

ORDEN E ITINERARIO DE LA ANTROPOLOGÍA GUARDINIANA

Ricardo Gibu

La pregunta por el ser humano ha ocupado un lugar central en gran parte de la reflexión filosófica contemporánea. Tal pregunta aparece en el marco de la crítica al pensamiento ilustrado e idealista cuyos presupuestos abstractos imposibilitaban la comprensión de lo singular y lo concreto. El interés de Guardini por la persona debe comprenderse dentro de esta inquietud propia del espíritu post-ilustrado y post-idealista de reorientar la mirada a las realidades concreto-vivientes. Puesto que la modernidad ilustrada y el idealismo habían vaciado de contenido y obviado el valor de lo singular, dicho en términos guardinianos, de lo concreto-viviente, había que trabajar en favor de su recuperación. El problema está en cómo realizarla.

El intento de las filosofías post-idealistas de recuperar las realidades singulares e históricas, con todo el valor que comportaba, significó en no pocos casos asumir vías pragmatistas si no irracionales mediante las cuales se pretendía reducir al ser humano a mero "hecho" o a puro sentimiento. Si en la modernidad la persona había quedado identificada con la razón o sometida al devenir de un principio abstracto y absoluto, en este nuevo contexto quedaba identificada con su capacidad absoluta de autodeterminación. El presente trabajo intenta explicitar el orden de la antropología guardiniana a partir de la recuperación de los límites de lo concreto-viviente, tanto en el plano filosófico como teológico.

Tal recuperación no significó para Guardini negar la vida ni su dinámica interna. Simplemente indica un hecho evidente: toda vida debe realizarse a partir de una forma que delimita su actividad. Dice Guardini: «para que pueda exigir y ser pensada la plenitud vital (...) debe tener al menos un mínimo de forma; un mínimo de precisión (...)»¹. El reto para Guardini es explicitar los límites de lo concreto-viviente sin destruir en esa intelección su aspecto dinámico y supra-racional. Veamos a continuación de qué manera Guardini lleva a cabo esta empresa.

1. ANTECEDENTES DE LA RECUPERACIÓN GUARDINIANA DE LO CONCRETO-VIVIENTE

1.1 LA DESMESURA MODERNA Y ROMÁNTICA

Si nos preguntamos por los antecedentes de esta exaltación a la desmesura o al horror a los límites tal como acontece en Nietzsche y en otros pensadores post-idealistas de cuño vitalista, tanto en el plano de la filosofía como en el de la teología, tenemos que irnos a los románticos alemanes. Para Guardini la desmesura post-idealista aún cuando rechazaba el principio absoluto que sostenía el devenir de las realidades históricas, llevaba en su interior el germen romántico

¹ Ibid, p. 92.

de la fascinación por la infinitud. Por ello se hace fundamental para nuestro autor conocer la historia o la génesis de esta desmesura para confrontarse con ella y para determinar el sentido de una posición distinta que afirme la vida en una relación polar con sus límites. En este análisis histórico sería errado identificar la modernidad con el afán de dominar racionalmente la naturaleza, y el romanticismo con la fascinación por la desmesura de lo vivo.

Guardini afirmaba que la Modernidad estaba fundada en la idea de un mundo sin límites definido como infinito ilimitado o *mala infinitud* (*schlechte Unendlichkeit*). Con este término se alude a la noción moderna de “mundo” cuya infinitud procede de las matemáticas. La “mala infinitud” colocaba al hombre ante una totalidad perceptible sólo «desde dentro», explicable en y por sí, sin referencia a ningún elemento exterior. Esta autorreferencialidad del mundo tenía un correlato subjetivo expresado en la aspiración infinita. «En esto consiste —dice Guardini— una de las evidencias decisivas del hombre moderno: que no hay en torno al mundo un espacio libre en el que se dé algo supramundano, y que no hay tampoco lagunas dentro del mundo, en las cuales pudiera penetrar algo extramundano en sí (...) El mundo lo es todo»². En el estudio que realizó Guardini sobre Pascal intenta demostrar esta tesis. Pascal intuyó de modo extraordinario la novedad del límite moderno y al mismo tiempo advirtió sus consecuencias. Se identificó con el *pathos* de grandeza y de infinitud propio de la Modernidad, un *pathos* que se traducía en una tensión y en una exigencia constante hacia lo infinito (*l'homme est fait pour l'infini*). En el *pathos* pascaliano se presenta la novedad de la conciencia moderna frente al límite del Medioevo. El mundo es experimentado como algo infinito, auténtico, mientras que la realidad divina aparece cada vez más depotenciada y lejana³.

Bajo los presupuestos de la infinitud del mundo el hombre aparece sin una posición segura, sin una morada. El lugar del hombre moderno será el vacío, el punto de máxima indeterminación e indiferencia dado que todos los puntos finitos son iguales. Este lugar será precisamente el de la “finitud”, “facticidad” o “contingencia”. El hombre vive como suspendido en un lugar que no está en ninguna parte. El límite medieval consideraba al hombre bajo un doble punto de vista: como creatura de Dios sometida a Él, y por otro lado, como imagen de Dios, ordenado existencialmente hacia Él. Con la noción de “infinitud” moderna esa subordinación y ordenación desaparecen. El hombre pasa a convertirse en habitante de “cualquier lugar”⁴. Su presencia en el mundo está signado por una originaria desubicación y extrañeza.

La delimitación que la modernidad realiza sobre esta experiencia angustiante del infinito es obra toda ella de la razón. Hay la tendencia del hombre a refugiarse en sí mismo, a compensar la ilimitación del mundo con los límites de la propia subjetividad. Para Guardini esta determinación racional del mundo lejos de ser un acto de la razón respondía más a un acto de la voluntad. Respondía a aquella necesidad del hombre moderno de delimitar todo lo que fuera posible desde aquél refugio interior que se enfrentaba a la amenaza y al caos del mundo. La delimitación se hizo cada vez más estricta y la crítica cada vez más penetrante⁵. La

² *Mundo y persona*, p. 113. Salvo donde indicado, la traducción es de Felipe González Vicen (Madrid 1963).

³ Cf. *Pascal*, p. 75.

⁴ Cf. *El ocaso de la edad moderna*, p. 70.

⁵ Cf. *Mundo y persona*, p. 119.

categoría del ser comienza a deslizarse al plano subjetivo y a afirmarse por sí misma. El mundo se depotencia mientras que el sujeto se hace más poderoso. Será Kant quien establecerá la noción más clara de esta realidad subjetiva⁶. La fuerza con que actúa el sujeto responde a una legalidad fundada únicamente en él. Tal legalidad, sin embargo, se determina como función, como mecanismo espontáneo sin causa objetiva alguna. Aquí precisamente se establece la originalidad del sujeto moderno: «detrás de él no puede retrocederse porque todo intento de retroceso sólo puede realizarse con las categorías de esta misma subjetividad»⁷.

La crítica de Guardini a Kant nace de la exigencia de recuperar las realidades concreto-vivientes. No son los argumentos del idealismo alemán aquello que más influye en la posición guardiniana contra Kant, sino la intuición de fondo que subyace en el romanticismo ligada a la prioridad de los contenidos históricos sobre la razón pura. Aún cuando la crítica guardiniana a la *Crítica* parte de un reclamo romántico, no sería correcto atribuirle sus presupuestos. Es en el intento de superar el romanticismo que Guardini ofrece un marco conceptual novedoso y más propicio para la comprensión de lo concreto-viviente. El romanticismo abandona la formalidad trascendental y revaloriza la dinámica implícita en la determinación de formas vivas: el arte (F. Schlegel, Hölderlin, Novalis), la religión (Lessing, Schleiermacher), el lenguaje (Wilhelm von Humboldt), la historia (Herder). Detrás de todas estas manifestaciones se hallaba el interés de pensar la totalidad de lo existente en una unión intrínseca con el devenir del individuo. Siguiendo de cerca a Rousseau, la tradición romántica determinaba la existencia de un principio irracional que atravesaba la historia y que era aprehendido únicamente a través de un acto de intuición⁸. De este modo la historia era comprendida en relación a la totalidad de sus fases, y no sólo en relación al tiempo presente, dando paso a una recuperación de las épocas precedentes⁹.

