

Devenir sí mismo y comunión. En torno al personalismo relacional de R. Guardini

*Becoming himself and communion.
Around Guardini's relational personalism*

RICARDO GIBU SHIMABUKURO*

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo ahondar en el personalismo relacional de Romano Guardini teniendo como hilo conductor la estructura de la acción humana. Comprender la verdad de la persona significa explicitar el dinamismo desde el cual ella se abre a un encuentro cara a cara con alguien y crea una comunión con él. Es desde esta lógica relacional que la persona se transforma y deviene sí misma. Más que el paso de la potencia al acto, dicha transformación remite a la generación de un orden relacional novedoso fruto de la donación de sí en el amor. Desde una perspectiva teológica, dicha posibilidad se esclarece plenamente en el dinamismo amoroso de las Personas divinas.

Palabras clave: persona, personalismo, orden comunitario, Romano Guardini.

Abstract: The present work aims to delve into the relational personalism of Romano Guardini having as a key the structure of human action. To understand the truth of the person means to explain the dynamism from which it opens itself to a face-to-face encounter with someone and creates a communion with it. It is from this relational logic that the person transforms and becomes itself. More than the passage from the power to the act, this transformation refers to the generation of a new relational order, fruit of the self-giving in love. From a theological perspective, this possibility is fully clarified in the loving dynamism of the divine Persons.

Key words: person, personalism, community order, Romano Guardini.

Recibido: 05/02/2018
Aceptado: 16 /02/2018

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, E-mail: ricardo.gibu@correo.buap.mx

Romano Guardini puede definirse desde sus escritos más tempranos como un pensador guiado por una pasión por decir y expresar la persona. “¿Dónde puedo encontrar ayuda para esto? ¿Dónde puedo encontrar guías?”, pregunta Guardini a su amigo Weiger a inicios de 1914¹. Y continúa: “Creo que debo tener el coraje de pensar por mí mismo e independientemente, a pesar de las más íntimas conexiones con el pasado y con la obra de los grandes, de abrirme a la plenitud de la multiplicidad, de la realidad, y transportarla del mejor modo posible en los grandes ordenamientos del pensamiento. Y así el camino continúa sin que se detenga, listo a recibir de todos, pero de hecho finalmente solo”².

Confiar en la propia mirada, aferrarse al sentimiento de representar algo nuevo, expresa la exigencia de encauzar la reflexión hacia derroteros aún no recorridos, pero al mismo tiempo necesarios. Aunque no de un modo explícito ni sistemático, Guardini va reorientando su proyecto de un “sistema teológico” basado en la teoría de la oposición polar (*Gegensatz*), a una reflexión en clave antropológico-existencial. En mayo de 1914 escribe: “Antes buscaba definir todo al interior de un sistema que abrazase y casi atravesase toda cosa. (...) Ahora todo ha cambiado. La voluntad de alcanzar una definitividad o un sistema permanece, pero se ha tornado una definitividad interior, que de hecho reta la plenitud infinita y exterior de lo no comprendido que siempre la precede y la circunda (...). Quiero aferrar la totalidad, y quiero hacerlo con verdad definitiva. Por tanto, debo dejar de abrazarla desde el exterior y aferrarla más bien desde el interior”³. Ahora bien, ¿cómo conciliar esta definitividad interior con “lo no comprendido que siempre la precede y la circunda”? ¿Cómo vincular la inmediatez en la que se experimenta la vida del *yo* y la “plenitud infinita”? Ello solo es posible si la persona se experimenta a sí misma, desde la inmediatez de la propia experiencia como un “siempre más”, como un “ser-orientado-a” jamás “saturado en sí mismo, sino en parte insatisfecho y abierto hacia el exterior”⁴.

La perplejidad de las ciencias particulares ante la imposibilidad de responder unívocamente a la pregunta por el hombre, tal vez se comprenda a partir de esta apertura interior a una realidad cuyos límites se extienden indefinidamente. Una apertura que determina la condición libre del ser humano y cuya comprensión solo puede darse en el plano

¹ R. GUARDINI, “Lettere a Josef Weiger: 1908-1962”, en *Opera Omnia*, vol. XXVII/1, Morcelliana, Brescia 2010, p. 167.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 177.

⁴ Cfr. *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996, p. 182.

práctico-existencial. Es en esta dimensión que el “siempre más” aparece no solo como una aspiración, sino también como posibilidad de una transformación sobre sí que el hombre obra a través de sus acciones. El ser humano existe en la modalidad del devenir, del cambio, vive en el lapso que se abre entre su “aquí y ahora” y su realización futura, en una apertura por la cual “se encuentra” con realidades significativas. En este encuentro surge la posibilidad de una respuesta libre, tanto más intensa cuanto más significativa, la realidad encontrada. Es precisamente en este punto que el “siempre más” aparece vinculado con la posibilidad de una entrega sin límites propiciado por el amor. En la entrega de sí, fruto del amor, se produce un descentramiento de la voluntad humana por la que el sentido y la fuerza de una acción vienen dados por el *tú* del ser amado, por la pretensión de eternidad vinculada a ese *tú* (“no quiero que mueras”). Este obrar “descentrado”, este salir de sí mismo en dirección al otro, propicia una singular transformación en el hombre: en la entrega y la donación a la realidad valiosa, el *yo* deviene sí mismo. El acto de donarse comporta una fuerza transformadora única, no tanto porque dicho acto tiene en el *yo* su punto de origen, sino fundamentalmente por la dignidad de aquel que, acogiendo esta donación, garantiza que su contenido no caiga en el vacío. De ese acto surge un orden nuevo: la comunión de personas.

