

Cinco pasos hacia la plenitud. El personalismo de Romano Guardini

*Five steps toward fullness.
The personalism of Romano Guardini*

JUAN GABRIEL ASCENCIO*

Resumen: El artículo presenta el desarrollo de una de las principales líneas de la antropología de Romano Guardini (1885-1968): la que culmina en su propuesta personalista de *Mundo y Persona* (1939). Aparecen cinco etapas bien concatenadas entre sí. La atención recae sobre los motivos teóricos que le llevaron gradualmente a asumir en las dos últimas etapas un planteamiento claramente personalista y se indican las características de su propuesta.

Palabras clave: Romano Guardini, antropología, personalismo, personalismo dialógico, persona, unidad orgánica, oposición polar, autoposesión.

Abstract: The present article examines one of Romano Guardini's main anthropological lines of thought, which led him to embrace a personalistic approach to man, clearly present in his 1939 work *World and Person*. Five closely knit stages can be discerned. Attention is drawn to the last two, where it is possible to see the theoretical grounds on which his specific personalistic approach is built.

Keywords: Romano Guardini, philosophical anthropology, personalism, dialogic personalism, person, organic unity, polar opposites, self-possession.

Recibido: 06/12/2017
Aceptado: 24 /01/2018

* Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma (Italia). E-mail: juan.ascencio@upra.org

Introducción

Para entender las características del personalismo de Romano Guardini, asumiré una perspectiva genética. Intentaré responder a esta pregunta: ¿Cómo se formó su concepción personalista? El enfoque principal no consistirá en considerar ese proceso de formación en relación con los influjos que Guardini pudiera recibir de Scheler, Buber, Heidegger, Kierkegaard y otros filósofos. Es sabido que mantuvo una marcada independencia intelectual, y que raramente citaba las fuentes que de alguna manera le habían nutrido¹. Más bien, procuraré ofrecer una comprensión del desarrollo de su personalismo “desde dentro”, es decir, eligiendo aquellos textos que indican los pasos esenciales que fue dando a lo largo de su reflexión antropológica.

A mi parecer, este camino de maduración dura 34 años, de 1905 a 1939, fecha en que Guardini publica *Welt und Person*². El camino pasa por cinco fases principales antes de alcanzar en esa obra su “forma canónica”. Tal recorrido determina los cinco apartados de este artículo. Recorreré con agilidad los primeros tres para detenerme en los últimos dos, en los que se concentra el personalismo maduro de Guardini.

Antes de entrar en materia, conviene recordar que el término *personalismo* no es unívoco³. Hay una amplia gama de antropologías personalistas, y no son nítidas las fronteras entre el personalismo y otros planteamientos afines. El personalismo de Romano Guardini, más que entenderse en el contexto del personalismo francés que reconoce en Emmanuel Mounier a su exponente más conocido, se debe colocar en el marco alemán y en referencia a la figura de Max Scheler⁴, precedido por Kierkegaard y ampliado por Heidegger⁵.

¹ Una visión de conjunto de los influjos recibidos por Guardini se puede hallar en M. ACQUAVIVA, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 21-27.

² Se trata de la obra que mejor presenta el personalismo de Guardini, fruto de quince años de docencia universitaria sobre temas relacionados con la antropología. Hay traducción reciente en español: *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 2014 (si no se indica otra cosa, las citas de esta obra se toman según esta traducción).

³ J. M. BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid 2000. En las pp. 170-180 el autor identifica siete características que suelen presentarse en cualquier autor personalista.

⁴ El sexto capítulo de su famosa obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1916) influyó decididamente en el modo de pensar a la “persona” en los países de lengua alemana.

⁵ Un panorama de las corrientes del personalismo alemán se puede hallar en M. NICOLETTI, *Guardini e il personalismo tedesco*, en R. GUARDINI, *Persona e personalità*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 5-18. Véase también M. THEUNISSEN, “Personalismus”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Gründer, Darmstadt 1989, vol. 7, p. 338 y ss.

1. Primeros pasos: aprendiendo a ver lo humano

En *Berichte über mein Leben*, Guardini recuerda, a distancia de casi cuarenta años, los inicios de su reflexión sobre los opuestos polares. La memoria se refiere al invierno de 1905⁶, poco después de que Guardini volviera a la práctica religiosa junto con su amigo Karl Neundörfer, y pocos meses antes de que abandonara los estudios universitarios de economía política para matricularse en la facultad de teología de Friburgo.

En este período inicial resulta prematuro hablar de personalismo. Lo que acontece es algo más humilde pero decisivo: la lenta conformación de un modo de “ver lo humano” que, a su tiempo, permitiría a Guardini desarrollar un personalismo finamente articulado.

Los opuestos polares son el hilo conductor del pensamiento de Guardini, en ámbito antropológico no menos que en otros campos tocados por su interés. El modo de ver y de pensar que dictan los opuestos polares nace con la vocación de adaptarse dócilmente a las realidades que pretende comprender: realidades no estáticas, sino dinámicas, como dinámico es el ser humano sobre todo si se lo ve en su historicidad y en su capacidad creativa.

En este primer estadio de desarrollo, la reflexión de Guardini sobre los opuestos polares se presenta estrechamente ligada a la intuición de lo que él llamó “tipos psicológicos”⁷. Estos son estilos o tendencias opuestas que el pensamiento sigue al interpretar una realidad. Cada “tipo psicológico” tiende a subrayar un aspecto de la realidad que estudia y por ello puede mostrarse ciego ante otros aspectos. Si no halla el contrapeso del tipo psicológico opuesto, corre el riesgo de generar una visión unilateral e incompleta de la realidad. Lo que Guardini buscaba al desarrollar su teoría de la polaridad era esto: alcanzar la visión más completa y equilibrada posible, evitando todo tipo de parcialidad en la comprensión de aquellas realidades humanas que más cautivaban su atención. Nos referimos aquí a las creaciones históricas de la humanidad (el arte, la literatura, y posteriormente también la liturgia, la filosofía y la pedagogía) pero, ante todo, la historia cultural europea. Todas ellas son realidades con las que Guardini se enfrentaba en sus estudios universitarios, y de las cuales se ofrecían a menudo lecturas aparentemente irreconciliables.

⁶ R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996, p. 63.

⁷ R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992, pp. 24-25.

Para no confiar la exigencia de alcanzar la visión más completa a la intuición del momento, Guardini se propuso hallar los tipos psicológicos básicos. Mediante ellos, él consideró que sería posible detectar las estructuras fundamentales de la vida cultural. Aquí se hallan las directrices que fueron adquiriendo una forma sistemática hacia 1912, y que Guardini publicó en 1914 con el título *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre (Oposición y opuestos polares. Esbozo de un sistema de la teoría de los tipos)*.

En su estudio de los orígenes de la cuestión antropológica en Guardini⁸, Ricardo Gibu señala que, ya antes de 1912, nuestro autor se había servido de la teoría de los opuestos polares en algunos escritos menores para obtener una visión crítica de la historia cultural europea a partir del Renacimiento. La mirada polar le había conducido a descubrir una serie de desequilibrios antropológicos. Estos emergían ante su mirada mediante preguntas no lejanas a estas: ¿el hombre percibe el mundo en que se halla como una realidad abierta o cerrada? ¿El hombre mismo goza en su individualidad de una ordenación hacia la totalidad y hacia un fin último? ¿De qué manera la pluralidad e incluso la fragmentación del saber y del vivir humano se concilian con la unidad a la que aspira el hombre? ¿El cambio histórico es compatible con la necesaria estabilidad personal?

Se percibe fácilmente que la mirada de Guardini no es la de un historiador, sino la de un antropólogo en ciernes. La atención que consagra a las expresiones culturales e históricas pretende exponer su estructura profunda. Pero más aún pretende comprender a ese ser que es su fuente: el ser humano⁹. Comprensión del hombre como persona y maduración de las ideas sobre la oposición polar son dos procesos que avanzarán a la par. Hallar un fundamento adecuado para ellos sería el siguiente cometido al que Romano Guardini se dedicaría en su camino de reflexión.

⁸ R. GIBU, *Génesis de la cuestión antropológica en la obra de Romano Guardini*, "Vida y Espiritualidad", 18 (2002), n. 52, pp. 59-85; Ib., *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini*, UAP, Puebla 2008, pp. 21-51.

⁹ Ver la historia desde el hombre y no inversamente es uno de los rasgos principales a los que don Alfonso López Quintás atribuye la capacidad de Guardini de "mediar creadoramente entre la *Realdialektik* (Dialéctica real) de Hegel y la *Widerspruchdialektik* (Dialéctica de la contradicción) de Kierkegaard, distinguiendo con cuidado la dialéctica de lo viviente-concreto y la dialéctica personal" (A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente. Estudio metodológico*, Cristiandad, Madrid 1966, p. 286). Para Guardini es evidente que el principio del movimiento histórico no es deducible de ninguna dialéctica de la contradicción, sino que deriva de la dinámica estructural de la persona.

2. El encuentro con buenaventura: la profundidad de lo humano

Durante una década, de 1912 a 1922, Guardini estudia las obras de san Buenaventura. Esta opción obedece inicialmente a la exigencia de hallar un tema de tesis doctoral aceptable, tesis que defendió en 1915 y que fue titulada *La doctrina de la redención en san Buenaventura. Una contribución histórico-sistemática a la doctrina de la redención*. Tras el período de la guerra, Guardini vuelve a ocuparse del pensamiento del “Doctor Seráfico” para obtener la habilitación para la enseñanza de la teología. La tesis, defendida en 1922, lleva por título *La doctrina sobre la iluminación de la mente, sobre la jerarquía de los seres y sobre el influjo de los sentidos y del movimiento, y su significado para la construcción del sistema de Buenaventura*.

