



Agustín interpretado por Romano Guardini

Lucia Bissoli¹

Recibido: 2 de junio de 2023 / Aceptado: 18 de septiembre de 2023

Resumen. En varios momentos de su desarrollo intelectual, Romano Guardini se interesó en el pensamiento de Agustín, impulsado tanto por inquietudes personales como por las provocaciones que le ofrecían los pensadores de su época. El pensador alemán, de hecho, presenta en sus textos un Agustín existencial que busca la respuesta para la realización de la propia vida y plantea esta cuestión a Dios. El texto está dividido en tres partes. En la primera parte se explica el enfoque de Guardini y su forma de estudiar los textos agustinianos. En particular, se ha analizado el vínculo entre este pensador y las reflexiones de Max Scheler, por asonancia, y las de Nietzsche, por contraste. La segunda parte del artículo es una explicación de la experiencia religiosa a partir del texto de *Las Confesiones*, por un lado, y de la obra guardiniana *Anfang* por otra. Por último, el texto se cierra con algunas observaciones críticas sobre la reflexión de Guardini, en particular respecto a su antropología y considerando las investigaciones de teólogos y filósofos, Massimo Borghesi sobre todo, que ya han tratado el mismo tema.

Palabras claves: Agostino; Guardini; Scheler; Nietzsche; finito; infinito; ateísmo; conversión.

[en] Augustine interpreted by Romano Guardini

Abstract. Romano Guardini was interested in Augustine's thought at various moments of his intellectual development, and, in particular, he deepened it with an original logic, driven both by personal concerns and by the provocations offered to him by the thinkers of his time. The German thinker presents in his texts an existential Augustine who seeks the answer to the realization of his own life and poses this question to God. The text is divided into three parts. The first part explains Guardini's approach and his way of analyzing Augustinian texts. In particular, the link between this thinker and the reflections of Max Scheler, by assonance, and those of Nietzsche, by contrast, has been analyzed. The second part of the article is an explanation of religious experience, based on the text of *The Confessions*, on the one hand, and the work *Anfang*, on the other. Finally, the text closes with some critical remarks on Guardini's reflection, particularly regarding his anthropology and considering the research of theologians and philosophers, Massimo Borghesi above all, who have already dealt with the same topic.

Keywords: Augustine; Guardini; Scheler; Nietzsche; finite; infinite; atheism; conversion.

Sumario: 1. Introducción histórica; 2. Aclaraciones metodológicas iniciales; 3. Cómo según Guardini no hay que leer el texto de *Las Confesiones*; 4. La elección de Guardini; 5. El *Anfang*; 6. El desarrollo de la experiencia religiosa; 7. Arriesgarse y "morir para no morir"; 8. Algunas reflexiones finales sobre la figura de Romano Guardini; 9. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Bissoli, L. (2023) "Agustín interpretado por Romano Guardini", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 56 (2), 287-307.

¹ Universidad Francisco de Vitoria
lucia.bissoli@ufv.es

1. Introducción histórica

Romano Guardini estudió y se interesó por Agustín de Hipona por varias razones. Ante todo por razones de afinidad, ya que ambos entendían la filosofía como una búsqueda de la verdad y del sentido último de la propia existencia. También hay otras razones, que tienen que ver con la misión que impuso el ministro de Educación Becker a un Guardini de casi 40 años.

En 1923, este ministro del partido *Zentrum*, con el objetivo de dar un nuevo espacio al mundo católico en un momento de distensión política durante la turbulenta fase de la República de Weimar, llamó al pensador de origen italiano y le confió la recién creada cátedra de *Katholische Weltanschauung* en la Universidad de Berlín. Se trataba de una misión incómoda y de ningún modo grata para Guardini, ya que le exigía encajar como católico en una universidad predominantemente atea y protestante². Además, no estaba claro qué iba a enseñar en un curso sobre la “cosmovisión católica”, dado que no existía una precedente tradición de estudios de esta temática.

Guardini consiguió salir airoso gracias a un consejo que le había dado su amigo y filósofo Max Scheler, a quien había conocido en Colonia siempre en los años veinte. De hecho, inicialmente Guardini dio clases sobre las doctrinas de la redención, sabiendo que no lograba dar una completa perspectiva de la concepción católica. Scheler le dijo que no era *ése un camino proficuo y que al contrario era necesario desarrollar los puntos fundamentales* aplicándolos a objetos concretos; por ejemplo, a un análisis de las figuras de Dostoievski, la figura de Dante, los textos de Buenaventura. A partir de aquel momento cambió su método hermenéutico considerando la totalidad del pensamiento y la personalidad del autor, y por ella expresar cuestiones fundamentales³.

Gracias a este consejo de Scheler, Guardini comentó *Las Confesiones* y *La ciudad de Dios* de san Agustín, escribiendo más tarde el *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*⁴ y el *Anfang. Eine Interpretation der fünf ersten Kapitel von Augustinus Bekenntnissen*⁵.

2. Aclaraciones metodológicas iniciales

En la mayoría de las citas hemos hecho referencia a las traducciones españolas, citando los términos claves del pensamiento guardiniano en alemán. En el caso de los textos que aún no han sido traducido en español, hemos citado las traducciones italianas, dada la imposibilidad de citar el texto alemán y dado que el presente artículo es parte de un proyecto de estudio iniciado en Italia.

² Guardini, R.: *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, María del Puy Alonso Martínez (trad.), Madrid, 1992, p. 49; tit. orig. *Berichte über mein Leben Autobiographische Aufzeichnungen*.

³ Guardini, R.: *Apuntes para una autobiografía*, op. cit., pp. 51-52.

⁴ Guardini, R.: *La conversión de Aurelio Agustín: el proceso interior en sus Confesiones*, Roberto H. Bernet (trad.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2013; tit. orig. *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*.

⁵ Guardini, R.: *Principio: una interpretación de San Agustín* en (Id), *La cuestión judía*, Pablo Simon (trad.), SUR Buenos Aires 1963; tit. orig. *Anfang. Eine Interpretation der fünf ersten Kapitel von Augustinus Bekenntnissen*.

Además, avisamos que el acto de tomar una posición crítica fue la operación más compleja que exigió este estudio. En efecto, los dos autores de referencia entrelazan teología y filosofía hasta el punto de que cualquier análisis, para ser verdaderamente válido, debe ser a la vez filosófico y teológico. Hemos optado por no desvirtuar el pensamiento de Agustín y de Guardini borrando el trasfondo teológico y cristiano-católico que siempre los acompaña, pero nos hemos limitado a un análisis puramente filosófico, ya que este es nuestro ámbito de especialización.

Dado que no tenemos, pues, la pretensión de exhaustividad, nos hemos centrado más en la figura de Romano Guardini y, en particular, en las obras de Guardini sobre Agustín, abriéndonos luego a las demás obras del filósofo alemán. En otros términos, no podemos en esta ocasión hacer un análisis histórico de *Las Confesiones*, dada la vastedad de las temáticas y de la obra misma del Hiponense; por tanto, nos enfocamos en la interpretación de Guardini teniendo en cuenta las problemáticas de su tiempo⁶.

3. Cómo no hay que leer el texto de *Las Confesiones* según Guardini

Es suficiente leer el prefacio de *La Conversión* para ver tres soluciones interpretativas del pensamiento de Agustín, que Guardini califica abiertamente como insuficientes⁷: la esquemática, la psicológica y la historicista.

La primera, la esquemática, según Guardini, interpreta el relato de Agustín como estático, pues lo reduce a un plan preestablecido de lo que era moralmente correcto realizar, es decir la conversión. Sin embargo, denuncia Guardini, no se puede entender una búsqueda, que es a la vez intelectual, existencial y de fe, adoptando un esquema. Las preguntas del investigador, que en este caso tenemos ante nosotros, no son puramente teóricas, al contrario, cuestionan la existencia íntima del interrogador y del mundo que lo rodea, y por esta razón, exigen respuestas verdaderas. Estas últimas, sin embargo, no pueden hallarse inmediatamente. De hecho, tales respuestas no son el resultado de un método hipotético y, por eso, de algún modo imaginables por hipótesis o deducibles como conclusión de un silogismo, ni pueden estar predeterminadas por las propias preguntas y, por tanto, ser indubitables.

Las respuestas sólo pueden ser intuitivas y los errores forman parte de este proceso de intuición; son signos negativos que inducen al que pregunta a buscar en otra parte, hasta que encuentre signos confirmatorios. Los errores o pecados de Agustín, por tanto, no son obstáculos para el fin -la felicidad, siempre deseada-, sino que forman parte de su búsqueda.

Igualmente, la solución psicológica es reduccionista para Guardini, en cuanto que lee la elección agustiniana como el fruto de una voluntad que está constantemente en desacuerdo consigo misma y que finalmente se encamina hacia la espiritualidad, frenando sus impulsos y hablando de su pasado con un perpetuo sentimiento de culpa⁸.

⁶ Por una introducción a la obra de *Las Confesiones* se aconseja leer Catapano, G.: *Agostino*, Pensatori 12, Carocci, Roma 2010, pp. 121-140.

