

CAPOGRASSI, Giuseppe. *El individuo sin individualidad*, Edición, traducción y estudio preliminar de Ana Llano, Madrid: Encuentros, colección Mínima política, 2015, 90 pp.

Hay textos que exponen o interpretan, otros que abren nuevos caminos y otros que recapitulan. Este último es el caso del que nos ocupa. A Capograssi lo sabíamos creyente, humanista personalista –signifique eso lo que signifique–, docente universitario, magistrado, al final de su vida, de la Corte Constitucional de Italia y, ante todo, jurista eximio, uno de los grandes de su país y de su siglo. De ahí que este pequeño ensayo sobre la humanidad contemporánea, publicado póstumamente con el nombre de *Incertezze sull'individuo*, tenga el carácter de una recapitulación de sus posiciones filosófico-jurídicas, espigadas en obras de tanta relevancia como *Studi sull'esperienza giuridica*, *Il problema della scienza del diritto* o *Introduzione alla vita etica*. Un intelectual centrado en el ámbito jurídico que, lejos de encerrarse en él, acometió empresas de mayor calado. Como afirman los directores de la colección, Muñoz y Zerolo, en su nota editorial, Capograssi fue uno de esos grandes hombres «... que poseen inteligencia histórica y pueden ver al mismo tiempo lo que se pierde y lo que nace, que saben construir un barco con los restos del naufragio». La traducción de Ana Llano ha dejado un texto fácil de leer, sin durezas, acompañado; la buena letra, la edición atractiva y, por supuesto, el contenido, deparan un libro que puede ser leído sin pausas y que incluso invita a ello.

La paradoja que da título a este opúsculo es reveladora de nuestros tiempos: si algo caracteriza a la Modernidad es el individuo y, sin embargo, éste parece haber perdido, durante el siglo xx, su propia sustancia, disuelto en y por fuerzas que lo superan y alienan. Esa evidencia, que nadie niega en nuestros días, es expuesta por el autor como el resultado de un proceso que conduce la existencia humana desde su variedad y multiplicidad hasta «el mismo tipo genérico e indiferenciado» (p. 60), como consecuencia del proceso de maquinismo. Hay, afirma Capograssi, una pérdida de todo sentido de la estabilidad en el sujeto contemporáneo, bajo la égida del proceso industrial de fabricación masiva de mercancías, con el resultado de una progresiva intercambiabilidad tanto de individuos como de cosas: todo tiende a hacerse fungible, nada resta ya de cualitativo. El resultado, nos dice el autor, es que el individuo pierde su individualidad y se torna masa.

La defensa de la individualidad que se realiza a lo largo de estas páginas frente a la alienación totalitaria no es simple ni carece de matices. Al contrario, hay una llamativa sutileza en ella: pues, lejos de centrar el problema en una mera dialéctica (individuo-Estado, individuo-comunidad), en la cual el sujeto siempre sería el término deseable y cuanto lo desborda lo indeseable, acierta al plantearse críticamente el sentido mismo de dicha individualidad: la tendencia de ésta a abstraerse, a tornarse patológica, simple metáfora para designar justamente su contrario. En pocas palabras, tiene el acierto de *questionar el sentido mismo del principio de individuación* aun en una obra dedicada al individuo. Y aquí es donde Capograssi se singulariza con respecto a otros autores coetáneos: en su referencia a la filosofía medieval, y en particular a la escotista, cuyas doctrinas son la clave última de la individualidad. Su breve tratamiento en las primeras páginas de la *haecceitas* de Duns Scoto, un principio de individuación formalizado y abstracto del que el autor (bien que de modo un tanto intuitivo) desconfía («... parece que la *petreitas* [de Pedro] es algo abstracto, casi un mero nombre», pp. 47 y 48) es de gran interés.

