este periodo denuncia el peligro de reducir la vida a un automatismo que exima de la fatiga de la libertad, así como el nacimiento de grandes movimientos que pretenden construir *ab initio* el mundo de la vida sobre la base de la eliminación del individuo empírico concreto<sup>16</sup>.

Capograssi deja claras las fuentes de su filosofía de la acción en 1930, al sugerir que «devolver al individuo la conciencia y el sentimiento trémulo y confiado de su destino» es «la necesidad más verdadera de la vida moderna»<sup>17</sup>. Remite al legado de Blondel y Ollé-Laprune, a la reflexión observadora, no argumentadora, de Rosmini, a la vocación práctica de la razón dramáticamente sentida por

<sup>15</sup> Si para MOUNIER, E., *Cartas desde el dolor*; Encuentro, Madrid, 1998, pp. 36-37, «de la tierra, de la solidez, es de donde brota el parto lleno de alegría... y el paciente sentimiento de una obra que crece, de etapas que se suceden y que han de esperarse con calma, con seguridad... Es necesario sufrir para que la verdad no se cristalice en doctrina, sino que nazca continuamente de la carne», WILDE, O., «Vida». *El arte de conversar*; Atalanta, Girona, 2009, p. 110, confesó: «Escribí cuando no conocía la vida. Ahora que entiendo su significado ya no tengo que escribir. La vida no puede escribirse: sólo puede vivirse».

<sup>16</sup> La crisis del individuo es una constante en sus escritos de esta etapa, según la clasificación que propone OPOCHER, E., *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, Giuffrè, Milano, 1991, pp. 7-50. Distingue tres periodos: el filosófico político de 1916 a 1926; el teórico sistemático, de 1930 a 1942; y el volcado en los problemas ético religiosos y ético jurídicos de la sociedad contemporánea. Cfr. CAPOGRASSI, G., *La ambigüedad del derecho contemporáneo*, op. cit.; ID., *La posición del individuo en la sociedad contemporánea* (1945), ID., *El derecho tras la catástrofe* (1950), y ID., *Sobre algunas necesidades del individuo contemporáneo* (1955), los tres en ID., *La lucha por el individuo común, anónimo y estadístico*, CEPC, Madrid, 2016, pp. 133 ss, 207 ss y 293 ss; y ID., *El individuo sin individualidad* (1953), Encuentro, Madrid, 2015.

<sup>17</sup> CAPOGRASSI, G., *La experiencia común*, op. cit., p. 46.

San Agustín; y al magisterio de Vico, que opuso a la abstracción cartesiana «el análisis verdaderamente divino de los pensamientos humanos, que... nos puede dar... la certeza, hasta donde es lícita humanamente, del corazón del hombre»<sup>18</sup>.

Crítico con los tiempos satisfechos muertos por dentro, porque han renunciado a desear –en palabras de su coetáneo Ortega<sup>19</sup>–, Capograssi sostiene que en el siglo XIX «una gran voluntad de orden» convivía con múltiples «desórdenes secretos» cuyo desconocimiento era síntoma de la crisis de un mundo cada vez más abstracto, cuya crisis «era precisamente la falta de crisis»<sup>20</sup>. Comenzó a gestarse entonces una época marcada por el cansancio y la repulsión hacia lo real en su concreción y alteridad<sup>21</sup>, que ha dado lugar a una libertad que paradójicamente nos encadena<sup>22</sup>. Hoy en día los enemigos de

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 46-47, nota (5). SAN AGUSTÍN, *Sermones* 88,5: «todo nuestro esfuerzo en esta vida ha de consistir en sanar el ojo del corazón».

<sup>19</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas* (1937), Austral, Madrid 2011, pp. 98-99.

<sup>20</sup> CAPOGRASSI, G., *La ambigüedad del derecho contemporáneo*, cit., p. 38. En sintonía con él, pero refiriéndose al siglo XX, DELL'ASTA, A.; CARLETTI, M. y PARRAVICINI, G., *Rusia, 1917. El sueño roto de 'un mundo nunca visto'*, Encuentro, Madrid, 2017, insisten en las raíces religiosas del golpe de estado que introdujo el régimen soviético y toda su barbarie. La guerra y el terror fueron la consecuencia de un malestar y un vacío previos, de un nihilismo y una crisis institucional general que los más lúcidos detectaron ya en 1905.

<sup>21</sup> LÓPEZ CAMBRONERO, M. y MERINO, F., *Mayo del 68: cuéntame cómo te ha ido. Conversaciones con Gabriel Albiac, Mikel Azurmendi, Aldo Brandirali, Alain Krivine, Jean-Luc Marion, Eugenio Nasarre, Françoise Picq, Miquel Roca, Fernando Sebastián, Amelia Valcárcel*, Encuentro, Madrid, 2018, interpretan el Mayo del 68 como una revolución del deseo y sostienen que la esencia de la revuelta fue el rechazo a la realidad. Negado lo real, disuelto el yo y abolida la cuestión del sentido, en la postmodernidad sólo quedaron ideologías, voluntad de poder y emociones. Y para paliar la melancolía provocada por tan enorme vacío, el hiperconsumismo y la sociedad espectáculo han sido dos de los recursos más habituales.

<sup>22</sup> HAN, B.C., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012, describe nuestro mundo esclavo del imperativo del rendimiento, en el que el individuo «que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo» y su dolor, «que en sí es indoloro, es el cansancio», p. 9. Asiste a un proceso continuo de desaparición de «la otredad y la extrañeza», p. 14, de toda alteridad-negatividad, en favor de un ego cuyas enfermedades son «estados patológicos atribuibles a un exceso de positividad», p. 18. Sin capacidad de atención, escucha y recogimiento contemplativo, no cabe una vida buena en común, sino la barbarie que deriva de una agitación e hiperactividad carentes de sentido, pp. 35 ss. La pérdida de la fe en Dios y de la realidad llevan al «nerviosismo y la intranquilidad», p. 46, y al carácter efímero y desnudo de la vida se reacciona con «la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción [...] La sociedad de trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre», p. 48. Propone «educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada», p. 53 y, frente al «cansancio a solas, que aísla y divide» y destruye «toda comunidad», pp. 72-73, alude a un cansancio sano que abre a la amistad, invita a «un no-hacer sosegado» y al asombro porque «las cosas brillan, relucen y vibran en sus cantos», pp. 75-76.

la libertad no son tan fáciles de detectar y combatir, porque nos hemos acostumbrado a ellos.

Frente al pragmatismo chato, la estéril complacencia con lo que se es o sabe, la precipitada y ambigua celebración del triunfo del capitalismo, la lógica economicista y la idiotización de la política, que siguió al desconcierto que provocó la caída del marxismo<sup>23</sup>, Innerarity sostiene que «todos somos hijos de aquella pasión por la libertad que sembró la Europa de los años sesenta de grandes e impacientes exigencias... Si Europa lleva la revolución en sus entrañas, no ha de asombrarnos el hecho de que de vez en cuando se tambaleen nuestros puntos de referencia y surjan nuevas perplejidades. En esos momentos de crisis es cuando más urgidos nos vemos a pensar la novedad y a no cerrarnos temerosamente a ella»<sup>24</sup>.

En un seminario sobre *La vida ética* Higinio Marín apuntó la presencia de la libertad como pasión en la descripción capograssiana de la acción. Adentrarse en ésta permite comprender el abismo que hay entre vivir la vida como vocación y vivirla como una sucesión de elecciones sin sentido ni conexión, y reta a verificar cuál está a la altura del ser humano<sup>25</sup>.

### III. EL MUNDO HUMANO: LA AURORA DE LA ACCIÓN Y EL FIN DEL ENCANTO

Capograssi comienza su obra magna proponiendo una fenomenología de la acción de la que nace ese mundo humano y social que la costumbre nos impide admirar. En el primer capítulo, describe el contraste entre la aurora de la acción y el fin del encanto.

3.1. ¿Qué es la aurora de la acción? Sólo cabe describirla de forma poética, como hace Capograssi identificándola con un ímpetu de gozo, éxtasis y embriaguez, con un abandono a los deseos, fines e ideas humanas que cons-

<sup>23</sup> Cfr. INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 18-23. El descubrimiento de este libro después de acabada la primera versión, aún inédita, de este trabajo contribuyó evidentemente a su enriquecimiento.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>25</sup> Un coetáneo de Capograssi, Felice Casorati (1883-1963), a la par clásico y moderno, metafísico, aunque de temáticas muy domésticas y cotidianas, tiene un cuadro llamado *Vocación*, en el que SZALAY, M., «Muerte y desnudez en la experiencia de la vocación» (comunicación presentada en las Jornadas *Luigi Giussani: el anuncio cristiano en la sociedad postsecular* 30 enero-1 febrero 2020, Universidad San Pablo CEU), nos invitó a detectar la presencia de lo sagrado dentro de lo profano y a descubrir lo cotidiano enaltecido.

tituyen la vocación secreta del individuo, por la que el obrar cobra sentido. La acción nace como sonrisa y hermana del sueño, movida por las inclinaciones más profundas del sujeto. Originariamente el hombre es respuesta a una llamada. La realidad es estructuralmente promesa. De no serlo, nuestra inteligencia y nuestra libertad no se abrirían a ella. La aurora no es, pues, un momento cronológico, sino una posibilidad permanente del alma humana que motiva y funda nuestro obrar<sup>26</sup>.

De esta pasión, de esta voluntad profunda, nace de forma no intencional el viquiano mundo humano de las instituciones y de la cultura. Miopes y distraídos, no solemos caer en la cuenta de este mundo social que excede en maravilla al mundo natural, cuyo esplendor también se nos escapa<sup>27</sup>. Capograssi observa una duplicidad en la acción humana<sup>28</sup>: el hombre actúa persiguiendo fines inmediatos pero en el fondo, a la vez, se mueve por su vocación vital. Esta es la energía profunda que crea, de forma no intencionada, el mundo humano, que nace, así, como un milagro.

---

<sup>26</sup> SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., «Actividad y pasividad en la acción voluntaria según Alexander Pfänder», en URABAYEN, J. y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (eds.), *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy. Performing and Ongoing Phenomenology*, Olms, Hildesheim, 2014, pp. 77-107, expone el análisis que hace este filósofo del fenómeno de la voluntad en general y como deseo, primero, y como querer, después, y del tránsito del primero al segundo, como descripción equilibrada de los dos componentes de la acción humana, el previa y pasivamente dado y el racional y creador. En esta síntesis respetuosa de la identidad y de la libertad del sujeto, un elemento clave de la volición o querer es el motivo, que no es la causa, ni el objeto, ni el fin representado del deseo, sino el fundamento del deseo, el deseo del fin último de todo deseo, deseo fundamental que nos impulsa a desear cosas concretas y que éstas, a su vez, despiertan. En la acción, pues, hay un deseo dado y un querer puesto, y el paso del deseo al querer se da porque intervienen los motivos. Motivo es el fundamento real en que se basa libremente la voluntad y motivación la relación entre el fundamento y el acto de voluntad. Sin libertad no habría motivación y sin ésta no sería posible el ejercicio, ni el incremento de la libertad, sino sólo una libertad de indiferencia. La motivación hace posible una voluntad racional y libre. El yo se ve provocado por los deseos y los padece. En cambio, en la motivación, escucha las exigencias prácticas y decide libremente.

<sup>27</sup> CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, cit., n. 424: «Vamos a tientas en medio de la profundidad y de la sublimidad de la creación y no conseguimos percibir la profunda y divina armonía que brota de esa profundidad. Estamos rodeados de maravillas y milagros, inmersos en una Luz fulgurante, envueltos por una música inaudita en la tierra, y pasamos inconscientes, desmemoriados, sordos, ciegos, a tientas, tendidos en la tierra, y pasamos de la cuna a la tumba sin que el esplendor de Dios hiera nuestra pupila cansada, el ojo habituado a la materialidad del sentido... Cristo ha venido... a hacer que el alma humana vuelva a oír la música que no es sino la música de Dios».

<sup>28</sup> También Pfänder, según SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., «Actividad y pasividad en la acción voluntaria según Alexander Pfänder», *op. cit.*, desdobra el sujeto humano en el yo-centro y el llamado sí mismo, y, como Scheler y Husserl, alude a una libertad profunda según la cual el yo centro se abre o se cierra al influjo de ciertas vivencias en su disposición de ánimo o carácter, ese el suelo anímico o fuente de donde proceden las acciones y deseos, y cuya esencia y fuerza es el amor.