⁷ «La interpretación del acontecer interior relatado por *Las Confesiones* pasó a ocupar la delantera y asumió la conducción. Con la mencionada interpretación no se había planteado una tarea precisamente sencilla. En el mejor de los casos se la caracterizará por las soluciones insuficientes que podía encontrar, y que efectivamente encontró» Guardini, R.: *La conversión de Aurelio Agustín*, op. cit., p. 11.

⁸ «Este hombre se desarrolla hacia lo espiritual y religioso, pero sometiendo y reprimiendo su instinto. Solo logra

Tal interpretación, escribe Guardini, es sin duda una buena lectura, pero examina la opción religiosa de Agustín desde un punto de vista externo, y sigue siendo primitiva e inexacta⁹. De hecho, toda experiencia religiosa, en cuanto experiencia vivida (*Erlebnis*) y fruto de una búsqueda perdurable (*Erfahrung*), remite a lo más íntimo de quien la experimenta y exige una implicación total, tanto del protagonista como de quien la presencia¹⁰.

La crítica de Guardini a la solución psicológica pone de relieve la dificultad hermenéutica de comprender, sin traicionar ni tergiversar, el encuentro entre inmanencia y trascendencia. De momento, me limitaré a dos aclaraciones. En primer lugar, la verdad religiosa no está al mismo nivel que la evidencia empírica: esta puede analizarse con métodos científicos, aquella requiere un acto de fe y, por tanto, una implicación personal. En segundo lugar, Agustín buscaba la felicidad, es decir, el modo de realizar su propia vida, y lo hacía constantemente; por tanto, no se puede interpretar realmente su adhesión a la fe cristiana como la anulación de una parte de sus aspiraciones; al contrario, debe entenderse como una preferencia por sus aspiraciones más fuertes y radicales.

La tercera solución que Guardini considera insuficiente es la historicista¹¹. Presenta la conversión del Hiponense poniendo en primer plano la orientación de Agustín hacia la filosofía, que se había manifestado a través de la lectura de *Hortensio* y de *las Enéadas* de Plotino, y afirma que sólo más tarde, tras el estudio de las Escrituras y las actividades pastorales, nacería en el buscador, entonces convertido, «lo auténticamente cristiano»¹².

Guardini no hace aquí referencia explícita a ningún pensador u obra en particular; sin embargo, se refiere sin duda a la polémica iniciada en 1888, a partir de la publicación del ensayo de Gaston Boissier¹³ y del texto de Adolf von Harnack¹⁴, los cuales interpretaban la conversión de Agustín como un paso inicial a la filosofía neoplatónica y luego una adhesión real al cristianismo¹⁵.

parcialmente la transformación. La luz que arroja sobre su vida al recordararla, la valoración que le asigna y el sentimiento de culpa que penetra por todas partes muestran en qué medida está todo todavía bajo compulsión y contradicción» Guardini, R.: *La conversión de Aurelio Agustín*, op. cit., p. 12.

⁹ «Tal interpretación no tiene idea alguna de lo que es una existencia auténticamente religiosa, y más todavía, una existencia cristiana. Si bien trabaja con instrumentos muy sutiles, es totalmente primitiva». Guardini R.: *La conversión de Aurelio Agustín*, op. cit., pp. 12-13.

¹⁰ Meslin, M.: *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, A. Verdolin (trad.), edizioni Borla, Roma 1991; tit. orig. *L'expérience humaine du divin*, capítulo III, pp. 101-126.

¹¹ «La historia de Agustín se desarrolla en el ámbito moral y del alma, pero también en el del pensamiento y de la idea. Así, como tercera interpretación se ofrece la desarrollada desde la perspectiva de la historia del pensamiento». Guardini, R.: *La conversión de Aurelio Agustín*, op. cit., p. 13.

¹² Guardini, R.: *La conversión de Aurelio Agustín*, op. cit., p. 13

¹³ El primero que puso en discusión la efectiva conversión de Agustín fue Boissier, constatando que inmediatamente después de la conversión, él se dedicó enteramente a la filosofía neoplatónica más que al estudio de las Escrituras: «C'est donc au christianisme que toutes ces discussions philosophiques nous amènent; avec un peu de bonne volonté, on l'aperçoit toujours dans le lointain, au bout de toutes les avenues, mais il faut avouer qu'on ne le voit pas du premier coup. On dirait qu'au lieu de le mettre en pleine lumière, Augustin cherche par moments à le voiler. Comprend-on, par exemple, que le nom du Christ, ce nom sans lequel, nous dit-il, rien ne pouvait lui plaire, n'y soit jamais prononcé? C'est à peine si une fois ou deux il cite en passant les Écritures. Mais, en revanche, il y est partout question de la philosophie. C'est "dans le sein de la philosophie" qu'il s'est jeté après tous ses égarements; elle est pour lui "le plus sûr agréable de tous les ports", et il invite ses amis à s'y réfugier avec lui». Boissier, G.: "La conversion de saint Augustin", *Revue des Deux Mondes*, 85, 1888, p. 64.

¹⁴ Harnack, A.: *Augustins Confessionen. Ein Vortrag*, Giessen J. Ricker, 1903 [primera edición 1888].

¹⁵ Para una reconstrucción de este debate, a partir de la tesis de Boissier y Alfred von Harnack según la cual en la conversión de Agustín habría más influido su afiliación al Neoplatonismo, véase Kevane, E.: "Philosophy,

En este caso concreto, nuestro autor no se refiere a la línea historicista alemana, elaborada por Dilthey, Troeltsch y Jaspers. Sin embargo, sí es cierto que Guardini chocó continuamente con esta última corriente de pensamiento, como queda patente de forma muy explícita en sus otras obras y como atestiguan los estudios de Renzo Gamberro y Silvano Zucal¹⁶. Además, el término *Weltanschauung* -una palabra que no tiene una traducción precisa en español y que se intenta expresar utilizando circunloquios: por ejemplo, “la visión del mundo”, “concepción del mundo”, “cosmovisión”, etcétera- es la palabra que marca la actividad docente de Guardini, pero también es uno de los términos clave de Dilthey.

En consecuencia, antes de pasar a otros aspectos de la interpretación que Guardini hace de los textos de Agustín, es necesario precisar por qué Guardini rechaza abiertamente la perspectiva historicista.

Resumiendo, tal firme posición de nuestro autor se explica al menos por dos razones, que a continuación trataré de explicar remitiéndome a otros escritos del autor (entre ellos, sobre todo, *La cosmovisión católica*)¹⁷.

En primer lugar, Guardini asume el concepto básico de *Weltanschauung* elaborado por los historicistas, aunque se distancia no poco de esa corriente de pensamiento. Para Guardini, la *Weltanschauung* no es una visión que tenga como objeto exclusivamente al hombre y al mundo en su totalidad, sino que es la mirada lanzada también sobre el origen del mundo y el ser trascendente, Dios. Tal contemplación, para Guardini, requiere una distancia de la finitud mayor que la asumida por los historicistas, y es posible si esta mirada no es sólo humana, sino que participa también de la visión divina del mundo¹⁸.

Además, el pensador sostiene que hay una cosmovisión que está dotada de una validez obligatoria sobre todas las demás, ya que expresa la verdad. Así lo escribe el teólogo en *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*:

No se trata aquí de hacer un análisis histórico o sistemático de diversas imágenes del mundo pasadas o presentes; lo que se pretende es explicar aquella imagen del mundo que el que habla considera como verdad¹⁹.

Se refiere a la visión cristiana, argumentando que es universal, ya que se fundamenta en el todo, es decir, en el conocimiento que Dios ofreció al revelarse. Esta visión no coincide, para Guardini, con el fenómeno del cristianismo tal como se presenta con todas sus carencias y errores, sino que equivale a su esencia; esta no es

Education and the Controversy on St. Augustine's Conversion”, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 2, 1963, pp. 61-103; Madec G.: “Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)”, en Id., *Petites études augustiniennes*, Paris 1994, pp. 51-69; Catapano, G.: *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padua 2000, pp. 22-31.

¹⁶ Gamberro, R.: *Romano Guardini filosofo della religione*, Scuola Grafica P. Luigi M. Monti, Milán 1981, pp. 49-58 y Zucal, S.: *Visione cattolica nel suo tempo*, postfazione a Guardini, R.: *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 72-79.

¹⁷ Guardini, R.: *La conversión de san Agustín*, op. cit., pp. 9-11.

¹⁸ Guardini, R.: *Cristianismo y sociedad*, § *La esencia de la concepción católica del mundo*, Agora. Crítica Religión Sociedad, Djorki (trad.), Ediciones Sígueme – Salamanca 1982; tit. orig. *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923) en *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien* (1923-1963), p. 17.

¹⁹ Guardini, R.: *Cristianismo y sociedad*, § *La esencia de la concepción católica del mundo*, op. cit., p. 10. Sobre el concepto de *concepción católica del mundo* véase también Lluçh Baixauli, M.: “La ‘katholische Weltanschauung’ de Romano Guardini”, *Scripta Theologica*, Navarra, 1998/2 (30), pp. 629-658.

una idea abstracta del cristianismo, sino el espíritu que lo anima, a pesar de todas las carencias humanas de quienes se adhieren a esta fe.

En conclusión, Guardini rechaza el historicismo, acusándolo de caer en el relativismo epistémico y de anular lo real; sobre todo cuando pretende analizar cuestiones relativas a lo trascendente, que él rechaza a priori.