¿Cómo comprender este fenómeno por el cual el “siempre más” inserto en el corazón del hombre propicia una autotransformación en el amor? Desde la perspectiva humana, esta excedencia permanece siempre un misterio, dado su carácter infinito. La posibilidad para responder a esta cuestión solo podría darse si el “siempre más” diera cuenta de sí, si tomara la iniciativa, si saliera al encuentro del hombre y le hablara. Afirma Guardini: “Una clarificación de qué cosa es propiamente persona se tiene solo cuando un fenómeno semejante entra en contacto con un elemento que no pertenece al mundo ni proviene del mundo, sino de la revelación”⁵. La verdad de la persona solo es posible alcanzarla en una dimensión cuyo origen es trascendente a la naturaleza y cuyo dinamismo procede “de arriba hacia abajo”. Esto no significa que la filosofía no pueda alcanzar dimensiones esenciales de la persona; las luces que puede arrojar, sin embargo, no pueden penetrar en esta excedencia, ni dar cuenta de este impulso infinito que define su dinamismo más propio.

⁵ Cfr. R. GUARDINI, “L’uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana”, en *Opera Omnia*, vol. III/2, Morcelliana, Brescia 2009, p. 85.

1. Naturaleza y Persona

La persona es un misterio, no es posible conocerla de modo definitivo, no hay concepto ni definición que la abarque completamente. Ello se debe al hecho de que no posee la existencia como algo que le corresponde necesariamente y, por otro lado, no es una cosa ni tampoco algo acabado o estático cuyo fin pueda preverse con exactitud mecánica. En la vida personal se constata una iniciativa que, lejos de responder a la lógica de causa-efecto, refiere a un sujeto llamado a obrar libremente, a alguien que no está ordenado según la dinámica de la especie y que experimenta constantemente el riesgo y la imprevisibilidad ante lo que puede acontecer⁶. Si hay alguna posibilidad de conocer a la persona, tal posibilidad se actualiza a través de una vía no-objetivante que atiende a la singularidad de este “inicio”. Ello significa apelar a un sujeto vivo capaz de experimentar el aquí y ahora en que se pone en marcha la propia existencia, dejando atrás la tradicional imagen de un sujeto colocado ante o frente a algo. El hecho decisivo de la persona solo puede alcanzarse a través de un acontecimiento interior que coincide creativamente con el brotar de la existencia. En este último caso, “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 (...)”⁷. Aparece aquí una circularidad que, descartada en el ámbito lógico-argumentativo, puede aceptarse en el plano existencial, allí donde el acto de pensar coincide en el tiempo con la novedad e indeductibilidad de aquel inicio por el que alguien comienza a existir. No se trata, por tanto, de una circularidad en la que la persona quedaría fusionada o integrada en una totalidad que la trasciende, sino aquella que, inaugurando la vida singular del *yo*, propicia la ruptura o escisión de la persona respecto de su entorno, expresada a través de preguntas sobre el origen, el sentido y el fin de su existencia.

Si bien la naturaleza humana porta una serie de elementos comunes con los demás seres vivos, aquello que la distingue es aquel principio interior desde el cual la persona puede elevarse sobre lo dado y retornar sobre él haciéndolo suya, en el aquí y ahora de su existencia⁸.

⁶ “La existencia no está ‘en orden’. Y esto no solamente porque, como todo lo limitado, es precaria, sino por algo que no tendría necesidad de ser, que no debería ser (...), en el comienzo de la historia humana no se halla el tránsito de un nivel de vida inferior previo, el animal, a uno superior, el humano, sino una acción, una decisión que penetró en el ser, y provocó en él un ‘trauma’ que sigue influyendo a lo largo de la historia”. Cfr. R. GUARDINI, *La existencia del cristiano*, BAC, Madrid 1997, p. 210.

⁷ *Ibid.*, p. 238.

⁸ “El hombre mismo pertenece, en cuanto a su ser primero, cuerpo y alma, a la naturaleza; mas, cuando descubre este hecho y cuenta con él, rompe su vinculación con la

Por ello se puede decir que la persona existe dos veces: la primera, como naturaleza dada, y la segunda, como realidad capaz tanto de trascenderla y de acogerla desde su interioridad (naturaleza humanizada). Este segundo modo de existir, afirma Guardini, “hace que el hombre no solo exista, sino que viva espiritualmente; se tenga interiormente a sí mismo junto a las cosas que existen separadamente; pueda despertar en sí esta existencia; pueda hacer presente en este instante aquello que se extiende temporalmente y, en cada instante, aquello temporalmente pasado”⁹. La contemporaneidad de estos dos momentos constituye la singular experiencia del *yo* que acoge la existencia no como una necesidad, sino como un hecho¹⁰, como un don que remite a una instancia que lo trasciende, y que, como todo don, refiere al ámbito de la libertad¹¹. La experiencia del mundo como don, como “algo en devenir que está surgiendo constantemente”¹², cuestiona aquella idea moderna de la naturaleza —en su vertiente voluntarista o racionalista— como una totalidad poderosa y autónoma en la que no cabe ningún límite con lo trascendente ni aceptable, una sede en la que pueda ingresar lo sobrenatural. Para Guardini, una naturaleza entendida de este modo es un concepto límite y, por tanto, meramente abstracto. En efecto, si la potencia del mundo es tal que termina por avasallar al sujeto, si la naturaleza se entiende como una totalidad que desborda todo límite —pensemos en el romanticismo y en Nietzsche—, no existe posibilidad siquiera de una experiencia del mundo. Por otro lado, si el mundo se comprende como una realidad portadora de un principio autoexplicativo que da cuenta de todos los hechos a través de un criterio de necesidad, como aquella realidad expuesta a la actividad diferenciadora y calculadora de