Ambos trabajos revisten un valor instrumental. A la vez que le movía un interés real por el modo en que Buenaventura elabora la teología –modalidad en cierto sentido alternativa a la cultivada por santo Tomás sobre la consabida base aristotélica¹⁰–, Guardini deseaba someter a prueba sus intuiciones sobre la oposición polar y llevarlas a sus últimas consecuencias. Los resultados no podían más que redundar en beneficio de su reflexión antropológica. Dos aspectos pueden ayudar a percibir tal progreso obtenido en la escuela buenaventuriana.

1. La polaridad aparece en la primera tesis como clave para organizar lo que Guardini denomina las “dos corrientes” principales de reflexión soteriológica, presentes en la obra de san Buenaventura. Esto era previsible pues responde a la voluntad de evitar visiones unilaterales y de llegar a una visión más completa. Si, en cambio, nos preguntamos acerca del crecimiento que debía alcanzar la teoría sobre la oposición polar, podemos decir que este se manifiesta cuando Guardini, al reflexionar sobre la diversidad de las dos corrientes antes mencionadas, comprende que la teoría del conocimiento de san Buenaventura se nutre a su vez de dos orientaciones filosóficas diferentes, polarmente opuestas¹¹. Una es

¹⁰ Persiste una discusión sobre el posible cariz antitomista de la opción de Guardini por Buenaventura. Es apreciable la opinión de Massimo Borghesi quien, superando las interpretaciones que ven oposición o eclecticismo, considera que en la obra de Guardini exista una relación polar entre la corriente tomista y la buenaventuriana (M. BORGHESI, “Buenaventura in Romano Guardini”, *Doctor Seraphicus*, 56 (2004), pp. 49-66, 52). Téngase presente, además, que el tomismo que conoció Guardini no había recibido las valiosas aportaciones de autores como Gilson y Fabro.

¹¹ “Buenaventuras Erkenntnislehre enthält zwei einander entgegengesetzte Gedankenreihen. Die eine, aristotelischer Herkunft, faßt die Erkenntnis als das Ergebnis der Arbeit, die der Intellekt an den von den Sinnen vermittelten Eindrücken vollzieht. Zugleich aber sucht Buenaventura von neuplatonisch-augustinischen Gedanken aus das Wesen der Erkenntnis zu erklären. Er geht hierbei deduktiv vor und stellt die Frage, woher das Bewußt-

de tipo aristotélico, mientras que la otra es platónico-agustiniana. Esta observación de Guardini equivale a llevar al más alto nivel de reflexión gnoseológica la teoría de los “tipos psicológicos”. No parece posible ir más allá si se trata de percibir la profundidad de la raíz que domina la diversidad de estilos hermenéuticos.

Más importante aún que el aspecto gnoseológico es el metafísico. Guardini halló el fundamento ontológico de la polaridad al reflexionar sobre el concepto de la “unidad orgánica”¹². Este surge del modelo teológico del Cuerpo Místico, del que san Buenaventura se vale para organizar su pensamiento acerca del modo en que se estructura dinámicamente el ir y venir (*exitus/reditus*) de la creatura con relación al Creador. La unidad orgánica que domina esta relación responde a la exigencia de que la creatura, dotada de una identidad que la hace relativamente autónoma, se halle a su vez inserta en una totalidad superior –la del Cuerpo Místico– a título de órgano vivo. En efecto, un órgano del cuerpo humano no pierde su identidad al estar vitalmente coordinado con otros órganos. Guardini halla aquí un modelo ontológico apto para comprender una entidad viva que aúna el vector de la apertura relacional y de la finalización trascendente, con el vector de la estructura interna, la cual sirve de base al primer vector.

Se notará que la concepción orgánica se puede aplicar al contexto entero de la relación entre Creador y creatura en el Cuerpo Místico, pero también al estudio de la estructura interna de cualquiera de las creaturas que entran en ese contexto. Esta última acepción no se halla en la tesis para la habilitación a la docencia, pero se fundamenta en ella y constituye, como diremos más adelante, un vínculo de continuidad entre esa tesis, defendida en 1922, y la obra que Guardini publicaría tres años más tarde, *Der Gegensatz*, en la que se halla su más acabada comprensión de la oposición polar.

2. Si bien Guardini no elabora en las dos tesis sobre Buenaventura una visión propiamente personalista del hombre, sí se puede notar que su

sein von der Notwendigkeit, von der unbedingten Gewißheit der obersten Prinzipien, und der als solcher erkannten wahren Begriffe, Urteile und Schlüsse komme” (R. GUARDINI, *Die Lehre des heil. Buenaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Grünewald/Schöningh, Mainz/Paderborn, 1994, p. 149).

¹² El tema de la “unidad orgánica” se coloca en el centro de la parte tercera (conclusiones) de la tesis para la habilitación. Guardini dedica el tercer apartado de la conclusión sistemática a presentar lo que él denomina “una comprensión orgánica del ser” (*eine organische Auffassung vom Seienden*) y concluye, en el cuarto apartado, mediante una reflexión sobre el significado de una sistemática orgánica (*organische Systematik*) en la teología de san Buenaventura.

reflexión antropológica se va centrando menos en el “hombre” y más en la “persona”. Esta se entiende todavía dentro del contexto de la dogmática trinitaria y cristológica surgida de los primeros concilios, y elaborada especulativamente por la escolástica medieval con troqueles metafísicos. Con todo, en ambas tesis se perciben signos de apertura hacia un modo diferente de considerar a la persona, un modo que con el tiempo abriría a Guardini la vía hacia un personalismo. En efecto, por una parte, se halla la referencia a la dimensión afectiva y práctica que san Buenaventura consideraba como esencial en el quehacer teológico. Nos hallamos ante la propuesta de un acercamiento “personal” a los contenidos de la fe. Por otra parte, cuando Guardini examina, hacia el final de la primera tesis, las características generales de las dos corrientes principales de pensamiento soteriológico, observa que en ambas domina un carácter general, impersonal¹³. Se hace necesaria una tercera corriente –nota Guardini– que enfoque la redención como un problema de comunión entre Dios y el hombre.

3. La persona a la base: polaridad estructural y autoexperiencia

Retomando los datos centrales presentados hasta ahora, tenemos que, cuando Guardini obtiene la habilitación para la enseñanza de la teología en 1922, su pensamiento teológico ha alcanzado una comprensión profunda de la unidad orgánica que vincula al hombre con Dios y con la realidad circundante.

Como estaba previsto, se dedicó a la docencia de la teología en la Universidad de Bonn. Esta experiencia duró solo un año, y no parece haber dejado recuerdos especiales en el joven profesor. Las cosas cambiarían en 1923, cuando se le ofreció una cátedra en Berlín. La novedad estribaba en que esa cátedra no era teológica, sino más bien afín a la filosofía de la religión. Guardini la aceptó aun sin haber recibido una descripción suficiente de lo que debía enseñar. Poco después fue cobrando conciencia de que la cátedra exigía una serie de cambios en los planteamientos conceptuales que él había alcanzado hasta ese momento. Dos de ellos –tal vez los más importantes– culminaron en la redacción de obras hoy bien conocidas. Con la primera, editada en 1923 con el título de *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Guardini respondía al hecho de que la disciplina que se le encomendaba (Filosofía de la religión y cosmovisión católica) no podía seguir el método teológico, que parte de la revelación de Dios y llega en un segundo momento a la creatura, sino que

¹³ “Sie haben aber doch eines gemeinsam, nämlich den allgemeinen, unpersönlichen Charakter” (R. GUARDINI, *Die Lehre des heil. Buenaventura von der Erlösung...*, p. 159).

requería un método específico¹⁴. Pero es la segunda obra, de 1925, la que termina de perfilar el cambio requerido y propone una nueva visión: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigkonkreten*. Se trata sin duda de la obra central del pensamiento metodológico de Guardini, “orientación y principio regulador”¹⁵ del resto de su obra.

No podemos explicar aquí el denso contenido de este texto, objeto de numerosos estudios¹⁶. Siendo nuestro tema el desarrollo del personalismo de Guardini, nos limitaremos a indicar tres maneras en que esta obra contribuye a tal fin.

1. Guardini había aprendido de san Buenaventura a colocarse ante la totalidad de lo existente gracias a los conceptos teológicos de *Cuerpo Místico* y de *unidad orgánica*. La nueva cátedra imponía una inversión de planos: la creatura debía ser el punto de partida. El *exitus* (acción divina de la que surge la creatura), sin ser renegado, quedaría en silencio, pero su fruto se mantendría íntegro mediante una comprensión del ser viviente, cuya estructura funda su apertura dinámica (*reditus*) hacia la trascendencia¹⁷. Era necesario, pues, articular de manera explícita la estructura del ser viviente. Guardini se hizo cargo egregiamente de la tarea, fundiendo sus ideas sobre la polaridad en el crisol de la unidad orgánica. La “vida”, como se halla en el individuo, se convierte en la base de esta nueva visión¹⁸. Es verdad que el núcleo profundo de la vida permanece oculto, envuelto en el misterio de la acción creadora. Pero la filosofía alcanza la vida cuando esta se manifiesta, ya que toda fenomenización de la vida aparece organizada por la oposición polar. Escribe Guardini: “El contraste pertenece a los rasgos fundamentales de la vida humana. Tanto si se trata de manifestaciones anatómico-fisiológicas como emocionales, intelectuales o volitivas, individuales o comunitarias, el contraste es un modo de manifestarse, es una forma estructural, una estructura operati-

¹⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Biblioteca Palabra, Madrid 1998, p. 43.

¹⁵ R. GUARDINI, *El contraste*, cit., p. 63.

¹⁶ G. D'ACUNTO, *Romano Guardini. Concretezza e opposizione*, Urbaniana University Press, Roma 2014; M. BORGHESI, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Edizioni Studium, Roma 1990, pp. 13-89; H. B. GERL, *Vita che regge alla tensione. La dottrina di Romano Guardini sull'opposizione polare*, en R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 215-237; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Los “contrastos” y su significación en la vida humana. Estudio introductorio*, en R. GUARDINI, *El contraste*, pp. 11-58; Id., *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente. Estudio metodológico*, pp. 240-322.