En su aurora, la vida es aventura y amor a las grandes ideas, en su sentido viquiano, cuyo valor radica en los individuos que las encarnan y convierten en vida vivida<sup>29</sup>. De ahí la lógica aplastante con que Aristóteles veía en el hombre virtuoso el criterio de la virtud, porque esta no se define ni aprende en abstracto, sino admirándola en el sujeto virtuoso que, así, nos estimula. «En su más profundo significado», se ha escrito, «la herencia europea es eso que todavía resiste dentro de nosotros a esa ideología según la cual la verdad no es una conquista de la conciencia personal, sino del mundo de los partidos, de las instituciones, de los estados, de las organizaciones y de los aparatos. Europa significa: la verdad siempre está personificada»<sup>30</sup>.

En ese momento inaugural, la acción es abandono, ardor de construcción y libertad como pasión. Este estadio creativo, de confianza en las ideas humanas y de energía afectiva, se detecta con dificultad en nuestro ruidoso y agitado presente, pero no deja de estar escondido en la acción: el mundo humano nace de él. La acción transfigura la realidad iluminándola, haciéndola significativa y nueva. Ese es su magisterio. La ley de la acción consiste en que cuanto más actúa, se abre y relaciona el hombre, más es, más conoce y más ama, y cuanto más se detiene, cierra y aísla, menos se realiza y más empobrece y reduce su vida.

En la tradición cristiana se entiende que, al actuar, el ser humano participa de algún modo en la obra creadora. La antigüedad no pudo concebir la idea de *creatio ex nihilo*, ni la de *creatio continua*, que expresa la dependencia continua del universo de ese acto creador amoroso. Con la idea de creación se introduce en la historia la novedad como posibilidad permanente, la experiencia de la libertad como acontecimiento, categorías que se oscurecerán en la modernidad enemiga de la contingencia<sup>31</sup>. La tradición judeo cristiana introduce, con las categorías de elección e iniciativa divina, una idea de libertad como experiencia de liberación<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> «Hablaba de otro modo que nosotros todos, de otras cosas, de aquí, mas nunca dichas antes que las dijera ella. Lo era todo: Naturaleza, amor y libro», JIMÉNEZ, J.R., *La realidad invisible*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 83. «Como la aurora, siempre, comenzaba de un modo no previsto, ¡tan distante de todo lo soñado! Siempre, como las doce, llegaba a su cenit, de una manera no sospechada, ¡tan distante de todo lo cantado! Como el ocaso, siempre, se callaba de un modo inesperable, ¡tan distante de todo lo pensado!».

<sup>30</sup> BELOHRADSKY, V., *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988, p. 158.

<sup>31</sup> Cfr. INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, op. cit., p. 97.

<sup>32</sup> «En el origen de todo» —escribe VON BALTHASAR H.U., *El compromiso del cristiano en el mundo*, Encuentro, Madrid, 1981, p. 19— «se sitúa la libre iniciativa divina». El comienzo es «la fuente

Nos cuesta detectar la aurora de la acción en nuestras jornadas, porque requiere silencio y vida interior, observarse y sorprenderse en acción, una educación de la mirada. Hacen falta ojos de niño para acoger con asombro la existencia de las cosas, para estrenar el corazón cada mañana y percibir cómo el alba hace sencilla la verdad. No se improvisa, es el fruto maduro de un camino. Sólo acompañado por un tú más vivo, del que te vuelves hijo, aprendes a vivir cada día más como una aurora<sup>33</sup>. Autores tan distintos como Milosz y Tagore<sup>34</sup>, o el mismo Capograssi<sup>35</sup> testimonian este estupor.

3.2. Nada cuesta, por el contrario, descubrir el fin del encanto y percartarnos de la fatiga, el dolor, el cálculo, el conflicto, la división, la fragilidad, el desengaño y el peso de la acción. El individuo es como «un enfermo, que tiene fuerzas para comenzar, pero no tiene fuerzas para continuar»<sup>36</sup>. Toda su actividad, incluido el conocimiento de las cosas y más aún de las personas y sus acciones, resulta una fuente infatigable de sacrificios: aunque estamos hechos para entender, entender cuesta, porque exige hacer experiencia y, por tanto, amar, y «cuanto más amo, más expuesto estoy a los golpes y las heridas de la realidad»<sup>37</sup>.

Capograssi dedicó páginas bellísimas en el discurso que pronunció meses antes de su inesperada muerte a denunciar este automatismo característico del trabajo moderno: al ignorar su sentido, se convierte en un tormento, porque el sujeto no coincide con lo que hace, no ama lo que tiene entre manos, sea lo

---

de la que jamás puede uno separarse... Nuestra libertad es inseparable del hecho de haber sido liberados», p. 22. Tanto en la Antigua como en la Nueva Alianza, se vivencia la libertad como una liberación de la esclavitud: «la acción que Dios realiza es mi liberación», p. 29; «la fuente originaria es lo bastante rica como para fecundar toda nuestra acción terrena, siempre que la mantengamos viva en nosotros y no nos alejemos de ella... Es el manantial del que emana nuestra propia fuente personal y la acción por antonomasia, el fundamento de toda nuestra acción. Cuanto más sencilla y receptiva sea nuestra actitud ante esta fuente, tanto más adultos», pp. 53-54.

<sup>33</sup> Es uno de los hilos conductores de las meditaciones sobre la liturgia de GIUSSANI, L., *Toda la tierra anhela ver tu rostro*, Encuentro, Madrid, 2018, pp. 45-49.

<sup>34</sup> Es lo que le confiesa, enamorado, Miguel Mañara a Jerónima, en MIŁOSZ, O.V., *Miguel Mañara*, Encuentro, Madrid, 1991, p. 35 y lo que le recuerda el abad más adelante a él, p. 46. Y lo que transmiten tantas poesías de TAGORE, R., *Obra escogida*, Aguilar, Madrid, 1981, como *Ofrenda lírica* 59, y *La cosecha* 65 y 83.

<sup>35</sup> Cfr., entre tantos lugares de su obra, CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 1067, 1179, 1280, 1552, 1575, 1529, 1406, 1415, 1620, 1639, 1698.

<sup>36</sup> CAPOGRASSI, G., *La vida ética*, op. cit., p. 43.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 47.

que sea<sup>38</sup>. Así el trabajo se convierte en una condena de la que ansía liberarse en los momentos de ocio y, a la vez, en un refugio para escapar del hastío que le atenaza. El hombre camina cuando sabe a dónde va: «El individuo necesita tener un fin suyo, personal... Lo necesita para esforzarse: su falta, el oscurecimiento de un fin propio del individuo, que en otros tiempos existía y daba una justificación a su vida, es la verdadera raíz de la escasa voluntad de trabajo del individuo contemporáneo»<sup>39</sup>.

El trabajo auténtico es, en cambio, la vida del individuo que se mueve y colabora en la construcción de la sociedad. Con Rosmini, Capograssi lo identifica con la persona del trabajador que, trabajando, vive su vida y, así, contribuye a edificar el mundo humano. Por eso, porque está en juego el trabajador, su vida, es insoportable trabajar automáticamente, porque automatismo e inercia significan muerte<sup>40</sup>.

En la vida buena acción y contemplación se complementan e implican mutuamente. Escindir las vacía de sentido a la acción y vuelve abstracto el pensamiento y, en vez de liberar, esclaviza. Desde esta perspectiva, no solo interesa la idea de acción como participación de la obra creadora, sino también la de descanso. De hecho, frente a la primacía del momento intelectual típicamente griega y al primado moderno de la acción, cada vez menos *praxis* y más *poiesis*, la tradición judeo cristiana reivindica el primado del reposo sobre el trabajo,

<sup>38</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., *Sobre algunas necesidades del individuo contemporáneo*, op. cit., pp. 301 ss. También denuncia este peligro del automatismo con el que sustraerse al drama de la libertad en ID., *La ambigüedad del derecho contemporáneo*, op. cit., pp. 91 ss; y en CAPOGRASSI, G., «Disciplina de partido» (1945), en ID., *La lucha por el individuo*, op. cit., pp. 126-128.

<sup>39</sup> CAPOGRASSI, G., *Sobre algunas necesidades del individuo contemporáneo*, op. cit., p. 323. Explica que en otros tiempos el trabajador, por humilde que fuera, era un artista que, a través del lenguaje de su trabajo, de la obra bien hecha, dirigía una palabra propia a los demás.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 301-302. Hasta qué punto valoraba el sentido humano y civilizador del trabajo se ve, entre otros lugares, en CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 1164 y n. 1274. PIEPER, J., *Solo quien ama canta*, Encuentro, Madrid 2015, pp. 15-16, 22, 27, llama a redescubrir el sentido del ocio, al que Aristóteles subordinó el trabajo: «una desintegración total y definitiva del concepto de ocio» llevaría al «estado totalitario del trabajo». En la *contemplatio* vemos «el corazón de todas las cosas». En ella, a través de la reflexión filosófica, la meditación religiosa o el arte, experiencias todas del individuo común, acontece «una actividad significativa por sí misma» y una liberación «casi más necesaria que el pan cotidiano». Sobre el sentido del ocio, cfr. PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998. No cualquier ocio humaniza. Europa, sucumbiendo a la separación entre cultura y vida, se ha convertido en objeto de consumo de turistas que, en su inercia, no ven la belleza edificante de lo que fotografían. COLLEONI, M., *Contra Florencia*, La línea del horizonte, 2019, hace una denuncia y un reclamo que enlaza con PAPINI, G., «Contro Firenze», en *Lacerba*, I, 24, 15 diciembre 1913.

que así es salvado de su idolatración y perversión. El sentido humanizador del trabajo, frente a su degeneración alienante, o a su desprecio, exige armonizar el crear y el contemplar<sup>41</sup>.

Si el individuo intenta sustraerse al drama de la libertad por medio del automatismo y de la inercia, los demás y las circunstancias echan abajo esta estrategia y le obligan a optar. Encuentra, entonces, dos falsas soluciones, el miedo y la soberbia. Capograssi halla en *Los novios* de Manzoni dos personajes que encarnan estas dos formas de reducir el deseo para no sufrir y escapar al «continuo y cotidiano morir y renacer»<sup>42</sup>. A Don Abundio le asusta la libertad y lo desconocido, así que se concentra en salvar su pellejo, abdica en manos de la fuerza y se queda inmóvil en su zona de confort. En vez de seguir su corazón, se somete al más fuerte y se esconde, autoafirmando con una especie de orgullo. De ahí a la soberbia hay sólo un paso: lo que el miedo hace a escondidas, instintivamente y como forzado por las circunstancias, la soberbia lo hace abierta, racional y libremente. Don Rodrigo se autoafirma como único valor y única ley, a la que subordina todo lo demás. Del miedo y la soberbia nace toda la negatividad que acompaña a la historia, la guerra y la destrucción, que provienen de no aceptar «la vida como es, «porque sólo yo valgo», dice la soberbia, «para salvarme», dice el miedo»<sup>43</sup>.

Al final, «el individuo, que era afirmación, se convierte en negación»<sup>44</sup> y descubre su paradójica estructura. Llamado a actuar y, así, construir un mundo para ser él mismo, se dedica a destruirlo, no realizándose como hombre. Se ha esforzado en balde. Quería simplificar la vida, renunciando a las grandes ideas humanas, y al final se complica todo y se apodera de él «una inquietud sorda y extraña»<sup>45</sup> que le lleva a preguntarse: ¿por qué no quiero lo que quiero y quiero lo que no quiero? ¿por qué este desgarró, esta insatisfacción y esta contradicción? La vida revela «un sufrimiento sordo y profundo» que nace de la discordancia entre su impulso y su resultado<sup>46</sup>.

El miedo y la soberbia son pasiones que tratan de arrancar al individuo su voluntad profunda, pero no lo consiguen del todo. Aunque prisionera, la

<sup>41</sup> Cfr. BIANCU, S., *Presente. Una piccola etica del tempo*, San Paolo, Milano, 2014, pp. 29-35, que dedica las pp. 65-71 al *shabat* hebreo, retomado por el cristianismo.

<sup>42</sup> CAPOGRASSI, G., *La vida ética, op. cit.*, p. 49.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 59.

voluntad no desaparece y, al gemir desde su cárcel, su mera existencia vuelve imperfectas todas las soluciones, de modo que queda el «sentimiento peculiar de un destino frustrado, de una riqueza que se pierde y de una vida que no se vive»<sup>47</sup>, en definitiva, de una promesa no cumplida. La voluntad grita este fracaso y la lealtad exige reconocer que, a pesar de todo el esfuerzo empleado en resolver la cuestión de la vida, esta se encuentra totalmente abierta e irresuelta.