4. La elección de Guardini

Sólo nos queda indicar, llegados a este punto, la perspectiva que según Guardini no distorsiona, sino que realza, el itinerario interior de Agustín. El filósofo germano-italiano plantea dos indicaciones al respecto en el prefacio de *La Conversión*. La primera:

Agustín no es un Hilarión o un Antonio, en los que toda la decisión se juega en la voluntad. Su vida se realiza en aquella labor creadora que construye de nuevo la existencia en la forma de la idea y que conforma a su vez la existencia desde la idea. Así, la historia de su conversión tiene que comprenderse al mismo tiempo como historia de su pensamiento y de su creación intelectual.²⁰

Estas dos almas o modos de investigación crecen juntas y se funden en el espíritu agustiniano.

En segundo lugar, Agustín no es el único protagonista de sus relatos. Vive y busca el sentido de su vida relacionándose y dialogando con el Tú divino; por tanto, un texto comentado nunca puede estar completo, según Guardini, si no transmite al menos algo de esta presencia misteriosa. De ahí que Guardini haya optado por combinar la investigación filosófica con la teológica.

Quisiera señalar que Guardini no pretende haber alcanzado un resultado completo siguiendo y agotando las dos indicaciones. Massimo Borghesi, destacado teólogo y editor de varios textos de Guardini, explicó muy detenidamente por qué Guardini adoptó esta actitud, dando las tres razones siguientes, cada una de las cuales remite a las otras dos: el conocimiento ya orientado de Guardini de las obras agustinianas, la influencia de Scheler y, en tercer lugar, la confrontación aún abierta con Nietzsche²¹.

En otras palabras: Guardini estudia a Agustín, no con la intención de serle enteramente fiel o de realizar una fina investigación histórica, sino poniendo de relieve aspectos suyos que son, según él, fundamentales para el desarrollo de la filosofía y la teología de su tiempo. Propone así un “Agustín existencial”, elemento fundamental –junto con Buenaventura, Dante y Pascal– de una amplia corriente de pensamiento que es una constante dentro de la cultura cristiana: la línea platónico-agustiniana. Guardini argumenta la actualidad de esta corriente de pensamiento, porque quiere mostrar un lado todavía constructivo y fecundo del pensamiento cristiano, en un momento –la primera mitad del siglo XX– en que la neoescolástica parecía haber caído irremediabilmente en el intelectualismo. Es necesario, sostiene el pensador, corregir ese cerebralismo volviendo a hablar directamente de la existencia humana,

²⁰ Guardini, R.: *La conversión de san Agustín*, op. cit., p. 14.

²¹ Borghesi, M.: *Guardini interprete di S. Agostino*, epílogo en Guardini, R.: *La conversione di Sant'Agostino*, Morcelliana, Milano 2002, pp. 298-305.

pero sin caer en el irracionalismo. Esto es posible redescubriendo la gran enseñanza de Buenaventura y de Agustín: “conocer es amar”²².

Guardini también comparte la preocupación de Scheler de que el platonismo agustiniano pudiera disolver lo finito en lo absoluto. Borghesi señala repetidamente que esta preocupación es en realidad vana –Agustín no tenía en absoluto tal objetivo, como se desprende de *De civitate Dei*– y que se explica vinculando a Guardini con Nietzsche²³, así como con Scheler. Como es bien sabido, la filosofía de Nietzsche, que alcanzó gran relieve en los años veinte, se opone decididamente a todo idealismo y acusa repetidamente a los cristianos de pensar siempre en sí mismos con vistas a un “mundo verdadero” más allá del real.

Para el sentimiento de Nietzsche Dios priva al hombre del espacio de la existencia, de la plenitud de su humanidad, del honor de la existencia. De aquí deriva el «ateísmo postulativo» [expresión de Max Scheler²⁴]: «Si yo he de ser, Él no puede ser. Ahora bien, yo tengo que ser, luego Él no debe ser». Cuan elemental y vulnerable es el problema de que aquí se trata, lo muestra el mensaje de Nietzsche: «Dios ha muerto». Es decir, no es

²² El intento de Guardini es solo una entre las hermenéuticas recientes sobre el texto del Hiponense. Por ejemplo, D’Andrea interpreta *Las Confesiones* con una perspectiva antitética: «Además, desde hace tiempo se viene desarrollando una línea de investigación que ve en la categoría de testimonio una particular motivación y la expresión de un deseo. De hecho, se ha propuesto que la obra sea leída como la declaración de un hombre que apasionadamente desea poner su experiencia al servicio de una “pedagogía de la trasmisión de la fe”. En otras palabras: la narración sirve a fines propedéuticos, de ahí que la lectura más provechosa quizá sea aquella de “imitación” y de comunión espiritual. *Esta perspectiva nos permite recordar una vez más que las Confesiones no pueden ser leídas sino en clave espiritual y pedagógica, no meramente existencial*; al menos, no si se pretende captar el Agustín que las escribió aquel en el seguramente se dio una sinergia no fácil entre lo que ponía de sí el Agustín narrador, y lo que ofrecía el pasado del Agustín narrado» D’Andrea, B. N.: “*In tuam invocationem rumpebam nodos linguae meae* (conf. 1, 14): Un poco más que aprender a hablar”, *Augustinus* 65/3 (2020), pp. 306-307, el subrayo es mío. Para ahondar el tema del sentido que la conversión tuvo para el desarrollo del pensamiento de Agustín, véase: G. Reale, “Agostino e il Contra Academicos” en Pizzolato L. F. (ed.) *L’opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio*, Edizioni Augustinus, Varese 1987, pp. 13-31.

²³ Para profundizar la posición de Guardini relativamente a la filosofía nietzscheana véase: Borghesi, M.: *Guardini interprete di S. Agostino*, op. cit., pp. 305-314; Borghesi, M.: *Introduzione en Guardini R., L’uomo, fondamenti di un’antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2009; tit. orig. *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, pp. 36-47; Guardini, R.: *L’uomo*, op. cit., pp. 80-83, pp.95-97.

²⁴ Borghesi, M.: *Introduzione en R. Guardini, L’uomo*, op. cit., p. 37. Borghesi aquí está haciendo referencia al siguiente pasaje scheleriano: «En estas obras [Scheler también cita *Ética* de Nicolai Hartmann y *Voluntad cósmica y voluntad del valor* de Diterico Heinrich Kerler] se manifiesta un “ateísmo” nuevo, imposible de comparar con ningún otro ateísmo occidental anterior a Nietzsche; ese ateísmo constituye la base para la nueva idea del hombre. Yo suelo llamarle *ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad*. ¿Qué quiere esto decir? En todo el ateísmo hasta ahora conocido (en su más amplio sentido), en el de los materialistas, positivistas, etc., la existencia de un Dios era considerada como algo deseable, pero que o no podía ser demostrado, o no podía ser concebido, o, en fin, era refutado por el curso cósmico. Kant, que creía haber aniquilado las pruebas de la existencia de Dios, consideró, empero, la existencia de un objeto correspondiente a la idea racional de “Dios” como un “postulado, universalmente válido, de la razón practica”. En cambio, esta nueva doctrina dice: puede ser que en sentido teórico exista algo así [...] pero nada sabemos. Mas independientemente de que sepamos o no sepamos de ello, lo decisivo es: que no puede, ni debe existir un Dios para servir de escudo a la responsabilidad, a la libertad, a la misión; en suma, al sentido de la existencia humana. Nietzsche escribió esta frase, rara vez comprendida en su integridad: “Si hubiera dioses, ¿cómo podría yo consentir no ser dios?; por lo tanto, no existen dioses”». Scheler, M.: *La idea del hombre y la historia*. Santa Fe, Argentina: El Cid Editor, 2004; tit. orig. *Mensch und Geschichte*, en *Gesammelte Werke*, pp. 71-73 (el subrayo es nuestro). Para profundizar el concepto general de “ateísmo postulativo” en la historia de la filosofía, con referencia a Nicolai Hartmann, Del Noce, Maritain, de Lubac, véase Borghesi, M.: *Ateísmo e modernità. Il dibattito del pensiero cattolico italofrancese*, Milano: Jaca Book, 2019.

que no haya Dios, sino que Dios ha muerto. Detrás, al acecho, se encuentra la proposición más profunda: «Yo le he matado. Yo he salido triunfante en la lucha con el gran “otro”». ²⁵

Para refutar la crítica de Nietzsche, Guardini sugiere, en lugar de reformular el pensamiento de Agustín –como hizo Scheler–, acoger en él la aportación de Tomás de Aquino. Comentando esta elección de Guardini, Massimo Borghesi afirma:

Il pensiero di Tommaso consente di recuperare quel pieno valore dell’esistenza finita che “l’idealismo cristiano” di Agostino tende a trascurare. D’altra parte solo il nesso agostiniano tra cuore-intelletto-volontà consente di comprendere come la prove tomiste dell’esistenza di Dio, esatte sul piano logico-formale, non abbiano più potere di persuasione; di come la negazione moderna di Dio sia, al fondo, l’esito di una decisione pratica ²⁶.

