

DOSIER

La persona ante Dios:
Romano Guardini
lector de
La enfermedad mortal
de Kierkegaard

The person before God:
Romano Guardini, reader of
The Sickness unto Death
by Kierkegaard

Pablo Uriel Rodríguez*

UNIVERSIDAD DE MORÓN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

blirius@hotmail.com

Resumen

La reflexión antropológica de Kierkegaard constituyó una de las más importantes bases del pensamiento personalista de Romano Guardini. El teólogo católico le prestó particular atención a la teoría de la subjetividad expuesta en *La enfermedad mortal*, a la que criticó en varios de sus ensayos y libros. El teólogo católico alemán sostiene que Anti-Climacus desarrolla una *antropología dinámica* que conduce a una comprensión catastrófica de la libertad humana. Comienzo señalando el modo en que el pensamiento maduro de Guardini se apropia de la noción del yo expuesta en *La enfermedad mortal*. A continuación, reconstruyo el análisis que realiza Guardini del libro de Anti-Climacus en dos artículos redactados durante la década de 1920. Luego, explico por qué motivo Anti-Climacus se ve obligado a defender esa *antropología dinámica* rechazada por el teólogo católico. Por último, indico la inspiración kierkegaardiana en la respuesta de Guardini al problema de la relación entre la libertad humana y la omnipotencia divina.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, Romano Guardini, libertad humana, Dios, desesperación.

Abstract

Kierkegaard's anthropological reflection was one of the most important foundations of Romano Guardini's personalist thought. Guardini paid particular attention to the theory of subjectivity expounded in *The Sickness unto Death*, which he criticized in several of his essays and books. The German catholic theologian maintains that Anti-Climacus develops a dynamic anthropology that leads to a catastrophic understanding of human freedom. I begin by noting the way in which the notion of self exposed in *The Sickness unto Death* was appropriated

Recepción 10-08-20 / Aceptación 28-09-20

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón (Argentina) y Profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, "UBA" (Argentina). Se desempeña como docente con el cargo de Adjunto en las materias "Filosofía Social y Teorías Políticas" y "Metafísica" de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de Morón. Forma parte del equipo docente del Programa de Actualización en Filosofía del posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (asignatura: "Filosofía Contemporánea"). Es Coordinador de edición del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana, del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (Argentina). Fue becario doctoral y posdoctoral del Conicet (Argentina). Editó y compiló el volumen *Orígenes y significados de la filosofía posthegeliana* (Buenos Aires: Gorla, 2018). Ha publicado diversos artículos de investigación académica sobre el pensamiento de Kierkegaard.

by Guardini's mature thought. Then, I reconstruct Guardini's analysis of Anti-Climacus' book in two articles written during the 1920s. Next, I explain why Anti-Climacus is forced to defend this *dynamic anthropology* rejected by the catholic theologian. Lastly, I indicate the kierkegaardian inspiration in Guardini's response to the problem of the relationship between human freedom and divine omnipotence.

KEYWORDS: Kierkegaard, Romano Guardini, human freedom, God, despair.

Presentación

La disolución copernicana del modelo astronómico geocéntrico desembocó en un cuestionamiento radical del principio de *analogia entis* sobre el cual se había edificado el pensamiento teológico medieval. El descenramiento cosmológico de la Tierra vació de significado toda correspondencia entre el “abajo” y el “arriba”, lo “natural” y lo “sobrenatural”, lo “temporal” y lo “eterno”, lo “finito” y lo “infinito”, etcétera, hasta convertir lo que otrora era semejanza en contradicción. En su clásico estudio sobre el Dios de los sistemas metafísicos de la Modernidad, Walter Schulz sostuvo que los filósofos modernos fueron incapaces de pensar decisiva y coherentemente el significado de cualquiera de aquellas categorías al margen de su vínculo esencial con su contraparte conceptual; sin embargo, resolvieron unilateralmente el problema eligiendo o bien la diferencia de los opuestos o bien su identidad.¹

Según la crítica hegeliana, la filosofía y la teología modernas, ambas signadas por el repliegue del hombre sobre sí mismo, truncan toda auténtica mediación entre lo finito y lo infinito. Por su parte, Hegel pretendió

¹ Ver Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna* (México: FCE, 1961), 112.

superar el abismo dualista de la conciencia moderna a través de la inserción de lo finito en el movimiento mismo de lo infinito. Para su filosofía la “religión no es una relación de la conciencia con Dios entendido como un objeto de esta conciencia, sino ‘el conocimiento que el Espíritu Divino tiene de sí a través de la mediación del espíritu finito’, [es decir], autoconciencia del Espíritu absoluto como identidad dialéctica del espíritu divino y el espíritu humano”.² La filosofía especulativa de la religión únicamente tiene sentido si se abandona esa comprensión de Dios como un objeto ajeno a la autoconciencia del ser humano. En el seno de este pensamiento no cabe la posibilidad de hablar sobre lo divino sin considerar la coincidencia entre el conocimiento humano de lo Absoluto y el conocimiento que lo Absoluto tiene de sí. De acuerdo con Ludwig Feuerbach bastaba con invertir la relación hegeliana entre sujeto y predicado para revelar la esencia secreta del cristianismo y alcanzar la tan ansiada reconciliación entre lo finito y lo infinito: el conocimiento humano de Dios es, en realidad, el conocimiento humano del hombre. La reducción idealista del hombre en el Absoluto termina conduciendo a la reducción antropológico-materialista del Absoluto en el hombre. En la medida en que la teología del siglo xx pensó la destrucción de la conciencia religiosa operada por los jóvenes hegelianos como la conclusión inevitable del principio moderno de la subjetividad, no fue para nada extraño que se volcase hacia la polémica que sostuvo Kierkegaard³ contra aquella filosofía que consume la modernidad: el idealismo alemán. Los escritos del danés le ofrecían a los teólogos un contrapeso decisivo a ese

² Walter Jaeschke, “Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach”, *Journal of the American Academy of Religion* XLVIII, núm. 3 (1980): 356.

³ Para las citas del danés nos servimos de la última edición de sus obras completas (SKS) indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación. Conjuntamente ofrecemos la correspondiente paginación de las traducciones al castellano consignadas con sus abreviaturas en la bibliografía.

gesto prometeico que había colocado al hombre en el lugar reservado a Dios. Y ello, fundamentalmente, por tres motivos: 1) porque insistían en la finitud del espíritu humano desde una perspectiva indudablemente cristiana, es decir, concibiendo al hombre como un *ens creatum*; 2) porque reinterpretaban la relación entre lo humano y lo divino en los términos de un vínculo personal de carácter dialógico, y 3) porque, en contra de cualquier liquidación especulativa o antropológica de lo divino, concebían a Dios como una magnitud en último término irreductible a la esencia del hombre.

Nuestro trabajo parte del supuesto de que la apropiación católica de Kierkegaard no es un fenómeno uniforme. Los pensadores de aquellos países en los cuales el catolicismo es culturalmente hegemónico suelen ser más entusiastas a la hora de apoyarse en los textos del danés. Citemos, a Miguel de Unamuno en España y a Leonardo Castellani en Argentina. En contraposición, aquellos pensadores de naciones protestantes fueron más proclives a adoptar cautelosamente los temas y argumentos kierkegaardianos indicando, en todo momento, sus reservas. Tal fue el caso del teólogo alemán Romano Guardini cuya interpretación de Kierkegaard tuvo influencia directa en intelectuales católicos de la talla de Hans Urs von Balthasar o Josef Pieper, pero también en figuras del pensamiento filosófico como Hannah Arendt.

A lo largo de su vida, Guardini se sirvió de una sostenida discusión con los textos kierkegaardianos para clarificar, definir y elaborar su posición personal en torno a diversas cuestiones. En este sentido, es posible indicar que la concepción del filósofo católico sobre la melancolía se nutre de una lectura atenta de las obras pseudónimas y de las notas personales del danés. También, cabe mencionar el uso de una categoría kierkegaardiana central en la reflexión eclesiológica de Guardini: la contemporaneidad. Yendo evidentemente más allá de las fronteras del planteo de Kierkegaard, el teólogo alemán sostiene que el cristiano debe llegar a ser contemporáneo de Cristo siendo contemporáneo de la reali-

dad en la cual éste ha seguido manifestándose en el mundo: la Iglesia.⁴ Ahora bien, entre los variados aspectos y categorías que Guardini toma de la obra de Kierkegaard destacan aquellas consideraciones en torno al ser humano de las cuales el teólogo alemán se sirvió para desarrollar una filosofía personalista de inspiración católica.⁵ Dada la centralidad de este tema, el presente artículo se propone exponer y evaluar el impacto de la reflexión antropológica de Kierkegaard en el pensamiento de Guardini.

Nuestro recorrido comienza con una breve presentación de algunos de los motivos principales de la antropología madura de Guardini tal y como ella se desarrolla en el ensayo “La aceptación de sí mismo” (*Die Annahme seiner selbst*). Elegimos esta obra por dos razones fundamentales: 1) porque ella expone el resultado de la continua meditación de Guardini en torno a la realidad de la persona humana y 2) porque ella evidencia de manera clara la apropiación de ciertos elementos de la antropología desplegada por Kierkegaard en sus obras pseudónimas.