Aclaremos que Capograssi no acierta plenamente con su objetivo, pero apunta en la dirección adecuada. Si la *haecceitas* es peligrosa como principio de individuación (frente a la *materia quantitate signata* del Aquinatense), no es por ser puramente nominal, un nombre vacío, sino por todo lo contrario: por ser un ente formal, una forma separada, añadida, redundante con respecto a la sustancia individual, a la que sustituye como objeto de discurso, como la *aequitas* del caballo de la que hablaba Avicena. Pero en la atención que le dedica el autor, en ese temor hacia la disolución del principio de individuación concebido al modo abstracto en un *mero nombre*, hay una intuición de gran valor, un temor hacia las consecuencias de la mayor crisis filosófica del XIV, la nominalista, llamada a vaciar de sentido al naciente individuo que, en gran medida, es el resultado de ella. No en vano, a propósito de Schopenhauer, Capograssi pone el dedo en la llaga con respecto a un *principium individuationis* que actúa «...como el juego interminable de una voluntad absoluta, esencia de las cosas que se esconde continuamente precisamente por medio de este aparecer y desaparecer de los individuos» (p. 65). Esta referencia es capital, pues toca claves muy profundas y no precisamente escotistas. Si en su desconfianza hacia el principio de individuación propio de Scoto había temor al vaciamiento de sentido de los conceptos, al puro nominalismo, este temor encuentra aquí su lugar propio, en la concepción auténticamente nominalista del individuo que lo desprovee de toda referencia, de todo sentido, rota su relación necesaria con lo social-político hasta el punto de ignorar que «Los accidentes y las circunstancias externas que me distinguen son determinaciones de carácter social, incluidas las que parecen más inherentes a mí» (p. 42). Este extrañamiento de lo social, de lo político en sentido aristotélico, que es la auténtica patología del individuo, no nos es extraño: la Modernidad principia con él, como podemos ver en el nominalista Hobbes. El XVII, el gran siglo desde el punto de vista del derecho natural, es, paradójicamente, el siglo de la pérdida del sentido de la *naturaleza individual*. ¿Cómo no entender que en esa progresiva abstracción del hombre concreto, de su matriz social (formalizada por el escotismo de Pufendorf, disuelta por el nominalismo hobbesiano) está, precisamente, la semilla de su posterior disolución, al final de un itinerario que es el de la Modernidad? Capograssi alude a ello: «...si hiciésemos la abstracción de suprimir el mundo de individuos que me rodean, este conjunto de accidentes que me caracterizan perdería sentido y yo desaparecería» (p. 42).

El destino de lo que Capograssi llama el individuo no es ajeno al tramo final de esa cadena de abstracciones que denuncia. Finalmente, el propio individuo deviene abstracto (¿no lo era desde el principio, no es la subjetividad una abstracción moderna?). Su descripción del problema es lúcida: «...el concepto de individuo como pura potencialidad, como potencia puramente obediencial (...) que es formable o deformable siempre que se usen medios aptos para ello (...) este intento supone un individuo que ya no tiene una naturaleza determinada, en el que, por usar términos escolásticos, la existencia ha suprimido la esencia» (pp. 77 y 78). Una terminología familiar a su época, una preocupación incipiente durante los últimos años de su vida: en la filosofía de Sartre, en la literatura de Camus.

Un *individuo sin esencia*, sí, necesita algo que la sustituya, y nuestros tiempos son pródigos en ese tipo de sustitutos. Capograssi apenas apunta uno de los corolarios más interesantes de este fenómeno: la transformación de la subjetividad en los ordenamientos contemporáneos, cuya figura más característica es la crisis del derecho subjetivo. Cabría preguntarse si esa subjetivi-

dad jurídica desfalleciente propia de la época totalitaria («Nuestra época es una época de desaparición del yo», leemos en la p. 56) no tiene su semilla en la propia formalización del iusnaturalismo moderno, su primacía del deber sobre el derecho, su eterna tendencia a instaurar un universo de ficciones para ordenar lo que había dejado de estarlo. Es decir, en un yo hipertrofiado, formalizado y, por eso mismo, tendente a disolverse en un Yo colectivo que, agotadas las fuerzas de la filosofía idealista alemana, era el único camino. En cualquier caso, si el autor, fallecido hace sesenta años, hubiese asistido al fenómeno exactamente opuesto al que denunciaba (esto es, la superpoblación de derechos subjetivos sin garantías que caracteriza a nuestro mundo), probablemente habría confirmado su diagnóstico: un yo imputado, disuelto en sus determinaciones, en sus circunstancias, en los modos hipertrofiados que lo definen, como simple acumulación, como mero agregado. El extremo opuesto del totalitarismo, pero la misma lógica.