Propone, pues, un “Agustín después de Nietzsche” que ejemplifique un platonismo histórico-existencial “concreto” ²⁷.

La incertidumbre de juicio de Guardini sobre Agustín se debe, en definitiva, a su continua oscilación entre su admiración por el Hiponense y la opinión que de él tienen los críticos modernos. Esta incertidumbre es, sin embargo, la fuente misma de la originalidad de Guardini.

5. El *Anfang*

En esta sección, emprendemos un análisis directo del texto de la obra *Anfang*, siguiendo el texto de la traducción en castellano a nuestra disposición. Guardini despliega su comentario a *Las Confesiones* según un recorrido circular -figura a menudo recurrente en la perspectiva del teólogo germano-italiano-: Dios y el hombre están el uno al lado del otro, luego se separan, para volver a estarlo. Este alejamiento y acercamiento entre los dos sujetos, y la inestabilidad que acompaña constantemente a estos actos, se debe a la diferencia abismal esencial entre las limitaciones humanas y la esencia perfecta de Dios, tema que está presente desde la primera línea del primer libro de *Las Confesiones*:

Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene medida. ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el

²⁵ Guardini, R.: *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Vicen F. G. (trad.), Ediciones Encuentro, 2014, tit. orig. *Welt und Person Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, p. 38; en el texto ya mencionado Guardini cita a pasajes de Nietzsche, F.: *La gaya ciencia* en ID, *Obras completas*, Diego Sánchez Meca ed., vol. III, Tecnos, Madrid, 2014, § 125 *El hombre loco*, p. 802.

²⁶ «El pensamiento de Tomás permite recuperar ese valor pleno de la existencia finita que el «idealismo cristiano» de Agustín tiende a descuidar. Por otra parte, sólo el nexo agustiniano entre corazón-intelecto-voluntad permite comprender cómo las pruebas tomistas de la existencia de Dios, exactas en el plano lógico-formal, ya no tienen poder de persuasión; cómo la negación moderna de Dios es, en el fondo, el resultado de una decisión práctica» Borghesi, M.: *Guardini interprete di S. Agostino*, op. cit., p. 312. Véase también Borghesi, M.: *Romano Guardini, antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano, 2018, pp. 159-182.

²⁷ *Ibid.*, p. 309. Para ahondar la atención de Guardini para el hombre concreto véase López Quintás, A.: *La belleza de la fe: Romano Guardini, en su plenitud*, Biblioteca Manual Desclée 81, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018, pp. 28-41.

hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios?²⁸

Así comenta Guardini este pasaje:

Dios es eterno; en cambio el hombre “lleva consigo su mortalidad”, nace y muere, y entre nacimiento y muerte transcurre su efímera vida. Y aun así no queda definida acabadamente la “pequeñez” del hombre ante el gran Dios. Falta decir que el ser humano se pone frente a Él, el Santo, y “lleva consigo el testimonio de su pecado”, siendo el pecado decisivo la “soberbia”, que lleva la criatura a pretender ser lo que no es, o sea íntima falsía y desquicio. De manera que el hombre no sólo es pequeño y accidental ante Dios, hallándose muy por debajo y muy distante de Él sino que se alza contra Dios y es repudiado por Él (Epístola I de San Pedro 5-5)²⁹.

No hemos encontrado en Guardini una argumentación filosófica o teológica de por qué existe y cómo se desarrolla esta diferencia abismal entre Dios y la humanidad -al contrario, Agustín dio tal explicación por medio de una exégesis del libro de Génesis en *De Genesi ad litteram*-. Se intuye que la razón de tal distinción ineludible hay que buscarla en la esencia misma de Dios como creador del cosmos y del hombre como criatura, por lo que la soberbia, es decir, la pretensión de salirse de la propia esencia como criatura, es el pecado más grave en cuanto conduce al hombre a la autodestrucción. Sin embargo, Guardini se limita a aludir a la creación, pero no presenta una exposición teórica de esta, independiente de la revelación cristiana. En aras de la equidad, debemos notar que el pensador italo-alemán escribió una obra entera de meditaciones sobre el libro de la *Genesis*; sin embargo, tampoco en esta obra se encuentra una justificación filosófica de las consecuencias del principio creativo. De hecho, también esa obra es una meditación que empieza ya suponiendo el contenido de la revelación, es decir la suma diferencia entre Creador y criatura³⁰, y por eso no profundiza en cómo la contingencia define y afecta realmente a la naturaleza humana.

Después de haber aludido la distancia abismal entre Dios y el hombre, Agustín y Guardini presentan un elemento que cambia radicalmente la perspectiva de lo dicho hasta ahora: la distancia entre el hombre y Dios es abismal, pero no define una total incomunicación. Disminuye cuando el hombre cambia la mirada sobre sí mismo y reconoce que Dios siempre ha estado cerca de él y por eso desea alabarle, es decir, cuando reconoce que existe como ser contingente. Agustín, de hecho, en el primer capítulo de *Las Confesiones* escribe:

²⁸ Agustín: *Las Confesiones*, Vega, Á. C. y Díez, J. R. (eds.), OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013, (I, 1, 1).

²⁹ Guardini, R.: *Principio*, op. cit., p. 42.

³⁰ «¿Quién soy yo? ¿Qué se quiere de mí? ¿Desde dónde he de comprender mi pequeña vida? ¿Y la larga historia de la humanidad; el camino que ha seguido; el oscuro enredo de sus interrelaciones; la esperanza en una salvación, de la que el curso de las cosas meramente terrenas no da garantía alguna? Intentemos remontar de este modo, al comienzo de nuestras reflexiones, el camino hacia la fuente tal como nos lo muestra la Revelación. Por supuesto, hemos de recorrerlo a grandes zancadas, entre las cuales sigue habiendo mucha oscuridad» Guardini, R.: *El comienzo de todas las cosas: meditaciones sobre Génesis, capítulos 1-3*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, p. 9 «Dios es el que es, simplemente y bastándose a sí mismo; y nosotros podemos ser por él y frente a él. Si este orden vive en nuestro espíritu de forma tan clara y fuerte que algo nos pone en guardia de inmediato tan pronto como tal orden se ve amenazado, entonces, como dice la primera carta de san Juan, “la verdad está en nosotros” (1,8)», ibi, p. 15.

Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.³¹

Guardini comenta así la famosa frase agustiniana:

La existencia humana es irrevocablemente existir ante Dios; por tanto, halla su expresión en el ir del hombre ante Él; por tanto, halla su expresión en el ir del hombre hacia Él a través del conocer y el querer. Alabar a Dios es situarse en la verdad; y por eso “causa alegría”, pues la alegría es la vivencia de la verdad consumada. [...] Campea en [aquellas palabras] el concepto agustiniano del hombre. Éste se halla agraciado por el Creador con ser verdadero; le está deparado por Él desenvolverse en su propio medio y marchar con paso propio.³²

Y luego añade en *La Conversión de San Agustín*:

En cuanto el hombre comprende su propia existencia como fundada desde Dios, puede captar también el resto de la realidad en su condición de haber tenido comienzo, y ver cómo ella conduce de regreso a Dios. Dios se encuentra detrás de todo ente y lo sostiene. De otro modo, caería de nuevo en la nada.³³

Según Guardini, la presencia de Dios no oscurece la del hombre; al contrario, la primera es condición necesaria y suficiente para la afirmación de la segunda. Nuestro autor afirma de nuevo esta tesis, presente en su texto *La Conversión de San Agustín* – reflexionando sobre los libros décimo y cuarto de *Las Confesiones*–, también cuando se pone la cuestión de la esencia del hombre.

Para profundizar en este último aspecto, es necesario que nos remitimos a otra obra entre los numerosos escritos de Guardini: *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*. Se trata de la obra en la que nuestro autor trabajó durante toda su vida, que sin embargo dejó inacabada, y que fue publicada tras una larga estancia en los archivos de la *Katholische Akademie* de Múnich.

En la segunda parte de esta gran obra inacabada, Guardini presenta explícitamente su propia visión del ser humano, describiéndolo como una totalidad de “estratos” [*Schichten*], estructurados por “grados” [*Grade*]³⁴. Estos son: el cuerpo, la vida biopsíquica, la cultura, el sentido del destino, el plano ético-moral y el de la religión.

Además, Guardini ofrece una construcción sintética del ser humano en la tercera parte de esta obra, titulada *L'origine e la creazione*. En primer lugar, presenta el ser del hombre como una unidad de espíritu y materia, es decir, es *coincidentia oppositorum*. En segundo lugar, sintetiza aún más la esencia del hombre con la categoría del ser-en-relación-a [*das Auf-hin*].

Asimismo, este concepto según Guardini se confirma también fuera de la teoría de los grados, observando la realidad concreta del hombre. En el organismo humano, los órganos individuales son funcionales porque cada uno de ellos está ligado al otro

³¹ Agustín: *Las Confesiones*, op. cit., (I,1,1).

³² Guardini, R.: *Principio*, op. cit., p. 42-43.

³³ Guardini, R.: *La conversión de san Agustín*, op. cit., p. 125.

³⁴ Guardini, R.: *L'uomo*, op. cit., pp. 165-182.

en una relación de dependencia mutua. Además, incluso en el ámbito de la formación y la educación del individuo, nos damos cuenta de que «el crecimiento y la vida del individuo dependen del hecho de que otro haya entrado en cooperación con él»³⁵.