Las diferencias entre Guardini y el romanticismo se fundan en un punto medular, a saber, la comprensión del vínculo entre la singularidad y la totalidad. Si bien Guardini valora del romanticismo el hecho de haber salvaguardado el carácter supra-racional de lo concreto-viviente al interior de la totalidad, pone en cuestión el modo como los individuos se disuelven en un entramado sin límites ni distinciones. Si todo está envuelto en la dinámica del cambio, si todo no es más que un proceso vivo, si se atenúan las diferencias al interior de una realidad autónoma y se concibe la vida como el fluir de un solo sujeto, se hace imposible otorgar un límite objetivo y un peso real al ente concreto. El anhelo de totalidad y de vitalidad propio del espíritu romántico en la medida que pierde el sentido del límite termina por reducir las individualidades en el todo y de traicionar la singularidad de lo concreto-viviente. Ello puede verse con claridad en la pretensión romántica de afirmar la necesaria coincidencia de lo individual y lo universal, sea en la versión que va de Herder a la escuela histórica de Ranke, sea en aquella que llega a la filosofía de la historia de Hegel, determinaba el sometimiento y la disolución de lo singular a un principio absoluto. Si bien el espíritu romántico pretendía recuperar la noción de lo “viviente” identificando la totalidad de la historia como un organismo vivo, ponía en cuestión toda delimitación objetiva de los individuos.

⁶ Cf. *Mundo y persona*, p. 28.

⁷ *Mundo y persona*, p. 29.

⁸ Cf. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. XIII.

⁹ Afirma Collingwood: «el romanticismo representa una nueva tendencia a encontrar valores e intereses positivos en civilizaciones muy diferentes de la propia» (Robin George Collingwood, *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1996², p. 93).

Guardini extiende esta crítica a aquéllos que habían recogido la herencia romántica y la habían aplicado a las tesis historicistas (Dilthey, Troeltsch, Jaspers, Max Weber)¹⁰.

El intento romántico de vivir en esta imposibilidad explicaría el carácter irreal de sus presupuestos filosóficos. La tipología que hace Guardini del hombre romántico pone de relieve precisamente su tendencia a la nostalgia y a la fantasía. La vuelta del Romanticismo a épocas anteriores respondía más bien a una tendencia a huir del propio tiempo y a refugiarse en un ámbito considerado original y modélico¹¹. El hombre romántico busca fugar y rechazar cualquier caracterización. En tal sentido no puede detenerse en ningún tiempo ni circunscribirse en ningún lugar. Por ello, ni bien retorna al pasado experimenta la nostalgia de todo lo que está por delante y se lanza hacia él. La perspectiva teleológica del romanticismo se explica en este segundo movimiento. Si éste relativizaba la emancipación obrada en la Ilustración y de la Revolución francesa era precisamente en virtud de una emancipación mayor¹². Sin embargo, se trata de una teleología fundada en la fantasía. Apenas se ponía en camino hacia aquello que aún no se había realizado sentía nuevamente nostalgia por todo lo que dejaba. El espíritu romántico está dominado —afirma Guardini— por la «nostalgia de la inmensidad, el deseo de vagar, querer todo, ver todo, experimentar todo, ser todo»¹³.

Esta situación de fuga permanente refleja el caos constitutivo en la vida del romántico. No existe un momento de reposo porque la posibilidad contraria amenaza siempre con hacerse realidad, aquello que se presenta ahora como refugio puede convertirse en el obstáculo que se debe eliminar. Por ello el romántico está sellado por una experiencia constante de *mala conciencia*¹⁴. Esta experiencia no es sino la reproducción en el plano antropológico de aquella pérdida de límites en el plano cosmológico que se enunciaba en la noción de *mala infinitud*. De la angustia presente en la *mala conciencia* nace la pregunta por la permanencia del propio yo. A la exigencia de responder estas preguntas, a la necesidad de hallar un rostro único e irrepetible, se une nuevamente el terror romántico a la forma, a la delimitación, a ser únicamente aquello que se es. Por ello el romántico busca superar esta posible delimitación fugando a través de la fantasía. La fantasía puede

¹⁰ «Inicialmente éste [el concepto de *Weltanschauung*] era la expresión del relativismo moderno y del subjetivismo en cuestiones religiosas que no creía más en una verdad, sino sólo en una visión condicionada por presupuestos personales, históricos y étnicos (cf. Dilthey, Troeltsch, Jaspers). Posteriormente vino el significado atribuido por el totalitarismo político, etc. a ello se contraponen mi intención de darle su colocación entre la fe en la revelación, por una parte, y la consideración u observación empírica, por otra» (carta de Guardini a Heinrich Fries del 01/07/1952, citado por Barbara Gerl, *op. cit.*, p. 307). Acerca de su curso sobre la *Weltanschauung católica* impartido en Berlín de 1923 a 1939 afirma: «Non si è trattato, peraltro, di una dottrina della *Weltanschauung* nel senso di Dilthey, Troeltsch, Jaspers, Max Weber e altri (cioè del problema di come l'immagine dell'esistenza si sia sviluppata sulla base delle diverse premesse religiose e popolari della storia, ciò avrebbe costituito una parte della *Kulturwissenschaft*)» (*Linguaggio-Poesia-Interpretazione*, p. 7).

¹¹ Cf. *Ética*, p. 425.

¹² Con esta formulación no se hacía sino actualizar el axioma de Leibniz: «el presente está lleno del porvenir». Es también en este espíritu que Fichte criticará las conquistas de su tiempo: «la crítica di Fichte all'epoca presente è quindi basata sulla *ricchezza di avvenire* contenuta nella vita attuale: questa tendenza del presente, veramente gravida di avvenire, è da lui individuata alla fine delle sue lezioni nel rinnovamento della vita religiosa» (Karl Löwith, *op. cit.*, p. 309).

¹³ *Il punto di partenza dell'itinerario speculativo di Søren Kierkegaard*, pp. 44-45.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 45.

mantenerse por encima del ser, recrear las cosas sin dar cuenta a las leyes naturales, transformar figuras, crear imágenes, disolver situaciones, superar dificultades. «El modelo del propio yo que el romántico se construye se establece sin contacto con lo que él es y puede ser verdaderamente. Tal modelo es fantástico, creado por encantamiento, no elaborado sobre la base de lo real ni en vistas de lo real»¹⁵.

1.2. LA DESMUSURA ROMÁNTICA EN TEOLOGÍA

La crítica que Guardini realiza a la desmesura desde una perspectiva filosófica también tiene su correspondiente teológico. Las consecuencias románticas en el plano teológico se aprecian claramente en el movimiento *modernista*. El revuelo que la encíclica Pascendi suscitó en los claustros universitarios católicos fue vivido por el joven Guardini en Tubinga. «Era —afirma Guardini— la época del llamado modernismo. Por todas partes se imponía la tendencia a aplicar en la teología los resultados de la investigación científica moderna y de este modo a superar un tipo de pensamiento autoritario-escolástico en gran parte entumecido; se planteaban nuevas cuestiones de tipo gnoseológico-crítico, histórico, ético. Pero al mismo tiempo se percibía también la influencia de la mentalidad liberal, y las tendencias agnósticas, relativistas y psicologistas se convertían por doquier en un peligro para la fe y la teología»¹⁶.