En segundo lugar, ofrecemos una reconstrucción del análisis que el teólogo alemán realiza de *La enfermedad mortal* en dos trabajos redactados

⁴ Para una mirada panorámica de la recepción que Guardini realiza de Kierkegaard ver Peter Šajda, “Romano Guardini: Between Actualist Personalism, Qualitative Dialectic and Kinetic Logic”, en *Kierkegaard’s Influence on Theology. Tome 3: Catholic and Jewish Theology*, Jon Stewart, ed. (Londres/ Nueva York: Routledge, 2016), 53-70, y ver Joshua Furnal, “The Kierkegaardian Shape of Romano Guardini’s Resilient Spirituality”, *Studies in Spirituality* 30 (2020): 71-81.

⁵ Por cuestiones de espacio, en nuestro artículo prescindiremos de una presentación directa del personalismo de Guardini y nos limitaremos a presentar algunas de sus ideas en relación con la obra de Kierkegaard. El lector interesado en estas cuestiones puede satisfacer su curiosidad con los siguientes trabajos que hemos utilizado en la presente investigación: Juan David Quiceno Osorio, “La persona como ser en relación desde *Mundo y Persona* de Romano Guardini”, *Cuestiones teológicas* 46, núm. 106 (2019): 351-378; Juan Gabriel Ascencio, “Cinco pasos hacia la plenitud. El personalismo de Romano Guardini”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 7 (2018): 19-47; Alfonso López Quintas, “La génesis del pensamiento relacional de Romano Guardini”, *Quién Revista de Filosofía Personalista* 3 (2016): 51-68, y, fundamentalmente, Ricardo Gibu Shimabukuro, *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini* (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 2008).

en la segunda mitad de la década de 1920: la conferencia “Sobre la ciencia social y el orden entre las personas” (*Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*) y el artículo “El punto de partida del movimiento del pensamiento de Søren Kierkegaard” (*Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards*). Para después confrontar los presupuestos de la lectura que Guardini efectúa del libro del pseudónimo Anti-Climacus con nuestra interpretación de dicha obra con la intención de hacer visibles los límites del enfoque del teólogo alemán. Al respecto, nos interesa demostrar que la recepción de Guardini pasa por alto la estrategia expositiva del pseudónimo.

Por último y a modo de conclusión, mostraremos de qué manera el sistema teológico maduro del intelectual alemán incorpora y reformula importantes tópicos de la concepción del yo, elaborada en el libro pseudónimo *La enfermedad mortal*, y replica un modelo kierkegaardiano a la hora de resolver el problema de la relación entre la libertad humana y la omnipotencia divina. Con estos párrafos finales queremos dejar planteada la posibilidad de una interpretación de Kierkegaard que ponga en cuestión esa imagen del danés como un partidario radical de la heteronomía y de la otredad absoluta de lo divino.

Aclaremos, para finalizar estas palabras iniciales, una última cuestión. En su exposición del pensamiento del danés, Guardini identifica a Kierkegaard con Anti-Climacus. Sin embargo, excede los límites y las intenciones de la presente investigación un posicionamiento profundo en torno al problema de la pseudonimia. Por ello, hemos optado por mantener esta identificación en las secciones en las cuales exponemos el pensamiento de Guardini sobre los textos del danés⁶ y distinguir entre Kierkegaard y su pseudónimo en las restantes partes del trabajo.

⁶ Nos parece, con todo, que la identificación de Guardini no carece por completo de motivos. Como sostienen diversos especialistas la diferencia entre Kierkegaard y Anti-Climacus no se da al nivel del

Aceptación de sí mismo como querer ser sí mismo: el trasfondo kierkegaardiano del pensamiento maduro de Guardini

En el ensayo “La aceptación de sí mismo”, publicado en 1960, Romano Guardini señala que el hecho existencial que a cada uno de nosotros nos conmueve con mayor hondura (que somos el que somos, precisamente éste y jamás otro) nos interpela en búsqueda de una respuesta. Para cada uno de nosotros este *faktum* constituye el centro mismo de nuestro habitar el mundo: ser el que soy es “el presupuesto de todo lo demás; aquello con que lo relaciono todo, y desde lo cual avanzo hacia todo”.⁷ Pero, ¿qué es lo que con este hecho se nos reclama? Suele pensarse que lo exigido es el conocimiento de ese ser que misteriosamente nos toca ser; sin embargo, el proyecto de una auto-explicación satisfactoria se torna quimérico por dos razones. Primero, porque el “ser sí mismo” y el completo “saber de sí mismo” jamás serán coincidentes mientras ese ser que uno mismo es se preserve en la existencia. Segundo, porque toda comprensión del propio ser es, a lo sumo, un entendimiento sobre el “cómo” de nuestro ser que nunca puede revelarnos el “por qué”, ese “cómo” cualifica justamente

contenido de sus discursos. Mientras que Kierkegaard “duda”, en menor o mayor medida, del modo en que autores como A, B, Constantin Constantius, Johannes de Silentio, Climacus entienden la existencia, no cuestiona lo que plantea Anti-Climacus. Lo que inclinó a Kierkegaard a firmar con pseudónimo las obras atribuidas a Anti-Climacus fue el reconocimiento de que él mismo no realizaba en la existencia esa concepción cristiana de la vida explicitada en *La enfermedad mortal y Ejercitación del cristianismo*. En torno a esta cuestión, vale la pena recordar dos hechos: 1) el que Anti-Climacus optase por publicar dentro de su segundo libro un texto cuya autoría adjudica al Magister Kierkegaard e incluso aceptase morigerar su acostumbrado rigor para ponerse a tono con el texto en cuestión (*SKS* 12: 155 / *EC*: 213) y 2) que al publicarse en mayo de 1855 la segunda edición de *Ejercitación del cristianismo* Kierkegaard decidiese retirar a su pseudónimo y asumir la autoría del libro (ver *SKS* 14: 213).

⁷ Romano Guardini, *La aceptación de sí mismo* (Buenos Aires: Lumen, 1994), 13.

a mi ser. En realidad aquello a lo cual el hecho básico de nuestra existencia nos convoca es a la aceptación del ser que en cada caso, y de manera ineluctable, somos. ¿Cuál es, entonces, la más profunda verdad que hay que aceptar al aceptarse? La finitud. Ante todo, debo admitir con humildad que por más que agote mis vivencias en ellas no encuentro alguna que remita el principio de mi existencia a una decisión personal. No es posible, sin embargo, reconocer la finitud del propio ser a través de un esfuerzo exclusivamente ético o inmanente, puesto que la auténtica aceptación de sí mismo requiere de la fe, es decir, de la comprensión de la propia finitud a partir de una realidad trascendente, desde la voluntad de Dios. No cabe, por tanto, hablar de vida personal lograda por fuera de dos elementos básicos. Por una parte, es necesaria la afirmación voluntaria de la concreción, originalidad y limitación del propio ser: “He de querer ser el que soy: querer ser yo realmente, y sólo yo”⁸. Este reclamo dirigido al individuo es la obligación principal que debe cumplir todo existente y, por ello mismo, el fundamento a partir del cual brotan todos sus demás compromisos y responsabilidades. Se me exige, valga la paradoja, evadir toda posible evasión. Y esto último incluye, especialmente, la evasión que se esconde detrás de la fachada de una identificación resignada y fatalista con el propio ser: “he actuado así, porque así soy yo y no puedo modificar nada de lo que soy”. Por otra parte, es necesario reconocer que la facticidad constitutiva del ser personal, pese a los intentos más o menos deliberados por ocultarlo, posee el carácter de “lo recibido”: “En el principio de mi existencia hay una iniciativa, alguien que me ha dado a mí”.⁹ Mas por ello la identidad personal solamente puede ser vivida con plenitud si queda referida a esa instancia superior, Dios, a partir de la cual ella se recibe a sí misma. Para todo yo, recibirse auténticamente a

⁸ Guardini, *La aceptación...*, 20.

⁹ Guardini, *La aceptación...*, 20.

sí mismo significa querer ser justamente ese ser que Dios ha querido que él sea y no otro. El querer ser sí mismo del individuo alcanza la plenitud únicamente en la medida en que es respuesta a la interpelación que a él dirige la voluntad divina.

Ningún lector atento de *La enfermedad mortal* puede dejar de encontrar en el texto de Guardini el eco de algunos de los elementos centrales del primer libro de Anti-Climacus. Mencionemos, en primer lugar, la idea de que para el individuo ser un “yo” significa estar tan estrechamente referido a sí mismo que al vincularse con el mundo y los otros siempre es reenviado –lo sepa o no, lo quiera o no– a sí mismo. La fuerza que ata al yo consigo mismo, expone el pseudónimo, se impone invariablemente a todo intento realizado por el individuo de desligarse de su propio ser.¹⁰ Notemos, en segunda instancia, que el teólogo alemán se sirve de la palabra *desesperación* (*verzweiflung*) para definir el estado de negatividad en el que se encuentra aquel que pretende renunciar a su identidad rechazando su propio ser.¹¹ Por último, advertimos una doble semejanza, formal y sustancial, entre el pseudónimo kierkegaardiano y el teólogo alemán. Mientras que el autor de *La enfermedad mortal* emplea una misma fórmula para definir 1) la plenitud del yo, esto es, la situación en la cual queda superada la desesperación y 2) la fe; Guardini equipara bajo una misma afirmación 1) la elucidación del “aceptarse a sí mismo” y 2) la fe. La expresión de Anti-Climacus aparece por primera vez en el último párrafo de la sección destinada a explicitar la noción del yo que articula

¹⁰ Ver SKS 11: 136 / EM: 41.