La existencia humana se desarrolla así precisamente porque el hombre no es un animal, sino una persona, ente dotado de libertad y conciencia. En otros términos, el ser humano, para Guardini, es tal en cuanto que no está dirigido por los solos instintos, no tiene una naturaleza fijada a-priori, encontrándose así carente de aquellos mecanismos fijos de acción que le garantizarían la realización de actos eficientes y el disfrute de determinados resultados:

L'uomo non ha una "natura" così come ce l'hanno la pianta o l'animale. In un faggio ad esempio è presente un'entelechia, ovvero una configurazione o disposizione che ne determina la struttura e i processi organici. [...] Questa configurazione fondamentale, con le sue caratteristiche costruttive e dinamiche, è chiamata la natura del faggio. Il faggio quindi è ciò che deve essere se, nel suo sviluppo, segue questa natura. L'uomo non ha alcuna natura di questo tipo. Con ciò non vogliamo dire che egli non è un essere naturale perché la sua vita è determinata dallo spirito, ma qualcosa di molto più profondo: l'esserci dell'uomo non dipende dallo sviluppo di una configurazione fondamentale riposta in lui – come affermano invece tanto l'individualismo biologico quanto l'idealismo spirituale (anche se per il primo tale configurazione si chiama "specie biologica" e per il secondo "personalità"). L'uomo esiste in una modalità diversa, molto più dinamica ed arrischiata [...]. La natura e l'essenza autentica dell'uomo, così come sono intese dal suo creatore, si ritrovano alla fine e non all'inizio. Esse sono il risultato di un incontro che non è dato sin dal principio, e non è il frutto di una disposizione che si sviluppa autonomamente.³⁶

Personalidad designa la conformación de la individualidad viva, en tanto que determinada a partir del espíritu. Ya hemos hablado de la esfera de la interioridad, la cual se encuentra ya en el crecimiento en las relaciones de la planta con el medio ambiente. En el animal recibe un nuevo carácter por la impresión sensorial y la actividad propia. Su determinación definitiva se encuentra en vida determinada por el espíritu. La interioridad se convierte aquí en interioridad de la autoconciencia. De ella no puede hablarse en sentido propio, cuando tiene lugar una impresión que dirige la actividad propia. Esto ocurre también en el animal y constituye el lado psíquico de su vida orgánica. Conciencia en sentido propio se da sólo cuando la impresión ha sido reelaborada y conduce a la aprehensión del sentido, o cuando, desde un principio, está dirigida a la aprehensión del sentido.³⁷

³⁵ Guardini, R.: *L'uomo*, op. cit., p. 294.

³⁶ "El hombre no tiene una "naturaleza" del mismo modo que las plantas o los animales. En una haya, por ejemplo, existe una entelequia, es decir, una configuración o disposición que determina su estructura y sus procesos orgánicos. [...] Esta configuración fundamental, con sus características constructivas y dinámicas, se denomina naturaleza del haya. Por tanto, la haya es lo que debe ser si, en su desarrollo, sigue esta naturaleza. El hombre no tiene tal naturaleza. Con esto no queremos decir que no sea un ser natural porque su vida esté determinada por el espíritu, sino algo mucho más profundo: el ser del hombre no depende del desarrollo de una configuración fundamental en su interior, como afirman tanto el individualismo biológico como el idealismo espiritual (aunque para el primero esta configuración se denomina "especie biológica" y para el segundo "personalidad"). El hombre existe de un modo distinto, mucho más dinámico y arriesgado [...]. La auténtica naturaleza y esencia del hombre, tal como las entiende su creador, se encuentran al final y no al principio. Son el resultado de un encuentro que no está dado desde el principio, y no son fruto de un acuerdo que se desarrolle autónomamente» Guardini, R.: *L'uomo. fondamenti di un'antropologia cristiana*, p. 319.

³⁷ Guardini, R.: *Mundo y persona*, op. cit., pp. 113-114. Véase además ibi, pp. 110-113.

En estas citas vemos, como ya señala Massimo Borghesi, una fuerte afinidad entre los textos antropológicos de Guardini y *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler.

Por este último, el hombre se distingue de los demás seres no porque sea una forma de vida más evolucionada, sino, por el contrario, porque en él existe el “espíritu”, es decir «su independencia, libertad o autonomía existencial —o la del centro de su existencia— frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la “vida”, de todo lo que pertenece a la “vida”»³⁸.

Como afirma Guardini: la falta de instinto no es una ventaja que el hombre posee en relación con otros seres, sino por el contrario una pérdida. Esta carencia, sin embargo, es el principio de una apertura del ser humano a lo universal:

El animal no puede aislar las formas vacías del espacio y el tiempo, desprendiéndolas de las cosas contenidas en ellas, como tampoco puede aislar el número abstracto, separándole del número concreto mayor o menor residente en las cosas mismas. El animal vive completamente sumido en la realidad concreta de su actual presente. Es menester que las esperanzas nacidas de las tendencias y convertidas en impulsos de movimiento, excedan a la satisfacción efectiva, que las tendencias obtienen en una percepción o sensación, para que tenga lugar (como sucede en el hombre) el extraño fenómeno que consiste en que el vacío espacial, y análogamente el temporal, resultan anteriores, “básicos”, respecto de todos los contenidos posibles de la percepción y del mundo de las cosas. De este modo, y sin sospecharlo, el hombre contempla el vacío de su propio corazón como “vacío infinito” del espacio y del tiempo.³⁹

6. El desarrollo de la experiencia religiosa

Así, para Guardini como para Scheler, al principio de la experiencia religiosa está el vacío absoluto del corazón humano, que según los dos pensadores es la mejor disposición para la recepción del infinito Bien Divino.

Sin embargo, queda clarificar cómo evoluciona la experiencia religiosa vivida y por cuales actos está marcada. Según Guardini, se capta la profundidad de tal experiencia partiendo del supuesto de que es «come due sguardi che si incontrano, entrano in intesa tra loro», y que por tanto es la aparición de una esencia frente a otra⁴⁰. Esa dinámica explica la extrañeza por la que el ser humano no puede dividir los actos religiosos en *ante* y *post*, sino que cada uno de ellos -invocación, alabanza, conocimiento- se apoya en el otro, formando una cadena que luego se resuelve en un círculo⁴¹. El yo humano, por tanto, se encuentra plenamente implicado en cada uno de ellos, pero no es el productor exclusivo de estos actos. De hecho, según Guardini, la experiencia religiosa se produce exclusivamente porque otra esencia decide hacerse presente.

³⁸ Scheler, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1938. Vigésima edición, 1994., tit. orig. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 55.

³⁹ Scheler, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., pp. 65-66.

⁴⁰ «Como dos miradas que se encuentran, entran en un entendimiento la una con la otra», Guardini, R.: *Fenomenologia e teoria della religione* en *Scritti filosofici II vol.* ed. G. Sommovilla, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964; tit. orig. *Religion und Offenbarung* (1958), prólogo al cap. I, pp. 199-200, cap. I §§ VIII y IX, pp. 242-255.

⁴¹ Guardini, R.: *Principio*, op. cit., pp. 45-47.

Sin embargo, queda una tarea fundamental para el individuo: reelaborar la experiencia después de haberla vivido. En efecto, la experiencia por sí sola permanece muda y puede ser perjudicial para la vida humana, ya que es ambigua: en ella se esconden a veces impulsos humanos que se deslizan hacia lo patológico –como el sentimentalismo neurótico, donde el eros sustituye a lo sagrado–, o actitudes espiritualistas, que llevan al hombre a contemplar la vida cotidiana con melancolía.

Según Guardini, reelaborar la experiencia religiosa significa relacionarla con todos los demás ámbitos de la vida. La experiencia religiosa es así un círculo que se reabre y ensancha continuamente. Sólo así se convierte en un fenómeno de lo divino y en una experiencia de salvación para la vida del hombre; de lo contrario, cae en el intimismo, en esas ambigüedades de las que hablaba antes; o simplemente no da ningún fruto.

Guardini explica esta dinámica utilizando la imagen del sueño y del despertar: así como no se puede establecer el momento en que se despertará mientras se duerme, tampoco se puede prever la vida nueva, sino que se recibe como un don y se abren los ojos a ella; el despertar es la posible vida nueva que se da al hombre a través de la experiencia religiosa, y es posible no por el hombre, sino por la gracia, por un don que el hombre recibe. Por tanto, tiene la tarea de estar presente en ese preciso momento, de abrir los ojos y adherirse a él con todo su ser:

“Saber y entender” esta es la gracia que impetra Agustín. Ya que cobrar conciencia ante Dios de aquella nueva existencia y dar las gracias por ella es la tarea del libro [Las Confesiones]. Es, pues, perfectamente natural que en los primeros capítulos de este aparezca el círculo del comienzo. La nueva vida no se la puede crear; es deparada. No la se puede conseguir pensándola; uno abre los ojos en ella. No se le puede poner condiciones; hay que aventurarse por ella.⁴²

Para evitar caer en la confusión, es necesario ir a la raíz de lo que la gracia significa para Guardini. Ella es, según nuestro autor, «la situación paradójica, de que algo es puro don, pero a la vez, e incluso por ello mismo, el don es íntimamente propio del que lo recibe»⁴³, en otros términos, es el verdadero yo, el hecho mismo de existir para cada ser humano individual. La persona humana experimenta la gracia en el momento en que comienza a existir y vuelve a experimentarla cada vez que hace una elección que le acerca a su yo: la gracia, por lo tanto, no es simplemente la buena fortuna que los dioses conceden al hombre, sino que es esa instancia a la que el hombre confía, independientemente del cálculo utilitario de las consecuencias. El hombre es llamado aquí a arriesgar por completo su antigua vida, dando un salto hacia una nueva, desconocida para él⁴⁴. Según Guardini, tal riesgo es un sacrificio que vacía al hombre viejo y vale tanto para el hombre como para Dios, puesto que este no constriñe en modo alguno a su criatura.