Si bien se considera a Loisy el “padre del modernismo católico”, su origen no puede desligarse del influjo que ejerció sobre él la teología protestante liberal, especialmente a través de Adolf Harnack y Auguste Sabatier. Pero no son tanto las tesis de Harnack y Sabatier las más relevantes para entender el fenómeno modernista cuanto las obras de los románticos, en especial, las de Friedrich Schleiermacher. El intento de superar a Schleiermacher irá determinando una renovación de categorías teológicas y filosóficas que más adelante sellará la posición de Guardini frente al *modernismo*¹⁷. En 1965 Guardini incluso llegó a confesar a Winfried Böhm que el punto de partida real de su pensamiento debía situarse en su confrontación con Schleiermacher. Para Schleiermacher todo acontecimiento singular de la historia es resultado del impulso interior del Espíritu divino que se despliega en ella. Muy en sintonía con el espíritu romántico establecía una unidad dialéctica entre el carácter material de lo singular y el carácter formal de la totalidad. Aplicada esta dialéctica a la vida de la Iglesia tendríamos que el origen de la Iglesia y de la Sagrada Escritura debería comprenderse a partir de las leyes que determinan el despliegue de la historia y no a partir de un principio trascendente a ésta¹⁸. Las instituciones y los dogmas que surgen en la historia no serían otra cosa que la estabilización de un cierto estado

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 118-119.

¹⁷ Cf. Giovanni Moretto, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁸ «Aquí incidentalmente debemos preguntarnos si los libros sagrados deben ser tratados de modo diverso a causa del Espíritu Santo. No podemos esperarnos una decisión dogmática respecto a la inspiración, debiendo más bien estar fundada la decisión sobre una interpretación. No debemos 1) establecer ninguna diferencia entre el discurrir y el escribir de los apóstoles. De hecho, la Iglesia futura debió ser construida sobre la primera. Pero justamente por esto no debemos 2) creer que, en el caso de las Escrituras, haya sido directamente intencionada la cristiandad en su totalidad» (Friedrich D. Schleiermacher, *Ermeneutica*, Rusconi, Milano 1996, p. 321).

del sentimiento religioso que queda informado por la fuerza del Espíritu¹⁹. Tales configuraciones hallarían su justificación al ser expresión inequívoca del Espíritu. La crítica a Schleiermacher realizada por la Escuela católica de Tubinga, más específicamente, por Johann Adam Möhler, ejercerá un influjo importante en la posición de Guardini frente al relativismo modernista e historicista del s. XX.

2. LA RECUPERACIÓN DE LO CONCRETO-VIVIENTE

Cómo realiza Guardini la recuperación de lo concreto viviente?. Desde una perspectiva filosófica, podemos señalar fundamentalmente dos caminos:

1. la vía existencial
2. la teoría del Gegensatz

2.1. LA VÍA EXISTENCIAL

Tomar como punto de partida lo finito no significa cerrarse a la trascendencia. Aquí radica la diferencia entre el existencialismo guardiniano del existencialismo immanentista de Sartre y Heidegger. A diferencia de las demás cosas que sólo *están* en el mundo, la persona, en la medida en que posee conciencia de su ser, *existe*²⁰. Ella no sólo “está-allí” sino ante todo existe en relación consigo misma, no sólo se despliega sino que es consciente de su propio modo de ser. Guardini está lejos de cualquier tipo de idealismo y racionalismo. El hecho de que se hable de *existencia* sólo en relación a la persona no significa que ella sea el fundamento del ser. Significa que el modo de ser de la persona —a diferencia de los demás seres vivos— se manifiesta en relación inmediata con su propia existencia. Respecto a esta relación ella misma no puede encontrar una razón última. En la medida en que la persona está abierta a la dimensión misteriosa de la propia existencia, ella no puede ser reducida a un fenómeno del mundo capaz de ser explicada con los parámetros de lo espacio-temporal, ni tampoco ser reducida al plano de la vida psíquica y biológica. La única posibilidad de comprender la novedad y la diferencia ontológica que se inaugura con la existencia humana se realiza *existiendo*. Si bien es cierto la circularidad puede considerarse en el plano lógico una falacia, se hace justificable en el plano existencial, esto es, en relación con aquello que está “comenzando” a existir, con aquello que no puede ser deducido de sus causas anteriores sino que testimonia su verdad en sí misma y se abre por sí misma. En este sentido afirma nuestro autor: «Yo puedo pensar mi propio comienzo únicamente cuando he empezado a ser, a partir del estar-ahí. Yo puedo hacerlo en la medida en que realizo el comenzar...»²¹. Este “comienzo” supone una mediación capaz de obrar esta experiencia. Si allí no cabe ningún tipo de necesidad, si no hay posibilidad de demostrar la propia existencia, entonces puedo pensar que tal comienzo está fundado en un orden de libertad. La existencia lejos de ser la aceptación de una identidad (mundo=mundo) y, por tanto, de una necesidad (“el mundo debe existir”), es acogida en la propia interioridad de un

¹⁹ «Amar el espíritu del universo y contemplar con gozo su acción, he ahí el fin de nuestra religión» (Friedrich D. Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, p. 80; citado por Hervé Savon, *Introduzione a Johann Adam Möhler, Queriniana, Brescia* 1967, p. 17).

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 7.

²¹ *La existencia del cristiano*, p. 238.

inicio que no necesariamente debió ser y cuya fuente, que está más allá del propio yo, se manifiesta en términos de libertad. Aquí es precisamente donde Guardini pasa del plano fenoménico al plano metafísico.

Sólo es posible pasar del fenómeno al fundamento de la existencia desde la interioridad. «La interioridad —afirma Guardini— sólo puede sentirla el que tiene, al menos, la posibilidad de estar fuera de sí mismo; más todavía: el que de hecho, aunque sea sólo con una parte mínima de su ser, está fuera de sí. De lo contrario, no hay interioridad alguna, sino disolución interna, o bien una identidad mecánica»²². El “comienzo” de la existencia humana se realiza fundamentalmente en el espacio abierto en la interioridad humana gracias al vínculo originario con la verdad. En tal sentido, *existir* significa en primer lugar comprenderse a sí mismo, encontrarse consigo mismo, experimentarse como una realidad única e irrepetible en el espacio interior abierto por la verdad. Por ello cuando Guardini se refiere al “centro” de la persona no sólo apunta al núcleo íntimo del ser personal, sino también a aquella realidad capaz de fundar su trascendencia. Así como acontece con una gran obra de arte, un acto extraordinario o un acontecimiento fundacional en donde está presupuesta la presencia de una idea directriz, una fuerza configuradora, una realidad trascendente que abre y facilita su pleno cumplimiento, así también en relación a la existencia personal se debe presuponer una mediación. Afirma Guardini: «Ningún acontecimiento espiritual genuino se desarrolla sólo entre mí y el objeto sino debe sobrevenirle dentro de la quietud y la altura de lo eterno, el “tercero”»²³. La persona halla su fundamento en una mediación que antecede toda relación horizontal con el mundo, tal como lo había señalado Kierkegaard.

La existencia personal no se define en términos estáticos. En la medida en que el hombre está en relación la verdad tiende hacia ella, se orienta hacia su esclarecimiento definitivo. Decir “yo soy” significa, por tanto, asumir y experimentar el peso ontológico y axiológico de la propia existencia, y al mismo tiempo, interrogarse por su fundamento y sentido último, esto es, orientarse a una respuesta decisiva y definitiva. Sin embargo, el núcleo de la persona, denominado por Guardini “centro viviente”, “centro oscilante”, “punto trasempírico de la vida”, etc., no se constituye únicamente en la espontaneidad de la libertad (en el salto, diría Kierkegaard) sino también en la pasividad que acoge la existencia. «Al vivir, —afirma Guardini— experimentamos como si nuestra vida surgiera de un centro interno del que brota. A la par, observamos que a partir de este centro nos dominamos y ordenamos a nosotros mismos. Ese centro profundo (*Tiefenpunkt*) pertenece a nuestra vida. De él y para él vivimos, estructurándonos a nosotros mismos y dominándonos a partir de él. Lo uno y lo otro. La relación productiva y la dispositiva son ambas originarias»²⁴. La explicitación de este núcleo metaempírico desde la perspectiva de la interioridad y de la direccionalidad constituye la clave para comprender la vía que se abre en la persona de la dimensión fenoménica a la metafísica.