naturaleza y se sitúa frente a ella”. Cfr. R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna. Un intento de orientación*, Guadarrama, Madrid 1963, p. 63.

⁹ R. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Leipzig 1935, Matthias-Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1989, p. 30. “El mundo existe dos veces. Ante todo, como dado sencillamente, como naturaleza; pero además como encomendado, esto es, como síntesis de lo que surge del encuentro del hombre con la naturaleza; es decir, de que el hombre la vea, la comprenda, la perciba en su valor, domine sus problemas éticos y la conforme en una totalidad en que se haga patente una determinada positividad humana”. Cfr. R. GUARDINI, *Preocupación por el hombre*, Cristiandad, Madrid, p. 40.

¹⁰ “Queda, sin embargo, el hecho incontrovertible de que yo estoy (en el mundo). El hecho, no la necesidad. Yo habría también podido no existir, soy consciente de ello como lo soy de existir, y esta consciencia caracteriza mi sentimiento de existir”. Cfr. R. GUARDINI, *Luomo*, cit., p. 249.

¹¹ “Si el mundo en su totalidad no fuera un hecho fundado en la libertad, esta sería imposible dentro de él”: R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Librería Parroquial Clavería, México D.F. 1987, p. 154.

¹² R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Guadarrama, Madrid 1963, p. 117.

la razón —pensemos en el positivismo y en el naturalismo—, el mundo pierde su carácter espontáneo y autónomo, y la experiencia de ese mundo deviene una experiencia sin sujeto.

Es posible, desde la persona, redefinir la naturaleza como una realidad portadora de una esencia y un significado que va más allá de sí¹³. En tal sentido, naturaleza es algo ya formado, es “obra”, remite a una realidad configurada por un logos o una idea orientada a alguien capaz de acogerla, comprenderla y encaminarla hacia su plenitud a través de una acción transformadora. Por tanto, la acción humana exige —para su comprensión— una persona que “exista por encima de la propia naturaleza”¹⁴, que sea independiente de las capacidades, disposiciones, impulsos, motivaciones en el plano natural, y que se convierta en la razón última de la decisión que la precede¹⁵.

Ahora bien, definir la naturaleza de la persona no es todavía definir a la persona en tanto persona. La persona, en tanto tal, aparece precisamente en el momento en que su “estar orientado a” (*Auf hin*), propio de su naturaleza, remite no a algo, sino a alguien; cuando ella se entiende como alguien que existe en el diálogo, en el lenguaje; cuando el *yo* único e irrepetible de la persona se muestra vinculado originaria y esencialmente a un *tú*. Este hecho antropológico se esclarece plenamente desde la perspectiva de la revelación. En efecto, ella señala que el hombre vive en la condición de una llamada, aquella que Dios le hizo en el momento en que le creó¹⁶. De este modo, afirma Guardini: “Dios es el Tú sin más del hombre. En esto consiste la persona creada. El hombre cesaría de ser persona, si lograra salir de la relación del Tú con Dios, es decir, no solo apostatará de Dios, sino si consiguiera no hallarse ontológicamente en la relación de Tú con Dios (...). Al crear al hombre, Dios se ha constituido en su Tú, y lo es, quiera o no quiera el hombre”¹⁷.

¹³ R. GUARDINI, *La existencia del cristiano*, cit., p. 435.

¹⁴ R. GUARDINI, “Zum Begriff der sittlichen Freiheit”, en *Pharus. Katholische Moatschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik*, Vol. 2 (1916) n. 7. Ahora en *Wurzeln eines grossen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, Vol. 1, Mainz/Paderborn: Grünewald/Schöningh, 2000, pp. 13-14.

¹⁵ Aquí aparece una circularidad práctica semejante a la circularidad existencial considerada anteriormente. Dice Guardini: “A la pregunta ¿por qué sigo yo este camino en lugar de aquel?, se responde: porque es más corto y quiero llegar con rapidez (...), pero existe aún otra pregunta que no sigue esta dirección: ¿por qué dejo que llegue a ser decisivo ese *querer-llegar-pronto, ese querer-ir-hacia-allí?* ¿Por qué lo realizo? La respuesta dice: porque quiero. Es decir, que soy puro principio”: R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, cit., p. 89.

¹⁶ “La persona del hombre es, en su más profundo sentido, la respuesta al llamamiento que Dios le hace como a un tú”. R. GUARDINI, *La existencia del cristiano*, cit., p. 467.

¹⁷ R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 213.