¹⁷ R. GIBU, *Influjo de san Buenaventura en la estructura de Der Gegensatz de Romano Guardini*, “Revista Teológica Limense” 37/1 (2003), pp. 59-74 y pp. 62-63.

¹⁸ Considero que esta opción de Guardini se debe más a los presupuestos buenaventurianos que a una voluntad de hacer suyos los planteamientos de la *Lebensphilosophie* con la que tuvo contacto mediante las obras de H. Driesch, G. Simmel y L. Klages.

va de la vida”¹⁹. De esta manera, al elemento ontológico-teológico de origen buenaventuriano, traducido al ámbito de la antropología mediante la polaridad, se añade un componente *lato sensu* fenomenológico.

2. Si la creatura debía convertirse en el punto de partida, y si el punto final debía ser una comprensión de la estructura dinámica de la creatura llamada a abrirse a la relación, ¿qué planteamiento convenía adoptar? La opción de Guardini a este respecto fue la del autoconocimiento existencial. Por esta vía se canaliza su esfuerzo de reapropiarse los caminos ontológicos y soteriológicos que unen a Dios y a la creatura, ya conocidos gracias a Buenaventura, pero que ahora era preciso recorrer de manera personal y experimental.

Escribe Guardini: “Si nos estudiamos a nosotros mismos, si nos vemos internamente, encontramos una forma (*Gestalt*) corpórea, miembros y órganos, estructuras y órdenes psíquicos; encontramos procesos de tipo interno o externo, impulsos, actos, cambios de estado. Todo lo que ahí hay o sucede lo vemos como una unidad. Y no solo nos aparece a nosotros como tal, sino que lo es. Deberíamos desconfiar de toda percepción si quisiésemos dudar de que somos verdaderamente una unidad psico-somática. Lo somos; y no podemos sino integrar en esta unidad todo lo particular que somos, lo que sucede en nosotros y a través de nosotros, bien en calidad de elemento estructural que contribuye a configurar dicha unidad, o bien de operación que procede de la misma”²⁰.

El *yo* que ejerce este (re)conocimiento de sí no se reduce a un *yo psicológico*, desligado del resto del propio ser; como sucede en algunos planteamientos modernos. Lo que Guardini nos presenta aquí es lo que podríamos denominar un *yo personal y existencial*, en el que resuena la pluralidad de grados y elementos que lo componen²¹. Por estar fundado en la relación que la persona guarda consigo mismo, con sus propias dimensiones y actos, decir *yo* y ejercer ese reconocimiento equivale a afirmar lo que cada uno es; equivale a tomar posesión de la totalidad del propio ser²².

3. El término *persona* y sus derivados adquieren en *Der Gegensatz* un matiz claramente diverso del que presentaban en las dos tesis sobre Buenaventura. A ello contribuye la pluralidad de enfoques (ontológico y gnoseo-

¹⁹ R. GUARDINI, *El contraste*, cit., p. 174.

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

²¹ M. BORGHESI, *Introduzione*, en R. GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 7-72 (en especial pp. 47-59).

²² “[Dicendo] ‘io sono’ mi riferisco a ciò che io comprendo quando prendo coscienza del contenuto del mio essere, quando mi approprio di esso” (R. GUARDINI, *L'uomo*, cit., p. 183).

lógico, estructural y relacional, individual y comunitario), no menos que su conjunción con la fenomenología y el existencialismo²³. En *Der Gegensatz*, Guardini no olvida que la persona tiene una naturaleza, recibida en el momento de su creación, pero el énfasis recae sobre el devenir de la persona, confiado a su libertad y actuado en el orden de las relaciones. Guardini reconoce, además, que el ser y el devenir de la persona deben ser comprendidos mediante categorías propias, diversas de las empleadas en el ámbito objetivo²⁴. Distingue con claridad la comunión personal, que se funda en la entrega personal y en el amor, de otros géneros de asociación en los que los individuos interactúan²⁵. Él va elaborando –y es esto tal vez lo más interesante– una concepción de la persona, formulada con sensibilidad y terminología contemporáneas, donde la relacionalidad es un factor coesencial y no derivado o accidental: “La ‘persona’ –para citar el núcleo auténtico del ser individual humano– es, a la par, una realidad autónoma dirigida hacia la totalidad (*ist zugleich auf Gesamtheit bezogene Eigenständigkeit*)”²⁶. Todo esto coloca a Guardini cerca del personalismo.

Sin embargo, resultaría violento afirmar que en esta fase de su camino intelectual Guardini se cuenta ya entre los personalistas. Lo impide el hecho de que el término *personalismo* y su derivado *personalista* sirven en *Der Gegensatz* para indicar aquellas posiciones que no guardan el equilibrio que la teoría de la oposición polar debe custodiar. Cuando Guardini menciona el “personalismo dinámico de nuestra época” o el “personalismo pneumático”, lo hace para señalar el exceso en que incurren tales posiciones²⁷. Pero lo que sobre todo impide que se considere esta fase como “personalista” es el hecho de que en *Der Gegensatz* Guardini todavía no ha intentado una síntesis entre aquel oscuro “centro transempírico” que es preciso colocar a la base de los contrastes²⁸, y la concepción renovada de “persona” a la que nos hemos referido líneas arriba. Predominando todavía el primero de estos dos enfoques, resulta que estamos todavía delante de una antropología que se muestra más atenta a lograr una comprensión de los fenómenos humanos a la luz de la oposición polar, que a interrogarse sobre el significado personal que estos puedan tener. El paso que lleva a la reflexión de Guardini más allá de la posición alcanzada en *Der Gegensatz* es, por tanto, la pregunta sobre el carácter personal de toda oposición po-

²³ Para un estudio amplio sobre la relación de Guardini con el existencialismo, véase J. G. ASCENCIO (ed.), *Romano Guardini e il pensiero esistenziale*, Cantagalli, Siena 2017.

²⁴ R. GUARDINI, *El contraste*, cit., p. 174.

²⁵ *Ibid.*, pp. 163-167.

²⁶ *Ibid.*, p. 166.

²⁷ *Ibid.*, p. 85, p. 174. Guardini no vincula estas corrientes a pensadores particulares.

²⁸ “Toda la vertiente de la vida que se dirige a la acción está estructurada de tal modo que remite a un centro transempírico” (*Ibid.*, p. 101).

lar que fluya de la persona. Al dar este paso, Guardini se habrá acercado al recinto del personalismo contemporáneo, acaso entrando ya en él²⁹.

4. La persona al centro: la autopertenencia como clave antropológica

La ocasión para dar ese paso llegó pronto. Al año siguiente de la publicación de *Der Gegensatz*, Guardini recibió la invitación a dirigir una conferencia en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Heidelberg. El texto se publicó en 1926 con el título *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*. Quedó recogido más tarde junto con otros ensayos en *Unterscheidung des Christlichen*³⁰.

La cuestión debatida en esas páginas consiste en saber si la sociología, en su esfuerzo por hallar las constantes del orden social, hace justicia al hecho de que quienes entran en tal orden son *personas*, y no seres impersonales. Para responder, Guardini divide sus reflexiones en cinco secciones. Su presupuesto básico es que la categoría personal se hace valer en todas las categorías del hombre, no de modo solo formal o en paralelo a otros órdenes, sin influir en ellos, sino uniéndose mediante un particular acto sintético a todo lo que es el hombre³¹.

Es difícil sobrevalorar la importancia de esta conferencia. En ella, como veremos, se cumple el giro personalista de Guardini. Signo de ello es que un buen número de las ideas que él articula en la parte antropológica crucial de *Mundo y Persona*³² están ya presentes *in nuce* en las secciones segunda y tercera del texto de la conferencia. Nuestra atención se dirige ahora al estudio de los puntos centrales a la luz de la cuestión que nos interesa en este artículo.

“Veamos qué es *persona*” –así introduce Guardini sus reflexiones al inicio de la segunda sección–. Acto seguido, ensaya dos enfoques para

²⁹ Hay que reconocer una diferencia entre los “personalismos” criticados por Guardini en *Der Gegensatz*, y las corrientes de personalismo más maduro, que aquí denotamos todavía de modo genérico como “personalismo contemporáneo”.

³⁰ R. GUARDINI, *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*, en *Unterscheidung des Christlichen*, Bd. 1: *Aus dem Bereich der Philosophie*, Grünewald/Schöningh, Mainz/Paderborn 1994, pp. 44-75.

³¹ “Das Problem des Menschen als Denkgegenstand besteht gerade darin, wie die Kategorie des Personalen, mit all ihren Bestimmungen, in den vom Menschen aussagbaren Mechanischen, biologischen, psychologischen Sachkategorien zur Geltung kommt. Nicht nur in einer Form der Parallelität; nicht nur so, daß zwei getrennte Ordnungen kraft eines besonderen synthetischen Aktes aufeinander bezogen würden, sondern in dem ursprünglich einheitlichen ganzen des konkreten, personalen Menschen” (*Ibid.*, p. 65).

³² Nos referimos a los capítulos primero y segundo de la Segunda Parte de esta obra.

entender a la persona³³. Se trata, como siempre, de enfoques guiados por parejas polares. La primera es la que distingue entre *persona* en sentido dinámico (persona como *actuación*) y *persona* en sentido estático, abierto a la duración (persona como *acto*). Ambas deben complementarse. Si la persona se da solo en sus actuaciones –indica Guardini–, se cae en un personalismo dinámico. La segunda pareja polar distingue entre *persona* y *personalidad*. Este último término es complejo ya que une en sí un elemento de valor y una referencia al individuo en su particularidad. En cambio, Guardini recuerda que *persona* hace referencia a un núcleo más definido: *naturae rationalis individua substantia*.

Terminado este análisis preliminar, Guardini anuncia la posición que asumirá. Afirma que la característica decisiva de la persona se halla “en el hecho de la autopertenencia” (*in der Tat der Eigengehörigkeit*)³⁴. La autopertenencia es, pues, el concepto que Guardini coloca al centro de su concepción de la persona³⁵.