²² *El contraste*, p. 115.

²³ *“Rivelazione” come forma del vivere*, p. 176.

²⁴ *El contraste*, p. 176.

2.2. LA DOCTRINA DEL GEGENSATZ

Para Guardini el equívoco del romanticismo y del idealismo fue perder de vista la distinción cualitativa de los polos presentes en lo concreto-viviente y hacer de ellos momentos de una realidad en devenir, esto es, de una realidad constituida en la superación de los momentos previos. Bajo esta perspectiva la identidad de los entes se justificaría a partir de su propia negación y la contradicción se convertiría en el principio metafísico por excelencia. Así, por ejemplo, en Hegel: «lo sensible, lo limitado, lo finito es tal sólo en relación a otra cosa, es sólo relativo; por tanto no es de ningún modo verdad en sentido objetivo, incluso si tenemos de él representaciones totalmente verdaderas. Lo finito es en sí mismo no-verdadero, sea como sí mismo sea como lo otro que vale también como ente. Lo finito es por tanto la contradicción, y es la contradicción irresuelta; lo es y lo otro tiene poder en él»²⁵. La crítica de Guardini apunta a no confundir el contraste con la contradicción, a no identificar el no-ser relativo de los entes (vinculado al límite que la esencia impone entre uno y otro) con el no-ser absoluto. De esta confusión se derivan posturas monistas que someten a los individuos a una totalidad omniabarcante incapaz de asegurar la irreductibilidad de sus componentes e incapaz de admitir el *aut-aut* que marca el límite de un ente y otro, de una cualidad y otra. «Observo – afirma Guardini – que estas especulaciones fracasan a menudo en el punto decisivo y confunden contraste con “contradicción”. Con lo cual se precipitan en una falta de claridad que encierra consecuencias no sólo intelectuales, sino profundamente antropológicas»²⁶. Sobre estas consecuencias antropológicas nos referiremos más adelante.

La confrontación de Guardini con el espíritu romántico-idealista no quiere permanecer en el plano de lo teórico sino de lo concreto. Aproximarse a la realidad significa reconocer que «todas las cosas, formas, procesos y relaciones tienen medida; una medida determinada. Esto significa que están delimitadas»²⁷. Antes de ser pensados en relación al no-ser, en relación dialéctica con la nada, es decir, como contradicción, los entes son pensados en primer lugar poseyendo el ser. Poseer el ser significa existir bajo una forma específica capaz de establecer límites respecto a los otros entes. Es desde la afirmación del ser que puede ser pensado, en un segundo momento, el límite, el no-ser otro ente. En ese sentido, toda delimitación comporta la negación de lo que no se es, comporta una renuncia originaria a otro estado de ser. De este modo, la negación y la diferencia sólo son afirmadas en relación a la positividad e identidad de los entes concretos²⁸. A

²⁵ «Das Sinnliche, Beschränkte, Endliche ist das, as nur ist im Verhältnis zu einem Anderen nur relativ ist; dies ist nichts Wahres im objektiven Sinn, wenn wir auch ganz wahre Vorstellungen davon haben. Es ist an ihm selbst nicht wahr; es ist sowohl es selbst, als das Andere, das auch als Seiendes gilt; es ist so der Widerspruch und der unaufgelöste Widerspruch; es ist, und das Andere hat Macht in ihm» (G. W. F. Hegel, *Platone*, Rusconi, Milano 1998, p. 179).

²⁶ *El contraste*, p. 76

²⁷ *Die Entfernung des Andromeda-Nebels*, p. 178 [«Alle Dinge, Gestalten, Vorgänge und Beziehungen haben Maß; ein bestimmtes Maß. Das heißt aber, sie sind begrenzt»].

²⁸ «"Grenze" bedeutet einmal etwas Negatives: Aufhören, Zu-Ende-Sein (...) "Grenze" ist aber auch etwas Positives: nämlich Umriß, Bestimmtheit, Eigenart, Entscheidung, deutliches So und nicht anders. Endliches Sein wird durch die Grenze beschränkt, aber auch bestimmt; so ist Grenze sowohl Schranke wie Form. Form durch Schranke. Wenn wir also in Redlichkeit die uns gesetzte Schranke bejahen, ziehen wir eben dadurch die Umrißlinie unseres Charakters; formen die Gewichtsverhältnisse unserer Seins» (*Der Gegensatz*, p. 208). Sólo en los casos en donde el autor

diferencia de la contradicción que justifica el ser a partir de una relación dialéctica con el no-ser, el contraste afirma el ser sin dialéctica alguna pero sí delimitado a partir de la positividad objetiva de los entes y de sus cualidades. Se pregunta Guardini: «¿cómo puede una cosa, un proceso, un hecho, ser a la par continuo y discreto, río indómito e interrupción de este río? ¿Cómo algo puede ser a la vez acto (Akt) y estructura (Bau)? Aquí tropezamos, evidentemente, con una forma singular de relación»²⁹. La imposibilidad de responder a esta pregunta con las categorías filosóficas que confundían el contraste con la contradicción, es decir, que contraponían en este caso el polo de la permanencia con el del despliegue, llevó a Guardini a elaborar un marco teórico capaz de dar cuenta de esta realidad. Era preciso orientarse cognoscitivamente hacia la realidad concreta sin perder de vista aquellos órdenes cualitativos irreductibles que determinaban su unidad estructural. Precisamente en esta orientación surge la noción de “contraste” u “oposición polar” (*Gegensatz*) como la forma de lo concreto-viviente³⁰. Afirma Guardini: «En esto consiste el contraste: que dos elementos, cada uno de los cuales está en sí irreductiblemente, indeduciblemente e inconfundiblemente, se hallan, sin embargo, indisolublemente ligados entre sí, y no pueden ser pensados sino cada uno junto al otro y en virtud de él»³¹. En relación a los polos “estructura” y “acto” presentes en toda realidad concreto-viviente, afirma Guardini: «Por cualquier ruta que se vaya nunca se podrá llegar a la “estructura” a partir del “acto”. Acto es acto. Nunca y bajo ninguna condición puede convertirse el acto en estructura. El defecto fundamental del pensamiento romántico, su debilidad decisiva, consiste justamente en considerar esto como posible (...) Pero esto no es así»³². El romántico yerra en el momento en que identifica los polos del contraste y “aplana” las diferencias cualitativas transformándolas en una síntesis indiferenciada. De este modo justifica la mezcla de un polo con otro al punto de llevar todas las diferencias a un orden homogéneo y monista³³. Esta crítica a la pretensión homogeneizante del romanticismo está en estrecha relación con aquella dirigida al intento de Scheleiermacher de reducir, en el ámbito eclesial, la singularidad a la Totalidad³⁴.

Guardini llama la atención sobre el modo cómo en estos casos la singularidad es disuelta en favor de la totalidad, la forma en favor del devenir, la cosmovisión en favor de las cosmovisiones. Los límites de lo singular terminan finalmente por ceder a la “fuerza infinita” de la vida perdiendo toda posibilidad de comprenderse en su unicidad ¿Cuáles son las consecuencias antropológicas que se derivan de subordinar la singularidad a la totalidad o, dicho en otros términos, de confundir el contraste (*Gegensatz*) con la contradicción (*Widerspruch*)? Una de las

haya traducido directamente del alemán se citará en la nota la versión original; en los demás casos se tendrá como referencia la versión española de *El contraste*.

²⁹ *El contraste*, p. 79.

³⁰ *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925. Este ensayo fue redactado a partir de un texto más breve de 1914: *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre*, Caritas-Druckerei, Freiburg 1914.

³¹ *El contraste*, p. 90.

³² *Ibid.*, p. 128.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 90.