#### IV. LIBERTAD COMO PASIÓN VS ABSOLUTIZACIÓN DE LA LIBERTAD DE ELECCIÓN

Capograssi sostiene que en la aurora, en la ingenuidad original propia de nuestra naturaleza, en la autenticidad del ímpetu inicial que nos mueve a obrar, hay una apertura, una curiosidad, una mirada positiva y amorosa a la realidad, una intensidad pasional que enseguida languidece. Conviene aclarar que el término pasión no es unívoco. A menudo expresa entusiasmo e intensidad emocional. Otras veces quiere decir padecimiento, dolor y abatimiento, significado que aporta dramatismo al primero. En una tercera acepción, menos común, pero muy real, significa pasividad: pasión, en este sentido, alude a las cosas que *me* pasan, no a las cosas que *yo* hago. La libertad como pasión atraviesa la descripción fenomenológica de la acción que hace Capograssi. Pero normalmente no se entiende así la libertad.

IV.1. La mayoría de la gente entiende hoy por libertad «poder elegir». Como todo tópico, ilumina un aspecto de la realidad y oscurece otros<sup>48</sup>. Esta idea de libertad de elección es medularmente eurooccidental: la civilización cristiana es la que ha visto nacer la libre elección de oficio y de cónyuge. El problema empieza cuando la libertad de elección pasa de ser un aspecto, el más elemental y superficial, de la libertad, a ser absolutizada.

Esta capacidad de elegir sin ser forzado desde fuera es un bien común, como lo son, por ejemplo, la limpieza y la seguridad. Pero no son bienes absolutos, sino recortables según la situación y las circunstancias, que con frecuencia exigen su limitación. El error ha sido que, desde el iusnaturalismo moder-

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>48</sup> INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, *op. cit.*, p. 55, simpatiza con las preferencias de su generación, cuya cultura «está cimentada sobre una profunda conciencia de la libertad individual». Sin ignorar sus posibles «manifestaciones patológicas», no quiere desconocer, bajo la acusación de subjetivismo, «el progreso en la conciencia de la libertad» que se ha dado en Europa, pp. 55-56.

no y, más recientemente, con el capitalismo, se ha fomentado exclusivamente esta faceta de la libertad, que se agota en la indeterminabilidad del arbitrio del sujeto, no persigue hacer posible nada en concreto, nace del sujeto y se acaba en él<sup>49</sup>. Nadie duda de su existencia ni de su licitud, pero de ahí a divinizarla hay un abismo. De hecho, su fomento exclusivo en la sociedad capitalista ha llevado a la alienación de un hombre consumidor, caprichoso y egoísta, sin interés alguno por la casa común, y fácilmente manipulable –que critican autores tan dispares como Macpherson, Horkheimer o Tocqueville–<sup>50</sup>.

Divinizar la elección en sí misma conduce al vacío, advierte Chesterton: «igual que la libertad absoluta de pensamiento implica poner en duda el propio pensamiento, la aceptación de la pura «voluntad» paraliza la volición... Alabando la voluntad no se puede escoger un camino por ser mejor que otro... Adorar la voluntad es negarla. Admirar la mera elección es negarse a escoger»<sup>51</sup>. Nuestro tiempo, según Capograssi, «ha querido y quiere fundar todas las leyes... dar razón de todos los órdenes vigentes y existentes», de modo que «ningún orden se salva en teoría y pocos resisten en la práctica». «El mundo de ayer era un mundo más de pensamiento que de voluntad», en el que «unos pocos querían y los demás seguían», marcado por «el pasado, la tradición y la duración, que eran la ley de la vida europea». Ahora «nuestras sociedades se vuelven violentamente hacia el futuro» y en ellas «prevalece la voluntad... No algunos, sino todos se ponen a querer y se ponen a querer algo total»<sup>52</sup>.

Tal libertad total es pura quimera, porque el hombre, en su finitud, ha de habérselas siempre con lo finito. La libertad como ausencia de vínculos (*absolutus*, desligada de todo) es imposible: perseguirla se paga caro, pues implica dejar de usarla<sup>53</sup>. Si Renán criticó la obsesión por la libertad exterior, típica

<sup>49</sup> CARPINTERO, F., *Una introducción a la ciencia jurídica*, Civitas, Madrid, 1989, pp. 230 ss, abordó hace tiempo la relación entre libertad y realidad, así como las tres formas en que entra en juego la libertad en el mundo jurídico. CARPINTERO, F., *Libertad y Derecho*, Actas, Madrid, 1999, pp. 40 ss, profundiza en la libertad del vacío, que erige en meta suprema el capricho.

<sup>50</sup> Los distintos modos de concebir la libertad y el debate en torno a ellos se remontan al enfrentamiento entre realismo y nominalismo. Sobre la cuestión en Tomás de Aquino y Duns Scoto, cfr. CARPINTERO, F., «Dos nociones históricas de la libertad», en *La Ilustración liberal. Revista española y americana*, n. 21-22, 2004, pp. 203-238.

<sup>51</sup> CHESTERTON, G.K., *Ortodoxia*, op. cit., pp. 48-49.

<sup>52</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., *La ambigüedad del derecho contemporáneo*, op. cit., pp. 42-45.

<sup>53</sup> Según INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, op. cit., pp. 57-58, «a toda libertad real corresponde siempre un pacto con lo finito. La libertad total solo es posible en estado de pura potencia, y se compra a un precio muy elevado: renunciando a su uso [...] En el grado más bajo de la escala humana la necesidad nos encadena; en el más alto, nos libera».

del liberalismo francés, y alabó la libertad de pensamiento española, libertad toda interior, y reclamó a pensar más libre y sabiamente, en vez de empeñarse en exigir la libertad de expresión<sup>54</sup>, Capograssi vio el error moderno sobre la libertad en su consideración como punto de partida, y no punto de llegada<sup>55</sup>. «Tú te dices libre. Yo quiero que me digas tu pensamiento dominante y no que te has librado de un yugo. Hay muchos que rechazan los últimos restos de valor rechazando su sujeción. Libre ¿de qué? ¿Qué importa esto a Zaratustra? Tu ojo debe decirme con claridad: libre ¿para qué?»<sup>56</sup>. Pero no es esta la versión habitual de la libertad.

Según la concibe y propone occidente hoy, la libertad de elección supone, ante todo, la indiferencia de las alternativas: no existen razones objetivas por las que una opción es mejor que las otras. Para afirmar que ser libre es poder elegir, hay que desligar la libertad de la verdad<sup>57</sup>, de modo que las razones de las elecciones son meramente subjetivas: el sujeto opta por lo que prefiere sin influjo externo alguno. Una elección es libre si no es coaccionada por la realidad, de modo que hay que allanar la realidad, para poder elegir absolutamente.

En efecto, elegir supone atarse a la propia elección, y así dejar de ser libre. Desde esta perspectiva, hay que introducir la revocabilidad de las elecciones, idea que se asocia a la juventud. ¿Cómo no acordarse de *El retrato de Dorian Grey* de Oscar Wilde? El joven es quien se pretende libre de sus elecciones y facultado para contradecirse. La irrevocabilidad de las decisiones y la responsabilidad es,

<sup>54</sup> Cfr. RENAN, E., *El porvenir de la ciencia (Pensamientos de 1848)*, Doncel, Madrid, 1976, pp. 326-345.

<sup>55</sup> CAPOGRASSI, G., *La experiencia común, op. cit.*, nota 39, p. 167: «En las constituciones modernas, la libertad ha sido ratificada en sus manifestaciones principales y elementales; pero la verdadera realización de la libertad está en la entera y plena realización de la vida jurídica: está en la libertad como vida común en una organización de justicia. Aquí está todo el error moderno sobre la libertad, en que ha sido considerada como punto de partida y no como punto de llegada; como fin en sí mismo, mientras que es fin sólo si se realiza en su contenido racional, que es el contenido de la experiencia; como posición recibida y adquirida sin esfuerzo, mientras que es el resultado del esfuerzo continuo sobre el cual se rige la experiencia».

<sup>56</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Primera parte, 17: «De los caminos del hombre creador». Como recuerda BERNANOS, G., *Libertad ¿para qué?* Encuentro, Madrid, 1989, p. 64, «libertad ¿para qué?» fue una frase de Lenin, que con lucidez terrible expresó la «desafección cínica por la libertad que ha corrompido ya tantas conciencias», y añade: «La peor amenaza para la libertad no es que uno se la deje quitar [...] es que uno haya perdido el aprecio por ella, que ya no se la comprenda»; p. 66: «mucho antes de que la libertad haya sido puesta en peligro por las dictaduras, la fe en la libertad se había debilitado progresivamente en las conciencias».

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 99, sostiene que «el síntoma más general de esta anemia espiritual» que padece Europa, es «la indiferencia ante la verdad y la mentira [...] Quien se abre indiferentemente a la verdad como a la falsedad está maduro para cualquier tiranía. La pasión por la verdad va a la par con la pasión por la libertad».

en cambio, de viejos. No poder volver a elegir es perder la libertad. La elección se presenta, pues, como inocente, no responsable. Su única ley es seguir las condiciones subjetivas de preferibilidad. La cultura contemporánea trata por todos los medios de restaurar la inocencia originaria. Esta idea de la libertad encierra dos deseos radicales a los que es difícil sustraerse: el de juventud y el de inocencia.

IV.2. Un gran filósofo del Derecho ligado a Capograssi, Sergio Cotta, ilustró cómo el antijuridicismo contemporáneo, que se traduce en una fobia hacia el Derecho, halla uno de sus fundamentos en esta concepción de la libertad humana como natural, originaria e inocente<sup>58</sup>.

Merece la pena retomar, antes, el nexo entre inocencia y Derecho que el mismo autor destacó en otro libro<sup>59</sup>. Si la inocencia pone de manifiesto que los hombres no somos inocentes (este es su testimonio negativo), a la vez, atestigua que la inocencia, perdida en cuanto *status*, permanece presente en la existencia humana como aspiración insuprimible, al servicio de la cual, precisamente, actúa el Derecho (este es su testimonio positivo).

De un lado, como generalización de la desconfianza, la servidumbre y el esfuerzo, el Derecho testimonia la falta de inocencia de la existencia humana. Es una enseñanza que no podemos dar hoy por descontada, pues la conciencia de la responsabilidad personal se haya cada vez más diluida y tiende a descargarse en unos pocos –siempre otros– o en las estructuras, de modo que la libertad del sujeto, en su pretendida inocencia, queda absuelta. De otro, el Derecho, pareciendo lo opuesto a la inocencia, en realidad está a su servicio, siendo un medio para lograr o recuperar la inocencia posible en la existencia, y, además, exige un cierto grado de inocencia para poder ejercer su acción benéfica sobre la vida humana. El testimonio completo que el Derecho ofrece de la existencia es el de una inocencia perdida, que a la vez es el fin y el criterio de la acción. Esta dualidad de ausencia y presencia de la inocencia caracteriza tanto a la experiencia jurídica como a la vida humana en general, tal como el Derecho nos enseña. Si se respeta esa dualidad y se evita caer tanto en una ingenuidad ilusa

---

<sup>58</sup> Cfr. COTTA, S., «La violenza e il diritto», en ID., *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 83-88, a quien seguiremos. En esas páginas remite a FOUCAULT, M., *Historie de la Folie*, Plon, Paris, 1961, p. 296; MARCUSE, H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, y *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964; ROUSSEAU, J.J., *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in *Oeuvres Complètes*. La Pléiade, Paris, 1964, t. III, p. 123; y FREUD, S., *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino, 1971, pp. 247-249 y 295-296.

<sup>59</sup> Cfr. COTTA, S., *Itinerari esistenziali del diritto*, Morano, Napoli, 1972, pp. 125-144.

como en la total desconfianza, el Derecho cumple su misión. Así humaniza, de forma limitada pero real, la convivencia, en la medida en que no absolutiza ninguno de los dos polos de tal dualidad, ya considerando a los hombres inocentes y libres, ya concibiéndolos como enemigos absolutos entre sí.

Frente a esta enseñanza, la identificación entre Derecho y violencia se ha difundido cada vez más, aunque de forma vaga e imprecisa, al nivel del subconsciente, lo que la hace muy sugestiva. Se funda en la idea o hipótesis de una libertad originaria y total. No es la libertad de Hobbes, ni la de Locke, sino una libertad inocente en sentido etimológico, *in-nocens*, que no hace daño a nadie. Para Foucault no hay deseo contra natura, todo deseo tiene su origen en la naturaleza humana. Según Deleuze, esta libertad total es el fundamento de una vida privada de medida, de un ca-osmos.

Si la libertad inocente es la condición originaria del hombre, toda ley y todo Derecho resultan violentos, ya que la limitan. Es significativo que el único filósofo que ha imaginado tal condición, Rousseau, le pone como condición el aislamiento y la autosuficiencia del individuo. Pero, al no ser posible tal aislamiento, la libertad se vuelve malvada. La libertad sólo podrá recuperar su inocencia y capacidad de no dañar sometiéndose a una ley que obligue a ser libres. Rousseau sabía que esta condición de libertad originaria e inocente es un mero mito.