La importancia especulativa de la opción por la autopertenencia se percibe en el hecho de que Guardini no recurre a otra pareja de términos polares en su intento de comprender a la persona. Queda superado el nivel en que la fenomenización de lo humano se manifiesta en parejas de polos. La profundidad en la que se coloca la autopertenencia es tal que en ella se funden, unificándose, los momentos opuestos de la dinamicidad y la estaticidad³⁶.

³³ R. GUARDINI, *Über Sozialwissenschaft*, pp. 46-48. Se notará que, al desarrollar ambos enfoques, Guardini abre una visual bastante amplia en la que hallan su colocación algunas de las concepciones antropológicas más importantes. Aunque no menciona los nombres de sus autores, es claro que el personalismo dinámico es el propuesto por Kierkegaard (cfr. *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*, en *Unterscheidung des Christlichen*, Bd. 3, Grünewald/Schöningh, Mainz/Paderborn 1995, pp. 27-58) mientras que la persona como centro estructural alude al “centro de actos” que Scheler desarrolla en *La posición del hombre en el cosmos*. Guardini recuerda también la teología griega de los siglos cuarto y quinto que se centra en la reflexión sobre el *prósopon*, y la aportación de Boecio que nutrió la reflexión medieval.

³⁴ R. GUARDINI, *Über Sozialwissenschaft*, p. 48.

³⁵ El término aparecía ya en *Der Gegensatz*, donde funge como clave explicativa o esencia de la libertad (cfr. *Ibid.*, p. 193). Guardini lo usa de modo intercambiable con el concepto de *Selbstgehörigkeit*, traducido también como “autopertenencia” pero dotado de una connotación moral que lo hace más afín al ámbito de la templanza (*Selbstbeherrschung*) que al de la estructura de la persona. En *Mundo y Persona*, Guardini utiliza *Selbstgehörigkeit* en los pasajes antropológicos decisivos, mientras que *Eigengehörigkeit* aparece solo una vez, usado como sinónimo de *Selbstgehörigkeit*. Estas alternancias lingüísticas no son extrañas en la obra de Guardini. Más allá de la falta de consistencia terminológica (rasgo común en la obra de Guardini), lo que se ha de observar es la sustancial continuidad entre las tres obras.

³⁶ “Eigenständigkeit eines vernünftig-freien Wesens. Dieser Begriff ist es, von dem aus wir unsere Frage stellen wollen: Person als Eigengehörigkeit. Darin sind die Momente des statischen und dynamischen zunächst eins” (R. GUARDINI, *Über Sozialwissenschaft*, p. 48).

Vista a contraluz la doctrina expuesta en *Der Gegensatz*, la decisión de colocar la autopertenencia como síntesis del momento dinámico y del estático, indica a las claras que esta viene a ocupar el lugar que correspondía al “centro transempírico”, el núcleo del que fluye constantemente la vida en su fenomenización polar. Esta sustitución marca la entrada de Guardini en un horizonte personalista, que absorbe en sí el vitalismo fenomenológico de *Der Gegensatz*, en uno de sus puntos cardinales³⁷.

Para explicar la fecundidad y el sentido de su nuevo planteamiento, Guardini enumera los campos donde la autopertenencia se manifiesta. Genera así lo que bien podría constituir una renovada fenomenología de la persona que se concentra en siete aspectos que aquí, siguiendo el texto de Guardini, recogemos en tres campos:

- autopertenencia en el campo numérico (la irrepitibilidad de la persona) y en el cualitativo (la singularidad de la persona);
- autopertenencia en el campo de la autoconciencia, de la libertad y de la acción. Son tres campos del espíritu, pero que no alcanzan *ipso facto* nivel personal, sino solo gracias al hecho de que cada uno se pertenece en el saber, en el decidir y en el actuar³⁸;
- autopertenencia en la inmanencia (la interioridad de la persona) y en la trascendencia (la dignidad de la persona).

Que la autopertenencia se verifique en cada uno de estos campos implica, para el Guardini que se dirigía a los sociólogos de Heidelberg, que la persona se sustrae a todo cálculo o clasificación. Pero, más que la negativa expresada en este obligado límite, Guardini centra su explicación en dos aspectos positivos.

El primero consiste en que la autopertenencia imprime a la totalidad de la persona un sentido de desarrollo. En cada uno de los campos en que la autopertenencia se funde con la estructura humana, se genera sin duda un hecho ontológico estable. Pero esa estabilidad no indica pasividad, sino solo capacidad de duración, y apunta con fuerza hacia una tarea de la que cada persona ha de responsabilizarse. Surge aquí la dimensión ética que acompaña infaliblemente a los campos antes

³⁷ Si la doctrina sobre el “centro transempírico” es superada, se mantiene en pie la polaridad en sus otras valencias. En la conferencia de Heidelberg se aprecia el uso que Guardini hace de la polaridad en su fecundidad heurística (sondear las raíces de la autopertenencia) no menos que en su eficacia crítica (indicar concepciones unilaterales de la persona) y en su capacidad sintética (colocar varias antropologías en un cuadro unificado).

³⁸ “Erkennen, Entscheiden und Handeln sind für sich noch nicht Person; sondern erst, daß ich im Wissen, Entscheiden und Handeln mir gehöre” (*Ibid.*, p. 48).

indicados. Que la autopertenencia toque, por ejemplo, el campo de la libertad significa que la persona debe comprometerse en la ardua tarea de “poseer su libertad”, es decir, de integrarla correctamente dentro de sí atendiendo a las exigencias de la verdad y del bien.

El segundo aspecto positivo hace entrar la dimensión religiosa. Este aspecto interesa de modo especial a Guardini porque la comprensión más completa posible de la autopertenencia personal humana se alcanza solo al colocarla a la luz de Dios. Estamos lejos de un “toque religioso” sin importancia real en la conferencia.

La puerta de acceso a esta consideración culminante se halla en los dos últimos campos indicados en la breve fenomenología apuntada más arriba: la autopertenencia en la inmanencia y en la trascendencia. La inmanencia indica la intimidad de la persona, su soledad ontológica. La persona puede “estar segura” dentro de su intimidad. Pero esa intimidad –señala Guardini– no es un reducto cerrado, sino que revela también una profundidad inalcanzable para la persona misma, una profundidad a la cual solo Dios tiene acceso. Esta alusión al agustiniano *interior intimo meo* permite a Guardini sugerir que la inmanencia personal, aun debiéndose atribuir a la persona gracias a la autopertenencia que ahí se ejerce, halla en Dios su último fundamento. “Él es Aquel que está en la persona, y la persona en Él, sin que ella pierda su interioridad. La postrera dignidad la da solo Dios”³⁹.

Algo análogo sucede con el campo opuesto de la trascendencia, por el que la persona manifiesta una espiritualidad que la coloca por encima del contexto de la naturaleza. En su esfuerzo por conquistar la plenitud de su autopertenencia en todos los campos, la persona humana no alcanzará jamás la perfección. Solo Dios goza de una autopertenencia absoluta que lo hace un ser autónomo. La persona humana, en cambio, no puede fundarse a sí misma, ni puede alcanzar una autopertenencia absoluta que la haga autónoma. Si esto es así, resulta que el simple hecho de la autopertenencia personal, así como cualquier esfuerzo para responsabilizarse de él y llevarlo a su plenitud, no pueden existir ni pensarse sino “ante Dios”. “El hombre es persona solo porque Dios crea espacio al misterio del ser espiritual-corpóreo que se pertenece. Que yo sea persona es un misterio incomprensible. Existe solo porque Dios existe”⁴⁰.

³⁹ “Zur letzten Innerlichkeit hat nur Gott Zutritt. Er ist der, der in der Person ist, und die Person in Ihm, ohne daß sie aufhörte, innerlich zu sein. Die letzte Würde ergibt sich nur Gott. Er ist der, dem die Person sich neigt, ohne daß sie aufhörte, Würde zu haben” (R. GUARDINI, *Über Sozialwissenschaft*, cit., p. 50, nota 8).

⁴⁰ “Der Mensch ist Person nur, weil Gott ihm Raum schafft für das Mysterium des sich selbst gehörenden geist-leiblichen Wesens. Es ist ein Mysterium, unbegreiflich, daß ich Person bin. Nur weil Gott ist, kann es sein” (*Ibid.*, p. 50).

Estas reflexiones permiten a Guardini volver sobre la definición inicial de la persona y completarla: “Con todo esto se da respuesta a la pregunta sobre qué sea la persona: la autopertenencia de este hombre en Dios”⁴¹.

Aparece así, al término de la reflexión sobre la autopertenencia de la persona humana, una referencia inevitable de esta al Creador. La persona humana solo puede existir en relación con Dios⁴².

Con una mirada retrospectiva, notamos que Guardini concibe la autopertenencia no en el sentido de una característica que pueda hallarse entre otras muchas dentro de la persona, sino como algo que afecta a la totalidad de la persona. Se podría decir que la autopertenencia es el factor que imprime un modo de ser a la persona desde su raíz.

Este modo de concebir la autopertenencia nos permite situar esta etapa del desarrollo antropológico de Guardini entre las así llamadas “antropologías modales”⁴³, iniciadas por Scheler con *Esencia y formas de la simpatía* (1923). En ese escrito, Scheler había afirmado que el elemento espiritual que diferencia al hombre no debía entenderse como un contenido superior o una capacidad especial, sino como un “modo de ser” o un “ser-así” (*So-sein*) particular. Heidegger había argumentado en *Ser y Tiempo* que ese modo de ser característico consistía en la *existencia*, entendida como la particular relación de *Dasein* con su propio ser. Haciendo suyas estas ideas, Martin Buber afirmaba en 1938 que el problema de la antropología filosófica no podía más que ser “el problema de una totalidad específica”⁴⁴. Muy cerca de lo que Guardini entiende la autopertenencia se coloca lo que Xavier Zubiri afirmaría años más tarde en *Sobre el hombre* (1959) al decir que lo que propiamente constituye a la persona es que tiene

⁴¹ “Mit alledem ist auch auf die Frage geantwortet, was Person sei: die Selbstgehörigkeit dieses Menschen in Gott” (*Ibid.*, p. 50). No se trata, naturalmente, de una definición que pretenda circunscribir o agotar el contenido o el sentido de lo que es ser persona. Ya hemos anotado que tanto en la línea de la inmanencia como en la de la trascendencia, la persona se muestra como un misterio que la razón no alcanza a objetivar del todo.