⁴² Guardini, R., *Principio*, p. 48.

⁴³ Guardini, R.: *Mundo y persona*, op. cit., p. 157.

⁴⁴ Guardini, R.: *Fenomenologia e teoria della religione*, op. cit., pp. 222-223, p. 304, pp. 308-309.

7. Arriesgarse y “morir para no morir”

Todas estas consideraciones sobre la gracia recuerdan las primeras frases del capítulo V del primer libro de *Las Confesiones*,

¿Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apíadate de mí para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo hago te aires contra mí y me amenaces con ingentes miserias? ¿Acaso es ya pequeña la misma de no amarte? ¡Ay de mí!⁴⁵

Uno tiene la impresión de que Dios mismo, el que se da a conocer al hombre, pero también exige que el hombre responda a este amor con todo su ser, que lo acepte o lo rechace. Y está en juego la salvación misma, es decir, la posibilidad de ser feliz o no. El amor de Dios al hombre, como todo amor profundamente humano, exige ser correspondido, exige ser totalmente elegido. Y aterroriza a la persona humana, ya que «si tratta di ricondurre a una sola figura il libero gioco dell'interrogarsi e la molteplicità della realtà»⁴⁶.

Sin embargo, no se trata de hacer un sacrificio. Como ya ha reiterado Guardini, el hombre está llamado por Dios a encontrar en Él su propia realización, no su propia humillación. Dicho esto, no es menos cierto que creer es adherirse a un Proyecto que ciertamente colma al individuo, pero no a partir de sus expectativas personales, sino de las misteriosas y, al mismo tiempo, misericordiosas de Dios.

Por lo tanto, para dar el salto de fe, es decir, para creer que solo en Dios se puede tener la salvación, es necesario no tanto emplear la razón a nivel argumentativo, sino realizar un nuevo acto de fe: la fe en última instancia se genera por la fe y no por la cantidad de conocimientos, o más bien por el cálculo del riesgo, aunque requiera de la duda y del conocimiento para consolidarse⁴⁷.

Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: «Yo soy tu salud». Dilo de forma que yo lo oiga. Los oídos de mi corazón están ante ti, Señor; ábrelos y di a mi alma: «Yo soy tu salud». Que yo corra tras esta voz y te dé alcance. No quieras esconderme tu rostro. Muera yo para que no muera y pueda así verle.⁴⁸

Guardini, en su comentario al *Anfang*, conecta este pasaje con otro del libro VII de *Las Confesiones*, donde Agustín describe la intuición que tuvo de Dios en cuanto Espíritu: después de haber intentado en vano durante mucho tiempo encontrar respuestas solo mediante el razonamiento, Agustín pudo definir el verdadero concepto de Dios como Espíritu a través de una experiencia, que nuestro autor Guardini define como mística, generada precisamente por la oración y el abandono del exclusivo razonamiento humano⁴⁹.

⁴⁵ Agustín, *Las Confesiones*, op. cit., (I, 5).

⁴⁶ «Se trata de reconducir el libre juego del cuestionamiento y la multiplicidad de la realidad a una figura única» Guardini, R.: *L'uomo*, op. cit., p.134.

⁴⁷ Gilson, E.: *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, V. Venanzi Ventisette (trad.), Editrice Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 41-53.

⁴⁸ Agustín, *Las Confesiones*, op. cit., (I, 5).

⁴⁹ Guardini, R.: “Il pensiero e la sofferenza di Agostino” en ID, *Pensatori religiosi*, ed. Albino Babolin, Morcelliana,

Ciertamente, este último abandono es una forma de renuncia, y en cierto sentido es un morir a sí mismo, pero es un “morir para no morir”. La expresión resume, como explica Guardini, lo que hemos intentado destacar hasta ahora:

El segundo “morirse” significa el hundimiento en la perdición, el volverse sordo, ciego e insensible para lo que emana de Dios; el primero, la aniquilación de la propia voluntad que se cierra antes lo que se presenta⁵⁰.

8. Algunas reflexiones finales sobre la figura de Romano Guardini

Hasta este punto hemos citado los textos de Romano Guardini, tratando de constatar su desarrollo original. Sin embargo, tenemos que constatar algunas debilidades de nuestro autor.

Su primera debilidad es la falta de rigor tanto terminológico como gnoseológico. Massimo Borghesi considera que esta falta de rigor se debe al enfoque asistemático y generalista del teólogo alemán⁵¹. En efecto, nuestro autor utiliza términos deliberadamente vagos, con significados a veces ambivalentes, como, por ejemplo, “autonomía” [*Autonomie*], “amor cristiano” [*christliche Liebe*], “instinto” [*Instinkt*]: el primero indica tanto la capacidad del hombre de tener una ley moral en sí mismo (pensemos en Kant) como el arbitrio, la pretensión de autosuficiencia; el segundo, que Guardini nunca acompaña -en los textos que hemos estudiado- con el término griego *ágape*, indica una realidad en la que, sin embargo, está presente el *eros*⁵²; el tercer término es utilizado por el autor para indicar tanto las pulsiones humanas como los instintos animales -aunque reitera constantemente la distinción entre el hombre y los demás seres vivos.

Además, Guardini presenta otra debilidad en la forma de concluir sus argumentos: a veces prefiere dejar los problemas sin resolver, después de haber constatado su complejidad, en lugar de disolverlos definitivamente. Esto es evidente en los dos aspectos que examina Borghesi: la posible respuesta a las acusaciones de Nietzsche y la relación entre el amor natural y el amor cristiano.

Antes de exponer mi opinión al respecto, me referiré a las consideraciones de Borghesi. En primer lugar, según Borghesi, Guardini marca aquí un claro y profundo dualismo entre los que por gracia han recibido la fe y los que no creen, con el resultado de que «il legame dell'*analogia*, formalmente sempre ribadito da Guardini, il ponte tra natura e grazia, filosofia e teologia. La grazia più che completare la natura la “sostituisce”»⁵³. Guardini, según Borghesi, habría esbozado solo formalmente la posibilidad de que los cristianos puedan dar testimonio de Dios ante los no creyentes, y al mismo tiempo habría dado, en realidad, una definición de la fe, de la gracia o del don de Dios, que excluye inmediatamente a los que no tienen este don, cayendo así en la perspectiva historicista que él había rechazado.

Milano 1977; tit orig., *Der heilige Augustinus*, p. 173.

⁵⁰ Guardini, R.: *Principio*, op. cit., p. 85-86.

⁵¹ Borghesi, M.: *Introduzione* en Guardini, R.: *L'uomo*, op. cit., pp. 65-66.

⁵² Guardini, R.: “Note per una immagine dell'essenza del pensiero platonico” en ID, *Pensatori religiosi*, Babolin A. (ed.), Morcelliana, Milano 1977, p. 134 y Guardini, R.: *Mundo e Persona*, op. cit., § *la esencia del amor cristiano*, pp. 158-165.

⁵³ «se pierde el vínculo de la analogía, formalmente siempre reafirmada por Guardini, el puente entre naturaleza y gracia, filosofía y teología. La gracia, en lugar de complementar a la naturaleza, la “sustituye”» Borghesi, M.: *Introduzione* en Guardini, R.: *L'uomo*, op. cit., pp. 65-66.

En segundo lugar, Guardini, al leer los textos de Agustín, se habría dejado dominar por la perspectiva de Nietzsche: al intentar responderle, habría vaciado el concepto cristiano de amor. Borghesi se refiere a ese pasaje de *Mundo y persona*, en el que el teólogo alemán replica a Nietzsche, afirmando que, más profundamente, el cristiano no es aquel que es altruista, sino que es aquel que responde a la llamada de Cristo, cualesquiera que sean las consecuencias que luego caerán sobre él. Borghesi no aprueba esta afirmación de Guardini por varias razones: en primer lugar, no habría una distinción real entre el cristianismo auténtico y la mundanización de la fe. Además, Borghesi no aprueba este razonamiento, porque se basaría en una visión casi egoísta de la fe:

Guardini critica l'altruismo naturale, in quanto segretamente affetto da egoismo, e, nello stesso tempo, considera l'egoismo come suo polo dialettico. [...] confonde qui ciò che egli ha più volte giustamente criticato: la contraddizione morale con l'opposizione polare. L'amore autentico, non egoistico, è buono, l'egoismo, viceversa, è sempre negativo. Se essi appaiono come strutture allora diviene possibile la indebita trasposizione di entrambi, anche del polo della durezza, all'interno della fede.⁵⁴

En esta “duplicidad”, que no convence a Borghesi, faltaría, en su opinión, la indicación precisa de la caridad cristiana, del amor como ágape.