³⁴ Massimo Borghesi señala agudamente la relevancia de Möhler en la noción guardiniana de *Gegensatz*: «Tra le molte acquisizioni di *Der Gegensatz* v'è per tanto la fondamentale distinzione teorica tra “oposizione” (*Gegensatz*) e “contraddizione” (*Widerspruch*). Una lezione questa le cui ricche implicazioni erano forse suggerite a Guardini dalla possibile lettura della fondamentale opera di Adam Möhler *Die Einheit in der Kirche*, ben nota in quegli anni ad ogni studente tedesco di teologia, più volte citata da Max Scheler nelle sue opere» Massimo Borghesi, «Opposizione polare e contraddizione etica», en: Marcolungo, F.L. – Zucal, S., *L'etica di Romano Guardini. Una sfida per il post-moderno*, op. cit, p. 108.

mayores consecuencias para Guardini es la incapacidad de explicitar la relación entre la unicidad y la relacionalidad de la persona, su singularidad y su apertura a la totalidad. No se trata solo de un problema teórico sino de uno eminentemente concreto. Lo que está en juego, según Guardini, es la posibilidad de pensar a la persona en cuanto persona, la posibilidad de explicitar su verdadera naturaleza y de obrar según sus exigencias. Identificar la singularidad con la totalidad sería el paso previo a una metafísica y antropología monistas, sería la negación a comprender la naturaleza humana como una unidad compleja cuyos polos constitutivos (cuerpo, psíquico, espíritu) se manifiestan irreductibles. En el plano social, podría ser la justificación de un orden social donde la totalidad, representada según el caso por el Estado, la raza, la religión, etc., se impondría sobre los individuos; o, por el contrario, sería la legitimación de un orden social donde el interés de los singulares terminaría por imponerse a los de la comunidad, justificándose así el individualismo en todas sus versiones³⁵.

La singularidad de los elementos que constituyen la unidad de la persona se muestra, no se demuestra. Afirma Guardini: «Si nos estudiamos a nosotros mismos, si nos vemos internamente, encontramos una forma corpórea, miembros y órganos, estructuras y órdenes psíquicos; encontramos procesos de tipo interno o externo, impulsos, actos, cambios de estado. Todo lo que allí hay o sucede lo vemos como una unidad. Y no sólo nos aparece a nosotros como tal, sino que lo es (...)»³⁶. Esta realidad concreto-viviente no se manifiesta sometida a ninguna dialéctica ni mediación llamada a resolverse en un principio absoluto, antes bien, se manifiesta como una unidad viva y al mismo tiempo estructurada. En tal sentido, cada uno de los elementos que constituyen la unidad de la vida humana se presenta en una relación de contraste o de polaridad con el resto de elementos. Afirma Guardini: «Toda la extensión de la vida humana parece dominada por la realidad de los contrastes. En cada contenido parece que los podemos explicitar. Probablemente no sólo en la vida humana; ellos están, tal vez, a la base de toda realidad viva y tal vez de toda realidad concreta. Me limito, sin embargo, expresamente al ámbito de lo humano»³⁷. En relación a los contrastes presentes en la persona, señala Guardini que son fundamentalmente de dos tipos: el intraempírico y el transempírico. Si el primer orden busca explicitar los contrastes fundamentales en el plano psíquico-corporal, el segundo busca explicitarlos en el plano espiritual. Cada uno de estos órdenes está formado por tres contrastes. El intraempírico está formado por los contrastes acto-estructura (*Akt-Bau*), plenitud-forma (*Fülle-Form*) y singularidad-totalidad (*Einzelheit -Ganzheit*). El transempírico por los contrastes producción-disposición (*Produktion-Disposition*), originalidad-regla (*Ürsprünglichkeit-Regel*) e immanencia-trascendencia (*Immanenz-Transzendenz*). No será nuestra intención exponer cada uno de estos contrastes pero sí tenerlos en cuenta en el desarrollo integral de la antropología guardiniana.

Si bien nuestro autor había delimitado el ensayo *Der Gegensatz* «al ámbito de lo humano, de aquello que se me ofrece cuando dirijo la mirada hacia mí mismo»³⁸,

³⁵ Llama poderosamente la atención que esta preocupación de Guardini por el orden social derivado de la visión antropológica esté presente desde sus obras tempranas de teología. Prueba de ello es la reciente publicación del volumen VI de la Opera Omnia de Guardini (*Scritti politici*), donde se recogen muchos trabajos tempranos de nuestro autor Romano Guardini dedicados al tema socio-político, *Opera Omnia. Vol. VI, Scritti politici*, Morcelliana, Brescia 2005.

³⁶ *El contraste*, p. 67.

³⁷ *Ibid.* p. 179.

³⁸ *Ibid.*, p. 80.

la noción del contraste «se extiende, de por sí, más allá de lo humano; abarca todo lo que es “viviente”, animal y planta. En cierto modo, tal vez todo lo que es “cosa”. Pero de esta significación más amplia, que debería ser determinada con mayor exactitud, prescindo aquí por completo»³⁹. Resulta comprensible por ello que antes de 1925, año en que se publica el ensayo sobre el *Gegensatz*, Guardini haya abordado el tema en el plano ético, metafísico y teológico⁴⁰. Coincidimos con Guido Sommovilla⁴¹, Virgilio Melchiorre⁴² y Massimo Borghesi⁴³ quienes afirman que la doctrina del *Gegensatz* se abre ya al discurso metafísico a través de la fenomenología de lo concreto-viviente. Si esta fundamentación metafísica no fuera posible, la antropología de Guardini se reduciría a mera psicología. Será precisamente en este camino hacia el fundamento que la antropología guardiniana va consolidándose como un discurso sobre la verdad de la persona.

La importancia que la doctrina del contraste tiene en la obra de Guardini se hace manifiesta particularmente en el modo cómo queda articulada su antropología. En efecto, son cuatro perspectivas esenciales desde las cuales se profundiza en la naturaleza de la persona: la estructural, la simbólica, la ética y la dialógica.

(1) Desde la *perspectiva estructural* se quiere explicitar el carácter [jerarquizado](#) de la persona tal como ya Buenaventura lo había hecho hablando del *anima hierarchizata*. Siguiendo la distinción hecha en *Der Gegensatz* entre contrastes intraempíricos y transempíricos, se precisará en *Welt und Person* de 1939 cuatro niveles en la persona: forma (*Gestalt*), individuo (*Individualität*), personalidad (*Persönlichkeit*) y persona (*Person*). Cada uno de estos niveles requerirá una investigación específica y seguirá aquella exigencia de la doctrina del *Der Gegensatz* según la cual no es posible reducir una esfera cualitativa a otra. El paso de la “personalidad” a la “persona” permite abordar el fundamento de la antropología guardiniana, esto es,

³⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁰ En su tesis doctoral sobre la redención en Buenaventura, Guardini cita cinco ensayos que abordan indirectamente la temática del *Gegensatz*: *Die Bedeutung des Trinitätsdogmas für die sozialen Beziehungen*, en «Theologie und Glaube», 1916, Heft 4 (este artículo se publica posteriormente con otro título: *Die Bedeutung des Dogmas vom Dreieinigem Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft*, en *Auf dem Wege. Versuche*, Grünewald, Mainz 1923, pp. 86-94); *Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams*, en «Pharus», 1916, Heft 10; *Zum Begriff der sittlichen Freiheit*, en «Pharus», 1916, Heft 10; *Zum Begriff der Ehre Gottes*, en «Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft», 1918, Heft 4; *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg 1918). En esta disertación Guardini también se apoya en la noción del *Gegensatz*: «Die beiden Bedenkenreihen (die physisch-mystische und die moralisch-rechtliche Seite der Erlösung) stehen nicht in einem Widerspruch zueinander, sondern geben die tatsächliche Wirklichkeit wieder, in der die gleiche Seele der Ordnung des Seins und zugleich der des Sollens angehört, und in der die Gesetze des Sollens im letzten Grunde identisch sind mit den Gesetzen des Seins» (*Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, p. 20).