2. Consideraciones históricas sobre el devenir persona

Si la persona en tanto persona se muestra como alguien orientado esencialmente a un *tú*, un ámbito privilegiado en donde aparece esta condición es en el social. En el itinerario intelectual de Guardini es precisamente esta dimensión la que cautivó inicialmente su atención, tal como lo muestran los títulos de sus primeras publicaciones y su particular relación con el *Movimiento juvenil libre alemán (freideutsche Jugendbewegung)*¹⁸. Son numerosos los pasajes en los que Guardini hace explícita su admiración por este movimiento¹⁹, específicamente, por su orientación total hacia “el ser y la realidad, situado de modo originario en el viviente Yo-Tú de la comunidad, abierto a todas las relaciones esenciales y a sus exigencias”²⁰.

El interés temprano de Guardini por reflexionar en torno a la dimensión social de la persona se enfrenta a la disyuntiva planteada por distintas corrientes filosófico-políticas de su tiempo entre lo individual y lo colectivo. El camino más fácil y, al mismo tiempo, más engañoso para categorizar lo social es pensar en uno de estos polos sin el otro, o subsumir uno en el otro. Históricamente ambos caminos tuvieron una justificación teórica expresados en el individualismo liberal y el colectivismo comunista. Para Guardini, ambos modelos expresan polos en estado puro cuyo grado de abstracción imposibilita su viabilidad o su realización histórica. En el primer caso, porque no puede surgir vida social a partir de individualidades aisladas y autosuficientes; en el segundo, porque no puede derivarse la vida individual a partir de una sociedad entendida como sujeto autónomo. Las primeras publicaciones de Guardini en torno a esta cuestión buscan criticar las bases filosóficas del individualismo liberal²¹. Este dato cronológico,

¹⁸ Como dice Nicoletti: “(En los años 10 del siglo pasado) después del nacimiento de los primeros movimientos juveniles, muchas asociaciones y grupos católicos habían compartido valores y estilos de vida (abstinencia de alcohol, fraternidad, simplicidad de vida, sobriedad, contacto con la naturaleza, amor por la música popular y por el propio país, autogobierno) pero se alejaban de ello a partir de una exaltación del principio de autodeterminación que llevaba al rechazo de toda autoridad, sea familiar como religiosa” (Cfr. *Opera Omnia. Scritti Politici*, vol. VI, cit., p. 611).

¹⁹ “Ahora parece darse un cambio profundo. La modernidad está en su ocaso. Una voluntad se muestra en contraste con la dirección del siglo pasado (...), en el *Jugendbewegung* el deseo a la totalidad tiende al humanismo concreto”. R. GUARDINI, *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966, Matthias-Grünwald-Verlag-Schöningh, Mainz-Paderborn 1992, p. 39.

²⁰ “Vom Sinn des Gehorchens”, en *Wurzeln eines grossen Lebenswerks...* vol. 1, cit., p. 384.

²¹ “Si en los años veinte la preocupación de Guardini parece concentrarse en el individualismo, en los años treinta crece la preocupación opuesta: que la dimensión comunitaria se torne absoluta y termine absorbiendo la totalidad del individuo al punto de cancelar su valor irrepetible”. M. NICOLETTI, “Introduzione”, en R. GUARDINI, *Opera Omnia. Scritti Politici*, vol. VI, Brescia: Morcelliana, 2005, p. 47.

sin embargo, no responde a un programa predefinido que tendría como objetivo desmontar apologeticamente los argumentos de las posiciones confrontadas, sino al interés despertado por algunos aspectos del individualismo (en particular, la libertad y la transformación de sí mismo) que, si bien para Guardini constituían un punto nuclear de la vida personal, no debían pensarse en contradicción con el orden social. No es casual que las primeras publicaciones del pensador ítalo-germano estuvieran en relación con el Renacimiento italiano. Hay en esta expresión cultural elementos coincidentes con el individualismo contemporáneo que merecen una seria reflexión con el fin de hacer un balance entre sus aspectos positivos y negativos. El Renacimiento implicó una forma novedosa de aproximarse a la realidad derivada de una redefinición de la “naturaleza” entendida ahora como una totalidad profunda, poderosa, misteriosa y, por tanto, no-conceptualizable ni cognoscible. En tanto realidad dada, ella va experimentándose como algo original, autónomo, más allá de lo cual no es posible ir. Su carácter dinámico y creativo propicia, por un lado, un debilitamiento de la noción de finalidad y, por otro, la conciencia de que la realidad es solo “esto”, lo fugaz, lo que está abandonado y a punto de desaparecer. Se trataba del renacimiento de una mirada y de una acción que va “del todo cerrado a las partes, a la pluralidad de las diferencias; de lo general a la variedad de individuos; de lo permanente al cambio y a la transformación; de lo absoluto a lo relativo”²². Esta sensibilidad va obrando un giro hacia lo humano, hacia lo concreto-viviente, que venía a transformar radicalmente la orientación del espíritu y la ciencia medievales. El ser humano se comprende ahora como alguien capaz de transformar la naturaleza a partir de su fuerza creadora y capaz de transformarse a sí mismo siguiendo la ley de su propia esencia. Esta vertiente creativa de la antropología renacentista llamará poderosamente la atención del joven Guardini. A diferencia del Medioevo, en el Renacimiento sí hay un interés explícito por reflexionar en torno a la grandeza y a las posibilidades del propio hombre que quedará reflejado en las nociones de genio y de personalidad²³. Según Guardini, nuestra cultura ha heredado esta capacidad de experimentar el valor de la unicidad y singularidad de cada individuo²⁴, así como la tendencia a ampliar la zona de las posibilidades humanas sin interesarse en un único fin²⁵.