En efecto, Guardini no responde a la pregunta de qué es el amor cristiano, y cuando habla del amor de Cristo señala su complejidad y misterio. Pero no añade nada más, y en *Der Mensch* sigue dejando la pregunta sin respuesta. Borghesi, pues, concluye que Guardini:

Patisce qui, analogamente a quanto era accaduto a Max Scheler nel saggio *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, una sorta di subordinazione a Nietzsche. Nel controbattere all'accusa nietzscheiana sull'amore cristiano come forma di umanesimo decadente, sentimentalismo e filantropia, la difesa procede a ridimensionare la figura della carità come amore al prossimo e, al contempo, alla valorizzazione dell'amore virile, “egoistico”, duro. È una concessione all'avversario che rivela, in questo caso, una debolezza teorica e pratica.⁵⁵

Coincidimos plenamente con Borghesi cuando afirma que, en casos como este, nuestro autor no llega a una solución o, al menos, a una aclaración. De nuevo, concordamos con Borghesi que efectivamente Guardini supone implícitamente un dualismo entre ateos y creyentes y, en mi opinión, esta suposición dependería

⁵⁴ «Guardini critica el altruismo natural por estar secretamente afectado por el egoísmo y, al mismo tiempo, considera el egoísmo como su polo dialéctico. [...] confunde aquí lo que ha criticado repetidamente con razón: la contradicción moral con la oposición polar. El amor auténtico, no egoísta, es bueno; el egoísmo, viceversa, es siempre negativo. Si aparecen como estructuras, entonces se hace posible la transposición indebida de ambos, incluso del polo de la dureza, dentro de la fe» Borghesi, M.: *Introduzione* en Guardini, R.: *L'uomo*, op. cit., p. 68.

⁵⁵ «Sufre aquí, análogamente a lo que le ocurrió a Max Scheler en el ensayo *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, una especie de subordinación a Nietzsche. Al contrarrestar la acusación de Nietzsche de que el amor cristiano es una forma de humanismo decadente, sentimentalismo y filantropía, la defensa procede a rebajar la figura de la caridad como amor al prójimo y, al mismo tiempo, a la valorización del amor viril, “egoísta” y duro. Es una concesión al adversario que revela, en este caso, una debilidad teórica y práctica», Borghesi M.: *Introduzione* en Guardini R.: *L'uomo*, op. cit., p. 70.

precisamente de la ambigua actitud de Guardini hacia Nietzsche. Sin embargo, no me parece que el *quid* de la debilidad teórica del pensador alemán resida en la concesión que este último hace a Nietzsche respecto a la comparación entre egoísmo y altruismo, entre amor natural y amor cristiano.

De hecho, el amor y el altruismo no coinciden, para Guardini, con el bien, del mismo modo que el odio y el egoísmo no equivalen al mal; podemos decir que los dos primeros equivalen al polo “dinámico”, el segundo a lo “estático”⁵⁶ -es decir, los dos primeros contrarios intraempíricos que pertenecen a la categoría de los contrarios categóricos- o incluso corresponden, respectivamente, a la “plenitud”, “materia”, “estar-fuera-de-sí” [*Fülle*] y a la “forma”, “estar-en-sí” [*Gestalt*]⁵⁷ -el último par de contrarios transempíricos-, también pertenecientes a los contrarios categóricos.

Saliendo de la terminología de *El Contraste*, el amor y el odio, el altruismo y el egoísmo, son mociones afectivas por las que el individuo se abre o se cierra a los demás y a su entorno, y se refieren el uno al otro. Por supuesto, el amor y el odio siguen siendo contrarios entre sí, sin embargo, un amor exclusivamente altruista, un amor de entrega total perenne, no puede existir para la continuación de toda una existencia humana: debe estar presente un sano egoísmo, entendido como amor propio y cuidado de uno mismo, y un odio debe existir, entendiéndolo como rechazo, hacia aquello que hiera o denigra en base a prejuicio el objeto del propio amor. Con esto no queremos justificar la cerrazón apriorística, el racismo, el odio y la violencia. Queremos afirmar que una persona debe ser capaz de distinguir una crítica correcta y sería al propio ideal de vida, de una objeción que sólo es puro envilecimiento y pura provocación. La primera es una oportunidad para crecer, la segunda no merece ni sensibilidad ni atención. En resumen, nos parece que también en la oposición entre amor y odio Guardini no cayó en la contradicción moral, sino que se mantuvo fiel a sus criterios del contraste.

En consecuencia, en nuestra opinión, no es en la oscilación entre egoísmo y altruismo donde reside la mayor debilidad teórica de Guardini. Más bien, esta debilidad emerge de forma radical precisamente en su afirmación de la coincidencia entre libertad, espíritu y carencia, bajo la influencia de Max Scheler. Esta equivalencia lleva a la conclusión de que la libertad coincidiría con la privación, o corrupción del ser, «la falta de lo que debería ser propio de una esencia por naturaleza»⁵⁸, y no con lo que es la máxima expresión de dignidad de esa naturaleza.

Leyendo tanto el texto de Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, como los trabajos antropológicos de Guardini, hemos tenido repetidamente la impresión de

⁵⁶ Guardini, R.: *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Quintas A. L. (ed.), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1996; tit original *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, pp. 83-99.

⁵⁷ Guardini, R.: *El contraste*, op. cit., pp. 83-97.

⁵⁸ La definición que hemos reportado se encuentra en Rosmini, A.: *Teosofía*, 1998, Raschini M. A. y Ottonello P. P. (eds.), Stresa, Roma, Città nuova, Centro internazionale di studi rosminiani vol. 12, § 683, p. 655. Antonio Rosmini, que era atento lector de los libros agustinianos y de varios clásicos, en este punto de la *Teosofía* hace implícitamente referencia al libro séptimo de *Las Confesiones*, al capítulo duodécimo y al Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, I, q. 49. Para profundizar el concepto corrupción como privación en Agustín y la herencia del pensamiento aristotélico en el filósofo africano se recuerda: De Capitani, F.: “«Corruptio» negli scritti antimanichei di s. Agostino il fenomeno e la natura della corruzione”, (I), *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 72, 1980, 4, pp. 640-669; De Capitani, F.: “«Corruptio» negli scritti antimanichei di s. Agostino il fenomeno e la natura della corruzione”, (II), *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 73, 1981, 1, pp. 132-156; De Capitani, F.: “«Corruptio» negli scritti antimanichei di s. Agostino il fenomeno e la natura della corruzione”, (III), *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 73, 1981, 2, pp. 264-282.

tal forzamiento. Es cierto que existe en el ser humano la posibilidad de distorsionar sus deseos y causar su propio mal, yendo en contra de su propio instinto vital y de supervivencia. Pero ver en la falta de instinto la justificación de la capacidad humana de abrirse al infinito, la expresión de la libertad y la cumbre del espíritu humano nos parece reductivo y fruto de una mentalidad melancólica sobre el hombre, que destaca en el ser humano la posibilidad de hacer el mal.

Además, aunque su razonamiento fuera cierto, la apertura trascendental del hombre no podría ser el efecto de la falta de instinto, sino que la anticiparía y fundamentaría. Pues sin tal apertura la carencia, siendo en sí misma privación, por tanto, no-ser, no podría generar nada. Si el hombre es capaz, aunque confusamente, de captar el infinito, es porque está constitutivamente dotado de un intelecto capaz de apertura infinita.

Nos parece que, en este caso, Scheler y Guardini han confundido la libertad y la apertura trascendental con una simple reacción ante la propia necesidad. En nuestra opinión, demostrar la naturaleza de un acto libre exigiría tener en cuenta varios factores. Demostrar también cómo y si efectivamente un hombre es capaz de libre albedrío ante diversas elecciones posibles, si puede conocer y en qué medida la realidad externa y cuestionar su propio pensamiento en relación con esa realidad externa y, por último, cómo y en qué sentido un hombre puede tomar distancia en relación con su vida cotidiana.

Por último, si la libertad humana fuera sólo el resultado de la privación, de la carencia, de la ineficacia, ¿cómo podría permitirse el ser humano dar el salto de la fe y cumplir ese “morir para no morir” que hemos visto ser la gran moción que convierte completamente a un ser humano a Dios?⁵⁹ Al afirmar la coincidencia entre libertad y carencia, Guardini corre el riesgo de contradecir su intención de proponer una alternativa a Nietzsche. En efecto, en lugar de presentar a un hombre que investiga profundamente el sentido de su propia existencia y a un Dios que es el fundamento de la dignidad humana, vuelve a enseñar la figura de un hombre inseguro de sí mismo, que busca a Dios exclusivamente como un consuelo, un calmante, Bonhoeffer diría “un Dios tapagujeros” [*Lückenbüsser*]⁶⁰.

Pero tales figuras del creyente y de Dios no son una verdadera respuesta al grito nietzscheano, por desgracia, al contrario instigan de nuevo, en quienes no se contentan con un tranquilizante, la dinámica del ateísmo postulativo: para que yo exista, Él [Dios] no puede existir.