⁴¹ «...il *Gegensatz* del Guardini contiene i lineamenti d'una vera e propria ontologia o metafisica. Questo fatto sembra di doverlo sostenere anzitutto contro il Guardini stesso (...) Sembra davvero strana questa rinuncia metafisica proprio nel momento in cui con acuta istanza metafisica si sta scoprendo una realtà al di là dell'esperienza, una realtà trasempirica, appunto, ossia “metafisica”. Il Guardini non vuol dire nulla di che cosa sia, dice però che è, e questo è già un enunciato metafisico» (Guido Sommovilla, *La filosofia di Romano Guardini*, en Romano Guardini, *Scritti filosofici*, vol. I, pp. 24-25).

⁴² «Potremmo definire quest'opera (*Der Gegensatz*) come un saggio di metodologia, ma a un tempo anche come un'ontologia fondamentale» (Virgilio Melchiorre, prefazione a Romano Guardini, *Le età della vita*, p. 21).

⁴³ «L'oltrepassamento dello sperimentabile verso il metaempirico, secondo una direzione che, al di là delle intenzioni dell'autore, è sicuramente metafisica, è palese là ove si dichiara che “il centro è il mistero della vita. Là dove gli opposti stanno insieme; da dove essi partono; dove essi ritornano”» (Massimo Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 1990, p. 34).

explicitar la naturaleza del “centro viviente” que en el ensayo de 1925 había quedado como una tarea a realizar⁴⁴.

(2) La *perspectiva simbólica*, busca explicitar el modo como los distintos niveles analizados en la perspectiva anterior — corpóreo, psíquico, espiritual— forman una unidad. En otras palabras, las diferencias que habían sido puestas a la luz en el análisis [precedente](#), son vistas esta vez desde la unidad viva de la persona. Si la perspectiva estructural procedía vía análisis, la perspectiva simbólica procede vía síntesis. Será relevante en este punto la noción de *entelequia* — más cercana al sentido que le daba Hans Driesch que al de Aristóteles — esto es, aquella unidad articulada por un centro viviente. Y aunque queden implícitos, también hay que mencionar los conceptos buenaventurianos de *organisatio* y *complexio* como precedentes de esta perspectiva. La unidad de la persona se manifiesta aquí en el movimiento por el cual el polo transempírico atraviesa o permea el polo intraempírico. Esta relación que determina el carácter simbólico de la persona no sólo se limita a la unidad de interioridad espiritual y exterioridad corporal. Ella se hace extensiva a toda la dimensión cultural en la medida en que la persona es capaz de configurar una morada para sí a partir de las posibilidades y virtualidades propias de la naturaleza. La comprensión del cuerpo como expresión del alma humana abre toda la línea de reflexión en torno al símbolo (lenguaje, liturgia), y la idea de la cultura como morada del hombre extiende tal reflexión al ámbito del obrar humano.

Eliminado: anterior

(3) La *perspectiva ética* apunta a explicitar la condición finita y contingente de la persona cuya vida entraña un proceso dialéctico entre situación presente y su plenitud ideal (atrás-adelante). Tal perspectiva fundada en la vida personal, orienta su mirada más allá de ella, esto es, hacia aquel entramado de hechos que constituye la realización de la historia. En el capítulo II de *Der Gegensatz* se desarrolla este tema mediante los polos contrastados “medida” (aspecto concreto del sujeto espacio-temporal) y “ritmo” (aspecto normativo del despliegue espacio-temporal). El punto central de este análisis radica en el hecho de que la persona, en cuanto realidad concreto-viviente, no se realiza de modo “puro” ni en el espacio, ni en el tiempo. Si bien la persona porta en sí un orden y un contenido irreductible, es una realidad histórica cuya realización sólo se da por vía de aproximación o de semejanza. Ello permite establecer en cada paso el tipo (medida) y la regularidad (orden) de aproximación o de alejamiento respecto a la idea límite. Aquí se acentúa el carácter riesgoso y dramático de la libertad cuya responsabilidad se acrecienta de cara a la propia realización humana. Pero junto a esta consideración de la existencia desde la perspectiva de la “no-plenitud” debe considerarse también la promesa de la plenitud, de la realización última. Esta perspectiva nos abre a la temática de la historia. El influjo de Buenaventura en este punto es nuevamente decisivo. Afirmaba el santo Seráfico: «lo orgánico se manifiesta además en el hecho de que la creación es aprehendida existiendo como en una

⁴⁴ Las reflexiones buenaventurianas respecto al *Corpus Mysticum* tienen aquí un peso singular. Así como la Iglesia constituye una totalidad infinitamente superior a la suma de los individuos en tanto es sostenida por Cristo Cabeza, así también se puede decir que la vida de la persona halla su fundamento en un “centro viviente”. Esta tesis viene confirmada por el propio Guardini en *Der Gegensatz*. «Sie [die Kirche] hat von Anfang an und bis zur Stunde sich in ganz eindeutiger Weise als von einem Lebesprinzip und Wesensbild geformt gewußt, das von innen,—oder von außen— her die erfahrbare Wirklichkeit formt. Die Ideen des *corpus mysticum* und der Hierarchie sprechen das aus» (*Der Gegensatz*, p. 141).

orientación espiritual dinámica. La creación procede de Dios y torna hacia Él»⁴⁵. El ser de la persona está definido por un esencial “ponerse en camino”, “ir”, “encontrarse”.

(4) La *perspectiva dialógica* expresa la naturaleza relacional de la persona, su apertura a la alteridad a través del lenguaje. Junto a esta dimensión se expresa también su apertura originaria a la totalidad de lo existente: a la totalidad de sí misma, del mundo y de Dios. La totalidad no surge a partir de la suma de partes sino se presenta como una realidad que forma parte de la visión que la persona posee de las cosas. Así, por ejemplo, el orden de la comunidad es una realidad originaria y no la suma de los individuos que lo conforman. Una realidad originaria que no disuelve a los individuos en un todo homogéneo, sino que, siguiendo la teoría del contraste, los conserva en su cualidad irreductible. En tal sentido la comunidad debe entenderse como un orden fundado sobre la base de una ley propia que abraza a todos los individuos sin presionarlos ni destruirlos. Un orden que no existe previamente a los individuos, pero que es más que la suma de ellos, esto es, el espacio que acoge y une a los individuos en la interioridad objetiva de la comunidad.

3. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

La delimitación de lo concreto expresada en los puntos anteriores halla su confirmación en la realización histórica de la persona, esto es, en el despliegue de su libertad. Es en la historia donde hallamos la más propio del ser humano, es en esa síntesis de libertad, fines y circunstancias donde él se muestra con mayor claridad. Precisamente en este punto la experiencia religiosa adquiere un valor singular para explicitar la naturaleza de lo humano. La persona manifiesta quién es no sólo en el cumplimiento de las propias capacidades y proyectos, sino fundamentalmente en el modo como se dispone ante las preguntas últimas de la existencia: de dónde vengo, a dónde voy, cuál es el sentido de mi existencia. En tal sentido, la experiencia religiosa puede convertirse en un camino para acceder al fundamento metafísico del ser humano.

El criterio de verdad de la experiencia religiosa trasciende el orden subjetivo y se arraiga en el contenido de lo misterioso, de lo supraterrano, lo *sagrado* o *numinoso*. Es un *fenómeno originario*, no susceptible de ser reducido a la causalidad natural ni a la vida psicológica. Es precisamente esta realidad sagrada la condición de posibilidad de toda experiencia religiosa. Dice Guardini: «Con el término *sagrado* entendemos, por tanto, aquello ante lo cual el sentimiento de un hombre bien intencionado responde con la necesidad de inclinarse, y de inclinarse como no se podría ante nada puramente terreno»⁴⁶. Lo sagrado o numinoso despierta en el hombre el *órgano* adecuado para su aprehensión, conmueve el *centro* o el *corazón* del hombre y funda las preguntas por el origen, el fin, la verdad, el bien, la plenitud⁴⁷. La fuerza que porta lo numinoso y la capacidad de tocar las

⁴⁵ *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, p. 218 [«Das Organische kommt ferner darin zum Ausdruck, daß die Schöpfung als in einer geistigen Bewegungsrichtung stehend angesehen wird. Sie geht von Gott aus und kehrt zu ihm zurück»].