⁴² Se halla aquí una intuición que por ahora permanece poco elaborada, casi sin argumentación, y confinada en un ámbito limítrofe entre lo metafísico y lo antropológico. En *Mundo y Persona*, Guardini volverá sobre esta intuición para articularla con la ayuda de elementos de la así llamada “filosofía dialógica” de Martin Buber y Ferdinand Ebner.

⁴³ El teólogo alemán Eugen Biser acuñó la expresión “antropología modal”. Se aplica a las antropologías que, más que estudiar el aspecto estático y ya presente en el hombre, se interesan en explorar el aspecto del desarrollo en pos de lo no alcanzado. Refiriéndose a Guardini, Biser opina que solo con *Mundo y Persona* Guardini se coloca en el ámbito de las antropologías modales (E. BISER, *Erkundung des Menschlichen. Romano Guardinis Anthropologie im Umriß*, en *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Patmos, Düsseldorf 1985, pp. 70-95, p. 75). Yo opino que ese paso se da ya en la conferencia de Heidelberg que estamos estudiando.

⁴⁴ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova-Milano 2004, p. 61.

su “realidad en propiedad”⁴⁵. La autopertenencia es precisamente el modo en que la persona se posee a sí misma en la totalidad de sus dimensiones.

¿Qué tipo de antropología es la que Guardini desarrolla en esta conferencia de 1926? Podemos indicarlo sintéticamente apuntando a cuatro características que han aparecido al presentar las bases del segundo apartado de la conferencia.

- Es una antropología que, al hacer de la autopertenencia la clave para una lectura global de la persona en la pluralidad de sus dimensiones y manifestaciones, se coloca en el ámbito del personalismo⁴⁶.
- Es una antropología en la que el término *persona* no se reduce a algo formal. La autopertenencia no es una característica separada de los “contenidos” de la persona, sino que se manifiesta en ellos, les imprime el carácter estrictamente personal (el “modo específico”) y los abre a los valores y a las exigencias propias de la ética y de la religión.
- Es una antropología en la que se integra el método de la polaridad con los elementos fenomenológicos y existenciales ya adquiridos en *Der Gegensatz*, y se apunta a una dimensión dialógica.
- Es una antropología que coloca a la persona en su autoexperiencia como punto de partida y, sin olvidar el cuadro ontológico-teológico aprendido en san Buenaventura que se mantiene en el trasfondo⁴⁷,

⁴⁵ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 111. Blanca Castilla de Cortázar comenta: “Se trata de un tipo de propiedad en sentido constitutivo. El resto de las cosas del cosmos tienen realidad, pero ese momento de realidad no les pertenece en propiedad. Lo que les pertenece ‘de suyo’, gracias a ese momento de realidad, son sus notas. Sin embargo, a la persona le pertenece en propiedad su propio carácter de realidad. Es una esencia abierta, en primer lugar, a sí misma, a su propio carácter de realidad” (B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La persona, esa “gran realidad”*. *Zubiri y el personalismo*, “Quién”, 1 (2015), pp. 75-95, p. 90).

⁴⁶ Que la persona constituya el punto central de una filosofía, y no solo uno de sus elementos, es otro criterio sano que Juan Manuel Burgos indica para distinguir el personalismo (J. M. BURGOS, *El personalismo*, p. 26).

⁴⁷ Una cuestión debatida consiste en determinar si Guardini echa mano de elementos metafísicos, abandonando la perspectiva de la autoexperiencia. En efecto, en los momentos en que enfrentar cuestiones de fundamento, utiliza un vocabulario aristotélico (“Llego a ser persona en acto, lo cual soy ya potencialmente por mi esencia, en la medida en que tomo posesión de mí mismo”). ¿Se trata en textos como este de un nivel que, perteneciendo solo a la especulación metafísica, no sería perceptible en línea de máxima al “yo” que busca conocerse? Me inclino a responder que, gracias a la capacidad heurística de la polaridad, aunque no se dé una experiencia directa de un polo, al menos la necesidad de su existencia y algunos rasgos esenciales se hacen accesibles indirectamente. En efecto, el polo opuesto sí es percibido por la autoexperiencia y la reflexión polar comprende su sentido y sus límites. Que el modo de expresar el polo descubierto indirectamente se haga mediante un vocabulario metafísico aparece como una cuestión marginal.

indica los horizontes que se abren al desarrollo intrínseco y a la apertura relacional del ser humano⁴⁸.

5. La persona abierta: el personalismo dialógico de Guardini

Entre la intuitiva conferencia a los sociólogos de Heidelberg y la publicación de *Mundo y Persona*⁴⁹ se coloca un lapso de trece años. Guardini lo vivió desde su cátedra berlinesa, privilegiado observatorio de las crecientes tensiones que recorrían el ambiente alemán. Del caudal de su pensamiento antropológico en ese período surgen tres obras⁵⁰: *Der Mensch* es el proyecto más amplio y ambicioso⁵¹; *Antropología cristiana*⁵² representa el enfoque más teológico de la temática; *Mundo y Persona* es la síntesis antropológica esencial, su compendio antropológico más famoso, aparecido el año en que el Ministerio de Cultos le privó de su cátedra obligándolo a aceptar una jubilación anticipada⁵³.

Mundo y Persona es un compendio, pero no es una obra sencilla. Constituye el punto donde desemboca la riqueza del pensamiento sobre la polaridad, el horizonte teológico-metafísico de san Buenaventura y el enfoque personalista de la conferencia de 1926, junto con los últimos desarrollos alcanzados en la década de los años veinte. Estos últimos son los que nos interesan aquí, pues no es este el lugar para elaborar una presentación general de *Mundo y Persona*⁵⁴. En la breve conferencia

⁴⁸ La apertura y ordenación de la persona a los valores del espíritu invita a matizar la expresión “la persona al centro”. Para Guardini, si todo tiene una referencia a la persona, no todo tiene a la persona como fin y medida. La referencia a la verdad, a su *verdad* más profunda, obliga a elegir entre un personalismo autorreferencial, demasiado estrecho para la persona como él la concibe, y un personalismo abierto.

⁴⁹ R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund, Würzburg 1950.

⁵⁰ S. ZUCAL, *Il personalismo dialogico di Guardini*, en R. GUARDINI, *Mondo e Persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 245-270, p. 245.

⁵¹ Permanece inédita en alemán. Existe solo la edición italiana. Es el volumen III/2 de la *Opera Omnia* de Guardini, de la editorial Morcelliana.

⁵² R. GUARDINI, *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie (1931-1939)* (tr. it., *Antropología cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013).

⁵³ “En la universidad no podía tener cabida una cátedra de visión católica del mundo ya que el Estado tenía su propia visión. Naturalmente no había ninguna posibilidad de discusión con respecto a este axioma, por lo que lo único que pude hacer fue asentir” (R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 68).

⁵⁴ Buenas introducciones y comentarios a la obra pueden hallarse en: H. B. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988 (especialmente el capítulo décimo); A. LÓPEZ QUINTÁS, *La antropología relacional-dialógica de Romano Guardini*, “Veritas” 21 (IV/2009), pp. 219-244; J. G. ASCENCIO, *L'antropologia di Romano Guardini in Mondo e Persona: Struttura, senso, valore*, “Alpha Omega”, XVIII (2/2015), pp. 297-338; F. PARISI, “Mondo e persona”. *Il contributo di R. Guardini al personalismo*, Edizioni Levante, Bari 1986; S. SCALABRELLA, *La struttura ontologica della persona nel pensiero filosofico di Romano Guardini*, “Cultura e scuola”, 97 (1986), pp. 116-123.

de Heidelberg, Guardini había introducido elementos renovadores sin poder hallar el espacio para elaborarlos. No solo. Se habían abierto nuevas preguntas que esperaban una respuesta. Es nuestra convicción que los planteamientos de *Mundo y Persona* conforman el marco filosófico necesario para abordar esas preguntas y ofrecer las elaboraciones pertinentes. Aclaremos, pues, cuáles parecen ser los interrogativos a los que Guardini deseaba responder. Nuestra atención se concentrará en cuatro de ellos, los que tocan más de cerca su visión personalista.

La primera pregunta tiene que ver con la relación entre la autopertenencia y los “contenidos” humanos (libertad, voluntad, cantidad...) a los que Guardini se refería en la conferencia de 1926. Además de mencionar solo algunos de manera rapsódica, quedando lejos de configurar un cuadro más completo, Guardini sostenía entonces que la autopertenencia les confería la característica personal pero no explicaba cómo debía entenderse esto. Si la persona es entendida como autopertenencia, ¿hay que pensar la autopertenencia como un contenido más de la naturaleza, tal vez un contenido excelso, de orden superior, pero al fin y al cabo perteneciente al ámbito de los contenidos naturales? En caso contrario, ¿cómo evitar lo que Guardini negaba, es decir, que la persona debiera ser vista solo como “algo formal”?

La segunda pregunta se impone al recordar que en la conferencia de Heidelberg Guardini incluía un elemento relacional o “dialógico” en su cuadro personalista. Se plantea la pregunta: ¿qué relación hay entre el elemento personalista y el dialógico, es decir, entre la persona como autopertenencia y la relacionalidad o interpersonalidad? ¿Se ha de decir que uno es fundamento del otro? Y, suponiendo que se ofrezca una respuesta a este interrogante, queda además por averiguar en qué nivel o de qué manera se articulan ambos elementos.