Por supuesto, no se agota este texto en el lamento, en la enumeración de amenazas, restricciones, disoluciones: Capograssi, en una perspectiva procesual de la subjetividad que recuerda lejanamente al molinismo, presenta su propia visión de la individualidad como un proceso, algo *in fieri*: «La *petreitas* no es un dato de hecho, un punto de partida, una situación estática, sino que es casi justo lo contrario, precisamente un objeto querido, un fin a conseguir, una meta a alcanzar» (p. 48). Imposible separar este proceso de su condición de creyente, que apenas aparece en este texto (pp. 67 a 70); con todo, el estudio preliminar se demora en esa cuestión con todo lujo de detalles. Allí el Capograssi creyente se muestra en todos sus referentes, bajo lo que él mismo denominó el *momento pascaliano* de la vida del individuo: «...el inevitable momento de la esperanza como necesidad, que constituye la humanidad del individuo, es decir, el momento en el que solo esperar resulta humano» (p. 21).

En el rastreo de paralelismos que ayuden a interpretar la dilución del individuo, resulta razonable recordar al Ortega de *La rebelión de las masas*, como hace Ana Llano en su sólida y erudita introducción al texto. Pero no estaría de más espigar aquí otras referencias, ciertamente sin afinidad ideológica con Capograssi y, sin embargo, coincidentes en su denuncia de la neobarbarie. La lista sería prolija. Por citar solo dos ejemplos coetáneos (obviemos a Marcuse o a nuestro contemporáneo Sennett), en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Walter Benjamin denunciaba la pérdida del *aura* del objeto artístico auténtico en la cultura, el fin de la distancia reverente que permite la elevación; Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, lamentaban la reducción de la cultura a espectáculo, simple pretexto para perpetuar la alienación del individuo por el sistema. No puede extrañar que uno y otros desplacen la crisis hacia el objeto (ya artístico, ya industrial): la constatación de que una producción masiva ha de renovar sus productos haciéndolos efímeros «...de modo que no pueda formarse ningún vínculo entre individuo y objeto» condena a la misma suerte a uno y otro, la de la fungibilidad: «...habiendo perdido el individuo su individualidad, también la han perdido las cosas: habiéndose hecho casi funcional el individuo, también las cosas se han hecho funcionales» (p. 62). Hay referentes más cercanos, como Marcuse (si hay un monotema en *El hombre unidimensional* es, precisamente, esa alienación, esa existencia autorreferente en un mundo que carece de sentido y lo imposta de continuo, recobrándolo por la vía del espejismo), como nuestro contemporáneo Sennett: imposible no evocar *El artesano* tras la queja del autor italiano sobre la imposibilidad, a la que antes me he referido, de constituir «...ningún vínculo entre individuo y objeto» (p. 62).

Con todo, Capograssi, que plantea en este texto muchos problemas intemporales, es tributario de un cierto lenguaje vitalista y voluntarista, que atraviesa todo su texto («... la individualidad es el costoso desarrollo del germen que la voluntad lleva dentro de sí...»; p. 53). Este sesgo, no extraño a su época (recordemos la extraña concepción de lo jurídico que nos ofreció su compatriota Gentile: *querer de lo querido*), se condensa de modo peculiar, a veces paradójico, en ciertos puntos. Por ejemplo, su crítica a la propaganda se resiente en ocasiones, a mi entender, de las asunciones que ese lenguaje esconde. Así, al referirse a la negación totalitaria de que existan unidades vitales con sentido, afirma: «La consecuencia correlativa de todo esto es la supresión del concepto de verdad como algo independiente de la voluntad del sujeto: todo lo que sirve a los fines de fuerzas que guían la propaganda se convierte en verdad» (p. 78). Aquí yace una de las claves de la posición de Capograssi: si el sentido del individuo ha de radicar en la esencia frente a la existencia, si la verdad ha de estar más allá de la manipulación totalitaria, entonces no habrá de descansar en la voluntad, sino en la –dicho sea, precisamente, al modo escolástico– *adaequatio intellectus ad rem*. La voluntad es un concepto potencialmente totalitario donde los haya, siempre a un paso de la ingeniería social que Capograssi aborda tan lúcidamente (aunque no utilice ese término). La vindicación de la voluntad que el autor realiza tropieza enseguida con sus límites: hay una voluntad colectiva, como la hay individual, y en la definición de la individualidad acaso deba fijarse más en la razón que en la voluntad.

