

LA VERDAD DE LA
PERSONA A TRAVÉS
DEL ENCUENTRO
CON LO RELIGIOSO Y
EL DIOS REVELADO:
REFLEXIONES SOBRE
LA RELACIÓN FE-RAZÓN

Ricardo Gibu Shimabukuro

El presente trabajo tiene como objetivo pensar la articulación entre la razón y la fe desde la propuesta filosófico-teológica de Romano Guardini. Ello implicará analizar las dificultades que desde la modernidad se plantean en torno al conocimiento

El Doctor Ricardo Gibu Shimabukuro es Profesor Investigador del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – México. Se licenció en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y realizó su doctorado en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Es autor de numerosos artículos en revistas especializadas de filosofía y teología. Entre los libros que ha publicado se encuentran: Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas, (Itaca, Buap, Ciudad de México 2011); y Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini, (Buap-Upaep, Puebla 2007).

de realidades suprasensibles y a la afirmación de la unidad de la persona. Si desde los presupuestos de la filosofía trascendental kantiana se hacía injustificable hablar de una experiencia de lo divino, desde aquellos del romanticismo e idealismo alemán era imposible determinar la sede de tal experiencia. La tarea de Guardini frente a estas dificultades se centra en el intento de vincular la trascendencia del conocimiento y la unicidad de la persona. La doctrina del *Gegensatz* (oposición polar) desarrollada por el pensador ítalo-germano desde sus obras tempranas resultará de particular importancia en este cometido. La experiencia religiosa, desde este punto de vista, no puede comprenderse a partir de un esquema trascendental que relega lo divino al ámbito ideal. Ella tiene su raíz en una experiencia concreta fruto del encuentro con el valor religioso cuyo contenido puede y debe distinguirse de otros valores. Es en virtud de esta experiencia que la persona puede orientarse hacia un orden significativo superior desde el cual todo su ser y su obrar son iluminados. La Revelación divina y, por tanto, la fe como acogida de ésta, sólo pueden comprenderse como culmen de este movimiento inicial que aspira a una claridad definitiva respecto a las preguntas fundamentales de la existencia. No será desde la perspectiva teórica, sino desde la dimensión existencial e histórica que la unidad entre razón y fe hallará, en la obra de Guardini, su vínculo más sólido y determinante.

1. UNICIDAD Y TRASCENDENCIA

Las profundas fracturas generadas por la filosofía kantiana entre el fenómeno y el noúmeno, lo sensible y lo ideal, el ser y el deber ser, representaban aún a inicios del siglo XX un serio escollo para alcanzar una comprensión integral de la persona humana. El esfuerzo del romanticismo y del idealismo alemán por superarlas a partir de la inserción del ámbito de lo concreto-viviente en un orden dominado por un principio supra-racional (llámese “Vida” o “Espíritu”), lejos de salvaguardar el valor singular e irrepetible de la persona, terminó disolviéndola en el devenir incesante de tal

orden¹. El post-hegelianismo dio clara cuenta del intento, por parte de algunos filósofos, de recuperar el carácter inalienable e insubordinable del ser humano respecto a cualquier principio extrínseco. Así, por ejemplo, Feuerbach y Kierkegaard, situándose en las antípodas del sistema hegeliano, colocaban al hombre como punto de partida irreductible de toda reflexión filosófica; el primero, a través de un antropocentrismo radical que, eliminando toda relacionalidad y trascendencia, pretendía subordinar lo infinito a lo finito, la teología a la antropología². El segundo, afirmando que el hombre en tanto *unicidad* es “el relacionarse consigo mismo (...) síntesis de infinito y de finito, de tiempo y de eternidad, de posibilidad y necesidad”³. Romano Guardini, muy sensible a los intentos post-hegelianos de superar las distintas formas de fragmentación de lo humano obrada en la modernidad, comparte con ambos filósofos el intento de defender el carácter concreto e irreductible del hombre frente a la mediación omniabaricante del Espíritu Absoluto. No hará suya, sin embargo, la posición de Feuerbach de excluir de la esencia del hombre toda forma de relacionalidad. La persona, para Guardini, en tanto relación consigo, implica ya una trascendencia desde la cual se inaugura su propia existencia. «Lo finito —afirma el pensador ítalo-germano— está constituido esencialmente de tal modo que, en definitiva, no puede tener en sí mismo el fundamento de su realidad y la razón última de su sentido. Si queremos hacer justicia a la esencia del ser finito no debemos pensar sólo en él; hemos de verlo en relación a algo incondicionado, que no tiene límites, que no depende de nada, sino que se fundamenta por sí mismo y en sí mismo»⁴.