¹¹ Ver Guardini, *La aceptación...*, 29-30. En *Mundo y Persona* Guardini volverá a utilizar el término *desesperación* para referirse a esta intención autodestructiva de la persona en un sentido incluso más cercano al del pseudónimo Anti-Climacus: “Convirtiéndose en malo, el espíritu no puede aniquilarse a sí mismo, sino sólo lanzarse a la nada, aunque sin poderla alcanzar nunca [...] El espíritu no puede aniquilarse por una mala voluntad. Lo que sí puede, por el acto negador del valor, es hacer tan problemático aquel ser, que sólo constituya el soporte del yerro, es decir, de la condenación y la desesperación”. Romano Guardini, *Mundo y persona* (Madrid: Guadarrama, 1963), 183-184.

la totalidad del libro y reza del siguiente modo: al relacionarse consigo mismo y querer ser sí mismo, el yo se funda de forma transparente en el poder que lo ha puesto.¹² Promediando su escrito, Guardini nos dice que la “fe significa comprender mi finitud desde la instancia suprema, desde la voluntad de Dios”.¹³

Sin dejar de admitir otras influencias en la obra de Guardini, y aún cuando Kierkegaard no aparezca en ningún momento en el ensayo de 1960, la similitud entre ambas fórmulas posee tal evidencia que habilita a interpretar la propuesta del pensador alemán como una actualización en clave personalista de la comprensión del yo de Anti-Climacus o que, en palabras de Hans Balthasar, el escrito sobre la aceptación de sí mismos es un fruto purificado del “tratado de la desesperación”.¹⁴ Centremos nuestra atención en el cultivo de este fruto.

Romano Guardini lector de *La enfermedad mortal*: el “personalismo” kierkegaardiano

Dos son los motivos que impiden hablar de una identidad entre la posición del teólogo alemán y la de Kierkegaard. El primero de estos motivos es visibilizado por el mismo Guardini; el segundo, permanece oculto. Ambos motivos se corresponden, respectivamente, con la doble valoración tanto negativa como positiva que hace el filósofo alemán del pensamiento del danés. La conferencia “Sobre la ciencia social y el orden

¹² Ver SKS 11: 130 / EM: 37. Esta misma fórmula, identificada explícitamente con la fe, reaparece en el capítulo 2, del Libro III de la Primera Parte (Ver SKS 11: 164 / EM: 72).

¹³ Guardini, *La aceptación...*, 25.

¹⁴ Ver Hans Balthasar, *Romano Guardini: Reform from the source* (San Francisco: Ignatius Press, 2010), 78.

entre las personas” dictada en 1925 y el artículo “El punto de partida del movimiento del pensamiento de Søren Kierkegaard” aparecido en el año 1927¹⁵ exponen de forma complementaria la postura global del filósofo y teólogo alemán frente a Kierkegaard.

En 1923 las autoridades del Ministerio de Cultura de Prusia invitaron a Guardini a ejercer la docencia en las aulas de la Friederich Wilhelm Universität, la actual Universidad Humboldt de Berlín. La peculiaridad del llamado consistió en que no se le ofrecía una cátedra específicamente teológica, sino de filosofía de la religión. El curso propuesto debía tratar sobre “Filosofía de la religión y cosmovisión católica”.¹⁶ A poco de hacerse cargo de la asignatura, Guardini comprendió que el correcto desarrollo de la misma requería de un enfoque novedoso que lo llevó a profundizar sus conocimientos filosóficos. Enfrentado a un público general y heterogéneo no podía emplear un método exclusivamente teológico o apologetico: el movimiento descendente, desde el Creador a la criatura, desde Dios hacia el mundo, desde la palabra de la Revelación hacia el hombre; no era suficiente y debía ser complementado con un movimiento ascendente, desde la criatura hacia su Creador, desde el mundo hacia Dios, desde el cuestionamiento humano hacia la Revelación. Motivado, justamente, por la complejidad de tal empresa Guardini decidió apoyarse en figuras como San Agustín, Pascal, Dante, Dostoievski y, por supuesto, Kierkegaard.¹⁷ Las obras de estos pensadores le proporcionan esa auto-

¹⁵ El artículo fue publicado por primera vez en el volumen 24, número 7, correspondiente al periodo abril-septiembre, de la revista *Hochland*. Años después, en 1935, se publica por segunda vez formando parte del volumen titulado *Unterscheidung des Christlichen*.

¹⁶ Formalmente hablando, Guardini fue incorporado al claustro docente de la Facultad Católica de Breslau e impartió sus cursos en Berlín en calidad de “profesor invitado permanente”. Las lecciones de Guardini continuaron hasta el año 1939 cuando el gobierno nazi tomó la decisión de suprimir la cátedra a cargo del teólogo católico.

¹⁷ El contacto inicial de Guardini con el pensamiento de Kierkegaard se había dado a través de diversos artículos y traducciones fragmentarias publicadas en revistas que nucleaban a intelectuales católicos

comprensión existencial del hombre que debía funcionar como punto de apoyo a partir del cual fuese posible acceder a una mirada humana del mundo abierta a la trascendencia.

Un año después de la publicación de su obra *Der Gegensatz* en 1924, ya como docente en Berlín, fue convocado a impartir una conferencia en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Heidelberg. El propósito de la intervención de Guardini, reelaborada y publicada en 1926, consiste en clarificar cómo ha de articularse el estudio científico de la sociedad (sociología) para que éste haga lugar al carácter personal de los miembros de las comunidades humanas. Por este motivo, la exposición consagra sus primeras secciones a una investigación en torno al concepto de persona que incluyen una serie de alusiones a Kierkegaard. El escrito en cuestión relega a nota al pie el señalamiento de los elementos positivos de la antropología de Kierkegaard mientras que en su cuerpo principal pone en un primer plano los aspectos objetables del pensamiento kierkegaardiano. La lectura realizada por Guardini descansa sobre la identificación del concepto del yo elaborado por Anti-Climacus y la noción de persona. Sobre la base de esta equiparación el teólogo alemán alude a Kierkegaard para hacer referencia al riesgo inherente a lo que él denomina “personalismo dinámico”. De acuerdo con esta perspectiva, de la cual, a decir de Guardini, el danés sería uno de sus más coherentes y rigurosos exponentes, la persona existe únicamente en tanto actuación y a través de su actividad; la persona existe en constante transición.¹⁸ El personalismo dinámico no se equivoca cuando llama la atención sobre el aspecto transicional o procesual de la realidad humana; sin embargo, al ponderar unilateralmente dicho aspecto y olvidar que toda actividad se nutre de un centro estructural permanente, *volatiliza* al ser personal y lo priva de su

de habla alemana como *Hochland* o *Der Brenner*. Para un análisis de la primera recepción católica de Kierkegaard en Alemania ver Šajda, “Romano Guardini...”, 48-51.

¹⁸ Ver Romano Guardini, *Cristianismo y Sociedad* (Salamanca: Sígueme, 1982), 31.

consistencia y continuidad. Llegado a este punto, Guardini introduce el concepto de *auto-pertenencia* (*eigengehörigkeit*). Con esta categoría, define la esencia de la persona y unifica el elemento estático y el elemento dinámico. Ser una persona significa poseerse a sí mismo en cuatro niveles significativos. A un nivel numérico, puesto que constituyó una unidad que no puede ser fragmentada sin dejar de existir. A un nivel cualitativo, en el sentido en que el ser que soy no puede expresarse en los términos de un mero caso o ejemplar reemplazable por otro. A un nivel mental y volitivo, en la medida en que soy, actual o potencialmente, el dueño de mis pensamientos y acciones. Y, por último, a un nivel espiritual, pues la interioridad de mi conciencia es una realidad íntima de la cual el otro sólo puede ser partícipe si opto por no excluirlo de ella. Con todo la auto-pertenencia humana es relativa, lo que significa que la persona nunca puede tomar entera posesión de sí misma ya que ella recibe aquello que es suyo: creyendo ser “dueña” de ese sí mismo que “habita” ella cuando en realidad es su “inquilina”.¹⁹ El ser humano es persona porque Dios lo ha colocado en tal situación. “Con todo esto –afirma Guardini– hemos dado también respuesta a la pregunta de qué sea la persona: la auto-pertenencia de este hombre en Dios”.²⁰ En lo que a nuestro interés respecta, es importante remarcar que a esta definición concluyente la precede un párrafo en el cual de un modo sumario se expone, lo que el filósofo católico considera, la definición kierkegaardiana de persona: la realización de un yo *vuelto hacia* Dios. Sin embargo, a pesar de reconocer la profundidad antropológica kierkegaardiana, el texto de Guardini se refiere por última vez a Kierkegaard para exponer el peligro inherente a su noción de persona. Al confundir el carácter óntico del hombre con su carácter

¹⁹ El hecho de que el término *auto-pertenencia* pueda ser utilizado haciendo esta salvedad explica, en parte, el motivo por el cual tres décadas más tarde Guardini recurra al término *aceptación de sí mismo* para aludir a las ideas anteriormente elaboradas.

²⁰ Guardini, *Cristianismo y Sociedad*, 34.

ético-religioso, el danés se manejaría con un concepto exclusivamente axiológico de la persona de acuerdo con el cual sólo alcanzaría tal dignidad aquel ser humano que, a través de una decisión, logró fundar de forma teológica su existencia.²¹ Kierkegaard propondría un concepto restrictivo y elitista de la persona.