Esta condición mítica de la libertad inocente, que convierte al Derecho en represivo, es indirectamente confirmada por algo que Marcuse termina admitiendo: el nexo que une Eros al instinto de muerte hace imposible un mundo sin coacción. La simple anticipación del fin inevitable introduce un elemento represivo en todas las relaciones de placer, ese *amari aliquid* lucreciano tan presente en la obra de Capograssi.

Para esconder el carácter mítico de la libertad, se la presenta como algo por venir, pero entonces implica el recurso a la violencia sobre el presente y sobre el pasado como memoria y, mientras sea necesario, también en el futuro, como muestra la historia<sup>60</sup>. En cuanto originaria y natural, esta libertad absoluta no elimina la violencia, sino que es la violencia en su estado puro, que se ejercita, precisamente, sobre los inocentes<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> DELL'ASTA, A.; CARLETTI, M. y PARRAVICINI, G., *Rusia, 1917, op. cit.*, pp. 149 ss, siguiendo a Berdiaev, Bulgakov y Frank, denuncian esta exaltación de la idea o de la colectividad abstracta en menoscabo de las personas concretas y empíricas, y la violencia que implica todo amor a lo abstracto, que se traduce en odio a lo concreto.

<sup>61</sup> LURY, G., *La imaginación conservadora*, Barcelona, Ariel, 2019, pp. 111-112: «los que han pretendido dar rienda suelta al deseo para acabar con las neurosis producidas por su represión políticamente inevitable, se han visto obligados a reconocer, más temprano que tarde, que adelantamos

IV.3. Si la única fuente de decisiones es la mera apetencia, estamos perdidos. No elegir para dejar abiertas todas las posibilidades, quedarse en la encrucijada, equivale a perderse la vida. No conformarse con nada, rebelarse contra toda regla o límite, pretender sustraerse a toda dependencia y deshacerse de los vínculos, más que liberarnos, nos esclaviza y deja solos. Toda libertad humana es finita, como su sujeto, y su ejercicio implica discernir entre lo que corresponde con su más íntimo querer y lo que no.

El precio de moverse sólo por impulsos y preferencias emotivas y subjetivas es la pérdida del apetito. La absolutización de la voluntad y su desvinculación de la realidad matan el deseo<sup>62</sup>. Para Capograssi el error de la ética moderna fue reducir la voluntad a mera actividad apetitiva carente de contenido y finalidad, despreciar y, a la par, exaltar las pasiones, y renunciar a la razón como energía motriz<sup>63</sup>. Ligada a ésta, raíz con ella de la libertad, la voluntad es «la gran fuerza liberadora y formadora del espíritu»: bajo su imperio tiene lugar una «transformación mágica», por la que «todos los fines sensibles, utilitarios y particulares, se convierten en elementos y medios para conseguir el fin de la persona»<sup>64</sup>. La voluntad es el amor que trata de «dar a toda la actividad humana la impronta de la verdadera humanidad» y «lucha por superar lo relativo y alcanzar lo absoluto»<sup>65</sup>. La experiencia muestra que ni la voluntad, ni la

---

muy poco proclamando la inocencia del deseo, porque entonces nos vemos enfrentados a un problema mayor: el de cómo hacer frente a las tensiones creadas por un deseo inocente. A esta perplejidad se enfrenta una y otra vez la ideología contemporánea de la espontaneidad».

<sup>62</sup> CHESTERTON, G.K., *Ortodoxia*, *op. cit.*, p. 50 acusó a «los adoradores de la voluntad» de ser «incapaces de desear... Todos los actos de la voluntad son actos de autolimitación... Cuando uno escoge algo renuncia a todo lo demás... Todo acto supone una elección y una exclusión irrevocables». Frente a la lectura hegemónica del deseo como disfrute (Lacan), RECALCATI, M., *Ritratti del desiderio*, Edizione Cortina, Milano, 2012, opone su visión del deseo como «un exilio permanente y un vagabundear inquieto que no puede hallar la satisfacción que afanosamente busca». Sólo si se admite la carencia de ser como condición de la existencia el deseo puede convertirse en una apertura a la vida. En cambio, el deseo reducido a disfrute es disfrute de la muerte. De hecho, el rasgo común a sus retratos del deseo es su indisponibilidad. La experiencia del deseo es siempre –insiste– la experiencia de una alteridad y, por tanto, implica siempre una cierta renuncia. Es una invitación a superar el narcisismo y el sufrimiento que provoca el egocentrismo y, así, abrirse a la trascendencia, al reconocimiento del otro. El deseo es, pues, relacional: proviene y se dirige a otro, no se basta a sí mismo. De ahí que al final rescate una afirmación de Lacan: «el amor es lo que hace converger el deseo con el disfrute».

<sup>63</sup> Cfr. CAPOGRASSI, C., *Riflessioni...*, *op. cit.*, pp. 155, 239ss., 269. Parte de que «la razón es la raíz de toda libertad», de acuerdo con SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 24, a. 2.

<sup>64</sup> CAPOGRASSI, G., *Riflessioni...*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

razón, se contentan con cualquier bien o verdad, sino que se mueven impelidas por la exigencia de satisfacción total e infinita.

La vida moral es realmente misteriosa y dramática. «Toda la vida práctica del hombre se resume en esto: tendencia de la voluntad al Absoluto e insuficiencia de la voluntad para llegar al Absoluto. El misterio del Absoluto y el misterio del mal dominan toda la realidad»<sup>66</sup>. Su filosofía de la autoridad presupone, frente al racionalismo, dos datos: el impulso irrefrenable de la naturaleza humana en cuanto tal hacia la verdad, y el impedimento perenne que encuentra en la oscura ruina sufrida por su espíritu, que se encuentra sin fuerzas<sup>67</sup>. En las antípodas de todo gnosticismo –que atribuye el mal a la realidad y considera la finitud un mal–, y conforme a la tradición cristiana<sup>68</sup>, para él «la autoridad comienza a vivir en el individuo»<sup>69</sup>.

En un mundo sin atractivo en sí, en el que no hay ni verdad, ni bondad, ni belleza, uno ya no sabe a qué dedicar su libertad, de modo que el tedio y la apatía se apoderan de él. La voluntad, a falta de realidad o carente de fin, es

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>67</sup> *Ibid.*, cit., p. 186.

<sup>68</sup> Para CAPOGRASSI, G., *La experiencia común*, *op. cit.*, pp. 78-81, del magistero del dolor en el alma humana, de la experiencia de un pensamiento y una vida incompletos, de la muerte y todo lo que es muerte, hechos todos que conoce como limitaciones o defectos, nace el deseo de infinito, la idea de Dios. La percepción dramática de dos voluntades siempre en lucha dentro de uno mismo, una tirando hacia el mundo y la otra, inscrita en el deseo (*appetitus*) más íntimo, hacia Dios, y la comprensión del deseo como llamada divina y, a la vez, respuesta a esa primera llamada que nos interpela, se remonta a san Agustín, sigue viva en Pascal y está muy presente en Blondel, por mencionar tres referentes indiscutibles de Capograssi. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 5, 10, escribió: «Mi voluntad estaba en manos del enemigo y de ella había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado... Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí... todavía no era capaz de vencer la primera... Las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma»; según PASCAL, B., *Pensamientos*, Espasa Calpe, Madrid, 1940, n. 559, «es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su miseria, que conocer su miseria sin conocer al Redentor que puede curarle de ella. Uno solo de estos conocimientos produce, o la soberbia de los filósofos..., o la desesperación de los ateos», y n. 660: «La concupiscencia ha llegado a sernos natural, y ha constituido nuestra segunda naturaleza. Hay así dos naturalezas en nosotros: una buena, otra mala». Sobre estos dos autores, cfr. ROSALES MEANA, D., «Inquietud, costumbre y Absoluto. Principio y fin del deseo en Pascal y Agustín de Hipona», *Revista de Filosofía*, vol. 39, n. 1 (2014), pp. 119-136. Si BLONDEL, M., *La acción* (1983), BAC, Madrid, 1995, pp. 167-179, destaca la «desproporción entre la voluntad que quiere... y la voluntad querida», y alude al «arte de la vida» que consiste en adecuar «la voluntad positiva» a «la voluntad inicial», CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, *op. cit.*, nn. 70 ss, describió su experiencia como un contraste entre la vida verdadera y la vida presa de las pasiones, el hombre nuevo y el hombre viejo –el yo, nuestro único y gran enemigo–, el alma rebelde y el alma dócil al Infinito.

<sup>69</sup> CAPOGRASSI, G., *Riflessioni...*, cit., p. 332.

como un caballo desbocado<sup>70</sup>. Este olvido o descuido del objeto del deseo en la promoción del acto mismo del desear, abstracción que está en los orígenes del despegue del capitalismo y de la sociedad de consumo, resulta fatal<sup>71</sup>. Reina una fría indiferencia hacia a una realidad que, vaciada y reducida, carece de interés. Pero algo dentro de nuestra conciencia se resiste: ¡claro que existe lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo! ¡no da todo igual! Por eso entra en juego nuestra libertad.

No hay mayor peligro para la razón que la abstracción que nos impide hablar desde las entrañas, porque antes nos hemos separado de la única fuente de novedad, que es el presente, la experiencia como lugar de encuentro entre nuestra humanidad y el dato de la realidad, que nuestra libertad puede acoger y secundar, o rechazar<sup>72</sup>. Sólo el presente tiene la fuerza salvífica de sacarnos de la abstracción<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., «Actividad y pasividad en la acción voluntaria según Alexander Pfänder», *op. cit.*, distingue en la teoría de la acción de Pfänder una perspectiva estática e inmediata, donde se dan, por un lado, los deseos, los impulsos y las tendencias (pasivos) y, por otro, la reflexión, la decisión y la elección (activas). Es el plano de las acciones concretas, que tienden a un fin comprensivo que se extiende a toda la vida humana, insertando los fines tendenciales particulares, el plano de la libertad de arbitrio, que actúa sobre la base de aquella pasividad, que posibilita y orienta; y una perspectiva dinámica y profunda, donde se dan las disposiciones de ánimo, que Scheler reduce a una disposición de ánimo fundamental, pasiva, previa y dada en quien va a actuar, pues no la elige, pero también activa en cuanto fuente del desear y del querer. La disposición de ánimo impulsa y motiva, desea y quiere, a la vez, porque abarca lo que se es y lo que se quiere ser, de modo que constituye una síntesis de pasividad y actividad. En suma, Pfänder descubre en su análisis del desear y del querer, y de las disposiciones de ánimo, una combinación equilibrada de actividad y pasividad, que corroboran, a su vez, Husserl y Scheler.

<sup>71</sup> «Para los inicios de una economía capitalista», escribe MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004, p. 58, era preciso «un cambio de rumbo hacia la verdadera economía del deseo». Lo importante, según Montesquieu y Helvetius, «no era el objeto 'propio' del deseo, sino más bien la promoción del deseo mismo y la manipulación y el control de este proceso. Tan sólo esta inversión del orden de prioridades entre el deseo y el objetivo permitía el nuevo código de práctica social, donde la gente podía comenzar a verse a sí misma en primer lugar como 'productores' y 'consumidores'. Al 'deseo abstracto' le correspondía una 'riqueza abstracta'».

<sup>72</sup> Para una profundización en la categoría de experiencia, en la que convergen su lado ontológico (la emergencia de la realidad o la presencia inexorable del signo, aspecto objetivo de la misma) y un polo antropológico (el corazón, en sentido bíblico, como conjunto de evidencias y exigencias originarias con las que el hombre nace y se ve impulsado a comparar cuanto vive y se encuentra), Cfr. LÓPEZ TRIANA, A., «Growing Human: The Experience of God and of Man in the work of Luigi Giussani», *Communio: International Catholic Review* 37 (Summer 2010), pp. 209-242.

<sup>73</sup> SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* I, qu. 13, art. 11 c), escribió: «'El que es' significa estar en el presente, cosa que corresponde del modo más absolutamente propio a Dios».

El mito de Sísifo, cuyos parientes actuales son «los héroes beckettianos de la inutilidad»<sup>74</sup> ayuda a entender este punto: su condena a subir la misma piedra a la misma colina eternamente, a hacer siempre lo mismo, y algo sin sentido, es la condena al cansancio existencial. Occidente ha dado con una estrategia para que sigamos volcados en nuestra aburrida tarea carente de sentido: estimular la competitividad entre los condenados. Cual narcótico nos hace olvidar el sinsentido de nuestro quehacer. Así vamos de acá para allá, esclavos de un éxito que no compensa. No cabe mayor alienación<sup>75</sup>.