En fin, la crítica de Capograssi contra el mundo alienado de la época contemporánea tiene, en mi opinión, luces y sombras, procede a veces de un modo más intuitivo que genuinamente filosófico, pero le cabe el mérito de, más allá de las servidumbres de su tiempo, haber identificado alguno de los males más profundos de la Modernidad: «...un mundo y un ordenamiento social compuesto de individuos que son pura potencialidad, pura receptividad» (p. 87). En esa primacía del concepto –irreductiblemente escotista y, por ello mismo, moderno– de la posibilidad, de la *potencia* frente a la primacía aristotélica del *acto*, es donde, a mi entender, está la clave. Una materia social privada de forma *per se*, capaz de ser informada a voluntad por la dictadura del proletariado... o la del libre mercado. En el límite, en este mundo globalizado que Capograssi apenas alcanzó a vislumbrar, por la dictadura de la economía virtual, esa (Jameson *dixit*) nueva sustancia spinoziana de la que todo, hasta lo más real, es mero atributo.

Por eso, acaso lo más interesante de cuanto el jurista italiano nos dice en esta y otras obras tiene que ver, precisamente, con cuanto trasciende la existencia, con el intento de vindicar y recuperar, frente a la desrealización, a la abstracción creciente, una unidad vital en la vida humana, social e histórica: «... si se mira con rigor, en su verdadera y efectiva concreción, la experiencia concreta presenta exactamente dos caras: de un lado, las formaciones e instituciones objetivas del mundo social e histórico y, de otro, las individualidades que se van formando y manifestando. Una y otra formación se implican recíprocamente» (p. 55). Un modo de realizarse lo concreto en lo impersonal que parece remitir a Hegel, al momento de la individualidad moral inseparable de la totalidad ética, pero plenamente reconocible en ella; una malla de supraindividualidad objetivada, pero no abstracta (recordemos la prevención de Hegel hacia la *pura abstracción sin idea*, el más seguro camino hacia el Terror). Pero Capograssi desconfía de Hegel, en cuyas formas objetivas de vida ve «... un símbolo del destino del individuo moderno que consiste en ser, en el mejor de los casos, una incierta estación de paso» (p. 67). Ha de

haber, pues, un momento de lo común que trascienda la individualidad sin abandonar lo concreto, sin constituir una nueva individualidad abstraída; no otra puede ser la barrera que Capograssi opone a la filosofía totalitaria. Aunque el autor no se demora en ello, creo que, si contemplamos dicho momento o aspecto en su capacidad de actualizar la pura potencia y proporcionar cierta unidad de sentido a las existencias individuales, no podemos verlo sino como *institución*. Este proteico concepto, que preocupó a Rénard, a Hauriou y a su compatriota Romano, y que mereció un interés crítico por parte del jurista italiano, es crucial. Se trata, a mi entender, de la clave de cuanta oposición sería se pueda mantener al lenguaje y la práctica alienantes, y en el límite totalitarias, de nuestro tiempo: el estrato intermedio entre el aplastamiento de la individualidad y la dilución de lo social en lo individual. Lo que en tiempos más recientes Ricoeur retomó bajo ese célebre denominador común de *una vida buena, con y para los otros, en instituciones justas*. Ahí es posible encontrar la teleología que el sujeto reducido a voluntad pierde de vista con frecuencia.

En suma, con su denuncia contra el totalitarismo, Capograssi pretende salvaguardar una individualidad cuyo carácter problemático no se le escapa y a la que tiene el acierto de contemplar como un concepto complejo. Por eso, en tiempos como los presentes, en los cuales la capacidad de elegir nuestro propio rumbo vital suele reducirse a lo inesencial (ver una u otra cadena de televisión basura, votar a uno u otro partido a sabiendas de que todos acaban haciendo más o menos lo mismo), leer este libro es útil. Proporciona algunas valiosas claves para orientar una voluntad que hoy se esfuma en la elección permanente, en el puro deseo sin fin que lo trascienda. La dilución de la voluntad en el simple deseo es, al fin y al cabo, una muestra de la plasticidad del individuo, en el peor de los sentidos: su condición de mero receptáculo. Nuestros tiempos son neototalitarios: si Capograssi viviese sabría que la *potencia obediencial* del viejo totalitarismo persiste en el nuevo, si bien bajo una forma mucho más insidiosa (no hay mejor *homo obediens* que el *ego consumans*, como mostró Baudrillard). Este texto ayuda, en fin, a comprender críticamente la propia voluntad que, como afirma el autor, «...tiene como objeto y dirección precisamente transformar el hecho negativo y accidental del individuo en verdadera y propia individualidad». A recuperar la esencia frente a la mera existencia. No es poco.

José Luis MUÑOZ DE BAENA SIMÓN
Universidad Nacional de Educación a Distancia