La segunda sección del artículo “El punto de partida del movimiento del pensamiento de Søren Kierkegaard”, destinada a un estudio del primer capítulo de *La enfermedad mortal*, desarrolla de forma articulada lo que la nota al pie anteriormente mencionada condensaba en pocas líneas. Guardini comienza su análisis del escrito pseudónimo señalando que, de acuerdo con su parecer, en él está contenida “la auténtica clave de la obra de Kierkegaard”.²² La obra, explica el teólogo alemán, se ocupa de una patología que ataca al centro mismo de la vida. Este núcleo íntimo, del cual depende la existencia espiritual del ser humano, es, en palabras del danés, el yo al cual Guardini inmediatamente equipara con la persona. Esta doble identificación –la de Kierkegaard con Anti-Climacus y la del concepto kierkegaardiano del *yo* con el de *persona*– constituye el presupuesto fundamental de la interpretación de Guardini.

Luego de advertir que el complejo vocabulario elegido para describir a la persona es el de Hegel, Guardini comienza señalando que la persona no es un “ser” estable, ni un existente cerrado sino, más bien, el acto de relacionarse consigo misma. Esta caracterización inicial le permite retomar una de las objeciones esgrimidas contra el danés en la conferencia de

²¹ Ver Guardini, *Cristianismo y Sociedad*, 34-35. Más adelante señalaremos los problemas con esta interpretación.

²² Romano Guardini, “Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaard”, en *Vom Sinn der Schwermut* (Stuttgart: topos plus, 2014), 65. Esta predilección es absolutamente comprensible en la medida en que el libro de 1849 explora una serie de tópicos que tendrán un profundo tratamiento en la obra de Guardini: la constitución del ser humano y las oposiciones fundamentales que estructuran su realidad existencial, la relación entre el hombre y Dios, el concepto de espíritu y las nociones de existencia auténtica e inauténtica (ver Šajda, “Romano Guardini...”, 52).

1925, pero morigerando, en este contexto, el anterior tono polémico: si bien es posible admitir el aspecto dinámico de la personalidad, la coherencia argumentativa nos obligaría a reconocer que “debería haber algo último que se relaciona, un existente, un portador de la actividad” motivo por el cual “la persona no es algo cuya existencia esté asegurada, sino algo que, con igual facilidad, puede ser como no ser”.²³ Hechas estas aclaraciones preliminares comienza el tratamiento de aquel tópico de la filosofía del danés que merece una valoración positiva. Ser persona implica una tensión y una amenaza constantes. ¿Por qué? Porque la persona queda configurada entre dos instancias fundamentales: la de afirmarse a sí misma y la de ser aquello que se afirma. Ahora bien, una vez definida la persona como auto-relación resta dilucidar su origen. Para resolver esta incógnita el autor de *La enfermedad mortal* plantea la siguiente alternativa: o bien la auto-relación se ha puesto a sí misma o bien ha sido puesta por otro. “La primera posibilidad –comenta Guardini–, según la cual la persona humana existe desde y a través de sí misma, esto es, la autonomía óntica del hombre, no se discute en absoluto”.²⁴ Eliminada la primera opción sólo queda en pie la segunda alternativa. Lo cual “hablando concretamente” equivale a decir que “[el hombre] es creado por Dios” y que “para el hombre la relación con Dios es esencial”.²⁵ El carácter de criatura es la nota saliente de la realidad personal, puesto que el hecho de que Dios crea al hombre no hay que comprenderlo de manera deísta: no se trata de un suceso pretérito, sino de una realidad que se manifiesta en la experiencia que la persona hace de sí misma, siempre y cuando dicha experiencia sea sincera. “Para mi ser y mi conciencia vivientes el hecho de que ‘Dios me ha creado’ no permanece en el fondo. Mi persona no se estaba moviendo en una esfera cerrada y finita de la realidad

²³ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 66.

²⁴ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 67-68.

²⁵ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 68.

que pudiera determinarse sin referirse a la causa creativa que yace detrás de ella”.²⁶ La relación con Dios (aquello que constituye el corazón del concepto kierkegaardiano de persona y se designa con la expresión “ante Dios”) es la medida o norma absoluta de la relación del ser humano consigo mismo, por lo cual si éste deja de remitirse a su causa creativa su existencia pierde con ello su auténtico fundamento.

El análisis prosigue con la clarificación de la fórmula que describe la situación en la cual el yo alcanza su plenitud: al relacionarse consigo mismo y querer ser sí mismo, el yo se funda de forma transparente en el poder que lo ha puesto. La exposición de Guardini traza una conexión tácita entre el modo en que Kierkegaard reflexiona en torno al “querer ser sí mismo” y su crítica al romanticismo. De hecho, según el teólogo alemán, el desarrollo conceptual del pseudónimo en torno a la desesperación expresa el pesar interno de la vivencia de sí del yo romántico. La subjetividad romántica es “el anhelo de lo que brinda seguridad, de la patria, de lo claramente formado; pero también es su opuesto, el anhelo de lo ilimitado, de la errancia, el quererlo todo, el deseo de verlo todo, de experimentarlo todo, de serlo todo”.²⁷ El yo romántico vivencia toda concreción como una restricción; su aversión al límite es aversión a la determinación de su propio ser. El romántico experimenta un conflicto irresoluble entre dos apremiantes exigencias: es y añora llegar a ser un yo; mas, al mismo tiempo cuando se vivencia encerrado en un yo, anhela perder su figura y disolverse en el todo. Por este motivo, encuentra en la fuerza de la fantasía su mejor aliado. Sobrevolando el ser, la fantasía opera al margen de las leyes de lo real. A partir de sí mismo, el romántico se forja una meta que no tiene contacto alguno con lo que él realmente es y puede ser. No obstante, ni bien este proyecto se consuma, sobreviene

²⁶ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 68.

²⁷ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 77.

de manera inmediata la inconformidad ante lo realizado y la crítica que todo lo destruye. Y así el ciclo de construcción y demolición, la exigencia de una identidad individual y su rechazo, se reanuda una y otra vez. Esta situación de irremediable y perpetua indefinición conlleva consigo un malestar existencial:

Un sentimiento de “*va banque*” [a todo o nada] despierta y todo lo socava; ¡un sentimiento –y aquí encontramos el término con el cual Kierkegaard define la enfermedad mortal– de desesperación! En este particular sentido, la desesperación es una de las posibilidades fundamentales de la constitución romántica del alma. Desesperación de poder devenir un yo; desesperación de tener que ser este yo; desesperación en torno a la propia capacidad y por el propio deber.²⁸

Frente a esto, la respuesta de Kierkegaard es clara: para salvarse del caos en el cual lo sumerge la mentalidad romántica, el hombre debe esforzarse por permanecer fiel a su realidad existencial concreta, es decir, tiene que “querer ser sí mismo”. Lo que con ello se le exige a la persona es que viva desde la irrepetible singularidad de su yo sin disolverse en las identidades pre-constituídas que pueden encontrarse en la especie humana, la nación o la familia. La persona debe hacerse libremente responsable de sí misma. “Y esto ningún otro puede hacerlo por mí. No porque sea débil o incapaz, sino porque esencialmente el yo solo puede responder de sí por sí mismo”.²⁹ Quien se rechaza a sí mismo y desespera vive en el pecado. “El pecado significa que el hombre no toma correctamente partido por sí mismo, no permite el desarrollo del yo, no se hace cargo de sí mismo, quiere ser diferente de lo que es”.³⁰ Ahora bien, al calificar la desespera-

²⁸ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 80.

²⁹ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 99.

³⁰ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 83.

ción como pecado, se observa al ser humano desde una dimensión que lo potencia infinitamente y lo enfrenta tanto a él como a su tarea a aquello que constituye su medida absoluta. Esta cuestión nos envía a la segunda parte de la fórmula que describe la plenitud del yo.

Para quererse propiamente a sí mismo, el yo debe fundarse de modo transparente en el poder que lo ha puesto. En torno a esta fórmula Guardini realiza dos consideraciones sobre la cláusula final. En primer lugar, advierte que el yo tiene ante sí la tarea de fundarse, es decir, que está conminado a realizar un esfuerzo. Estamos en presencia de un acto y no de un descanso. El yo que va hacia su fundamento está bajo constante acecho por el peligro de no hallarlo y debe ser entendido como una “lucha por la existencia contra la nada que amenaza a cada ente creado”.³¹ En este sentido, la búsqueda del propio fundamento es, como ya sabemos, un gesto de auto-afirmación (querer ser sí mismo) y, al mismo tiempo, un movimiento de auto-conservación. En segundo lugar, Guardini llama la atención sobre el hecho de que aquello en lo cual el yo debe fundarse es el poder que lo pone y que esta remisión ha de ser transparente. El principal interés gira en torno al concepto de *transparencia* (*gjennemsigtigt*, en danés, y *durchsichtig*, en alemán). El ser humano tiene que rechazar todo criterio que se interponga entre él y Dios. Querer ser sí mismo de modo transparente equivale a resistir la tentación de fundarse en sí mismo, es decir, abrazar sin concesiones la propia condición de criatura: la “transparencia” es la recusación consciente y deliberada de la tesis de la autonomía óptica o auto-suficiencia del yo. Dado que la transparencia significa evasión de todas las evasiones, de todas las falsas medidas y criterios que encubren la identidad singular, el yo sólo es capaz de quererse propiamente a sí mismo en la medida en que en su autoconocimiento

³¹ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 72.

posee la suficiente claridad y lucidez para ver a través de sí mismo en dirección a su fundamento.³²

Kierkegaard, prosigue Guardini, considera que el valor más alto de la consumación del ser humano se encuentra en la “simplicidad”.³³ Tras citar las palabras evangélicas de *Mateo* 18, 3 “les aseguro que, si ustedes no cambian o no se hacen como niños, no entrarán en el Reino de los Cielos”, el teólogo alemán sostiene la co-pertenencia de la simplicidad y la transparencia. Lamentablemente, el texto no explicita la conexión entre las palabras de Jesús y la “simplicidad” kierkegaardiana como tampoco se detiene a profundizar el sentido de la íntima vinculación de aquella categoría con la de “transparencia”. Al respecto, nuestro intérprete se limita a apuntar que: “[Kierkegaard establece] la simplicidad del yo como meta. Dicha meta se alcanza tan pronto como el ser humano se vuelve transparente para sí mismo. La medida de esta transparencia es el “ante Dios” y su contenido el hecho de que la persona es solamente –pero, a la vez, completamente– lo que es”.³⁴

Para salvar este vacío hermenéutico cabe recurrir a dos obras posteriores de Guardini: *Acerca del sentido de la melancolía* (1928) y *El Señor*

³² En un pasaje de su *Diario* del año 1854, tras mencionar que, según su etimología, la palabra latina *personare* (*per*: a través *sonare*: sonido) significa lo que resuena a través de una máscara, Kierkegaard afirma que lo que se denomina *persona* podría también denominarse como *transparencia* (ver *SKS* 26: 273).