El instinto de muerte que Freud descubrió en la vida es la repetición continua de uno mismo. Por eso las personas que se repiten nos aburren y Paul Valéry liga el espíritu de aventura al horror a la repetición que anida en el alma humana. También el mito de Narciso ayuda a comprender el hastío contemporáneo. Al ver su rostro reflejado en el lago, se enamora de su imagen y se pasa la vida buscándola, incapaz de ver y amar a otros distintos de sí mismo. La sabiduría oriental nos recuerda que «aquellos que solo se miran a sí mismos, no irradian nunca nada»<sup>76</sup>. Nada distinto a lo que enseña la tradición cristiana: «Quien está... centrado en sí mismo... deja de percibir la realidad en su complejidad..., en su inagotable alteridad»<sup>77</sup>. Sin alteridad, no hay novedad. Cuando se percibe al otro como amenaza, en vez de ocasión, tendemos a defendernos y la vida se convierte en un peso tremendo. «El narcisismo sofoca radicalmente toda esperanza porque impide al yo tanto ver al otro diferente de sí, como escrutar las profundidades de uno mismo, encerrándose en una soledad malvada»<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> KÖLER, A., *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*, Libros del Asteroide, Barcelona, 2018, p. 53, que sigue: «La roca que empujan ladera arriba durante el día, y que por la noche, cuando la espera se deja para el mañana, cae rodando, se llama ‘Godot’... Es la propia espera incestuosa lo que en el ‘Godot’ lleva *ad absurdum* la pregunta por el sentido de la existencia... Beckett ha llevado a lo cómico-absurdo la figura de la espera; sus sin techo que hacen girar sus monólogos en interminables volutas de espera vacían la espera hasta convertirla en un fin en sí mismo. Liberada de todo orden que pudiera dar a estas vidas peso y dirección, estas existencias residuales –‘Jobs sobre un montón de mierda’, como dice Ionesco– son jugadores que se debaten entre un cielo vacío y una tumba abierta. Lo peor que les puede pasar son las pausas y sus juegos están ahí para sortearlas».

<sup>75</sup> Bajo el imperio del rendimiento, la sociedad fragmentada y atomizada que denuncia HAN, B.C., *La sociedad del cansancio*, *op. cit.*, produce individuos «depresivos y fracasados», p. 27, y «genera una libertad paradójica, que, a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia», p. 32.

<sup>76</sup> Cfr. PIEPER, J., *Sólo quien ama canta*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>77</sup> GIUSSANI, L., *La familiaridad con Cristo*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 108.

<sup>78</sup> SCOLA, A., *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*, Encuentro, 2018, p. 10.

IV.4. Dado que nuestro problema no es tener razón, sino cómo es posible vivir, la primera y más profunda objeción contra esta concepción abstracta de la libertad –que es la propuesta cultural que hace el mundo occidental contemporáneo– es que no parece estar llevándonos a la felicidad<sup>79</sup>. Un yo que se concibe en conflicto con la realidad de las cosas, de los otros y de lo que hay en él de dado, está abocado al resentimiento y al desamor. Es preciso recobrar el sentido de la realidad y volver a experimentar la relación entre nuestra libertad y la realidad en términos de acogida. Preguntémonos, antes de nada: ¿realmente la libertad es mera capacidad de elegir? ¿Es lo que experimentamos en los aspectos decisivos de la vida?

Entender abstractamente la libertad<sup>80</sup>, como tantos reclamos actuales a la autonomía implican<sup>81</sup>, lleva a perderse la vida real. No es razonable no elegir, para dejar abiertas todas las posibilidades, quedarse en la encrucijada, para no renunciar a ninguno de los caminos. El no querer vincularse, ni decir sí a nada ni a nadie, el miedo a afirmar lo concreto y particular, lleva a la frustración. Se hace evidente en dos aspectos decisivos en la vida de un adulto: el afecto y el trabajo, dos realidades vocacionales. Cuando uno descubre algo a lo que desea dedicarse toda la vida o encuentra a alguien que le prefiere y con quien desea compartir su aventura vital, no experimenta la libertad (sólo) como elección, sino como pasión. En este sentido, la libertad es más, o antes, un ser elegido que un elegir<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 1104: «la verdad que los maestros del pensamiento moderno se esfuerzan por esconder es que la vida, mirada desde la lógica de su sistema, es infeliz».

<sup>80</sup> MURARO, L. y SBROGIÓ, A. (eds), *Il posto vuoto di Dio*, Marietti, Genova, 2006, p. 61: «De todo lo que deriva de esta construcción que culmina en el ser humano con la afirmación de su autonomía, de su libertad, de su autosuficiencia, a mí me interesa deshacer la construcción, porque no admite lo que puede fracasar, lo desesperado, lo que se pierde, etc., para imponernos el ideal de una autonomía, sea verdadera o fingida, que en todo caso no se abre a nada más que a sí».

<sup>81</sup> Por eso escribe LURY, G., *La imaginación conservadora*, op. cit., p. 236, que «la sinceridad de las llamadas modernas a la autonomía no se juega en la libertad con que nos concedemos tales o cuales leyes, sino en la seriedad con que nos hacemos cargo de nosotros mismos cuidando de nuestra alma».

<sup>82</sup> BIANCU, S., *Presente*, op. cit., p. 55: «la única posibilidad para que el existente se revele sensato es que sea elegido y querido con un compromiso de sí mismo y por tanto, inevitablemente, con un riesgo. Sólo una decisión continua, renovada y reafirmada de confiar puede permitir la experiencia del don de un sentido, por misterioso e imposible de aferrar que sea... Se hacen así claros los límites de una cultura que tiende a desalentar las elecciones que comprometen: es el caso de la cultura dominante de nuestro tiempo, favorecida por el primado que se ha acordado dar a las exigencias del mercado. La fábrica consumista de deseos inducidos favorece de hecho un estilo de vida experimental, en el que se nos anima a desear mucho pero sin querer nunca nada... en una condición de tibieza e indolencia sustancial».

La liberación que iba a suponer prescindir de la cuestión del sentido se ha traducido más bien en la disolución del individuo, que empieza a sentir cómo bulle dentro de sí la exigencia de nacer de nuevo y dar con algo o alguien que desvele su rostro. Una contribución preciosa del pensamiento a nuestro mundo consiste en detectar y resaltar los destellos de luz que ofrece la experiencia contemporánea allí donde el individuo, desde su nihilismo, no consigue censurar del todo su necesidad de ser. Por ejemplo, en *Esto es agua*, Foster Wallace deja ver esta irreductibilidad del yo frente a la nada. Nuestra inteligencia es llamada a prestar atención, a salir de sí misma y mirar y escuchar lo que le muestran y dicen las cosas. Implica siempre un sacrificio, porque el alma se resiste a la atención más aún que nuestra carne a la fatiga. El nihilismo promueve la extraña tendencia que hay en nosotros a inhibir nuestro deseo y separarnos de la belleza y de la alegría del descubrimiento. El mal se revela ante todo como un defecto de inteligencia frente a la llamada del ser. El nihilismo rompe la unidad y mutua compenetración entre amor y conocimiento y, al desligarlos, reduce aquel a sentimiento meramente subjetivo y éste a la racionalidad instrumental. Nuestra libertad debe optar entre aceptar o declinar esta invitación de lo real, secundar o mortificar este afecto originario al ser. Sólo podemos amar la realidad en la medida en que asistimos con asombro al acontecer del «amor que mueve el sol y las estrellas» (*Paraíso* XXXIII).

IV.5. La libertad como pasión y el amor como fuente de auténtica novedad. El énfasis en la libertad de elección con la que los medios nos bombardean, desconoce las virtudes de la paciencia, la fidelidad y la perseverancia. Estas implican superar el narcisismo de un yo preso en la inmediatez, para entablar una relación más profunda con uno mismo, con los demás y con toda la realidad, desde la confianza profunda en el tiempo, que se vuelve, así, espera<sup>83</sup>. Abrazar la espera como condición de la vida humana significa superar la

---

<sup>83</sup> GIUSSANI, L., *Toda la tierra anhela ver tu rostro*, op. cit., pp. 69-70 observa que «si no se alimenta en la espera, cualquier iniciativa nuestra se torna presunción... Incluso en la prueba más oscura, la espera abre, desde dentro, el corazón. Por ello la espera nos vuelve, en última instancia, verdaderos: somos nada, lo recibimos todo, lo que se nos prometió se nos concede gratuitamente... Esta es la novedad, la luz que nuestra libertad debe introducir en la opacidad pesada de las cosas... Tanto el éxito como el fracaso han de ser traspasados por la fuerza infantil de la espera, por la transparencia de un corazón de niño, un corazón puro, original... Uno está totalmente definido por lo que espera, por lo que ama».

aspiración rousseauiana a salir del tiempo y a la sinecura, a vivir distraído de sí mismo y sin expectativas, lo que consideraba propio de su idealizado buen salvaje, ajeno a la tiranía de la razón y a la desazón de la memoria, a todo sentido de la muerte y del nexo entre pasado, presente y futuro, a toda percepción de un vacío a colmar: un presente sin conciencia. Andrea Köler, en su «análisis fenomenológico de «la ambigüedad propia de nuestra existencia» tal como se presenta en la espera» –así lo califica Luri en su epílogo<sup>84</sup>–, nos sumerge en el misterio del tiempo. Nos propone como ejemplo de espera –ese «estado en el que el tiempo contiene el aliento para recordar la muerte. No *carpe diem*, sino *memento mori*»–, a Penélope<sup>85</sup>, sin la cual carecerían de sentido las aventuras de Ulises.

Es el amor lo que le falta a quien se ahoga en un aburrimiento existencial que proviene del egoísmo, del afán de controlar y dominar todo lo que, en su alteridad, le resulta insoportable. El espíritu que ha contraído esa enfermedad de los hombres grises, por la que «la vida se vuelve cada vez más pobre, más monótona y más fría»<sup>86</sup> y, sometida al «dictado de esa pulsión explotadora que responde sucintamente a la divisa ‘el tiempo es oro’», descubre que con «cada ahorro de tiempo crece la falta de tiempo»<sup>87</sup>, necesita redescubrir «la tierna solicitud hacia la segunda persona, la única capaz de llenar una existencia entera, de reconciliar al enfermo imaginario con la vida e interesarlo apasionadamente por ella haciéndole latir el corazón. ¡Cuando se vive para alguien no es preciso buscar pasatiempos ni preguntarse cómo utilizar las horas! Todo el tiempo perdido se convierte de pronto en tiempo ganado»<sup>88</sup>.

Esta relacionalidad del yo<sup>89</sup>, descubierta desde las vísceras del drama de la existencia, explica el contraste entre la posición de Job, que *se concibe en*

<sup>84</sup> LURY, G., «El tiempo relegado», epílogo de KÖLER, A., *El tiempo regalado*, op. cit., p. 145.

<sup>85</sup> KÖLER, A., *El tiempo regalado*, op. cit., p. 15 y 126.

<sup>86</sup> ENDE, M., *Momo*, Alfaguara, Madrid, 1983, p. 74; en p. 230 describe de forma bellísima esta enfermedad del «aburrimiento mortal».

<sup>87</sup> KÖLER, A., *El tiempo regalado*, op. cit., pp. 85-86, que considera esta «manía de ver las horas del día como un presupuesto disponible» «producto de una economía mundial de la aceleración», en la cual «ya solo se experimenta el tiempo como retraso».

<sup>88</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Taurus, Madrid, 1989, p. 151.

<sup>89</sup> En sintonía profunda con Capograssi –no en vano cita el Eclesiastés–, BIANCU, S., *Presente*, op. cit., pp. 45-47 sostiene que «todo tiempo... contiene en sí una *promesa*: la promesa de que existe un sentido, si bien éste será siempre indisponible y misterioso. Un sentido que exige, eso sí, un *asentimiento*», p. 59. *Cursivas mías*.

*diálogo con el Dios vivo, y la de sus amigos, que saben sobre Dios, la diferencia entre el hombre realista, intrínsecamente religioso, y el racionalista, imbuido de positivismo: éste sólo ve el *positum* y lo describe, a aquel le embarga el estupor ante el *datum/donum* que le remite al dador. Nos pone en condiciones de comprender por qué Job aceptó una respuesta que, desde la modernidad, se nos antoja insuficiente y para nada a la altura del desgarrar que provocan el mal y el dolor del inocente. El grito de Job es paradigmáticamente el grito de un «desesperado de lo finito»<sup>90</sup>.*

El sujeto postmoderno, en su desencanto, puede sintonizar con él mucho mejor que el orgulloso individuo moderno<sup>91</sup>. Es menos prepotente, más realista<sup>92</sup>. La figura de Job resulta hoy más actual que nunca: «un hombre que grita su ¿por qué? es un hombre que comienza a perforar la crisis comunicativa del babelismo, que retoma el diálogo con el otro»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> La desesperación de lo finito que, lejos de oponerse a la esperanza, es su primer brote, es una categoría clave en el pensamiento capograssiano, central en CAPOGRASSI, G., *La vida ética, op. cit.*, cap. IV: «Suicidio y oración» y *Sobre algunas necesidades del individuo contemporáneo, cit.*, pp. 331-348. Se atisba una cierta sintonía, que debería indagar, con ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995, pp. 33-35, cuando la española escribe que «sin una profunda desesperación, el hombre no saldría de sí... Se siente una nada dependiente de la divinidad: no cree en su propio ser... Merced a la desesperación que se atreve a pedir razones hay esta revelación de lo que el hombre siente cuando nada tiene, cuando sale de sí: horror del nacimiento, vergüenza de haber nacido, espanto de morir, extrañeza de la injusticia entre los hombres. Y así tiene que ofrecer remedio; tiene que hacernos aceptar el nacimiento, no temer la muerte y reconocernos a los demás hombres como iguales. Sin estas tres conversiones la vida humana es una pesadilla. Job así lo sintió y salió de ella por su grito, por su queja que, al fin, fue escuchada. Y esta es la esperanza que en realidad le movió a quejarse, pues sin la menor esperanza de ser escuchada, la queja no se produciría. Hasta el simple ¡ay! cuenta con un interlocutor posible. El lenguaje, aun el más irracional, el llanto mismo, nace ante un posible interlocutor que lo recoja».