⁴⁶ *Fenomenologia e teoria della religione*, p. 201

⁴⁷ «Das erste, was die Frömmigkeit wirken muß, ist, den Herzraum auszuheben, die Mitte zu wecken, die Liebeskraft zu erfassen» (*Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, p. 56).

dimensiones más profundas de la vida humana hace de la experiencia religiosa el ámbito privilegiado para apreciar la verdad de lo humano. Esta orientación de lo numinoso a la intimidad del ser humano rechaza toda interpretación de la experiencia religiosa en términos de inconmensurabilidad. Si lo numinoso fuera inconmensurable o absolutamente distinto, sería imposible que el hombre tenga algún conocimiento de él y sería imposible que lo insertara en un ámbito determinado de significación. El hecho de enunciar su diversidad absoluta respecto al mundo delataría el conocimiento que se posee de él, presupondría un terreno común dónde confrontar y valorar tal experiencia⁴⁸. En este sentido para Guardini lo *numinoso*, aún si se manifiesta bajo una forma *metaempírica* se manifiesta también como una realidad experimentable. En efecto, la realidad es en sí misma de naturaleza simbólica, es decir, es imagen. La imagen se “evidencia”, se “orienta hacia”, da testimonio de sí a través de su corporeidad. Precisamente en esta orientación o testimonio de sí se funda la visión de la experiencia religiosa. La imagen es esencialmente viva en tanto expresa la unidad de una forma sensible y una realidad espiritual. Incluso se podría decir que toda imagen es esencialmente humana en tanto expresa una unidad análoga a la del alma y del cuerpo. Esto no significa crear una visión a la medida del hombre, antes bien, reconocer que el mundo mismo se expresa, habla con un lenguaje orientado hacia el hombre. A este respecto señala Guardini: «Todo concepto vivo del mundo, que tome el mundo, no como una objetividad en la que no se participa, sino como el mundo del hombre, es antropomórfico»⁴⁹.

Abordemos ahora el fenómeno de lo numinoso desde la perspectiva del que lo experimenta intentando responder al segundo objetivo de este trabajo, a saber, la explicitación de lo propiamente humano. El movimiento que se da en la experiencia religiosa no va sólo de lo numinoso hacia el hombre que apela al núcleo de su libertad; también podemos apreciar un movimiento que va del hombre hacia lo numinoso, una tensión hacia una realidad que lo trasciende y que se traduce a través de preguntas fundamentales y decisivas: por qué existo, cuál es el sentido de mi existencia, en qué dirección debe orientarse mi propia vida⁵⁰.

Es precisamente a partir de las preguntas suscitadas por la experiencia religiosa que podemos delimitar la naturaleza de persona. En efecto, a través de la experiencia religiosa quedan iluminadas no sólo las dimensiones más profundas del ser humano sino también el espacio existencial en donde se mueve. La persona existe como una realidad viviente orientada hacia su plenitud, su origen, su fin, el sentido de su existencia. No vive únicamente al lado de las realidades que le están inmediatamente cercanas, también está en la capacidad de relacionarse desde “dentro”, “por encima”, “al inicio” y “al final” de la totalidad de lo existente. En el intento de delimitar la verdad de lo humano que se evidencia en la experiencia

⁴⁸ Cf. *Linguaggio - Poesia - Interpretazione*, p. 19.

⁴⁹ *La existencia del cristiano*, p. 92. En relación al mismo punto afirma en otro texto: «Le rappresentazioni che con tale designazione vengono caratterizzate come non evolute o non serie in verità sono esatte» (*Esperienza religiosa e fede*, p. 87).

⁵⁰ «So ist auch das Heilige seiend: das Geheimnishafte, Scheu Erzeugende, Bergende Heil-Gewährende(...) Die Begegnung mit dem Heiligen gibt uns das Bewußtsein eines Sinnes, der nicht einzelne Seiten unseres Wesens – Gesundheit, wirtschaftliches Bedürfen und Gebrauchen, Bemeinschaftsbeziehungen, Erkenntnis, ästhetische Gestaltung und andere mehr – sondern unsere Existenz einfachhin betrifft. Es antwortet in einer letzten und allein erfüllenden Weise auf die Frage, warum ich da bin; warum ich der bin, der ich bin; wohin sich die Existenzperspektive meines Deseins richtet usf. Dieser Sinn ist “das Heil”» (*Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche*, p. 293).

religiosa atengámonos a las preguntas fundamentales que surgen de ella, a saber, la pregunta por la plenitud, el origen, el fin y la altura.

(1) La experiencia decisiva de lo religioso se manifiesta en la aspiración de la persona a su realización y felicidad. En todos los casos se hace referencia a un deseo que nace de lo más íntimo de la persona. No se trata de una realidad extrínseca a ésta sino de una ordenación esencial cuya plenitud es anticipada a través de un deseo originario anterior a cualquier intención particular. En las religiones antiguas es posible hallar esta aspiración, aunque ciertamente, resuelta siempre al interior del mundo. Lo vemos, por ejemplo, en la búsqueda del gozo y de la fecundidad de la experiencia dionisiaca o en la tensión hacia la dimensión sobrehumano-divina de la *apoteosis*. Incluso si en el budismo se pretendió cancelar la búsqueda de felicidad exigiendo la disolución del yo en la «rueda de la Doctrina»⁵¹, tal exigencia respondía a la búsqueda de una plenitud mayor en la que quedaban superadas la multiplicidad de divinidades. El hecho que la aspiración a la plenitud haya sido respondida por la religiosidad antigua desde las categorías del mundo, no significa que ella se resuelva en este ámbito. Como afirma Guardini: «nada de lo finito posee el sentido de validez definitiva capaz de calmar este deseo que lleva un carácter absoluto»⁵². El carácter absoluto de esta realidad anticipada expresa una excedencia significativa que no puede ser representada desde las categorías del mundo, ni tampoco puede ser llenada desde sus límites. La dirección impresa en el anhelo de plenitud apunta hacia un encuentro personal, hacia un tú capaz de fundar una relación de comunión con el yo. Se trata de un «tú» que «atravesada y supera la persona humana. Mi auténtico tú debe ser absoluto, y la ayuda más grande que pueda ofrecer a la persona amada, deriva de mi apertura hacia el Tú absoluto»⁵³. Para Guardini la reducción de esta aspiración al plano cosmológico como al plano psicológico no se ajustan a la originalidad de esta experiencia. En el primer caso se la entendería como resultado de las contradicciones e insuficiencias del mundo, en el segundo, como resultado de la fantasía, es decir, como transgresión de las propias posibilidades⁵⁴.

(2) Contemporáneamente a la pregunta por la plenitud surge aquella por el origen del ser: ¿de dónde provengo, de dónde proviene el mundo? Para la conciencia mitológica el origen se explica a partir de un fundamento común de donde todo deriva y a donde todo vuelve. En el caso de la filosofía este problema se manifiesta a través de la pregunta por el *arjé*. Tal pregunta apuntará a develar el fundamento del mundo detrás de la apariencia y del devenir. Sin embargo, este fundamento fue comprendido como una realidad inmanente al mundo⁵⁵. Ahora bien, esta reducción del origen al ámbito cosmológico o mundano ¿hace justicia a la pregunta misma por el origen? Guardini responderá negativamente. Tal pregunta apunta a un origen absoluto (*Ur-sprung*), a un momento anterior a todo “proceso” o a un instante primordial desde el cual surge todo lo que existe⁵⁶. En este sentido, la vida personal que transcurre en la claridad de la conciencia se orienta no a una “demostración” o a una teoría, sino a una “mostración” o una imagen que permita comprender el hecho misterioso de la existencia. El hecho que el hombre piense el

⁵¹ *Dighanikaya*, 2, 8; citado por R. Guardini en *L'essenza del cristianesimo*, p. 16.

⁵² *Fenomenologia e teoria della religione*, p. 293.