Otra novedad aparecida en 1926 fue que Guardini introdujo de la autopertenencia como punto anterior a toda fenomenización en parejas polares. Ahora bien, eso no elimina la necesidad de pensar cómo se coloca la autopertenencia ante dos corrientes opuestas que Guardini justamente critica. Por un lado, sabemos que el personalismo dinámico o actualista de Kierkegaard y Scheler tiende a reducir la persona a su *actuación*⁵⁵.

⁵⁵ Que el personalismo actualista o dinámico indicado por Guardini abrace la posición de Scheler, es algo que varios comentaristas han sostenido. Pero Scheler mismo en el *Formalismus* criticó el tentativo actualista de explicar la persona recurriendo solo a su obrar (M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke, Bd. II., Bouvier Verlag, Bonn 2009, pp. 383-384).

Por el otro, el individualismo equipara individuo y persona, eximiendo a esta de la necesidad de buscar una actuación que la lleve más allá de sí misma: la persona es ya, y es solo, un *acto*. Se pone así la pregunta: ¿cómo se comporta la autopertenencia ante estas dos corrientes? ¿La autopertenencia se identifica con la actuación, con el acto, o se comporta de otra manera? He aquí la tercera pregunta.

Por último, la cuarta pregunta nace al filo de la reflexión sobre la autopertenencia de la persona humana como realidad finita. De esto, Guardini deducía en la conferencia de Heidelberg que la persona finita no puede explicarse de manera autónoma, no siendo su autopertenencia el acto de una persona absoluta, única capaz de ejercer la total posesión de sí misma. Para decirlo en términos positivos, Guardini intuyó que la persona humana solo puede existir en relación con Dios.

Planteadas así las cuatro preguntas, retomemos la primera. Esta pone ante nuestra atención la necesidad de aclarar la relación que Guardini establece entre la autopertenencia y los “contenidos humanos”. Andrzej Kobylinski observa que el primero de los tres planos de reflexión que abraza la antropología guardiniana en *Mundo y Persona* es el de las estructuras fenomenológicas de la persona, colocadas en tres estratos bien definidos⁵⁶. Se trata de la conformación (*Gestalt*), de la individualidad (*Individualität*) y de la personalidad (*Persönlichkeit*). Guardini los aborda uno a uno en el primer capítulo de la segunda parte (“La estructura de ser personal”), a partir del más bajo. Con esta estructura tripartita, Guardini ofrece un cuadro completo donde se puede situar cualquier contenido fenomenológico de la persona, es decir, cualquier ámbito polar en el que la autopertenencia se manifiesta de modo concreto⁵⁷.

La problemática relativa a la relación entre la autopertenencia y estos tres niveles de contenidos fenomenológicos se plantea al notar que Guardini añade en la misma sección sobre “La estructura del ser personal” un cuarto apartado, titulado “Persona en sentido propio” (*Person im*

⁵⁶ “L’antropologia guardiniana abbraccia tre diversi piani di riflessione: struttura fenomenologica degli strati, deduzione dialogica e fondazione metafisica. Tutti i tre piani si basano sulla tesi che l’uomo è persona per essenza” (A. KOBYLINSKI, *Modernità e postmodernità. L’interpretazione cristiana dell’esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, PUG, Roma 1995, p. 227). Parece evidente que esta y otras distinciones que Guardini introduce en sus reflexiones pertenecen solo al plano especulativo del análisis. Estamos ante una serie de distinciones especulativas, no de divisiones ontológicas que atentarían a la unidad radical de la persona.

⁵⁷ Retomando los contenidos de la conferencia de Heidelberg, resulta que la cantidad pertenece al primer estrato; la autoconciencia, la libertad y la acción pertenecen al tercer estrato; la inmanencia y la trascendencia aparecen ya en el segundo estrato, pero hallarán mayor plenitud en el tercer estrato y, posteriormente, en la fase dialógica de la persona.

eigentlichen Sinn). A este propósito hay que observar que Guardini no considera que la “Persona en sentido propio” sea un estrato nuevo, más elevado, en relación con los estratos precedentes. No se trata de alcanzar un nuevo estrato, sino de colocarse en un plano cualitativamente diverso. Escribe Guardini: “Con los conceptos de conformación, individualidad, personalidad, no se ha dicho todavía lo que es en último sentido persona, aunque se ha preparado el camino para ello. La pregunta que se hallaba a la base de lo dicho hasta ahora era: ¿qué es esto que está ahí? La respuesta era: ‘un ser conformado, fundado en la interioridad, determinado por el espíritu y creador’. Otra es la cuestión: ¿quién es este ahí? La respuesta es: ‘yo’, o en elocución indirecta ‘él’. Solo ahora rozamos la persona”⁵⁸.

Guardini indica que la “Persona en sentido propio” imprime una modalidad específica a los contenidos anteriores. ¿Cómo ha de entenderse esto? La pregunta se aclara si atendemos al hecho que el *yo* (o él) no prescinde de los contenidos, sino que subsiste en ellos precisamente porque determina la actuación por la que estos alcanzan su perfección⁵⁹.

En efecto, Guardini no describe los contenidos (especialmente la individualidad y la personalidad) como algo pasivo o inerte, sino como algo que tiende hacia una realización trascendente gracias a la particular inmanencia que en ellos se documenta. Pertenece a la naturaleza de la individualidad el abrirse a la totalidad empírica y cosmológica que rodea al individuo. Y pertenece a la naturaleza de la personalidad el abrirse al *mundo*, entendido como espacio existencial en el que se busca seguridad, significado, una garantía para el propio ser personal que provenga del valor. Como se ve, para Guardini el logro de este multiforme movimiento hacia la trascendencia depende de que se hallen los valores correspondientes. Pero tales valores no son dados por adelantado, ni los contenidos apuntan a ellos de manera automática.

La “Persona en sentido propio” surge cuando cada ser humano, actualizando la capacidad de trascendencia que pertenece a sus estratos, se proyecta hacia los valores que considera adecuados. Es lo que Guardini afirma cuando escribe: “La plenitud y forma de la existencia humana (es decir, la actuación de la persona en sentido propio) solo se realiza en tanto que la persona adquiere validez”⁶⁰.

⁵⁸ R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 119.

⁵⁹ J. G. ASCENCIO, *Il significato antropologico dell'esistenza in Mondo e Persona*, en J. G. ASCENCIO (a cura di), *Romano Guardini e il pensiero esistenziale*, Cantagalli, Siena 2017, pp. 173-196.

⁶⁰ R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 126.

Al comprender esta dinámica que tiene lugar entre los contenidos (dinámicos) de los estratos y la persona en sentido propio, queda claro el motivo por el que Guardini sostiene que esta no es una categoría de la autocomprensión, algo que debiera entenderse “de modo formal”⁶¹.

Para concluir, recapitulemos lo dicho volviendo a los textos en que Guardini define la “Persona en sentido propio”. Escribe: “Persona es el ser conformado, interiorizado, espiritual y creador, siempre que [...] esté en sí mismo y disponga de sí mismo (*in sich selbst steht und über sich selbst verfügt*)”⁶². Poco más adelante, ofrece una segunda definición: “La persona es el hecho de que todo ello [los contenidos] consiste en la forma de la pertenencia a sí (*in der Form der Selbstgehörigkeit*)”. En ambas definiciones se percibe la unificación que se da entre la “Persona en sentido propio” y los estratos de los contenidos fenomenológicos. Con todo, cada definición permite captar un aspecto especial.

En la segunda definición, detrás de la “pertenencia a sí” se vislumbra claramente la autopertenencia (*Eigengehörigkeit*) de la conferencia de Heidelberg. A la persona dotada de autopertenencia se le reconoce su prerrogativa única –en virtud de su colocación frontal respecto de los contenidos– de darles un modo o forma estrictamente personal. Esto ratifica la continuidad entre ambos escritos y su indudable pertenencia a una fase personalista del pensamiento antropológico de Guardini.

En la primera definición se observa que el “disponer de sí”, que recoge el sentido de la autopertenencia, se halla acompañado de la referencia a un “estar en sí mismo”. Se entrevé aquí la referencia a un momento ontológico que completaría el momento dinámico. De ello nos ocuparemos al tratar la tercera pregunta. Por ahora es más conveniente abordar la segunda pues su respuesta fluye mejor si nos valemos de los presupuestos que hemos aclarado en los párrafos anteriores.

La segunda pregunta nace de la necesidad de aclarar la relación que hay entre el elemento personalista y el dialógico en el marco general de *Mundo y Persona*⁶³.

La clave para hallar una respuesta se obtiene entrando en la lógica que Guardini adopta con el fin de penetrar en el movimiento interno de la “Persona en sentido propio”. Se trata de una fina reflexión sobre los condicionamientos que pueden afectar a la persona. Esta reflexión se coloca en un capítulo que sigue inmediatamente al capítulo dedicado a

⁶¹ *Ibid.*, p. 126.

⁶² *Ibid.*, p. 119.

⁶³ R. GIBU, *Unicidad y relacionalidad de la persona*, cit., pp. 125-132.

los estratos, lo cual contribuye a indicar que nos hallamos en un orden nuevo. “En las páginas anteriores se trató de construir el sistema interior de la persona. Ahora hemos de preguntarnos si y cómo esta persona está condicionada hacia el exterior”⁶⁴. La nueva reflexión revela que los diversos tipos de condicionamiento que se proponen resultan siempre extrínsecos, aunque se van acercando al núcleo de la persona. El punto álgido se toca cuando Guardini plantea la pregunta: ¿la persona está condicionada por otra persona? Guardini la formula así: “¿Puede ser persona sin que, en tanto que ‘yo’, esté referido a otra persona que constituya su ‘tú’, o sin que, al menos, exista la posibilidad de que otra persona se convierta en su ‘tú’?”⁶⁵.