<sup>91</sup> «El hombre posmoderno» –escribe SCOLA, A., *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente, op. cit.*, p. 12–, «ha venido al mundo habiendo sido ya advertido del carácter ilusorio de todas las posibles narraciones... En la tierra dura y árida de su desencanto florece una sola evidencia: solamente se puede esperar a uno que venza para siempre la muerte y que, en el presente, se relacione con él gratuitamente».

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 10-11: «el hombre posmoderno quizá es más realista que el de otras épocas. La ausencia de vínculos y la falta de libertad hacen que perciba con radicalidad que la esperanza no puede derivar simplemente de que las circunstancias cambien: es demasiado poco. Ni un nuevo sistema intelectual, ni una nueva técnica de introspección, ni una nueva teoría social, serán capaces de que volvamos a alzar la mirada. Todo hombre, quizá en las más profundas e insondables fibras de su ser, espera que llegue alguien de fuera que le salve de su condición», alguien que «nos haga menos extraños a nosotros mismos, nos haga alzar la mirada hacia los otros que pensamos ya conocidos, que nos reconcilie con el renovarse martilleante de esas preguntas enigmáticas que no podemos acallar».

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 22-23. Sobre Job, cfr. CARBAJOSA, I., «Job sienta a Dios en el banquillo: sobre el sufrimiento inocente, en <<https://www.jotdown.es/2017/06/job-sienta-dios-banquillo-sufrimiento>

No es inmediato obedecer al corazón (en su sentido bíblico), ni escuchar la voz del Misterio que habla a través de circunstancias, acontecimientos y personas. La libertad como pasión, en sus tres sentidos, está siempre en juego<sup>94</sup>. En la descripción capograssiana de la acción late esta comprensión de la libertad como empuje a aventurarse en lo desconocido con ilusión, pero también a padecer los imprevistos y afrontar las adversidades, a salir del mundo cómodo de lo ya sabido y controlado, a acoger lo que pase, es decir, a abrirse a la vida como acontecimiento.

La aurora es una posibilidad radical de toda acción, de cada día, de cada instante. Las vicisitudes y problemas de cada jornada nos invitan a decidir si vivir a la altura de lo que nuestro corazón anhela o conformarnos con menos. Como escribe Zambrano, el alba es la hora más frágil del día:

«es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad, en que todo reposa. Es despertar y promesa... El hombre jamás es cumplido, su promesa excede en todo a su logro y sigue en lucha constante, como si el alba en vez de avanzar se extendiese, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer. Y como la luz del alba anuncia y profetiza la luz que saldrá de ella misma... el hombre se anuncia a sí mismo desde el primer momento en que aparece... Nace el hombre como producto de un largo sueño en el que va un designio inconmensurable. El sueño precede a la acción, en el hombre quizás porque sólo en sueños capta primero la finalidad más allá de lo que le rodea, de lo que le aparece. Y avanza a tientas soñando activamente, ensoñándose»<sup>95</sup>.

---

[inocente/](#) (consultado el 17 de julio 2017). ID, Prólogo a GIUSSANI, L., *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?* Encuentro, Madrid, 2017, p. 12, observa que «la certeza del orante no excluye la queja... Job no es un escéptico o un desesperado... Es un gran creyente que entabla combate con Dios».

<sup>94</sup> BIANCU, S., *Presente, op. cit.*, p. 95, «la promesa que todo tiempo conlleva se encuentra constantemente expuesta a la contradicción vinculada a la experiencia de la negatividad: bajo la forma de fracasos... traiciones... enfermedades... muerte... aburrimiento existencial... Tal alternancia de tiempos y momentos impone que la decisión... no sea tomada simplemente de una vez por todas, sino que deba ser continuamente *retomada*». También escribe GIUSSANI, L., *Toda la tierra anhela ver tu rostro, op. cit.*, p. 69: «esta opacidad distraída, que tendería a prolongar la noche, debe ser vencida por un acto de tu libertad... Estamos llamados a ser artífices de esta novedad cada mañana. Y a lo largo del día nuestra libertad necesitará vencer repetidas veces cierta bruma sombría o distraída».

<sup>95</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 1996, p. 47.

Ahora bien la novedad no radica en lo inédito, sino en lo eterno, que no se gasta, ni se agota, ni se consume. Se trata de una novedad no empobrecida, sino perpetua. La presencia del bien amado no apaga, sino incrementa el deseo, y se experimenta como algo nuevo, que no cansa, que sorprende, una y otra vez. Capograssi, que no ignoraba el peligro del ansia desmedida de novedad<sup>96</sup>, no concibe la aurora como una excepcionalidad fuera de la cotidianidad. Sabe que es preciso un equilibrio entre lo nuevo y lo viejo para no huir del presente, ni refugiarse en la rutina. La vida es un continuo recomenzar, ni novedad absoluta, ni repetición mecánica de lo mismo. No soportaríamos vivir solo de comienzos, ni sólo de continuaciones<sup>97</sup>.

El espíritu de aventura no significa escapar de lo ordinario y normal, ni despreciar toda costumbre y rutina, ni éstas implican necesariamente la inercia y el automatismo que critica Capograssi. La aventura que hace la vida bella no es la excepción, lo extraordinario que rescata, de estallido en estallido, una existencia mustia y apagada. La herencia europea, recuerda un discípulo de Jan Patočka, «es la superación de esta emancipación orgiástica de la sumisión a la vida cotidiana y su transformación en libertad consciente frente a la vida»<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 386: «Se alzan amenazadores, Giulia mía, los tiempos del retorno bárbaro que Vico intuyó con profundidad, fijando su mirada humilde y tremenda en las profundidades más inexploradas de la historia y de la Creación... Se ha difundido en la masa de algunas fracciones del pueblo un deseo incierto de cosas nuevas, un ansia inquieta y confusa de novedad, que es signo de un profundo desequilibrio, de una falta de armonía interior inmensa, de una ruptura de la armonía interior del alma. La paz interior que falta se refleja en el exterior y la exterioridad social es una marea oceánica de pasiones y de aspiraciones que no logran encontrar su satisfacción. Y entonces, cuando el hombre ha perdido el modo y la vía de la paz... ya no sabe encontrar ni paz ni reposo y, por otra parte, va errando por caminos que no conducen a nada, nace la necesidad de una vuelta al estado elemental de la humanidad al estado salvaje, cuando por lo menos las pasiones son sinceras y las disposiciones son nobles. Así, la humanidad deberá necesariamente sumergirse de nuevo en la gran noche de la historia y en la gran noche de la historia volverá a ver... la luz de Dios, que no se apaga. Cuando la historia y la civilización son tan complejas ¿cómo ver la pura luz de Dios en medio de tanta luz falsa, de tantas ideas y descubrimientos falsos, de tantas ciencias falsas? Sólo cuando se ha hecho de noche, sólo entonces, las estrellas eternas se muestran a los ojos de los hombres. Sólo en la noche el cielo revela su profundidad azul y desmesurada».

<sup>97</sup> Cfr. INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, op. cit., p. 92.

<sup>98</sup> BELOHRADSKY, V., *La vida como problema político*, op. cit., p. 44. Recientemente LURY, G., *La imaginación conservadora*, op. cit., pp. 232, 227-232, ha visto la esencia de Europa en ciertas tensiones que surcan e impulsan su historia, la primera de las cuales es la tensión entre el deseo de permanencia y arraigo y el deseo de aventura, que representan Gregory y Syme, dos personajes de *El hombre que fue jueves* de Chesterton, así como Ulises y Penélope, de la *Odisea* de Homero.

Es un error despreciar el valor de la rutina, que facilita la vida cotidiana: no podemos vivir dudando y cuestionándolo todo<sup>99</sup>. La aventura no es el intento desesperado de escapar a la monotonía del día a día, sino esa «libertad estable y tranquila, de la que no puede apoderarse el aburrimiento»<sup>100</sup>, que ha de penetrar «en todos los rincones de nuestra existencia, confiriendo un sentido incluso a lo más prosaico»<sup>101</sup>.

Así podemos hacer de la vida una obra de arte, conforme a la definición ciceroniana de la prudencia. Al *homo oeconomicus* pragmático y utilitario se contraponen, en términos orteguianos, «un tipo humano vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar sino, al contrario, regalar»<sup>102</sup>. El espíritu aventurero no escamotea lo trágico de la existencia: «con toda decisión comienza una historia personal, se clausuran y se abren posibilidades, se asoma uno a lo nuevo, con toda la carga de emoción e incertidumbre que lo desconocido lleva consigo»<sup>103</sup>.

Cuando uno se erige en protagonista de su vida (*protos agon*), advierte que está junto a otro en la misma tesitura, y descubre algo grande: la amistad. Con don Quijote no se fueron los familiares y vecinos de lo acostumbrado, sino Sancho, que se atrevió a lanzarse a la aventura con él. La aurora es disponerse a ir más allá de las murallas del mundo conocido, como Ulises, a dejar tu tierra, como Abrahán. «Cada noche, cada mañana –escribía Capograssi a su novia hace un siglo–, al arrancar una página del calendario, no debemos sentir que le quitamos algo a la vida... Cada día que pasa no es la vida que pasa, sino la vida que viene...»<sup>104</sup>. Todo hombre espera secretamente salir a la aurora de cada día, no perderse la vida viviendo.

<sup>99</sup> LURY, G., *La imaginación conservadora*, op. cit., pp. 183-184, por ejemplo, escribe que «la ilusión prejuiciosa que nos permite imaginar que podemos vivir sin prejuicios es uno de los índices del narcisismo del presente», y recuerda, al respecto, un escolio de Nicolás Gómez Dávila: «que rutinario sea hoy insulto comprueba nuestra ignorancia en el arte de vivir». En p. 159 pone como ejemplo de la moral de la gente sencilla a Felicidad, la protagonista de *Un corazón simple* de Flaubert.

<sup>100</sup> INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, op. cit., p. 72.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>102</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., «El Quijote en la escuela», en *Obras Completas*, I, Madrid, Taurus-Revista de Occidente, 2004, p. 427 (nota).

<sup>103</sup> INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, op. cit., pp. 76-77. Por eso juzga incapaces de aventura al frívolo y al fanático «en sus libertades demasiado fáciles y demasiado totales». Al primero, incapaz de entrega y compromiso y ahogado, como Don Juan, en su hastío, «le sobran posibilidades, al segundo evidencias», p. 86.

<sup>104</sup> CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 409.

María Zambrano escribió un texto sobre la mediación del maestro que ayuda a entender la libertad como pasión<sup>105</sup>. Alude a «ese instante de silencio» en el que el profesor es pasivo y, antes de entregar su tiempo, su saber y su persona, recibe, se da cuenta de que sus alumnos le son dados y domina en él la espera. ¡Qué distinto es entrar en el aula automáticamente a entrar deseando salir al encuentro de esa «pregunta agazapada» que esconden dentro de sí! Y ¿qué se espera? Que no se produzca «la dimisión de ninguna de las partes», esto es, que acontezca la libertad como pasión. Tener un maestro es tener «a quien preguntar... ante quien preguntarse»<sup>106</sup>.

El mal consiste en la soledad radical. La sufren a menudo los jóvenes, a los que no satisfacen –¡no pueden!– los sucedáneos de la compañía auténtica. «El individuo que... permanece pasivo, inerte y cerrado en sí mismo, corre el peligro de volverse «superfluo» para quienes detentan el poder»<sup>107</sup>. «¡Ay del solo!» grita el *Eclesiastés*. Sólo la promesa expresa la capacidad de la libertad de darse sin condiciones<sup>108</sup>.