²² R. GUARDINI, “Das interesse der deutschen Bildung an der Kultur der Renaissance...”, en *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, Vol. 148, 1911. Ahora en *Wurzeln eines grossen Lebenswerks...*, cit., pp. 13-14.

²³ “Personalidad designa la conformación de la individualidad viva, en tanto que determinada a partir del espíritu”, R. GUARDINI, *Mundo y persona*, cit., p. 170.

²⁴ Cfr. R. GUARDINI, “Das interesse der deutschen Bildung an der Kultur der Renaissance...”, cit., p. 14.

²⁵ R. GUARDINI, *Antropología cristiana*, Brescia: Morcelliana, 2013, p. 105.

3. Libertad y orden comunitario

Las distintas formas de vida comunitaria son una creación inédita en el ámbito de los seres vivos que, como ya lo mencionamos, cautivó la atención de Guardini desde su juventud. Su comprensión exige la supresión de categorías procedentes de un orden cualitativo inferior (“instinto gregario”, por ejemplo) y la instauración de otras que responden con mayor justicia a esa novedad. ¿Cómo categorizar esta creación propiamente humana, esta unidad viva, en tensión, que abarca contemporáneamente el polo de la singularidad y el polo de la comunidad, la libertad de la persona y, por tanto, sus intereses particulares, y la vida de los demás con sus respectivos intereses? El orden social de las personas se distingue claramente de otros órdenes como el biológico, el químico o el mecánico. En primer lugar, aclaremos qué significa “orden”. Dice Guardini: “Es una forma de totalidad, y, en cuanto tal, se halla fundada en sí misma, es objetiva, es independiente del factor individual. El orden encierra además el elemento de lo fijo, de lo inequívoco, de lo duradero”²⁶. En las distintas formas de vida en sociedad (la amistad, el matrimonio, la familia, la camaradería profesional, el municipio, el Estado, etc.) podemos reconocer un elemento objetivo que va más allá de los individuos y que determina “una unidad de vida, una comunidad de posibilidades y deberes”²⁷. Este elemento objetivo está en relación con la libertad. Si efectivamente estamos ante un orden social, siempre será posible la intervención y la iniciativa libre de las personas, es decir, una acción original, novedosa e imprevisible, capaz no solo de mantener el estatus de orden, sino de recrearlo, renovarlo, enriquecerlo. Si en el orden impersonal los individuos están necesariamente subordinados a la lógica y a la gramática que impone su configuración objetiva, en el orden personal los individuos, haciendo suya tal configuración, obran libremente a partir de las posibilidades que allí mismo se ofrecen de modo tal que “nacen y viven de él”²⁸.

Desde la especificidad del orden social se comprende que la libertad no se agota en la realidad singular del *yo*. No es libre quien se encierra en sí y se hace inmune a la realidad del otro, sino, por el contrario, quien tiene la capacidad de abrirse a la realidad y responder a ella según sus exigencias, quien “está en situación de ver que lo grande es grande y que lo pequeño es pequeño (...). Ser libre significa que el hombre percibe correctamente las diferencias, que distingue una cosa de otra o una situa-

²⁶ R. GUARDINI, “La sociología y el orden entre personas”, en *Cristianismo y Sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 49.

²⁷ R. GUARDINI, *Ética*, Brescia: Morcelliana 2001, p. 343.

²⁸ *Ibid.*

ción de otra, que percibe correctamente las relaciones y la proporción de las cosas; que reconoce, con mirada íntegra e incorruptible, las cosas, la jerarquía de las cosas, la escala gradual de los valores, su grado más bajo, su cima y sus grados intermedios”²⁹. En esta apertura a la realidad, el núcleo más íntimo de la persona puede ser conmovido, y en la respuesta acogedora a lo valioso el *yo* puede manifestarse y realizarse a través de la acción.

Ciertamente no todas las relaciones humanas generan la misma capacidad de respuesta ni de compromiso. Apelando a la distinción hecha por Tönnies entre sociedad y comunidad, Guardini profundiza en las condiciones y en los contenidos que hacen posible formas sociales de tipo personal³⁰. Mientras un determinado orden social se separa más de los individuos, mientras los considera no en su condición de personas únicas e irrepetibles, sino en función de cualidades más homogéneas y uniformes (contribuyentes, socios, ciudadanos, etc.), el vínculo entre sus miembros se realiza a partir del medio abstracto de lo económico, lo jurídico y lo político que, si bien deviene una autoridad que genera obligaciones, difícilmente deviene sujeto de confianza y de fidelidad. Ello es así porque dicho orden, como, por ejemplo, el Estado, no es una realidad natural, sino un ordenamiento producido a partir de mediaciones consensuadas entre sus miembros para fines prácticos.