³³ Ver Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 72. Guardini remite esta afirmación a *El punto de vista de mi actividad como escritor*, sin embargo la referencia exacta se encuentra, más bien, en *Sobre mi actividad como escritor*: “La mente discerniente reconocerá al mismo tiempo que esta cosa única es lo religioso, pero lo religioso transpuesto en la reflexión, aunque de tal manera que ha sido retirado de la reflexión y restaurado a su simplicidad, es decir, verá que el camino seguido tiene el propósito de acercarse, de alcanzar la simplicidad. Y esto, además, es el movimiento cristiano (un movimiento reflexivo, como de hecho fue originalmente). En un sentido cristiano, la simplicidad no es el punto de partida para llegar a ser interesante, agudo, profundo, poeta, filósofo, etcétera. No, al contrario. Aquí es donde uno empieza (con lo interesante, etcétera) y se va haciendo cada vez más sencillo, alcanzando la simplicidad” (*SKS* 18: 65 / *PV*: 186-187).

³⁴ Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 73.

(1937). El primero de estos dos textos, en el cual se presta una especial atención a la noción kierkegaardiana de la melancolía, sostiene que la simplicidad no es lo opuesto a la cultura, el refinamiento social o el vuelo intelectual sino, más bien, una disposición general de la personalidad que deja atrás la fragmentariedad –y, por momentos, incoherencia– del querer a través del cual el individuo se refiere al mundo, a los otros y a su propia existencia.³⁵ A esta simplicidad se accede, desde ya, eligiendo concentrar la voluntad en una única tendencia, pero sólo en la medida en que, a su vez, el objeto de la voluntad sea en sí mismo verdaderamente uno: la simplicidad del corazón se alcanza cuando su única medida es Dios.³⁶ Ahora bien, como puede leerse en el libro de 1937, el niño es tanto el modelo de la simplicidad como el de la transparencia. Por una parte, su querer es puro porque no esconde segundas intenciones y es capaz de preservar las cosas en su propio ser sin remitirlas indefectiblemente a ningún proyecto individual. Por otra parte, el niño es apertura confiada a sus progenitores, él existe inmerso en el seno de una relación límpida y sin intermediarios con aquellos que lo trajeron a la vida y lo sostienen en la existencia.³⁷

¿Cómo explicar, no obstante, que el hombre no quiera ser sí mismo, es decir, cómo explicar que el hombre no quiera su plenitud?, ¿acaso la tendencia más íntima del ser humano, el egoísmo, no consiste en la afirmación de sí mismo? Con el intento de responder estos interrogantes Guardini finaliza el análisis del primer capítulo de *La enfermedad mortal*.

³⁵ Ver Romano Guardini, “Vom Sinn der Schwermut”, *Vom Sinn der Schwermut* (Stuttgart: topos plus, 2014), 25. En línea con lo que plantea Kierkegaard en su primer *Discurso Edificante* de 1847, la simplicidad es lo contrario de esa doble-voluntad e irresolución que define a la desesperación (Ver *SKS* 8: 144 / *PC*: 71).

³⁶ La simplicidad, para Kierkegaard, consiste en querer una sola cosa, ser de una única pieza en aquello que se hace y esto significa aspirar al bien en todas y cada una de las inclinaciones parciales de nuestra voluntad (Ver *SKS* 8: 143 / *PC*: 70-71).

³⁷ Ver Romano Guardini, *El Señor* (Madrid: Cristiandad, 2005), 332-334.

En realidad, el egoísmo aleja a la persona de sí misma, hace que ésta no quiera permanecer en sí misma y pretenda ir más allá de sí. ¿Cómo es esto posible? Dios crea al hombre, pero no lo conserva junto a sí. Siendo la relación de la persona con Dios libre, igualmente libre es la relación de ella consigo misma. El yo colocado ante sí mismo puede decir “sí o no”. Puede, ciertamente, decirse “no” en el sentido de un auto-rechazo que apunta a una realización más profunda y auténtica de sí mismo; pero el libro de Anti-Climacus habla de otra forma de rechazarse a sí mismo. Esta evasión de sí consiste en el hecho de que el hombre se relacione consigo mismo como si él se hubiera puesto a sí mismo transformándose en su propio amo. Desesperación es el nombre que Kierkegaard le da a este “no – permanecer – junto a sí mismo – del yo” que no es otra cosa más que un proceso, inacabado e inacabable, de auto-destrucción.³⁸

El necesario dinamismo del yo: la búsqueda del fundamento en *La enfermedad mortal*

El principal déficit de esta lectura de Kierkegaard consiste en perder la conexión profunda entre aquellos dos aspectos en los cuales centra su valoración. Dicho de otro modo, la interpretación del teólogo católico no logra pensar a fondo la relación entre el *dinamismo personalista* y el carácter derivado del yo. ¿Por qué ocurre esto? Nuestra hipótesis es la siguiente: mientras que la concepción del yo elaborada en *La enfermedad mortal* se desarrolla en el ámbito de una “antropología soteriológica”, la recepción de Guardini se efectúa desde el marco de una “teología de la creación”.

³⁸ Ver Guardini, “Der Ausgangspunkt...”, 73-75.

El texto del pseudónimo, por lo menos en su primera parte, procura evitar o, al menos, posponer el empleo del término *Dios* y en su lugar opta por una serie de categorías abstractas y un tanto imprecisas: *tercero*, *otro* o *poder*. La vaguedad que rodea a estos términos no es un capricho ni una desatención del pseudónimo; lo que esta indeterminación pone en juego es, más bien, el intento por reproducir no un conocimiento del yo (¿qué es el yo?), sino el ensayo de exponer la comprensión o, mejor dicho, la vivencia que el yo tiene de sí mismo (¿qué significa para el yo ser el yo que él es?). Justamente, el punto de partida de la experiencia que el yo hace de sí mismo es aquella indefinición que el texto de *La enfermedad mortal* quiere hacer manifiesta a través de la imprecisión y ambigüedad de su lenguaje. Si Anti-Climacus habla de un “otro” es porque aquella instancia a la cual alude es experimentada por el yo como algo que éste no puede reducir a su propia esencia o capacidad, algo oscuro, extraño y perturbador.³⁹ Lo que el texto del pseudónimo denomina “ser puesto por otro” lo vive el yo como la imposición a ser quien es. Existir, como ya hemos dicho, significa para el yo experimentar una fuerza que en todo instante y a pesar de todos sus esfuerzos lo liga inexorablemente a ese ser que él es, tal y como él lo es. La vivencia más esencial del yo es el descubrimiento de esa facticidad, la exclusivamente suya, que él ha de aceptar.

¿Cómo y por qué es posible descubrir el “ser puesto del yo”? Anti-Climacus sostiene que en cada momento de su existencia el yo está en movimiento. Este movimiento del yo lo tiene a él mismo como meta, pero no como algo previamente definido, sino como algo a ser formado. Esta razón habilita para designar a este movimiento como una actividad

³⁹ Ver Günter Figal, “Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zur Kierkegaard Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der ‘Krankheit zum Tode’”, *Kierkegaardiana* 13 (1984), 13. Además, ver Joachim Ringleben, “Zur Aufbauologie der *Krankheit zum Tode*”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*, N. Cappelørn y H. Deusser eds. (Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997), 106.

auto-constitutiva: el yo “realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse. Por lo tanto, el yo no es sí mismo mientras no se haga sí mismo”.⁴⁰ Vale la pena profundizar sobre esta cuestión para extraer tres consecuencias. En primer lugar, cabe señalar que existir, es decir preservarse en el ser, significa para el yo el esfuerzo de llegar a ser el que es; un esfuerzo para el cual, según Anti-Climacus, el yo está *originaria y cuidadosamente* estructurado y dispuesto.⁴¹ En segundo lugar, es preciso indicar que este movimiento auto-constitutivo hay que considerarlo como una actividad presente en todos los desempeños del yo: tanto en aquellos que se dirigen al mundo (las cosas y los otros) como en aquellas que lo tienen a él mismo como destinatario. Es importante advertir al respecto dos cuestiones: señalar la presencia de este movimiento en todas las actuaciones del yo no significa, por una parte, (1) afirmar su carácter consciente y voluntario, ni, por otra parte, (2) afirmar su éxito. En tercer y último lugar, es necesario remarcar que la actividad por la cual el yo se forma a sí mismo no es ni la defensa ni el camino hacia algo cerrado y prestablecido. Con estas consideraciones entramos de lleno en ese aspecto de la filosofía kierkegaardiana objetado por Guardini, esto es, el carácter dinámico de la persona. De acuerdo con la lógica de *La enfermedad mortal*, el yo no puede ser otra cosa más que una realidad dinámica,⁴² ya

⁴⁰ SKS 11: 146 / EM: 51.