En conclusión, creemos que Guardini fue un lector atento tanto de los clásicos como de los movimientos de su época, y ahí reside su gran genio. Sin embargo, no nos parece que haya sido capaz de dar una respuesta definitiva al desafío nietzscheano, aunque tuvo el valor de tomárselo en serio y enfrentarse a él entre los primeros⁶¹.

⁵⁹ Tal pregunta nos surgió también leyendo el estudio de Do Spirito Santo, L.C., B., “L’Agostino di Romano Guardini: Uno studio storico-teologico della formazione agostiniana del pensiero guardiniano tra grazia, conversione e destino”, *Alpha Omega*, 22, 2019, 1, pp. 43-57.

⁶⁰ «Tampoco en esto es Dios un tapagujeros. Dios ha de ser reconocido en medio de nuestra vida, y sólo en los límites de nuestras posibilidades. Dios quiere ser reconocido en la vida y no sólo en la muerte, en la salud y la fuerza y no sólo en el sufrimiento, en la acción y no sólo en el pecado. La razón de ello se halla en la revelación de Dios en Jesucristo. Él es el centro de nuestra vida, y no ha “venido” en modo alguno para resolvernos cuestiones sin solución» Bonhoeffer, D.: *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Eberhard Bethge (ed.), Sígueme, Salamanca 2001; tít. orig. *Widerstand und Ergebung*, carta 29 mayo 1944, p. 218.

⁶¹ Por eso, después de Guardini, otros pensadores profundizaron más tarde el tema de la muerte de Dios y la secularización de la sociedad, precisamente en el momento en que Guardini murió. Nos referimos al debate a

9. Referencias bibliográficas

- Agustín: *Las Confesiones*, Vega, Á. C. y Diez, J. R. (eds.), OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.
- Altizer, T.J.J., Hamilton, W., *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs-Merrill, 1966.
- Boissier, G.: “La conversion de saint Augustin”, *Revue des Deux Mondes*, 85, 1888.
- Bonhoeffer, D.: *Resistencia y sumision. Cartas y apuntes desde el cauteverio*, Eberhard Bethge (ed.), Sigueme, Salamanca 2001; tit orig. *Widerstand und Ergebung*.
- Borghesi, M.: *Ateismo e modernità. Il dibattito del pensiero cattolico italofrancese*, Milano: Jaca Book, 2019.
- Borghesi, M.: *Guardini interprete di S. Agostino*, epílogo en Guardini, R.: *La conversione di Sant'Agostino*, Morcelliana, Milano 2002.
- Borghesi, M.: *Romano Guardini, antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano, 2018.
- Catapano, G.: *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padua 2000.
- Catapano, G.: *Agostino*, Pensatori 12, Carocci, Roma 2010.
- D'Andrea, B. N.: “«In tuam invocationem rumpebam nodos linguae meae» (conf. 1, 14): Un poco más que aprender a hablar”, *Augustinus* 65/3 (2020), pp. 305-321.
- De Capitani, F.: “«Corruptio» negli scritti antimanichei di s. Agostino il fenomeno e la natura della corruzione”, (I), *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 72, 1980, 4, pp. 640-669.
- De Capitani, F.: “«Corruptio» negli scritti antimanichei di s. Agostino il fenomeno e la natura della corruzione”, (II), *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 73, 1981, 1, pp. 132-156.
- De Capitani, F.: “«Corruptio» negli scritti antimanichei di s. Agostino il fenomeno e la natura della corruzione”, (III), *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 73, 1981, 2, pp. 264-282.
- Do Espirito Santo, L.C., B., “L'Agostino di Romano Guardini: Uno studio storico-teológico della formazione agostiniana del pensiero guardiniano tra grazia, conversione e destino”, *Alpha Omega*, 22, 2019, 1, pp. 43-57.
- Gamero, R.: *Romano Guardini filosofo della religione*, Scuola Grafica P. Luigi M. Monti, Milán 1981.
- Gilson, E.: *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, V. Venanzi Ventisette (trad.), Editrice Marietti, Casale Monferrato 1983; tit. orig. *Introduction à l'étude de saint Augustin*.
- Guardini, R.: *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, María del Puy Alonso Martínez (trad.), Madrid, 1992; tit. orig. *Berichte über mein Leben Autobiographische Aufzeichnungen*.
- Guardini, R.: *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Quintas A. L. (ed.), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1996; tit original *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.
- Guardini, R.: *Principio: una interpretación de San Agustín* en (Id), *La cuestión judía*, Pablo Simon (trad.), SUR Buenos Aires 1963; tit orig. *Anfang. Eine Interpretation der fünf ersten Kapitel von Augustinus Bekenntnissen*.

partir de los años sesenta entre el grupo de los teólogos de la muerte de Dios, divididos en las dos facciones de los teólogos radicales -que establecieron que Dios efectivamente ha muerto, poniendo entonces radicalmente en discusión la esencia del cristianismo- y los teólogos tolerantes -que declararon que con Nietzsche muere el dios de la religión, el ídolo, pero gracias a esta muerte se descubre el rostro del Dios verdadero. Al primer grupo hicieron parte William Hamilton, Thomas J.J. Altizer, Paul von Buren -limitadamente a la primera fase de su desarrollo como pensador- mientras, se puede incluir en la segunda facción Harvey Cox y John A.T. Robinson. Para una visión general sobre este debate véase Ice J. L., Carey, J. J.: *The death of God debate*, Westminster Press, 1967; Altizer, T.J.J., Hamilton, W., *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs-Merrill, 1966; Ogletree, T. W.: *The death of God controversy*, Abingdon Press 1966.

- Guardini, R.: *La conversión de Aurelio Agustín: el proceso interior en sus Confesiones*, Roberto H. Bernet (trad.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2013; tit. orig. *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*.
- Guardini, R.: *Cristianismo y sociedad*, § *La esencia de la concepción católica del mundo*, Agora. Crítica Religión Sociedad, Djorki (trad.), Ediciones Sígueme – Salamanca 1982; tit. orig. *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923) en *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien* (1923-1963).
- Guardini, R.: *La visione cattolica del mondo*, Zucal S. (ed.), G. Colombi (trad.), Morcelliana, Brescia 1994.
- Guardini R., *L'uomo, fondamenti di un'antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2009; tit. orig. *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*.
- Guardini, R.: "Il pensiero e la sofferenza di Agostino" en ID, *Pensatori religiosi*, ed. Albino Babolin, Morcelliana, Milano 1977; tit. orig., *Der heilige Augustinus*.
- Guardini, R.: "Note per una immagine dell'essenza del pensiero platonico" en ID, *Pensatori religiosi*, Babolin A. (ed.), Morcelliana, Milano 1977.
- Guardini, R.: *Fenomenologia e teoria della religione* en *Scritti filosofici II vol. ed. G. Sommovilla*, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964; tit. orig. *Religion und Offenbarung*.
- Guardini, R.: *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Vicen F. G. (trad.), Ediciones Encuentro, 2000; tit. orig. *Welt und Person Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*.
- Harnack, A.: *Augustins Confessionen. Ein Vortrag*, Giessen J. Ricker, 1903 [primera edición 1888].
- Ice J. L., Carey, J. J.: *The death of God debate*, Westminster Press, 1967.
- Kevane, E.: "Philosophy, Education and the Controversy on St. Augustine's Conversion", *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 2, 1963, pp. 61-103.
- Lluch Baixauli, M.: "La 'katholische Weltanschauung' de Romano Guardini", *Scripta Theologica*, Navarra, 30, 1998, 2, pp. 629-658.
- López Quintás, A.: *La belleza de la fe: Romano Guardini, en su plenitud*, Biblioteca Manual Desclée 81, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018.
- Madec G.: "Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)", en Id., *Petites études augustiniennes*, París 1994, pp. 51-69.
- Meslin, M.: *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, A. Verdolin (trad.), edizioni Borla, Roma 1991; tit. orig. *L'expérience humaine du divin*.
- Nietzsche, F.: "La gaya ciencia" en ID, *Obras completas*, Diego Sánchez Meca ed., vol. III, Tecnos, Madrid, 2014; tit. orig. *Die fröhliche Wissenschaft*.
- Ogletree, T. W.: *The death of God controversy*, Abingdon Press 1966.
- Pizzolato L. F. (ed.) *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio*, Edizioni Augustinus, Varese 1987.
- Rosmini, A.: *Teosofia*, 1998-2002, Raschini M. A. y Ottonello P. P. (eds.), Stresa, Roma, Città nuova, Centro internazionale di studi rosminiani, vol. 12-17.
- Scheler, M.: *La idea del hombre y la historia*. Santa Fe, Argentina: El Cid Editor, 2004; tit. orig. *Mensch und Geschichte*, en *Gesammelte Werke*.
- Scheler, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1938. Vigésima edición, 1994., tit. orig. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.
- Thomae de Aquino: *Summae theologiae cum Supplemento et commentariis Card. Caietani*, [vol. 4, p. VII-VIII: letter promulgated by Pope Leo XIII, *Volumen tertium*], Roma: Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.

Zucal, S.: *Visione cattolica nel suo tempo*, postfazione a Guardini, R.: *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994.