La confianza y fidelidad aparecen de modo privilegiado en la relación de los hijos hacia los padres, y la obediencia a la autoridad que estos encarnan difiere de aquella derivada de un ordenamiento jurídico o político. ¿En dónde reside esta diferencia? Veamos, en primer lugar, el fenómeno de la confianza. Confiar no es lo mismo que sentir seguridad. Uno puede sentir seguridad de algo previsible, por ejemplo, del funcionamiento de una máquina. Confiar implica algo más que eso. Es una experiencia de seguridad que no surge de la eficacia de un mecanismo, sino de la inmediatez con la que se presenta la cualidad moral de alguien, más precisamente, de un *tú*. Más allá de motivaciones psicológicas o sociológicas, en la confianza hay un elemento absoluto que lo garantiza, un contenido espiritual que se hace manifiesto en una per-

²⁹ “Ser libre quiere decir que el hombre concibe las ideas con claridad y observa toda la realidad a la luz de su inteligencia; significa que ve la vida cotidiana con todas sus asperezas y deficiencias, pero también sabe ver lo eterno en ella [...]. Ser libre consiste en ver todo esto, asegurarlo con un corazón vigoroso y una voluntad serena, y obrar en consecuencia en el vértice de los acontecimientos y pasiones”, R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922; trad. esp.: “El sentido de la Iglesia”, en *El sentido de la Iglesia/La Iglesia del Señor*, San Pablo, Buenos Aires 2010, p. 60.

³⁰ R. GUARDINI, *Ética*, cit., p. 343.

sona. Dice Guardini: “(la confianza) es la convicción, situada más en el modo de sentir que en el conocimiento, de que todo ente se encuentra en una concordancia última porque todo está en relación con Dios. Esto significa, por tanto: la voz interior es un eco de la voz de Dios”³¹. Si ello es así, la confianza del hijo hacia los padres y la obediencia que surge de su autoridad tienen su origen, en última cuenta, en Dios, cuya voz resuena en su interior. Lejos de ser una obediencia ciega o mecánica, la obediencia confiada a los padres “es la actitud originaria del hombre”³² que responde de modo inmediato, cual impulso natural, a un contenido objetivo —a un “soplo” diría también nuestro autor— encarnado en dos personas concretas. La relación del recién nacido con la madre es particularmente reveladora para comprender el carácter originario de la confianza. La vida de ese niño “consiste en gran parte en un movimiento orientado a la madre (*auf die Mutter hin*), en un sumergirse en su ser, en un co-participar en el flujo de su vida”³³. En esta orientación originaria del niño hacia la madre, la obediencia confiada deviene amor confiado, que es la “expresión de una actitud frente al ser fundado en la profundidad última de orden metafísico y psicológico”³⁴. El estatuto metafísico de la obediencia y del amor remite, a través de una vía práctico-moral, al principio que sostiene mi propia existencia. Así, la orientación natural del niño hacia la madre responde en último término a la orientación originaria de la persona a Dios³⁵.

Aunque no toda comunidad se reduce a la familia, sí se podría decir que toda forma comunitaria deriva de algún modo de ella. Si nos preguntamos por el elemento común que articula toda comunidad y la mantiene en el tiempo, debemos responder: la donación, la entrega, más precisamente, el amor. Así como la obediencia confiada es expresión del amor del hijo a los padres, así la entrega plena es expresión del amor entre esposos. Amor como donación que no mantiene nada para sí, en la que todo deviene común, que abandona los intereses individuales para hacer propios los del ser amado. Amor como ampliación del círculo estrecho del propio yo, en la que “se realiza el paso propiamente

³¹ R. GUARDINI, “Vom Sinn des Gehorchens”, en *Die Schildgenossen*, 1, 1920. Ahora en *Wurzeln eines grossen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, vol. 1, cit., p. 379.

³² R. GUARDINI, “Il senso dell’ubbidienza. Replica alla critica del mio saggio formulata da K.G. Wilhelm Kelber (1921)”, R. GUARDINI, en *Opera Omnia. Scritti Politici*, vol. VI, cit., p. 126.

³³ R. GUARDINI, *Antropología cristiana*, cit., p. 39.

³⁴ R. GUARDINI, “Il senso dell’ubbidienza...”, cit., p. 127.

³⁵ R. GUARDINI, En los casos en que los padres no encarnen la autoridad que su condición exige puede surgir un sentimiento de inseguridad que atenta contra el impulso natural a confiar en ellos. Aun en un caso semejante, la autoridad en sí, en cuanto contenido objetivo que proviene de un principio trascendente a ellos, no desaparece.

espiritual de la adopción de la vida espiritual extraña. A través de la entrega, el individuo experimenta en el otro a sí mismo, co-experimenta (*mitlebt*) tan inmediatamente la vida del otro que piensa desde sus ideas, siente su gozo y su dolor como propio. El mundo individual se duplica; las ideas y los sentimientos ajenos usualmente contrastados fecundan la propia vida. Se despliega así esta vida hacia una plenitud y fecundidad nueva y completa, llevada a través del efecto ampliador que procede del auténtico “decir-tú” (*Du-sagen*)³⁶. Se puede apreciar tanto en el amor de los hijos a los padres, como en el amor de los esposos, el carácter creativo de la entrega que tiene su punto de partida en “una voluntad que no hace de sí misma el centro de gravedad del ser, sino que se inserta en el orden del todo y vive a partir de él”³⁷. Es en el encuentro con el *tú* de la persona que nace la fuerza transformadora del amor capaz de crear formas comunitarias específicas. Así como el amor obediencial de los hijos crea, junto con la autoridad de los padres, una familia, así también en la donación amorosa de los esposos se configura aquella singular comunidad que llamamos matrimonio³⁸. “La comunidad —afirma Guardini— no deviene a partir de un entramado de seres naturales, sino a través de la donación libre y recíproca de personalidades morales”³⁹.