Al hablar del *yo* y de *tú*, es evidente que Guardini se apoya en la homónima obra de Martin Buber publicada en 1923, que él bien conocía⁶⁶. No es fácil explicar la naturaleza de ese cambio por el que la persona llega a constituirse como un *yo* dialógico⁶⁷. Pero lo que Guardini está presuponiendo en su análisis sobre el condicionamiento de la persona no es una teoría de mayor o menor complejidad sobre aquel cambio, sino solo la convicción de que no se llega al *yo* sin el *tú*⁶⁸. Por tanto, a la pregunta de si puede existir una “persona en tanto que *yo*” en ausencia del *tú*, se debe dar una respuesta negativa. Con ello, se está hallando un condicionamiento que afecta a la persona de manera intrínseca y no solo tangencial o parcial. Para Guardini esto es revelador. Le lleva a descubrir dos características de la esencia de la persona. La primera es que la persona tiene la posibilidad de alcanzar una situación de plenitud a partir de una

⁶⁴ R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 129.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁶ Guardini leyó con profundidad el *Ich und Du* de Buber y en torno a esta obra sostuvo interesantes discusiones, en Rothenfels, con los jóvenes que frecuentaban esas reuniones (H. B. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, cit., p. 145).

⁶⁷ *Mundo y Persona* acoge solo en parte el modo en que Buber intentaba explicar el paso que se da hacia la relación *yo-tú*. Guardini parece unir dos componentes: una de tipo subjetivo (un cambio de actitud que sucede en la persona y que la lleva a su más alta actuación) y una de tipo relacional pero con base ontológica (el hecho de que el paso de una persona hacia el *yo* solo puede darse en simultáneo con el paso de otra persona hacia el *tú*).

⁶⁸ “El ser humano se torna Yo en el Tú” (M. BUBER, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid 1998, p. 31). Guardini tiene presente este orden de ideas al formular el concepto del “cumplirse en simultáneo” (*mitvollziehen*). Guardini aclara mejor esta temática al elaborar su propia concepción del modo en que surge una obra de arte. Buber había escrito: “He aquí el eterno origen del arte: Que a un ser humano se le pone delante una forma, y a través de él quiere llegar a convertirse en obra” (*Ibid.*, p. 17). Guardini escribe: “En la cosa, esta expresión [de su propia esencia] todavía es indeterminada e imperfecta; pero el artista se siente impulsado a llevarla adelante. Ve emerger de las formas la esencia, y se pone a disposición de esta para que se pueda patentizar más plenamente. (...) El pintor, al captar la esencia de la cosa, se capta también a sí mismo” (R. GUARDINI, *La esencia de la obra de arte*, Guadarrama, Madrid 1960, pp. 43-44).

situación incompleta. La segunda es que la persona no puede dar ese paso por sí misma, en ausencia de la colaboración del *otro*⁶⁹. No existe una autonomía en este movimiento de la persona hacia su plenitud dialógica.

Esta situación guarda estrecho parecido con lo que ya sucedía en el caso de los contenidos de la naturaleza humana. Recordemos que estos manifestaban un dinamismo de trascendencia, por el que apuntan a una actuación. Pero tal actuación podía acontecer solo gracias a la guía de la “Persona en sentido propio”.

Pues bien, mediante el análisis sobre el condicionamiento intrínseco impuesto por la presencia del *tú*, Guardini sugiere que algo análogo sucede con la persona en cuanto capaz de constituirse como *yo*. Tanto en el caso de los contenidos de los estratos como en el de la persona, el dinamismo que lleva a la plenitud no puede suceder de manera autónoma. En el caso de la persona, este movimiento se coloca en el orden de la relación interpersonal y requiere del *tú* para hacerse posible.

¿Qué luz nos ofrece esta reflexión de cara a la pregunta sobre la relación entre el elemento personalista y el dialógico?

La clave de fondo es sencilla: ambos movimientos, lejos de oponerse o de colocarse en simple yuxtaposición, se integran. No hay movimiento dialógico sin el presupuesto personalista, así como no hay movimiento personal sin el presupuesto dialógico. Pero cabe ser más específicos y ganar una mayor claridad.

El factor dialógico que hallamos en el plano de la “Persona en sentido propio” da acceso a una plenitud. Lo dialógico se coloca en relación de finalidad respecto a lo personalista. Resulta así que el personalismo completo no puede menos que ser un “personalismo dialógico”⁷⁰. Esto es correcto, pero su comprensión plena no puede olvidar que Guardini ilumina la relación entre lo dialógico y lo personalista con la luz del movimiento creador de Dios, tema de la primera parte de *Mundo y Persona*. En esas páginas, Guardini retoma la idea de que el modo de ser del hombre es diferente de los demás seres. La raíz primigenia de esta idea se revela en la narración del Génesis⁷¹, y descubre que el factor dialógico no es solo un horizonte antropológico-dialógico de plenitud personal.

⁶⁹ “La persona nella sua attuazione sconta una sua strutturale dipendenza indigenziale (*Bedingtheit der Person*). Certo, essa si autoappartiene, ma non può mai realizzare tale *autoappartenenza* senza essere a sua volta condizionata” (S. ZUCAL, *Il personalismo dialogico di Guardini*, cit., p. 258).

⁷⁰ Así lo han visto S. Zucal, M. Nicoletti, A. López Quintás y F. Parisi, entre otros.

⁷¹ “En el Génesis se expresa esto claramente. Del cielo y de la tierra se dice simplemente ‘Dios creó’. De las informaciones dentro del mundo, del nacimiento de las plantas y de los

Dios crea al hombre de manera dialógica. Lo crea llamándolo. Creación y llamada, lejos de ser dos etapas sucesivas, se integran hasta confundirse. “Solo porque el hombre surge de la llamada de Dios y consiste en esta llamada, solo porque es el ‘tú’ llamado por Aquel que se llama a sí mismo el ‘Yo soy’, solo por eso posee la posibilidad de entenderse como yo autónomo”⁷². La intuición de Guardini consiste en que la capacidad que la persona tiene de “actuarse” como un *yo*, de la mano de un *tú* humano, no es algo que halle su origen propio en la naturaleza humana, como si se tratara de una capacidad que le perteneciera por esencia. Más bien, la actuación de un *yo*, delante de un *tú* humano, es la revelación del misterio que el *yo* humano está enraizado en el *Tú* de Dios, y que no hallará descanso hasta que pueda renovar, en el tiempo y en la libertad, la relación que fue sembrada en él al alba de la creación⁷³.

Si el *yo* no se reduce a algo que pueda recibir cumplida explicación en el ámbito de la investigación antropológica, aunque aparezca en su centro, entonces se ha hallado un paso legítimo hacia la reflexión religiosa y teológica⁷⁴, que es lo que propone el capítulo sucesivo: “La persona y Dios”. Nosotros, en cambio, dirigiremos ahora nuestra atención hacia la tercera pregunta.

Recordamos que la principal novedad de la conferencia de 1926 fue la introducción de la autopertenencia como clave para comprender a la persona. En 1926, Guardini había escrito: “Este es el concepto a partir de cual queremos plantear nuestra pregunta: la persona como autopertenencia (*Person als Eigengehörigkeit*)”⁷⁵. La tercera pregunta nos obliga,

animales, leemos que Dios dijo: ‘que se hagan’. Del hombre, empero, que Dios le formó de barro de la tierra y que le insufló un alma; y más adelante, que Dios ‘nombró’ a este hombre. Ahora bien, el nombrar es la llamada de la persona”. “Las cosas surgen por el mandato de Dios; la persona, por su llamada. Esta, empero, significa que Dios llama a la persona a ser su Tú o, más exactamente, que Dios mismo se determina a ser el Tú del hombre” (R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, p. 42, 140).

⁷² *Ibid.*, p. 34.

⁷³ La “primera llamada” por la que la persona humana comenzó a existir, y a la que responde con el mismo hecho de ser persona, abre a una “segunda llamada” que debe ser acogida en la libertad. “Al crear al hombre, Dios se ha constituido en su Tú, y lo es, quiera o no quiera el hombre. El hombre es hombre en la misma medida en que, en conocimiento y obediencia, realiza la relación Tú con Dios. Si no lo hace, no cesa de ser persona, porque el hombre con su existencia entera, sobre la que no tiene ningún poder, es respuesta a la llamada del Creador” (*Ibid.*, p. 140).

⁷⁴ Recordemos que, ya al pasar del planteamiento de san Buenaventura al ensayado en *Der Gegensatz*, Guardini estaba interesado en recorrer por una vía más experimental los nexos ontológicos y soteriológicos que unen a Dios y a la creatura. La trabazón de los primeros tres capítulos de esta segunda parte de *Mundo y Persona* representa tal vez la manera más cumplida que Guardini halló para realizar aquel proyecto.

⁷⁵ R. GUARDINI, *Über Sozialwissenschaft*, cit., p. 48. Ahí precisaba Guardini que la autopertenencia debía entenderse como característica distintiva (*entscheidende Merkmal*) de la persona.

pues, a ir más allá del “cómo” (*als*) hermenéutico, de heideggeriana memoria, en dirección de una reflexión que pueda aclarar la relación entre la persona y la autopertenencia. Es este el sentido de la pregunta: ¿Cómo se coloca la autopertenencia ante la persona, sobre todo cuando aparece la necesidad de distinguir entre “persona como actuación” (línea del personalismo actualista) y “persona como acto” (línea del individualismo)?⁷⁶.

En *Mundo y Persona*, Guardini abordó nuevamente la cuestión de los límites de estas dos líneas de interpretación, como lo había hecho trece años antes en la conferencia de los sociólogos de Heidelberg. Pero, a diferencia de esa reflexión, en 1939 no se limitó a indicar los excesos en que incurren el personalismo actualista y el individualismo, sino que halló, por así decir, un terreno intermedio que inmediatamente toma la forma de una concepción de persona capaz de ocupar dos posiciones. El texto decisivo es el siguiente: “Se ha puesto de manifiesto que la persona se actúa en la relación Yo-Tú, pero que no surge de ella. El personalismo actualista afirma que no existe en absoluto la persona como ente en reposo, sino que consiste solo en el acto de hacerse el yo, y solo puede aprehenderse participando en la relación de simpatía. Esta idea se halla en oposición a aquella otra que equipara persona e individuo, es decir, que toma la persona como objeto. Ambas concepciones se encuentran en dependencia dialéctica, y ambas disuelven la realidad. De hecho, persona no es solo dinámica, sino también ser (*nicht nur Dynamis, sondern auch Sein*), no solo acto, sino también conformación. La persona no surge en el encuentro, sino que se actúa solo en él”⁷⁷.