-
1. «La propuesta de Guardini es claramente antikantiana (puesto que Kant parte de un “sujeto en general” el cual, como tal, no existe. Por otro lado, supera inmediatamente al objeto sin dejarlo aparecer a partir de sí) como claramente antihegeliana: los aspectos del ente no están implicados mutuamente en un “proceso” (...)» (H. Urs von Balthasar, *Romano Guardini. Riforme dalle origini*, Jaca Book, Milán 1986, p. 45).
 2. «El secreto de la teología es la antropología» (L. Feuerbach, “Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie”, en: *Sämtliche Werke. Philosophische Kritiken und Grundsätze*. Band 2, p. 244. Otto Wigand, Leipzig 1846).
 3. Sören Kierkegaard, *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio*, en: *Opere*, Sansoni, Florencia, p. 627.
 4. *La existencia del cristiano*, BAC, Madrid 1997, p. 28.

Queda claro en este texto la cercanía de Guardini respecto a Kierkegaard⁵. Es bajo este influjo que el pensador ítalo-germano entreverá la posibilidad de superar las distintas formas de dualismos y monismos antropológicos de la modernidad. En efecto, unicidad y trascendencia no son términos contradictorios sino polos intrínsecos en la vida personal. El error del romanticismo y del idealismo fue perder de vista la estructura contrastada o polar de las realidades vivas, en general, y personales, en particular, haciendo de los polos contrastados momentos de un proceso que desemboca en la producción de una nueva realidad. De este modo, la identidad del individuo concreto se entendió a partir de su propia negación y la contradicción se convirtió en el principio metafísico supremo. En su teoría del *Gegensatz* (oposición polar), afirma Guardini la importancia de pensar las realidades concreto-vivientes no en términos de contradicción sino en términos de contrariedad o relacionalidad. Ello en virtud de que la vida se realiza en la tensión de dos polos irreductibles hasta tal punto que si ésta desaparece la misma vida se aniquila. «Observo —afirma Guardini— que estas especulaciones fracasan a menudo en el punto decisivo y confunden contraste con “contradicción”. Con lo cual se precipitan en una falta de claridad que encie-

En su teoría del Gegensatz (oposición polar), afirma Guardini la importancia de pensar las realidades concreto-vivientes no en términos de contradicción sino en términos de contrariedad o relacionalidad.

rra consecuencias no sólo intelectuales, sino profundamente antropológicas»⁶. El contraste, a diferencia de la contradicción, permite explicitar la medida específica de lo

concreto-viviente, más precisamente el hecho de que «una cosa, un proceso, un hecho, puede ser a la par continuo y discreto (...) acto (*Akt*) y estructura (*Bau*)»⁷.

El criterio de validez de esta afirmación no está dado por la teoría sino por la misma experiencia. En este esfuerzo de atenerse a la expe-

5. *Der Ausgangspunkt der Denkbevegung Sören Kierkegaards* (1927) y *Vom Sinn der Schwermut* (1928) constituyen los trabajos más relevantes dedicados por Guardini al filósofo danés.

6. *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996, p. 76.