Guardini presta particular atención al carácter creativo de la libertad en la configuración de una comunidad. En sus escritos tempranos habla de una “voluntad de comunidad” (*Willen zur Gemeinschaft*) como principio que articula el surgimiento de una comunidad en el espacio y en el tiempo. Es precisamente esta voluntad de comunidad el que crea aquella tensión entre el dar y el recibir, entre el acercarse y el mantenerse a distancia, propia de toda forma comunitaria; el que exige del *yo* y el *tú* una confianza real y un donar al otro lo que se posee. Por medio de ella se vislumbra la actitud que uno y otro están llamados a asumir para mantener vivo el nuevo orden constituido: aceptar con disponibilidad, enseñar a pedir y a reconocer la propia indigencia; perseverar en medio de las dificultades, tener coraje para el sacrificio y la fidelidad⁴⁰. Si la persona es capaz de configurar comunidades de vida, es porque

³⁶ R. GUARDINI, *L'uomo*, cit., p. 300.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ R. GUARDINI, “La experiencia nos dice —señala Guardini— que, cuando las personas se aman recíprocamente y viven juntas, una se integra en el ritmo vital de la otra, hasta llegar al fenómeno conmovedor y profundo, por el que las parejas de esposos mayores llegan a asemejarse en los rasgos del rostro”, *Antropología cristiana*, cit., p. 94.

³⁹ R. GUARDINI, “Die Bedeutung des Dogmas vom Dreieinigem Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft, ahora en *Wurzeln eines grossen Lebenswerks...*, vol. 1, cit., p. 49.

⁴⁰ *Ibid.*

el amor mismo es realidad en acto, es fecundo, genera vida. ¿De dónde procede la eficacia creativa del amor humano capaz de introducir en la naturaleza un orden inédito como el comunitario? La respuesta última a esta pregunta la encuentra Guardini en el hecho de que la persona participa, de algún modo, en la vida del Dios Uno y Trino. En una de sus primeras publicaciones titulada *El significado del dogma de la Trinidad para la vida ética de la comunidad* (1916), tras constatar la ausencia de una reflexión explícita sobre la comunión de las Personas divinas, se aboca a la tarea de pensar el vínculo entre el orden comunitario y su fundamento intratrinitario. Sostiene allí que, si es posible que las personas creen comunidad a través de la entrega de sí en el amor, tal posibilidad reside en la realidad viva de la Trinidad: “El Padre ni el Hijo retienen nada para sí. El Hijo no rechaza nada del don del Padre, el Espíritu Santo, nada de lo que ambos le regalan. El Hijo recibe del Padre todo lo que es y tiene; el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo todo lo que es y tiene. Todo es común a las Personas divinas: la plenitud total de la verdad, la nobleza plena de la santidad, el resplandor de la belleza, la única infinita riqueza de beatitud”⁴¹. En la Trinidad la entrega al otro forma parte de la misma Persona divina, de modo que todo lo que es de una Persona deviene también de la Otra sin aquella separación entre individuo e individuo que marca la condición de las personas humanas. La entrega plena de las Personas divinas en esta singular unidad permite que cada una pueda decir de la otra, utilizando una expresión de san Francisco de Sales: “mi corazón está en ti”⁴². Una comunión de vida en una intimidad indecible que en ningún caso es estática, sino dinámica y fecunda. Se trata de la autogeneración permanente de una comunidad, de la generación eterna del Hijo por el Padre en el Amor unitivo del Espíritu.

4. Devenir sí mismo

El interés inicial de Guardini por la realidad comunitaria va orientándose hacia un interés por la persona, más precisamente, por su capacidad de devenir sí misma a través del amor. Así como la donación de sí genera un orden social inédito en la naturaleza, así también obra una transformación en la propia realidad personal. Ya en sus escritos más tempranos, Guardini se ve cautivado por este hecho paradójico: “El hombre se hace grande no cuando piensa bastarse a sí mismo e ir por encima de los demás, sino cuando (...) se abre y se dona en una en-