⁴¹ Ver SKS 11: 149 / EM: 55.

⁴² Peter Šajda elige otra estrategia para contrastar la posición de Guardini. En su artículo “¿Implica la teoría ético-religiosa de la personalidad de Anti-Climacus una discontinuidad en el yo?”, Šajda realiza dos señalamientos. En primer lugar y a diferencia de lo que plantea Guardini, “parece haber, de hecho, un momento ‘estático’ en la descripción del yo que hace Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*”. Si bien Anti-Climacus describe al yo como la interacción de tres relaciones interdependientes, “presenta estas relaciones como *invariantes* dinámicas”. Por lo cual, se sea o no se sea consciente de ello, estas relaciones son permanentes, es decir, siempre están operando y, lo que en realidad está sujeto a dinamismo, es el *cómo* de estas relaciones (ver Peter Šajda, “Does Anti-Climacus’ Ethical-Religious theory of selfhood imply a discontinuity on the self?”, en *The Authenticity of Faith in Kierkegaard’s Philosophy*, T. Yaguri y J. Stewart eds. [Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing,

que ha de constituirse a sí mismo a través de la experiencia de no poder hacerlo recurriendo a sus propias fuerzas, es decir, a través de la penosa comprensión de que no existe en el yo la capacidad para disponer voluntariamente de las condiciones de su propia existencia. *Desesperación* es el concepto que utiliza Anti-Climacus para describir no sólo el modo en que el yo padece este proceso, sino al proceso mismo. El yo es necesariamente dinámico porque no tiene permitido detenerse en la búsqueda de aquello “sobre lo cual” constituirse. En función de lo anterior, este movimiento por el cual el yo indaga cuál es la naturaleza de su punto de apoyo –el proceso que *La enfermedad mortal* expone a través de la presentación de las diversas “figuras de la desesperación en relación con la conciencia”– coincide con los diferentes ensayos del yo por precisar e identificar ese “otro” a partir del cual él es lo que es. Hablar de una serie de intentos implica reconocer que el yo fracasa en esta tarea, de manera tal que lo que virtualmente sería un proceso de auto-constitución en la realidad es un proceso de auto-disolución. La nota característica del escrito de Anti-Climacus es el señalamiento de que el reconocimiento de Dios como aquel que ha puesto al yo es el final del camino que recorre la conciencia desesperada y no su comienzo: “La existencia no es algo ya producido, sino algo que se pone y, debido a ello, no puede retrotraerse

2013], 66). En segundo lugar, Šajda afirma que lo que se cristaliza en la actividad de la persona no es su existencia sino su existencia auténtica: “Es cierto que Anti-Climacus sugiere que devenir un yo pleno es una tarea que implica responsabilidad, pero incluso cuando dicha tarea se ejecuta de forma errónea, uno continúa siendo un yo” (Šajda, “Does Anti-Climacus...?”, 67). En este sentido, Alastair Hannay indica que cuando Anti-Climacus sostiene que “la discordancia de la desesperación no es una simple discordancia, sino la de una relación que se relaciona consigo misma” (*SKS* 11: 130 / *EM*: 34) lo que quiere decir es que “la relación reflexiva ya existe como pre-condición de posibilidad de la discordancia” (ver Alastair Hannay, “Spirit and the idea of the self as a reflexive relation”, en *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, R. Perkins ed. [Georgia: Mercer University Press, 1987], 35); por lo cual, la disposición relacional sería el sostén tanto de la relación efectiva como de su carencia.

a Dios fácilmente. Para comprender que en su ponerse ella está en todo momento ya puesta, para comprender que solo puede ponerse como ya siempre puesta, primero debe transitar a través de la desesperación de sí misma”.⁴³

En su reconstrucción de *La enfermedad mortal* Guardini se apresura e introduce a Dios antes de tiempo. De hecho, con la misma rapidez con la cual el filósofo alemán habla de Dios reemplaza el “ser puesto del yo” por la “creación de la persona”, utilizando de este modo una palabra que Anti-Climacus esquiva *ex profeso*. Con esta traducción Guardini desplaza el texto del pseudónimo desde su perspectiva ético-existencial a una perspectiva metafísico-ontológica. O, dicho de otro modo, el interés central de Anti-Climacus es la configuración de la libertad humana (antropología soteriológica) y no la dependencia ontológica de un ser con respecto a su causa (teología de la creación).⁴⁴ Además, presupuesta la creación en un sentido metafísico clásico, como parece hacerlo Guardini, donde el *dinamismo* pierde su real sentido puesto que, como queda abiertamente expresado en “La aceptación de sí mismo”, el hecho de que el ser finito como tal se auto-perciba amenazado por la nada no es un fenómeno originario sino secundario: únicamente para la conciencia pecadora “ser significa estar en la angustia”.⁴⁵ Cuando el teólogo católico sostiene que la posición del yo por parte de Dios debe entenderse como un acontecimiento presente y no como un suceso del pasado, en la medida en que comprende este presente como la continua actividad por la cual Dios sostiene al mundo y a la persona en la existencia, su coincidencia

⁴³ Walter Schulz, *Die Völlendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1975), 277.

⁴⁴ Ver Rasmus Rosenberg Larsen, “The posited self: the non-Theistic Foundation in Kierkegaard’s Writings”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 2015*, H. Schulz, J. Stewart, K. Verstryngye y P. Šajda eds. (Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 2015), 36-42.

⁴⁵ Guardini, *La aceptación...*, 28.

con Anti-Climacus es en el fondo circunstancial. Con ello se aclara que la tajante recusación que Guardini hace de la angustia se apoya en la debida confianza cristiana en la constante actividad creadora de Dios: la estabilidad y el desarrollo del ser hunden sus raíces en la paciencia todopoderosa del Creador.⁴⁶ Sin embargo, la percepción del propio ser en peligro es el fenómeno básico a partir del cual el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal* elabora su análisis del yo: el movimiento de auto-constitución es la tendencia fundamental de un ser que en su conciencia de sí se sabe finito y, por ende, siente su ser en riesgo.

Libertad humana y omnipotencia divina: el problema de la otredad de Dios

La desconexión entre creación (naturaleza) y salvación (gracia) que, en opinión de Guardini, determinaría por completo la religiosidad de Kierkegaard⁴⁷ conduce la reflexión antropológica del danés por la senda del *personalismo dinámico* y también compromete su filosofía con una concepción equivocada de la alteridad de Dios que desvirtúa el sentido real de la libertad humana.

En un texto publicado de forma póstuma, Guardini sostiene que el pensamiento teológico y filosófico del siglo XIX había encerrado a Dios dentro de los límites metafísicos, históricos y psicológicos de lo humano.

⁴⁶ Ver Romano Guardini, *Dominio de Dios y libertad del hombre* (Madrid: Guadarrama, 1963), 37-51.

⁴⁷ Ver Šajda, "Romano Guardini...", 57. Intuyendo una resistida tentación al dualismo gnóstico en el pensamiento del danés, Theodor Haecker esgrime una acusación similar: "Kierkegaard no era un gnóstico para quien Dios mismo se descompusiera irremediable y eternamente en un demonio creador y en un ser impotente, que luego pudiera denominarse amor, o, en términos más modernos y hoy más comprensibles, en vida y espíritu; pero que esta unidad y armonía divina pudiera reflejarse no sólo en la esencia del hombre, sino también en la existencia humana, fue cosa que nunca quiso admitir" (Theodor Haecker, *La joroba de Kierkegaard* [Madrid: Rialp, 1948], 85-86).

Frente a esta tendencia reductiva surgió a comienzos del siglo xx una contracorriente de pensamiento: la “teología dialéctica” que tuvo en Kierkegaard su primer impulsor. Esta reacción crítica fue necesaria y saludable, pero, a su vez, condujo a la reflexión teológica a un callejón sin salida: si bien el hombre debía entablar una relación con Dios, ya no podía conocerlo y, mucho menos, hablar sobre Él.⁴⁸ Veamos con mayor detenimiento cómo surge la teología dialéctica y de qué modo Guardini plantea su superación en sus obras *Mundo y Persona*, de 1939, y *Libertad, gracia y destino*, de 1948.

El núcleo de la novedad cristiana consiste en pensar al hombre como un ser finito que existe “ante Dios”. Ahora bien, ¿es soportable una existencia radicalmente expuesta ante una mirada que todo lo hace visible en todo momento? Si esa mirada se vivencia como algo ajeno, la reserva frente a ella es un movimiento completamente lógico de autodefensa que, en principio, no debe ser interpretado como un signo de rebeldía o desobediencia puesto que, para poder vivir, el yo necesita preservarse a sí mismo de todo aquello que, con su presencia extraña, constituye una amenaza a su libertad y elimina todo espacio de actuación personal.⁴⁹ Al ser humano que, presionado por esta mirada, no está dispuesto a existir desde su singularidad “ante Dios” se le presentan dos alternativas: “[o bien] cae en la seducción de la naturaleza y renuncia a su personalidad, para vivir desde el género, dependiente de la totalidad mundana [...] o bien afirma, sí, su libertad, pero elevándola hasta lo Absoluto; haciéndose igual a Dios”.⁵⁰ Ambas alternativas son formas de renunciar a su propio ser: o bien el hombre disuelve su personalidad en alguna identidad preestablecida y decide ser habitado por otro al descargarse del peso de su libertad, o bien rechaza su finitud, se desliga de toda condicionalidad

⁴⁸ Ver Romano Guardini, *La existencia del cristiano* (Madrid: BAC, 1977), 61.