7. Allí mismo, p. 79.

riencia se manifiesta uno de los rasgos principales de la obra de Guardini. Un esfuerzo que tiene como principal cometido ofrecer a la persona una idea clara sobre su identidad y un camino para su propia realización. Se puede decir que la pasión de todo el trabajo intelectual del pensador ítalo-germano fue comprender y guiar a la persona concreta, aquella que no solo es cuerpo, psique o espíritu, sino una unidad concreto-viviente llamada a realizarse y a llevar a plenitud su propio destino. Esta aspiración no responde simplemente a un sentimiento o a una imagen de valor psicológico, antes bien se enraíza en la estructura polar de la persona que existe entre el ser y el deber ser. En efecto, la persona es una realidad histórica, en devenir, cuya existencia no transcurre bajo la lógica del azar ni de la necesidad, sino de la libertad. De allí el carácter dramático de la historia humana cuyo desenlace jamás se da por descontado ni al margen de la decisión personal en torno a la verdad de sí y al mundo en el que vive. El intento de Guardini de comprender a la persona desde su modo de darse concreto orienta su reflexión al ámbito de las acciones humanas y al de la libertad. «La pregunta: “¿Soy yo libre?” no constituye, vista rigurosamente, un problema; es una cuestión del ver rectamente. Naturalmente, soy libre, ¡en cuanto que lo soy! Tan naturalmente como que respiro y pienso. El ser libre es en sí un hecho»⁸. Para Guardini la libertad es un hecho que, como todo hecho personal, se presenta bajo el signo de la relacionalidad o del contraste. Veamos brevemente los aspectos centrales de esta relación polar al interior de la libertad.

La libertad posee una dimensión subjetiva y otra objetiva. La primera dimensión refiere al modo cómo la libertad se manifiesta en la experiencia concreta de la persona. Allí podemos distinguir dos

8. Allí mismo, p. 193.

momentos: el primero, vinculado al hecho de que yo me experimento autor y punto inicial de decisiones (no una causa mecánica ni biológica); el segundo, a la experiencia de que ese querer no surge de la nada, sino de las solicitudes de mi propia esencia. La segunda dimensión de la libertad, la objetiva o axiológica, refiere a los contenidos concretos de la decisión, más precisamente, a los valores. La libertad se realiza en la unidad polar entre estos dos momentos, es decir, se hace concreta en el encuentro de la persona con los valores y en la toma de postura ante ellos. Este encuentro no se da simplemente en el hecho de estar colocado frente a determinadas realidades, sino que el valor hallado sea propicio para la persona, es decir, porte un contenido capaz de responder a una solicitud interior y ofrecerle un sentido. Mientras el contenido axiológico sea de mayor envergadura la posibilidad de responder a las solicitudes esenciales de la persona es también mayor. Ello significa que la verdad de la persona se explicita con mayor nitidez en el encuentro con los valores más altos en la medida que revelan una orientación y un sentido capaz de promover una respuesta más específicamente humana. El valor religioso, siendo el de más alta jerarquía en el orden axiológico, cumple precisamente con este cometido. ¿Es posible alcanzar un conocimiento de este valor? Guardini no duda en responder afirmativamente vinculando su respuesta a la doctrina paulina sobre el conocimiento de Dios: “En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos (los hombres) pues Dios se lo manifestó. Porque, desde la creación del mundo, lo invisible (en sí) de Dios es contemplado en sus obras con (el ojo de) la inteligencia; tanto su eterno poder como su divinidad” (Rom 1, 19-20).

2. EXPERIENCIA RELIGIOSA Y VERDAD DE LA PERSONA

Ahora bien, a qué podemos llamar un “valor religioso”. Guardini lo vincula a lo sagrado, es decir, aquella cualidad que si bien se hace presente en el mundo (a través de personas, eventos, cosas) se caracteriza por su trascendencia respecto a todo acontecimiento mundano. Esta trascendencia se anuncia cuando lo sagrado viene llamado lo “Otro”, lo “no-terrenal”, y es caracterizado como algo sobre lo cual no se tiene ningún poder, algo misterioso, extraño, incompre-