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

⁴² Cfr. *ibid.*

trega leal”⁴³. Dicho en otras palabras, solo en la entrega y la donación de sí, la persona puede realizarse y devenir ella misma. La explicación de este proceso no se da en el plano psicológico, sino fundamentalmente metafísico y teológico⁴⁴. En efecto, desde la perspectiva de la revelación se puede decir que la realidad “en su más íntima esencia es amor”⁴⁵. Ella nos dice que todo fue creado por Dios a través de un acto de amor, que todas las cosas reciben de Él su ser y su verdad y, por tanto, existen circundadas en un espacio de amor. Si ello es así, es posible establecer una jerarquía ontológica entre las realidades existentes a partir de un *ordo amoris*. El ser real no se reduce a su carácter de *res*, a su presencia ante mí, sino fundamentalmente a la intensidad del acto por el que uno lo hace suyo, más precisamente, a la inmediatez con la que alguien se lo apropia. “Cuanto más intenso es el acto, tanto más fuerte es la realidad. Pero lo que más incrementa la intensidad del acto no es el aumento de su dinamismo psicofísico, sino su contenido que es libremente realizado, “obrado”, hecho propio”⁴⁶. En tal sentido, la persona humana, en tanto capaz de hacer suya su propia realidad y de autoposeerse, existe “más” que el resto de cosas. Este dato es confirmado por la revelación cuando afirma que el hombre fue creado a “imagen y semejanza” de Dios. La jerarquía ontológica de la persona respecto a todo lo creado procede precisamente de la semejanza con su Creador: Dios concede al hombre no solo la posibilidad de existir, sino de existir en una relación de encuentro con Él. El hombre es persona porque, a diferencia de las demás cosas que existen por mandato, él existe a partir de un llamado con nombre propio, vive en una relación de su *yo* único e irrepetible con el *Tú* divino. “Dios es el *Tú* sin más del hombre. En esto consiste la persona creada. El hombre cesaría de ser persona, si lograra salir de la relación del *Tú* con Dios”⁴⁷. De este modo, el espacio existencial de la persona no se reduce a su ser-en-el-mundo. Su vínculo originario con Dios permite una experiencia del ser real como “un abrirse (*Sich-Auf-machen*), un atravesarse (*Sich-Überschreiten*), un ir más allá (*Hin-Über-gehen*), un orientarse al otro (*Beim-Andern-Anlagen*) y también un encontrarse a sí mismo (*Sich-selbst-Finden*)”⁴⁸.

⁴³ R. GUARDINI, “Der religiöse Gehorsam”, en *Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik*, Donauwörth, 7, 1916.

⁴⁴ “El hombre no está constituido de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo, pero incluso esta no es la mejor expresión. No simplemente de lo alto hacia lo bajo, sino a partir del amor de Dios”, R. GUARDINI, *Antropología cristiana*, cit., p. 62.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷ R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 213.

⁴⁸ R. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, cit., p. 72.

La disposición originaria de la persona a un encuentro con el *Tú* divino significa que ella es punto de partida de tal relación, que nada ni nadie puede apoderarse de ella para establecerla. El hecho de no poder ser utilizada ni poseída por otro indica que “la persona es autoposeción”⁴⁹, que a ella le ha sido concedido un poder inalienable sobre sí para una relación cara a cara con su Creador. No se trata de “autonomía”, que es propia de un espíritu absoluto que se posee plenamente, sino de un poder efectivo sobre sí recibido de otro, de un poseerse a sí “en Dios”. Sobre la base de este poder —recibido como un don y, por tanto, medido por la responsabilidad⁵⁰—, se funda la libertad de la persona desde la cual puede llevar a cabo su vocación de dominar sobre sí y sobre lo creado. La persona se muestra aquí no como algo acabado, sino como tarea, como una realidad que deviene sí misma, que se transforma en orden a su propia realización. La actualización de este proceso depende de la intensidad de la autoposeción, es decir, de la fuerza con la que la persona se apropia de sí para entregarse al ser amado. Mientras mayor es la capacidad de amar y de donarse al otro, mayor la posibilidad de la persona de devenir más plena, más “real”, más ella misma⁵¹. Afirma Guardini: “Cuanto más poderoso es el amor, tanto mayor la certeza de hallar su auténtico objeto y tanto mayor plenitud en asumirlo en sí; en la misma medida, se torna más intensa la realidad de ese hombre”⁵². Ahora bien, ¿qué hace que una persona pueda amar más? La fuerza del amor no reside en la intención subjetiva ni en el hecho mismo de entregarse, cuanto en el contenido objetivo y la jerarquía a la que el amor se orienta. Mientras mayor sea la cualidad ontológica de la realidad que le sale al encuentro, mayor la fuerza con la que una persona puede entregarse a ella. Si Dios es el principio de verdad y bondad sobre la que reposan todas las cosas, si Él es el *Tú* para el que la persona ha sido creada, “devenir persona” significará, en su sentido más pleno, autoposeerse para entrar en relación con Él, para amarle. Se trata de una transformación al interior de una actualidad operante que ninguna voluntad puede cancelar. No existe la posibilidad

⁴⁹ R. GUARDINI, “La sociología y el orden entre personas”, cit., p. 41.

⁵⁰ R. GUARDINI, “El hombre no tiene el poder como un derecho propio, autónomo, sino como un feudo. El hombre es señor por la gracia de Dios, y debe ejercer su dominio respondiendo ante Aquel que es Señor por su propia esencia”. R. GUARDINI, *El poder*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 28.

⁵¹ “Existe un ‘más o un menos del ser real’, porque el ser real no equivale a la rígida presencia, sino que es acto; y cuanto más intenso es el acto, tanto más fuerte es la realidad. Pero lo que más incrementa la intensidad del acto no es el aumento de su dinamismo psicofísico, sino su contenido que es libremente realizado, ‘obrado’, hecho propio”, R. GUARDINI, *Antropología cristiana*, cit., p. 40.

⁵² *Ibid.*, p. 41.

de que la persona a través de un acto libre pueda devenir “no-persona” en la medida en que su consistencia ontológica, su ser más propio consiste en una relación inmediata e incancelable con Dios. En tal sentido, devenir persona significará una intensificación de esa relación, una “sobreactualización” en la actualidad misma del ser persona a través de la entrega plena de sí al *Tú* divino, de modo tal que ella “deviene más real, más sí misma, cuanto más puro y profundo es su amor por Dios”⁵³.

⁵³ *Ibid.*, p. 55.