Que la persona sea acto y actuación, o dinamismo y ser, sin incurrir por ello en contradicción, es algo que Guardini considera justificado gracias al esquema aristotélico de la relación entre el acto y la potencia. Es lo que permite hablar de una *actuación* de la persona⁷⁸. Que Guardini haya debido echar mano de este esquema indica que entre el personalismo actualista y el individualismo no hay una simple oposición polar, sino una abierta contradicción. Sin embargo, ambos extremos se reúnen ordenadamente en la persona, cuyo modo de ser, a la vez que se muestra capaz de actuarse como persona en la relación *Yo-Tú*, es ya un modo per-

⁷⁶ La pregunta había quedado planteada, pero sin respuesta, pues al momento de introducir la autopertenencia en la conferencia de Heidelberg, Guardini ya había discutido los límites del actualismo personalista y del individualismo.

⁷⁷ R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 132.

⁷⁸ “In der Begegnung entseht sie [die Person] nicht, sondern sie aktuiert sich nur darin” (*Ibid.*, p. 107, ed. alem.).

sonal aun antes de tal actuación. La reflexión sobre la persona alcanza aquí un momento de necesaria profundización ontológica.

Ganada esta base, no hay dificultad en sustituir el concepto de *persona* por el de *autopertenencia*, y sacar la conclusión de que también esta última revela dos momentos relacionados al modo del acto y la potencia. Existe una autopertenencia ontológica que permanece siempre. Puede identificársela con el modo de ser propio del hombre, recibido en su creación. Sobre esta base se coloca una autopertenencia actuada, consciente, existencial y dialógica. Guardini la explora ampliamente en *Mundo y Persona* mediante la categoría del encuentro (*Begegnung*).

Nos acercamos ahora a la cuarta pregunta. Esta surge al reflexionar sobre la finitud de la persona humana. En la conferencia de Heidelberg, Guardini había entrevisto que su autopertenencia exigía que esta fuera actuada “ante Dios”. Debido en buena parte a la brevedad con que Guardini abordó ese tema en 1926, el horizonte que se abre a posibles preguntas a partir de esa intuición es amplio.

Elegimos una formulación que nos permita entrar de lleno en el modo en que Guardini amplió en *Mundo y Persona* el radio de su reflexión sobre la finitud de la autopertenencia humana. La pregunta sería: ¿Hay algún indicio fenomenológico o existencial de la finitud propia de la autopertenencia, finitud que antes había aparecido en un horizonte metafísico?

La respuesta es positiva, naturalmente. En efecto, cuando se abre el tema de la “Persona en sentido propio”, Guardini inicia proponiendo las reflexiones sobre la autopertenencia de la persona en lo numérico y en lo cualitativo, como lo hiciera ya en 1926. Pero estas reflexiones se interrumpen en un punto. Guardini parece verlas ahora desde una perspectiva diversa. Él observa: “El que sean posibles tales experiencias muestra, en efecto, que la persona humana no es ni unívoca ni segura”⁷⁹. ¿Inseguridad de la persona? Sí, y en varios modos, pero siempre referidos a la autopertenencia en acto y, por tanto, abiertos a ser explorados por vía existencial y dialógica.

Guardini abunda en la fenomenología de tal inseguridad. El texto al que nos referimos cubre varias páginas⁸⁰. Presupone una solapada confrontación con Scheler, quien en el sexto capítulo de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* se había preguntado si era posible

⁷⁹ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 121-124.

que la persona fuera afectada por una enfermedad, así como su psicología puede serlo⁸¹. Al término de sus reflexiones, Scheler había excluido tal posibilidad. No así Guardini. Como vimos anteriormente, él supone que la “Persona en sentido propio” tiene un movimiento de actuación que la dirige hacia contenidos libremente elegidos. “El espíritu no existe sin más, independientemente de sus contenidos. El espíritu no puede llevar a capricho su vida, sin que con ello influya en su ser mismo. La vida del espíritu –y esto caracteriza su esencia– no recibe su garantía del ser, sino también y definitivamente de lo válido: de la verdad, del bien. Si se aparta de aquí, él mismo se hace problemático en tanto que espíritu”⁸².

Si esto es así, se sigue que la persona vincula libremente su propia perfección o ruina a los contenidos que elige. Si los contenidos elegidos son correctos, la persona obtiene su consolidación en el ámbito de la justicia y del amor; si son incorrectos, se coloca fuera de tal ámbito y sobreviene esa extraña “enfermedad” que toca a la persona.

La reflexión de Guardini sobre la finitud de la autopertenencia en *Mundo y Persona* no se confina al esfuerzo, en sí valioso, de hallar una traducción existencial. El mismo ámbito ontológico y teológico en que tal finitud había aparecido en 1926 recibió en 1939 un nuevo e inesperado movimiento pues Guardini comprendió que la finitud no es solo un límite o una imperfección de la que la persona no puede verse libre. Es también una necesidad inherente a su modo de ser, cosa que ahora intentaremos explicar.

La necesidad que tiene la persona finita de existir “ante Dios” es una necesidad de fundamento, que se hace valer tanto en el nivel ontológico (Dios está ya en la persona como origen y garantía de su ser) como en el de la libre actuación (la persona debe tomar consciencia de su lugar ante Dios y aceptarlo). Esta distinción se hallaba ya en la conferencia de Heidelberg. Pero en *Mundo y Persona* Guardini descubre que tal situación genera un problema: “Mi yo no puede encontrarse bajo el poder del otro, ni siquiera cuando este otro es Dios; menos aún cuando se trata de Dios. Y ello no porque mi persona sea completa y no soporte, por tanto, a nadie sobre sí, sino, precisamente, por lo contrario. Justamente porque mi yo no descansa real y seguramente en sí, es para él un peligro la fuerza de presencia del otro”⁸³.

⁸¹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*, cit., pp. 478-480.

⁸² R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 121.

⁸³ *Ibid.*, p. 37.

Guardini se halla ante lo que parece ser un dilema. Por una parte, la persona finita no puede existir sino “ante Dios”. Por la otra, esa necesidad aparece como una amenaza a la autonomía de la persona, que no halla en su inmanencia ese reducto donde actuar su autopertenencia “en sí misma”, libre de presiones. Nos hallamos ante un campo de alta tensión antropológica, ampliamente explorado por filósofos como Sartre, Nietzsche, Kierkegaard y Dostoiewski. Guardini no puede menos que enfrentarse a ellos, retomando sus planteamientos y evaluándolos uno a uno⁸⁴.

La rebelión ante un Dios percibido como amenaza del *yo* no resuelve el problema. Tampoco lo resuelve el anuncio de un Dios-amor pues, incluso si el *otro* es el amante, su presencia ininterrumpida se hace intolerante para el *yo*. La respuesta aparece solo cuando se comprende que “Dios no es el ‘otro’, sino Dios”⁸⁵. Esto significa que, si bien Dios no pueda dejar de ser el soporte ontológico de la persona, sí es verdad que, cuando Él se propone como *Tú* del hombre, como su vía para llegar a ser persona, lo hace con respeto⁸⁶. Se trata de un verdadero respeto hacia el modo finito del hombre, que se documenta en el delicado proceso de llamarlo, de concederle un espacio de distancia, y de esperar con paciencia la respuesta. De la misma manera que el hombre tiene que “retirar las manos” y deja espacio para que otro hombre se pueda convertir en su *tú*, Dios, al llamar al hombre, “retira las manos” y le concede la autonomía necesaria para que pueda responder en libertad. Solo entonces Dios hace del hombre su *tú*, permitiéndole alcanzar la plenitud finita de su condición personal.

Conclusión

¿Qué hemos hallado a lo largo de los cinco pasos que constituyen, a nuestro parecer, el recorrido formativo del personalismo de Guardini? ¿Acaso una creciente racionalización de sus intuiciones? ¿Acaso un lento adaptarse a los modos argumentativos de un academicismo que él siempre consideró ajeno a su modo de ser? La plausibilidad de tales interpretaciones nos parece solo aparente.

Yendo siempre más allá de sí mismo, superándose a sí mismo en la dirección que cada nuevo paso le imponía, Guardini elaboró un modelo personalista que cumple con el equilibrio requerido por la polaridad.

⁸⁴ M. BORGHESI, “Introduzione”, en *L'uomo*, cit., pp. 36-47.

⁸⁵ R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, cit., p. 39.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 42-43.

Equilibrio entre la persona como ser dotado de identidad ontológica, y como ser intrínsecamente relacional. Equilibrio entre la autonomía que compete a su dignidad personal, y la necesaria referencia al Creador. Equilibrio entre las aportaciones metodológicas y de contenido venidas de las principales corrientes filosóficas de su época.

Con todo, sería equivocado ver en la antropología personalista de Guardini un modelo acabado, un sistema que da cumplida respuesta a la realidad de la persona. Pensar así equivaldría a pasar por alto que Guardini era consciente de hallarse siempre ante un misterio que solo Dios penetra totalmente. Al pensamiento humano se abre un camino de profundización que, teniendo un valor veritativo innegable, conoce también etapas nuevas y reformas necesarias. La antropología personalista de Guardini pide a quien la estudia que la aprecie en sus valores y en sus líneas de fondo, pero que no se detenga en ella. Hay que intuir lo no pensado que se extiende más allá de lo ya pensado, y que se ofrece como tarea del hoy. Tal es el sentido de la expresión alemana *Guardini weiterdenken* –pensar más allá de Guardini, pero en continuidad con él– de cuyo cumplimiento depende que el 50º aniversario del fallecimiento de este gran hombre de Iglesia y de cultura dé sus mejores frutos.