⁴⁹ Ver Guardini, *Mundo y persona*, 54-55.

⁵⁰ Romano Guardini, *Libertad, gracia y destino* (Buenos Aires: Lumen, 1987), 77-78.

y dependencia y termina abrazando el proyecto de una auto-producción absoluta. Cabe advertir que estas alternativas parecen glosar, respectivamente, las dos modalidades conscientes de la desesperación propuestas por Anti-Climacus: 1) la de la debilidad o no querer ser sí mismo y 2) la del desafío o querer ser sí mismo. El naturalismo se vuelca por la primera opción y el idealismo por la segunda. La teología dialéctica, en su afán de impedir la identificación idealista de lo humano y lo divino, reacciona contra la auto-afirmación del hombre insistiendo, por una parte, en el carácter creado del ser humano y, por otra parte, en la radicalización de la alteridad de Dios. Con todo, al concebir a Dios como el “absolutamente otro” la teología dialéctica corta el hilo entre la naturaleza y la gracia, y termina confinando a la persona a la angustia y desesperación de su propio ser;⁵¹ un ser signado por la finitud que sólo podría ser rebasado en tanto y en cuanto sea categóricamente negado. De la autonomía radical de la filosofía moderna que prescindía de Dios para realizar la libertad del hombre se pasó a la heteronomía radical de la teología dialéctica que, paradójicamente, niega la libertad humana para realizar al hombre y lo transforma en una “cosa redimida sin voluntad”.⁵² Y todo ello, a decir de Guardini, de la mano de Kierkegaard. ¿Cómo pensar, entonces, la relación entre la libertad del hombre y la omnipotencia divina sin anular ninguno de estos elementos?

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

⁵¹ De similar opinión es Balthasar quien, partiendo de una identificación entre el autor pseudónimo de *El concepto de la angustia* y Kierkegaard, considera que esta concepción de lo divino obliga al ser humano a colocarse en un “espacio intermedio, imposible y prohibido para el cristiano”, lugar que, por otra parte, constituye el entronque existencial desde el cual se desarrolla la reflexión de Kierkegaard: “el vértigo del espíritu finito ante él mismo, ante el salto que hay en él entre lo finito y lo infinito, ante la falta de base de su libertad”. Hans Balthasar, *El cristiano y la angustia* (Madrid: Guadarrama, 1964), 91.

⁵² Guardini, *La aceptación...*, 33.

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*.⁵³

La recusación moderna de la heteronomía y la consecuente búsqueda también moderna de la autonomía constituyen una “defensa legítima” de la dignidad del ser humano. Sin embargo, cuando se dirigen contra Dios ambos movimientos parten de una incompreensión inicial. Calificar a Dios como “otro” tiene sentido si con esta denominación se pretende impedir la identificación del ser finito con lo absoluto. Con todo, la “alteridad” de Dios no significa oposición ni extrañeza absolutas: “Dios no es un ‘otro’ junto al hombre, sino la fuente, sin más, de su ser, siéndole más próximo que él a sí mismo”.⁵⁴ Dios, en este sentido, no puede dejar de ser el soporte existencial de la persona; sin embargo, su acto creador coloca al hombre en su propio ser puesto que genera un espacio de acción libre al interpelar al yo y aguardar su respuesta. Ciertamente, la sumisa obediencia al “Dios otro” es negación de la libertad y destrucción de la persona; pero también lo es un ejercicio de la libertad personal desde el convencimiento de su carácter absoluto. La genuina libertad significa “por una parte, el arrojo suficiente para el verdadero ser libre, con todo lo que ello importa de deber y de peligro y, por otra, la conformidad con la propia finitud, posible puramente sólo bajo Dios y delante de Dios”.⁵⁵ Dios no imposibilita, sino que posibilita la verdadera autonomía: “Sólo porque el hombre surge de la llamada de Dios y consiste en esta llamada, sólo porque es el ‘tú’ llamado por Aquél que se llama a sí mismo el ‘Yo soy’, sólo por eso posee la posibilidad de entenderse como yo autónomo”.⁵⁶

⁵³ Guardini, *Mundo y persona*, 55.

⁵⁴ Guardini, *Mundo y persona*, 59-60.

⁵⁵ Guardini, *Libertad, gracia y destino*, 78.

⁵⁶ Guardini, *Mundo y persona*, 50.

Si bien el nombre del danés apenas es mencionado en *Mundo y Persona* y *Libertad, gracia y destino*, Peter Šajda señala que, desde lo que sería la perspectiva de Guardini, ambas obras constituyen a la vez tanto una confrontación con como una apropiación correctiva de numerosos elementos inherentes a la reflexión de Kierkegaard y sus pseudónimos.⁵⁷ Quisiéramos añadir, como cierre de nuestro trabajo, que lo que el teólogo alemán presenta como un argumento contra la corriente teológica que habría nacido con el filósofo danés, en realidad, es la recuperación de un tema originalmente kierkegaardiano.⁵⁸

Por medio de Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard señala con suma claridad que si el “poner-Dios-al yo” se entiende bajo el paradigma de una causalidad productora, entonces la libertad humana queda irremediablemente suprimida. Que el yo sea puesto por Dios tiene un doble significado según sea el punto de vista desde el cual se analice la cuestión. Desde la perspectiva del yo, haber sido puesto por Dios significa haber sido invitado a reunirse con Él. Desde la perspectiva de Dios, poner al yo equivale a atraer hacia sí al yo. Esta atracción no puede ser concebida de manera mecánica: si el hierro tomase consciencia de sí en el preciso momento en que el imán ejerce sobre él su atracción, entonces experimentaría que se mueve involuntariamente. “Mas a un yo solamente le puede atraer otro en verdad mediante una elección”,⁵⁹ porque el yo es, esencialmente, libertad. El movimiento del hombre

⁵⁷ Ver Šajda, “Romano Guardini...”, 66-68.

⁵⁸ En una nota al pie de *Mundo y persona*, el teólogo católico señala que a pesar de las coincidencias entre su propuesta y la de Ferdinand Ebner, quien realmente influyó en el desarrollo de su visión de la relación entre el hombre y Dios fue Theodor Haecker (ver Guardini, *Mundo y persona*, 214). Dado que según Haecker el modo en que el danés piensa el vínculo entre la omnipotencia divina y la libertad humana posee una gran profundidad metafísica (ver Haecker, *La joroba...*, 88) podría pensarse en una suerte de influencia indirecta de Kierkegaard en Guardini mediada por Haecker. En este sentido, vale la pena marcar que uno de los textos que comentaremos a continuación había sido transcrita por completo en un artículo publicado por Haecker en la revista *Hochland* en 1925.

⁵⁹ SKS 12: 163 / EC: 224.

hacia Dios es, a su vez, movimiento del hombre hacia sí mismo; por este motivo, el ir del yo hacia su fundamento no puede hacer que éste pierda su ser más propio, por el contrario, más bien de lo que se trata es de que, a través de este movimiento, lo obtenga. La atracción que Dios ejerce en el hombre es, empleando una expresión de *Las obras del amor*, una suerte de “mayéutica cristiana”.

Años antes de la publicación de los escritos firmados bajo el pseudónimo Anti-Climacus, en 1846, Kierkegaard abordaba esta misma cuestión en un célebre pasaje de su *Diario*. El enigma al cual se enfrentaba el danés era el siguiente: si el análisis de la experiencia consciente del yo revela que éste no es una realidad auto-fundada sino una realidad derivada ¿cómo es posible que también sea libre?, ¿acaso la omnipotencia divina que ha creado la libertad humana no la anula en tanto que tal por el hecho mismo de crearla? La respuesta de Kierkegaard es que la libertad humana quedaría suprimida precisamente si su causa creadora no fuese un poder absoluto. Toda potencia finita produce generando una dependencia. ¿Por qué ocurre esto? Porque “en toda potencia finita (dotes naturales, etcétera.) existe un amor propio finito”.⁶⁰ El ser finito nunca puede darse completamente, sino que, en su calidad de finito, siempre retiene algo de sí para sí. Lo finito, por tanto, no se retrae de manera radical y con su presencia limita al otro por ser el mismo limitado. Al no poder garantizar su conservación desde y a partir de sí mismo, su orientación hacia lo otro queda signada por el proyecto de asegurarse a sí mismo; por este motivo, el ser finito, como causa, hace que su efecto quede atado a él.⁶¹ Incluso cuando su intención sea la de liberar al otro, el resultado es la dependencia.⁶²

⁶⁰ SKS 20: 58.

⁶¹ Cabe suponer que un aumento del poder de lo finito acompañado por un incremento en su amor propio tendrá como consecuencia inevitable una mayor sujeción de aquello que produce con respecto a sí.