La amistad de Sancho salvó a Don Quijote de la locura. El egocentrismo seca al individuo. La esperanza, por el contrario, le abre y pone en relación con el otro<sup>109</sup>. A través de las heridas, los límites y la alteridad, entra el mundo y su verdad en él<sup>110</sup>. Las heridas configuran nuestra identidad, como nos enseñan, de forma magistral, los libros de Job y Jonás. No existe la perfección abstracta, no es compatible con la vida, ni con la felicidad real. Empeñarse en no sufrir es empeñarse en morir. La fortaleza no inmuniza contra el sufrimiento,

<sup>105</sup> ZAMBRANO, M., «La mediación del maestro», artículo escrito en 1965 e inédito, cedido por Jorge Larrosa para su publicación en la Revista *El cardo* 21-2-2007: Entre maestros y maestros. Disponible en <<https://revistaelcardo.blogia.com/temas/entre-maestros-y-maestros/>> (3 de septiembre 2019).

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.* Como sostiene CESANA, G., *Entre psicología y educación*, Encuentro, Madrid, 2018, p. 116, «saber a quién preguntar es el secreto de la vida».

<sup>107</sup> CIOFFI, M., «Giuseppe Capograssi giurista e filosofo cattolico nella crisi del suo tempo», *Iustitia*, n. 2 (2017), pp. 197-208, 197.

<sup>108</sup> BIANCU, S., *Presente*, *op. cit.*, pp. 56-57: «En ausencia de una decisión para siempre, el peligro es resultar siempre e inevitablemente ausentes cuando el tiempo es presente... no saber nunca acoger las oportunidades –las promesas y los desafíos– que todo tiempo lleva consigo... Habitar el tiempo significa, así, aceptar una dinámica de donación».

<sup>109</sup> «Quien espera acepta confiado la indisponibilidad del tiempo», escribe BIANCU, S., *Presente*, *op. cit.*, p. 114. En este sentido, son bellísimas las reflexiones sobre la música de PIEPER, J., *Sólo quien ama canta*, *op. cit.*, pp. 46, 50-51 y 52, que subraya el contraste entre la música de Bach y «la música nihilista».

<sup>110</sup> Cfr. CAZZANELLI, S., «Apología del límite», *Democresía*, <<https://democresia.es/pensamiento/apologia-del-limite/>> (10 de enero 2020).

sino que presupone nuestra vulnerabilidad<sup>111</sup>. En nuestras heridas acontece la libertad como pasión. Así lo vivió Capograssi:

«Toda mi vida singular, oculta y profunda, superficial y pasional, banal y extrañísima... árida y escasa de consuelos y alegrías, sedienta (ahora lo sé) de amor y comprensión... estaba encaminada a encontrarse y fundirse con la tuya, Giulia... Tenía (tú lo sabes) la nostalgia del amor... ¡Cuántas veces he tenido miedo –miedo– de la aridez en la que me encontraba, de la soledad desolada en la que estaba, del desierto atroz y gris que era para mí el vasto y temible mundo, abierto como una trampa a tragarme y torturarme! No tenía a Dios y no tenía el amor: estaba solo, solo conmigo mismo, exasperado y atormentado por la soledad, y solo con las cosas, que me hablaban un lenguaje sin sentido y sin sonido»<sup>112</sup>.

El aislamiento y el instantaneísmo de un yo sin vínculos e instalado en un presente alucinante sin sentido impiden el desarrollo de la subjetividad. El yo en camino se realiza si reconoce conscientemente y afirma el momento de la amistad, y la primera amistad es saberse y aceptarse como criaturas<sup>113</sup>.

La individualidad es un nosotros, no un individuo aislado y sin vínculos<sup>114</sup>. «Todas las desgracias –escribe Capograssi– están en la soledad... El

<sup>111</sup> La fortaleza, según BIANCU, S., *Presente*, cit., p. 100, acepta las heridas, «no en cuanto heridas, sino en nombre... de la promesa de un bien más grande». «No es más fuerte quien no sufre, sino quien acepta el desafío de la ‘ruptura’ a salir de sí mismo, del propio yo omnipotente y narcisista. Paciencia, fidelidad, perseverancia son modos de una fortaleza que es, antes de nada, victoria sobre el narcisismo», p. 101.

<sup>112</sup> CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 18. Una cosa es la soledad que ensalza, por ejemplo, en *ibid.*, n. 1437: «en medio del estruendo enorme y la polvareda confusa de las civilizaciones que se acaban, se vuelve a pensar con alegría y con deseo en la paz solemne de la montaña, en la paz serena de pequeños rincones del campo... Este sueño de silencio y de soledad ha recorrido y mantenido en vida siempre mucha poesía y mucho pensamiento... Hace muchos siglos expresaba este deseo en términos inmortales Horacio». Y otra muy distinta la soledad que aborrece y describe en *ibid.*, n. 1289: «Hay que retomar el vagabundear por las grandes calles y volver a ver los rostros indiferentes de los hombres, o las caras malignas de quienes te interrogan como se interroga a un enemigo. Es rarísimo encontrarse en la calle el rostro de la amistad: por la calle se encuentra en cambio el rostro del odio, de la indiferencia y de la extrañeza... ¡Qué mundo tan distinto del mundo del amor y del ánimo cordial!».

<sup>113</sup> Cfr. GIUSSANI, L., *L'uomo e il suo destino. In cammino*, Marietti, Genova, 1999, pp. 79-80. El yo implica esta compañía, insistió siempre GIUSSANI, L., *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 2005, pp. 85-86, pp. 145-157, 152.

<sup>114</sup> El aislamiento de los individuos, así manipulables, es clave en el totalitarismo, como puso de relieve ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, 3, Alianza, Madrid, 1999, pp. 700-701: «el terror puede dominar de forma absoluta solo a hombres aislados... Su característica es la impotencia... Los hombres aislados carecen de poder».

hombre necesita amor, porque necesita salir de su soledad y fundirse con la otra persona»<sup>115</sup>. Como reza el más bello de los poemas de amor: «Grábame como un sello sobre tu corazón, un sello sobre tu brazo, porque el Amor es fuerte como la muerte, implacable como el abismo es la pasión» (*Cantar de los Cantares* 8, 6). Sólo el amor hace de la vida una aventura, porque garantiza la novedad de lo eterno y auténtico, que ni se agota, ni viene a menos: «En este mundo se nos predicán los viajes y los cambios, el movimiento continuo, pero el amor florece en la quietud, es hacer lo mismo todos los días muchas veces», no mecánicamente, sino con un amor «idéntico, incesantemente vivo»<sup>116</sup> que hace nuevas todas las cosas<sup>117</sup>.

Capograssi profundiza en el concepto de libertad en un breve escrito en el que distingue entre libertad de, libertad para y libertad de la voluntad, para concluir, siguiendo a San Agustín, con la «acepción ulterior y realmente completa de la palabra libertad: el estado final del hombre que es verdaderamente *liber a peccato* (es decir, justo) y *a miseriis* (es decir, bienaventurado)»<sup>118</sup>.

Conviene distinguir la libertad humana en sentido ontológico, psicológico y práctico<sup>119</sup>. La primera alude a la apertura metafísica de su conciencia que le permite ser de alguna manera todos los demás seres, sin dejar de ser lo que es. Esta apertura al conocimiento y a la apetición de lo más diverso hace posible la libertad psicológica<sup>120</sup>, que es una propiedad de los actos de la voluntad, los actos de querer, que convierten en realidad estados de cosas, previamente representados, que antes no existían en el mundo real<sup>121</sup>. La distinción entre el acto mismo del querer y lo que produce tal acto del querer, permite discernir entre la libertad de coacción y el libre albedrío. La primera es una libertad meramente exterior que sólo afecta a la producción o ejecución del estado

<sup>115</sup> CAPOGRASSI, G., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 1067. «La soledad mina la capacidad afectiva, que es la raíz de la inteligencia. Si no se vive una amistad, es difícil ser amigo de uno mismo, de los demás y de las cosas. Y la razón enloquece», sostiene CESANA, G., *Y yo ¿qué soy? Entre psicología y educación*, op. cit., p. 115.

<sup>116</sup> MONTIEL, J., *Sucedará la flor*, Pre-Textos, Valencia, 2018, pp. 50-51.

<sup>117</sup> KÖLER, A., *El tiempo regalado*, op. cit., p. 41, advierte que «el que no sabe esperar se roba a sí mismo» y SCOLA, A., *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*, op. cit., p. 22, que «existe un test para saber que la vida es don: si tú no la donas, el tiempo te la roba».

<sup>118</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., «El concepto de libertad y sus aplicaciones fundamentales» (1946), ahora en ID., *La lucha por el individuo*, op. cit., pp. 155-161, 160-161.

<sup>119</sup> Cfr. PALACIOS, J.M., «Sobre la esencia de la libertad humana», en ID., *La condición de lo humano*, Encuentro, Madrid, 2013, pp. 9-31.

<sup>120</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 12 y 15.

<sup>121</sup> Cfr. *ibid.*, p. 16.

de cosas querido, como la libertad física y la libertad civil o política. El libre albedrío o libertad interior es la libertad en su sentido más propio, que concierne a la volición misma: no se trata de poder hacer lo que uno quiere, sino de poder querer lo que uno quiere. Esta libertad del querer abarca el querer o no (libertad de ejercicio) y el querer esto o aquello (libertad de especificación). La libertad del arbitrio no puede ser anulada en el hombre, porque afecta al centro más profundo e inviolable del yo humano y es uno de los signos más patentes de su dignidad como persona<sup>122</sup>. Por fin, la libertad del hombre en sentido práctico se conquista, y en ella el hombre se revela como el escultor de su alma<sup>123</sup>.

Capograssi analiza el concepto de libertad en un breve escrito en el que distingue entre libertad de, libertad para y libertad de la voluntad, para concluir, siguiendo a San Agustín, con la «acepción ulterior y realmente completa de la palabra libertad: el estado final del hombre que es verdaderamente *liber a peccato* (es decir, justo) y *a miseriis* (es decir, bienaventurado)»<sup>124</sup>. Se hace así eco del gran misterio de la libertad:

«En las acciones humanas no se sabe cuánto tienen que ver las circunstancias exteriores, ni cuánto las influencias remotas, cuánto lo físico y cuánto la historia pasada, el influjo de los padres. No se sabe nada y, en este sentido, la acción humana es un verdadero abismo oscuro en el que todo se refleja, pero sin que el hombre pueda encontrar las razones y las fuerzas que pasan a formar el enorme complejo de motivos conscientes e inconscientes que motivan la acción humana. Esto es el hombre, verdadero compendio de humanidad, historia y creación: cada acción refleja todo el pasado, todo el presente, todo el hombre y todos sus antecesores, y los antecesores de sus antecesores. Y sin embargo, bajo todos estos hechos y este inmenso conjunto de fuerzas de las que el hombre no es responsable, está la libertad, la voluntad humana que tiene el poder de autodeterminarse, que tiene el poder de determinar, de acuerdo con ella misma, todas estas fuerzas y estos motivos»<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 18-21.

<sup>123</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 21-22. No se trata de la libertad total e ilimitada de Sartre, sino de una libertad recortada, limitada y finita, pero plena, p. 26. Su finitud se ve en su carácter forzoso; en que no es libertad para todo, sino dentro de lo posible, p. 28; y en que es la libertad de un albedrío instado, requerido, tentado por sus diversas posibilidades, p. 29.

<sup>124</sup> Cfr. CAPOGRASSI, G., «El concepto de libertad y sus aplicaciones fundamentales» (1946), ahora en ID., *La lucha por el individuo*, op. cit., pp. 155-161, 160-161.

<sup>125</sup> ID., *Pensieri a Giulia*, op. cit., n. 1876.

Cuando Goethe afirmó que en el principio era la acción expresó la ley de todo el obrar humano. Según Capograssi, al actuar se produce «una condición de serenidad que es la condición esencial para poder trabajar y poder, de algún modo, construir, porque todo trabajo es construcción... Que el hombre, preso en la acción, consiga hacer callar a todo el tempestuoso torbellino de ideas, pasiones y preocupaciones... es algo verdaderamente providencial, y confirma la capacidad que tiene la acción de introducir serenidad, la naturaleza pacificadora de la actividad»<sup>126</sup>. Cuánta energía ahorraríamos y cuántos fantasmas se esfumarían de entender que

«sólo de la acción extraen los hombres la posibilidad de vivir y comprender... La acción es el único modo que tienen los hombres de comprender la verdad. La mente, dejada sola, toma los caminos falsos del error y de la culpa, pero la acción la lleva al camino justo... aunque sólo sea porque la acción, con su resultado, hace ver a la mente que se ha equivocado»<sup>127</sup>.