⁵³ *Ibid.*, p. 295.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 294.

⁵⁵ Cf. *La existencia del cristiano*, p. 495.

⁵⁶ Cf. *Reflexiones sobre la relación entre la cultura y la naturaleza*, p. 167.

origen en la medida que lo está realizando determina el criterio existencial con el cual se establece esta relación. Al mismo tiempo evidencia la imposibilidad de demostrar el origen o de reducir el criterio existencial a un criterio extrínseco o abstracto. Como dice Guardini, el ser «no se justifica; suscita preguntas a las que no está en grado de responder por sí mismo; que por tanto no es capaz de fundarse en su esencia y existencia. Esta impresión pertenece a las experiencias fundamentales de nuestra vida»⁵⁷.

(3) La experiencia religiosa entraña también la pregunta por aquello que está delante, por el fin último de las cosas. Esta perspectiva teleológica no se reduce a la causalidad cuantitativa, sino al sentido último de la vida personal y del mundo. En la orientación hacia el fin se pone en juego algo definitivo, esto es, la responsabilidad por la verdad de sí y de las cosas. Tal orientación apunta a una forma cualitativa, a una imagen que ninguna sumatoria de causas puede ofrecer. Ello no significa cancelar la causalidad, sino definirla a partir de un fin que trasciende el orden mecánico y necesario. La causalidad debe definirse fundamentalmente en relación a su forma última, es decir, en relación al orden según el cual una situación dada del ente se transforma en otra. En este sentido se presenta siempre «un elemento de pre-ideación, un plan universal que determina el fenómeno parcial»⁵⁸. Así como se hablaba de un “inicio absoluto”, la pregunta última por el ser apunta a un “futuro absoluto”. Trascendiendo el discurso de la causalidad cuantitativa, el “futuro absoluto” hace referencia al fin de la historia, a la “consumación”. Dado que esta finalidad está más allá del mundo, la pregunta por el fin quedará en suspenso para la religiosidad antigua. Su respuesta requerirá el ingreso de un Ser trascendente al mundo que hable al hombre desde la consumación.

(4) La experiencia religiosa no sólo se manifiesta en tensión hacia la plenitud, hacia el origen y hacia el final de la existencia. Ella también se vuelve hacia “lo alto”, es decir, hacia la verdad y el valor de las cosas. Si bien los sentidos perciben objetos del mundo natural, a través de éstos resplandece un significado que los trasciende, que no se agota ni en el acto perceptivo ni en el objeto. Para Guardini la experiencia de “lo alto” no se explica en una relación dialéctica con el mundo. La verdad y el valor de los objetos del mundo natural se definen como una «adecuada inserción en el ser interior, validez interior y vital, fuerza y plenitud de una existencia rica de contenido»⁵⁹. Ahora bien, ¿dónde se funda la verdad de este significado?, ¿cuál es el fundamento de su valor? La verdad y el valor trascienden tanto al sujeto cognoscente como al objeto. Valen por sí mismos, no dependen del acto cognoscitivo ni de las pretensiones de la voluntad. Aunque no hubiese ningún hombre que piense y ame el objeto existente, la verdad y el valor de tal objeto se mantendrían en pie. Por ello la actitud del conocer y del amar es fundamentalmente un “obedecer”⁶⁰, un ordenarse a la verdad y al valor de los objetos que permanecen en “lo alto”. Este movimiento hacia lo alto es al mismo tiempo un movimiento hacia “dentro”. La verdad y el bien de lo *numinoso* no sólo reposan “sobre” el ser humano: están también *en él*. Esto significa que lo *numinoso* está en el hombre y que el hombre tiene parte en lo *numinoso* de tal modo que su vida está inserta en una temporalidad que trasciende el orden de lo pasajero y corruptible, y al mismo tiempo, que lo *numinoso* está inserto en la historia. En este

⁵⁷ *Fenomenologia e teoria della religione*, p. 284.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁵⁹ *Lo spirito della liturgia*, p. 88.

⁶⁰ Cf. *Fenomenologia e teoria della religione*, p. 291.

sentido afirma Guardini: «Verdad y valor se compenetran mutuamente, en ello la verdad se hace ardiente y el valor claro. También aquí es movimiento, pero un movimiento de la interioridad (Innerlichkeit). Es la intimidad (Innigkeit) de la existencia»⁶¹.

La consideración de estas preguntas permite entrever la verdad no sólo de la persona que se pone en juego en ellas, sino también del fundamento desde el cual la persona realiza tal preguntar, y que por tanto, la constituye como tal. Para Guardini tal aspiración constituye la expresión más propia de la esencia humana. No se trata de una determinación subjetivista ni irracional, sino la tensión originaria que define a todo ser humano independientemente de su cultura y religión. Aquí Guardini asume una postura crítica respecto a todas aquellas concepciones que niegan el carácter objetivo de la experiencia religiosa y la reducen sea a un sentimiento irracional como a un proceso psicológico o sociológico. El gran aporte del método fenomenológico, según Guardini, había consistido precisamente en señalar la irreductibilidad de los contenidos intencionales (*noema*) respecto a los actos intencionales (*noesis*). En este sentido la originalidad de lo *sagrado* o *numinoso* supera las condiciones individuales o culturales que circundan su aprehensión. Hay en ella un componente trascendente que no se deja atrapar por ninguna medida externa o empírica. Es precisamente desde esta trascendencia que el hombre experimenta el carácter finito del mundo y el deseo de superarlo. Esta superación sólo podrá realizarse a través de la autorrevelación divina que tendrá en la encarnación de Cristo su momento culmen. Por ello el valor de la experiencia religiosa no es definitivo sino provisional al punto que para Guardini los fenómenos religiosos naturales están en una situación “de Adviento”, esperando una realización que sólo se dará a través de la Revelación⁶².

CONCLUSIÓN

Nuestro recorrido ha intentado descubrir el orden e itinerario de la antropología de Romano Guardini a partir de la recuperación de lo concreto-viviente fragmentado tanto en la modernidad como en el romanticismo. Tal recuperación ha partido de la constatación de la unidad peculiar de la persona sellada por su permanencia y despliegue, su contingencia y trascendencia, su historicidad y su orientación a un fin definitivo. Las vías elegidas por nuestro autor para ello han buscado en todo momento ser fieles a esa unidad sin subordinarse a ningún sistema ni imponer conceptos previos que terminarían por desfigurar su objeto. La teoría del contraste (*Gegensatz*) se ha mostrado pertinente en cuanto capaz de explicitar la lógica interna de una realidad viviente a través de polos contrastados y unidades cualitativas diversas en una síntesis armoniosa. La perspectiva existencial ha mostrado los límites de la representación y la teoría en el conocimiento de la persona en la medida que domina en ella la *circularidad*, esto es, la inmediatez jamás representable de una realidad que surge en el momento que acoge su propia existencia. Finalmente, la libertad ha permitido la delimitación de la persona a través de la posibilidad de situarse de cara a la verdad y al bien y decidir por ellos en el tejido de su propia historia. Desde esta perspectiva la

⁶¹ *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, p. 73 [«Wahrheit und Wert durchdringen einander; darin wird die Wahrheit glühend und der Welt hell. Auch hier ist Bewegung, aber eine solche der Innerlichkeit. Es ist die Innigkeit des Daseins»].

⁶² Cf. *El Señor*, p. 415. Cf. también *Fenomenología e teoría della religione*, p. 196.

existencia personal se nos ha manifestado como *inquietud* y *búsqueda*. *Búsqueda* no de una verdad teórica o de una doctrina, sino fundamentalmente de un ser capaz de responder a las inquietudes últimas de la persona: por qué existo, quién soy, de dónde provengo, hacia dónde se dirige mi vida. Si bien la experiencia religiosa tendrá un papel fundamental en la explicitación de lo humano, será finalmente la revelación sobrenatural la que ofrecerá la luz propicia para entender el carácter “viador” e inquieto del ser humano que tendrá su reposo y plenitud en la comunión con Dios.