⁶² Walter Dietz señala que Kierkegaard no enjuicia este movimiento hacia sí de la finitud, sino que lo reconoce como una tendencia inherente a su propio carácter finito. Está presente no sólo en el

“Únicamente el Todopoderoso puede retornar a sí mismo mientras se dona y esta relación constituye, justamente, la independencia del receptor”.⁶³ La potencia infinita, siendo fundamento de sí misma, es capaz de conservarse sin tomar nada del otro; por lo cual, puede relacionarse con el otro sin reserva alguna, sin buscar nada de lo suyo⁶⁴. Al respecto, dice Walter Dietz, “si se piensa que el poder no está limitado por sí mismo ni por otras cosas, entonces deja de estar sujeto a la dialéctica de la autoconservación y es libre para liberar otro poder ‘a su lado’ que en sí mismo es libre”.⁶⁵ La donación de la potencia infinita, su bondad y amor, consiste en su retracción: en generar un espacio abierto e indeterminado para la afirmación del otro.⁶⁶ Usando una lúcida expresión de Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, podemos decir que Dios crea la libertad humana en el preciso momento en que *la suelta de sus manos*.⁶⁷ El yo

hombre, sino en los demás seres vivos (plantas y animales): “el poder creado necesita afirmarse a sí mismo ‘de un modo u otro’ (el proceso de evolución es un documento de la historia de autoafirmación del poder finito)”. Walter Dietz, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit* (Frankfurt/Main: A. Hain, 1993), 73.

⁶³ SKS 20: 58.

⁶⁴ Ver SKS 9: 267 / OA: 324.

⁶⁵ Walter Dietz, *Sören Kierkegaard...*, 73.

⁶⁶ Probablemente aquí, en la contraposición de una finitud dominadora y una infinitud liberadora, se juegue el verdadero sentido de lo que Kierkegaard llama la “diferencia cualitativa” entre el hombre y Dios. El poder divino no es el poder humano amplificado, sino algo completamente distinto: un poder absoluto y, en tanto que tal, absuelto de la necesidad de dominio y control sobre el otro. La alteridad de Dios no es el quiebre de la comunicación entre lo humano y lo divino. La reacción del ser humano ante un Dios absolutamente otro sería la indiferencia, mas de este modo se vaciaría completamente de sentido la idea de que la existencia humana se consuma “ante Dios”. Para que Dios pueda ser la medida y la meta del yo Él no puede ser algo completamente ajeno y extraño al hombre (ver Walter Dietz, *Sören Kierkegaard...*, 63).

⁶⁷ Ver SKS 11: 132 / EM: 36. La versión castellana de Demetrio Rivero mitiga el sentido del original. El traductor español vierte este pasaje del siguiente modo: “Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos”. En el texto danés figura la expresión “*slipper det ud af sin Haand*”. El verbo *slippe* sin ningún otro agregado es transitivo y significa “soltar”, “dejar libre” o “dejar escapar”. La construcción verbal “*slippe ud*” en una primera acepción se emplea sin objeto

humano le debe todo su ser al poder que lo ha puesto, pero afirmar que depende de un fundamento no implica decir que está determinado por dicho fundamento. Si al poner al hombre Dios hubiera procedido, cual Demiurgo platónico, desde las restricciones de una materia y una esencia preestablecidas, el hombre no sería independiente y estaría fijado en los límites de su ser por la acción de su causa, pero Dios creó al hombre *ex nihilo* y esta creación lo hace libre. Asumir el propio ser desde su fundamento significa, entonces, asumir el propio ser como ha sido puesto por ese fundamento, es decir, como una libertad concreta: cada hombre ha sido emplazado en una situación particular y dotado con condiciones específicas, pero aun así tiene que determinarse a sí mismo, por lo cual no debe rechazar la validez de su finitud, no debe declinar su libertad ni aspirar a disolver su libertad en el poder del cual deriva.

La plenitud del yo exige un ejercicio singular de su libertad, pero esta libertad no debe cerrarse sobre sí sino admitir que su propia actividad es posible sólo gracias a un horizonte abierto por un otro. Como sostuvo Kierkegaard en su crítica al romántico Solger, la perspectiva de la autonomía radical que suprime a Dios en su afán de afirmar el ser del hombre y la perspectiva de la heteronomía radical que afirma absolutamente a Dios destruyendo la libertad humana son las dos caras de una misma concepción monergista que niega el auténtico sinergismo cristiano.⁶⁸

directo y equivale a “liberarse” o “escaparse”, pero en una segunda acepción, cuando se emplea con un objeto directo, equivale a “soltar” o “liberar”. En la expresión “*slipper det ud af sin Haand*” el sujeto de la oración es Dios y el objeto directo (“*det*”) es el ser humano.

⁶⁸ Ver *sks* 1: 345 / *cr*: 329. Como mostró Hildegard Kraus, el análisis de Anti-Climacus permite pensar que el autonomismo y el heteronomismo radicales son formas espejadas de la desesperación. El autonomismo recusa cierta pasividad esencial del yo y recae en el desesperado querer ser sí mismo. El heteronomismo rechaza el carácter activo del yo y desemboca en el desesperado no querer ser sí mismo. El problema del autonomismo es, paradójicamente, su desconocimiento del momento heterónimo; el déficit del heteronomismo es ignorar el momento autónomo (ver Hildegard Kraus, “*Verzweiflung und Selbstsein. Zum Ersten Abschnitt der ‘Krankheit zum Tode’*”, *Kierkegaardiana* 13 [1984]: 47-48).

Kierkegaard, en conclusión, defiende la idea de una “autonomía mediada o descentrada”: el yo no alcanza su plenitud por medio de un procedimiento de reflexión monológica, sino a través de un proceso dialógico del que participan dos libertades, la del yo y la de Dios.

Referencias

- Ascencio, Juan Gabriel. “Cinco pasos hacia la plenitud. El personalismo de Romano Guardini”. *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 7 (2018): 19-47.
- Balthasar, Hans. *El cristiano y la angustia*. Madrid: Guadarrama, 1964.
- _____. *Romano Guardini: Reform from the source*. San Francisco: Ignatius Press, 2010.
- Dietz, Walter. *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt/Main: A. Hain, 1993.
- Figal, Günter. “Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zur Kierkegaard Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der ‘Krankheit zum Todes’”. *Kierkegaardiana* 13 (1984): 11-23.
- Furnal, Joshua. “The Kierkegaardian Shape of Romano Guardini’s Resilient Spirituality”. *Studies in Spirituality* 30 (2020): 71-81.
- Gibu Shimabukuro, Ricardo. *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2008.
- Guardini, Romano. *Mundo y persona*. Madrid: Guadarrama, 1963.
- _____. *Dominio de Dios y libertad del hombre*. Madrid: Guadarrama, 1963.
- _____. *La existencia del cristiano*. Madrid: BAC, 1977.
- _____. *Cristianismo y Sociedad*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. *Libertad, gracia y destino*. Buenos Aires: Lumen, 1987.
- _____. *La aceptación de sí mismo*. Buenos Aires: Lumen, 1994.
- _____. *El Señor*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- _____. “Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaard”. En *Vom Sinn der Schwermut*. Stuttgart: topos plus, 2014.
- _____. “Von Sinn der Schwermut”. En *Vom Sinn der Schwermut*. Stuttgart: topos plus, 2014.
- Haecker, Theodor. *La joroba de Kierkegaard*. Madrid: Rialp, 1948.

- Hannay, Alastair. "Spirit and the idea of the self as a reflexive relation". En *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, R. Perkins, ed., 23-38. Georgia: Mercer University Press, 1987.
- Jaeschke, Walter, "Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach". *Journal of the American Academy of Religion* XLVIII, núm. 3 (1980): 345-364.
- Kierkegaard, Søren. *Mi punto de vista [PV]*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- _____. *Ejercitación del cristianismo [EC]*. Madrid: Guadarrama, 1961.
- _____. *La pureza del corazón [PC]*. Buenos Aires: La Aurora, 1979.
- _____. *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)*, N. Cappelørn, J. Graff, J. Konrdrup, A. McKinnon y F. Mortensen eds. Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009.
- _____. *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía [C]*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Las obras del amor [OA]*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *La enfermedad mortal [EM]*. Madrid: Trotta, 2008.
- Kraus, Hildegard. "Verzweiflung und Selbstsein. Zum Ersten Abschnitt der 'Krankheit zum Tode'", *Kierkegaardiana* 13 (1984): 38-49.
- López Quintas, Alfonso. "La génesis del pensamiento relacional de Romano Guardini", *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 3 (2016): 51-68.
- Quiceno Osorio, Juan David. "La persona como ser en relación desde *Mundo y Persona* de Romano Guardini". *Cuestiones teológicas* 46, núm. 106 (2019): 351-378.
- Ringleben, Joachim. "Zur Aufbau-logik der *Krankheit zum Tode*". En *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*, N. Cappelørn y H. Deusser, eds., 100-116. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997.
- Rosenberg Larsen, Rasmus. "The posited self: the non-Theistic Foundation in Kierkegaard's Writings". En *Kierkegaard Studies Yearbook*

- 2015, H. Schulz, J. Stewart, K. Verstrynge y P. Šajda, eds., 21-44. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- Šajda, Peter. "Does Anti-Climacus' Ethical-Religious theory of selfhood imply a discontinuity on the self?". En *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy*, T. Yaguri y J. Stewart eds., 60-67. Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- _____. "Romano Guardini: Between Actualist Personalism, Qualitative Dialectic and Kinetic Logic". En *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome 3: Catholic and Jewish Theology*, J. Stewart eds., 45-74. Londres/Nueva York: Routledge, 2016.
- Schulz, Walter. *El Dios de la metafísica moderna*. México: FCE, 1961.
- _____. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1975.