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN

En el origen de nuestra vida activa hay una pasividad que, paradójicamente, es el máximo de actividad posible, pues requiere la humildad de reconocer y aceptar nuestra condición de indigencia y abrirse a la alteridad, a algo que no soy yo, para recibir lo que más necesito y no puedo darme a mí mismo. Todo en el yo (sentidos, razón y voluntad) está hecho para percibir, conocer y amar la realidad como dato<sup>128</sup>, como algo que sucede y me interpela, esperando de mí, precisamente, una pasividad que consiste en recibir y acoger,

<sup>126</sup> *Ibid.*, n. 1409. «La acción», escribe INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, op. cit., p. 95, «supone inevitablemente una cierta desatención, un atentado incluso, respecto de lo pasado y lo futuro. Quien quiera comprender todos los presupuestos de su acción y ponderar todas sus consecuencias, nunca estaría en condiciones de acabar esa tarea y, por tanto, legitimado para actuar. Le pasaría como al personaje de *El hombre sin atributos*, del que Musil dice: soñaba en vez de actuar. Toda acción introduce un hilo en el tejido del mundo, de imprevisibles consecuencias, pero con un inequívoco comienzo».

<sup>127</sup> *Ibid.*, n. 1923.

<sup>128</sup> GIUSSANI, L., *El sentido religioso*, cit., pp. 146-147, sostiene que «el primerísimo sentimiento que tiene el hombre es el de estar frente a una realidad que no es suya, que existe independiente de él y de la cual depende. (...) Se trata de la percepción original de un dato, de algo dado. (...) La misma palabra «dado» refleja una actividad delante de la cual yo soy sujeto pasivo; ahora bien, se trata de una pasividad que constituye mi actividad original, que es precisamente recibir, constatar, reconocer».

para poder después responder<sup>129</sup>. La realidad irrumpe en mi experiencia como acontecimiento, me pro-voca.

Si una de las tareas prioritarias en nuestro mundo es salvar la voluntad y recuperar el deseo en toda su fuerza y grandeza<sup>130</sup>, es preciso detectar el modo concreto en que entra en juego nuestra libertad. En el fondo cada uno

«afirma con su libertad lo que ya ha decidido de antemano desde un recóndito punto de partida. La libertad no se demuestra tanto en el momento llamativo de la elección; la libertad se pone en juego más bien en el primer y sutilísimo amanecer del impacto de la conciencia humana con el mundo. He aquí la alternativa en que el hombre casi insensiblemente se la juega: o caminas por la realidad abierto a ella de par en par... y abrazas entonces toda su presencia acogiendo también su sentido; o te pones ante la realidad en una actitud defensiva... llamando a la realidad ante el tribunal de tu parecer... potencialmente lleno de objeciones contra ella, y demasiado resabiado como para aceptar sus evidencias y sugerencias más gratuitas y sorprendentes. Esta es la opción profunda que nosotros realizamos cotidianamente»<sup>131</sup>.

Chejov sostiene que lo que más dice acerca de una persona no son sus actos, sino sus deseos: «Dime lo que quieres y te diré quién eres»<sup>132</sup>. Partir de la primacía del acontecimiento, de la libertad como algo que nos sucede, antes de tomar decisión alguna, implica admitir, frente a toda concepción cartesiana o kantiana del yo, que el sujeto es ante todo un *sujeto a* la realidad de la que participa y se alimenta, que al dársele despierta su conciencia y su deseo. El individuo no es prioritariamente alguien que pregunta, sino alguien llamado a responder a la Voz potente que le pro-voca e interroga, al Amor primero que le llama a la existencia<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> «La profundidad de un hombre está en su poder de acogimiento», escribe LECLERC, E., *Sabiduría de un pobre*, Encuentro, Madrid, 2009, pp. 104-105. «Las cosas verdaderamente grandes y enriquecedoras de la vida acaecen, tal vez no sin nuestro propio esfuerzo, pero en todo caso... solo cuando somos capaces de aceptarlas como un regalo gratuito», observa PIEPER, J., *Sólo quien ama canta*, op. cit., p. 24.

<sup>130</sup> Es una de las insistencias del psicoanalista italiano RECALCATI, M., *La fuerza del deseo*, Spirito, Madrid, 2018: hay vida si hay deseo, la vida es vocación. Renunciar a escuchar la llamada del propio deseo nos hace enfermar. Desear es la experiencia de una carencia y de una fuerza: el deseo es mío y, a la vez, me lleva más allá de mí.

<sup>131</sup> GIUSSANI, L., *El sentido religioso*, op. cit., p. 176.

<sup>132</sup> CHEJOV, A., *Una historia aburrida y otros cuentos*, Tabula rasa, Donostia-San Sebastián, 2004, p. 93.

<sup>133</sup> Cfr. GIUSSANI, L., «Vita come vocazione», in *Ora et labora*, XIV (1959), 2, pp. 2-4.

## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*, Alianza, 1999.
- BELOHRADSKY, V., *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988.
- BERNANOS, G., *Libertad ¿para qué?* Encuentro, Madrid, 1989.
- BIANCU, S., *Presente. Una piccola etica del tempo*, San Paolo, Milano, 2014.
- BLONDEL, M., *La acción* (1983), Madrid, BAC, 1995.
- CAPOGRASSI, G., *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi* (1921), en *Opere I*, Giuffrè, Milano, 1959, pp. 151-402.
- *Pensieri a Giulia (1918-1924)*, Bompiani, Milano, 2007.
- *La ambigüedad del derecho contemporáneo*, en AA.VV., *La crisis del derecho*, Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1961, pp. 33-98.
- *El individuo sin individualidad* (1953), Encuentro, Madrid, 2015.
- *La lucha por el individuo común, anónimo y estadístico*, CEPC, Madrid, 2016, donde aparecen los ensayos citados: *La posición del individuo en la sociedad contemporánea* (1945), *El derecho tras la catástrofe* (1950), y *Sobre algunas necesidades del individuo contemporáneo* (1955).
- *La vida ética. ¿Qué quiero realmente?* Encuentro, Madrid, 2017.
- *La experiencia común* (1930), Encuentro, Madrid, 2020.
- CARBAJOSA, I., Prólogo a GIUSSANI, L., *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, Encuentro, Madrid, 2017.
- «Job sienta a Dios en el banquillo: sobre el sufrimiento inocente», <<https://www.jobtdownload.es/2017/06/job-sienta-dios-banquillo-sufrimiento-inocente/>>.
- CARPINTERO, F., *Una introducción a la ciencia jurídica*, Civitas, 1989.
- *Libertad y Derecho*, Actas, 1999.
- «Dos nociones históricas de la libertad», en *La Ilustración liberal. Revista española y americana*, n. 21-22, 2004, pp. 203-238.
- CARRÓN, J., *La belleza desarmada*, Madrid, Encuentro, 2016.
- CAZZANELLI, S., «Apología del límite», *Democresía*, <<https://democresia.es/pensamiento/apologia-del-limite/>>.
- CESANA, G., *Entre psicología y educación*, Encuentro, 2018.
- CHESTERTON, G.K., *Ortodoxia*, Barcelona, Acanalado, 2013.
- CIOFFI, M., «Giuseppe Capograssi giurista e filosofo cattolico nella crisi del suo tempo», *Iustitia*, n. 2 (2017).
- COLLEONI, M., *Contra Florencia*, La línea del horizonte, Madrid, 2019.
- COTTA, S., *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989.
- *Itinerari esistenziali del diritto*, Morano, Napoli, 1972.
- DELL'ASTA, A.; CARLETTI, M. y PARRAVICINI, G., *Rusia, 1917. El sueño roto de 'un mundo nunca visto'*, Encuentro, 2017.
- ENDE, M., *Momo*, Madrid, Alfaguara, 1983.

- FERNÁNDEZ, L.D., *Hedonismo libertario. Ensayos sobre erotismo y pornografía*, Innisfree, 2013.
- FOUCAULT, M., *Historie de la Folie*, Plon Paris, 1961.
- FREUD, S., *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino, 1971.
- GIUSSANI, L., «Vita come vocazione», in *Ora et labora*, XIV (1959), 2, pp. 2-4.
- *L'uomo e il suo destino. In cammino*, Marietti, Genova, 1999.
- *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 2005.
- *La familiaridad con Cristo*, Encuentro, Madrid, 2014.
- *Toda la tierra anhela ver tu rostro*, Encuentro, Madrid, 2018.
- HAN B-C, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2014.
- INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, EUNSA, Pamplona, 1992.
- JANKÉLÉVITCH, V., *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Taurus, Madrid, 1989.
- JIMÉNEZ, J.R., *La realidad invisible*, Cátedra, Madrid, 1999.
- KÖLER, A., *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*, Libros del Asteroide, Barcelona, 2018.
- LECLERC, E., *Sabiduría de un pobre*, Encuentro, Madrid, 2009.
- *Libertad y Derecho*, Actas, Madrid, 1999.
- LÓPEZ CAMBRONERO, M. y MERINO, F., *Mayo del 68: cuéntame cómo te ha ido. Conversaciones con Gabriel Albiac, Mikel Azurmendi, Aldo Brandirali, Alain Krivine, Jean-Luc Marion, Eugenio Nasarre, Françoise Picq, Miquel Roca, Fernando Sebastián, Amelia Valcárcel*, Encuentro, Madrid, 2018..
- LÓPEZ TRIANA, A., «Growing Human: The Experience of God and of Man in the work of Luigi Giussani», *Communio: International Catholic Review* 37 (Summer 2010), pp. 209-242.
- LURY, G., *La imaginación conservadora*, Ariel, Barcelona, 2019.
- MARCUSE, H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.
- *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964.
- METHOL FERRÉ, A., *La América Latina del siglo XXI*, Edhasa, Marzo, 2006, cap. V: entrevista de Albert Metalli «Del ateísmo mesiánico al ateísmo libertino», <<http://www.metholferre.com/obras/entrevistas/detalle.php?id=7>>.
- MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona, 2004.
- MILOSZ, O.V., *Miguel Mañara*, Encuentro, Madrid, 1991.
- MONTIEL, J., *Sucedirá la flor*, Pre-Textos, Valencia, 2018.
- MOUNIER, E., *Cartas desde el dolor*, Encuentro, Madrid, 1998.
- MURARO, L. y SBROGIÓ, A. (eds), *Il posto vuoto di Dio*, Marietti, Genova, 2006.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, 2011, trad. Andrés Sánchez Pascual.
- ONFRAY, M., *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Pre-Textos, 2002.
- OPOCHER, E., *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, Giuffrè, Milano, 1991
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas* (1937), Austral, Madrid, 2011.
- «El Quijote en la escuela», en *Obras Completas*, I, Taurus-Revista de Occidente, Madrid, 2004.
- PALACIOS, J.M., *La condición de lo humano*, Encuentro, Madrid, 2013.
- PAPINI, G., «Contro Firenze», en *Lacerba*, I, 24, 15 dicembre 1913.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Espasa Calpe, Madrid, 1940.

- PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1998.  
 — *Solo quien ama canta*, Encuentro, Madrid 2015.
- POLITO, A., *Contro i papà. Come noi italiani abbiamo rovinato i nostri figli*, Rizzoli, Milano, 2012.
- RECALCATI, M., *Ritratti del desiderio*, Edizione Cortina, Milano, 2012.  
 — *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano, 2013. Hay traducción al español: *El complejo de Telémaco*, Anagrama, Barcelona, 2014.  
 — *La fuerza del deseo*, Spirito, Madrid, 2018.
- RENAN, E., *El porvenir de la ciencia (Pensamientos de 1848)*, Madrid, Doncel, 1976.
- ROSALES MEANA, D., «Inquietud, costumbre y Absoluto. Principio y fin del deseo en Pascal y Agustín de Hipona», *Revista de Filosofía*, vol. 39, n. 1 (2014), pp. 119-136.
- ROUSSEAU, J.J., *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in *Oeuvres Complètes*. La Pléiade, Paris, 1964, t. III.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., «Actividad y pasividad en la acción voluntaria según Alexander Pfänder», en URABAYEN J. y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (eds.), *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy. Performing and Ongoing Phenomenology*, Olms, Hildesheim 2014.
- SCOLA, A., *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*, Encuentro, Madrid, 2018.
- TAGORE, R., *Obra escogida*, Aguilar, Madrid, 1981.
- VON BALTHASAR, H.U., *El compromiso del cristiano en el mundo*. Encuentro, Madrid, 1981.
- WILDE, O., «Vida». *El arte de conversar*, Atalanta, Girona, 2009, 4ª edición.
- ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Siruela, 1995.  
 — *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996.  
 — «La mediación del maestro», escrito en 1965 e inédito, cedido por Jorge Larrosa para su publicación en la Revista *El cardo* 21-2-2007: Entre maestros y maestros. Disponible en <<https://revistaelcardo.blogia.com/temas/entre-maestros-y-maestros/>> [consultado: 03/09/2019]