sible, poderoso, temible, separado, sublime e inalcanzable. Ante lo sagrado se suscita el sentimiento de tener que inclinarse “de un modo como no podría hacerlo ante algo que fuera solamente terrenal”⁹. Ello significa que su contenido afecta de modo decisivo al que lo experimenta en tanto porta un sentido capaz de transformar su vida. Aunque lo sagrado es misterioso “más aún, precisamente en su carácter de misterio, le reconoce rápidamente nuestra interioridad”¹⁰. Por ello al tiempo que se presenta como una realidad incomprendible y trascendente, se experimenta como algo cercano y auténtico. No existe propiamente un órgano o un sentido específico para lo sagrado, sino que es la persona en su totalidad la que experimenta y comprende su sentido¹¹. Lo sagrado «toca en el hombre el punto más vivo, el centro más sensible de su ser personal»¹². La razón de esta implicación personal reside en que allí halla respuesta a un anhelo: el esclarecimiento del sentido de la propia existencia. Es precisamente en este descubrimiento que el término “salvación” se hace comprensible. «La salvación —afirma Guardini— significa que la existencia de quien la percibe llega adecuadamente a plenitud y es ordenada de modo definitivo por la relación con la realidad numinosa [o sagrada] que se manifiesta; que da la respuesta definitiva a las preguntas de por qué y para qué y con referencia a qué existe»¹³.

Es gracias al encuentro con el valor religioso que las preguntas más importantes y decisivas sobre la persona salen a la luz: cuál es el sentido de la existencia, qué es la muerte, quién soy, de dónde vengo, a dónde voy, etc. La experiencia religiosa lejos de reducirse a un dato puramente subjetivo, permite explicitar, a través de las preguntas y decisiones, lo que estaba implícito y oculto en la persona, sacar a la luz sus posibilidades más altas.

9. Romano Guardini, *Religión y Revelación*, Guadarrama, Madrid 1964, p. 31.

10. Allí mismo., p. 110.

11. Las palabras de San Agustín ante la muerte de un querido amigo pueden aproximarnos a esta idea:

Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat responderé mihi («Yo mismo me había convertido para mí en una gran pregunta y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme», *Las Confesiones*, IV, 4, 9, en: *Obras de san Agustín*, vol. II, BAC, Madrid 1979, p. 166).

12. Romano Guardini, *Religión y Revelación*, ob. cit., p. 112.

13. Allí mismo, p. 110.

Por ello lo sagrado puede ofrecerse como un principio orientador para aquel que lo experimenta. Una orientación que se presenta bajo la forma de una exigencia, de una interpelación a pasar a una condición de vida distinta, más auténtica y más pura. «El hombre debe hacer algo; o dejarlo de hacer; debe configurar su vida en un modo determinado. El no puede discutir la razón de esa exigencia, pues es evidente»¹⁴. Si cada dimensión de lo real suscita un determinado esfuerzo para ser comprendida, la carga axiológica de lo *sagrado* exige a la persona la asunción de todo su ser para aceptar el esfuerzo implicado en ese nuevo camino por realizar. No se trata de un esfuerzo cuantitativo sino cualitativo, aquel que implica la conjunción de todas las facultades personales para ingresar en una realidad de orden superior. La noción de *verdad* alcanza aquí su definición más clara. En efecto, cada objeto exige un modo particular de ser comprendido y mientras mayor es su valor o su sentido mayor será el esfuerzo que comporta su acogida¹⁵. «“Verdad” —afirma Guardini— significa, según su pleno contenido de sentido, no sólo adecuación objetiva, sino también que esta adecuación sea actuada de modo vivo por el cognoscente: que experimente su dato de hecho, su contenido particular, el significado y la dimensión del objeto, etc. Una exactitud noética es verdad en el sentido pleno sólo cuando ella se hace íntima al que conoce, deviene en acto en su interioridad»¹⁶.

Es gracias al encuentro con el valor religioso que las preguntas más importantes y decisivas sobre la persona salen a la luz: cuál es el sentido de la existencia, qué es la muerte, quién soy, de dónde vengo, a dónde voy, etc. La experiencia religiosa lejos de reducirse a un dato puramente subjetivo, permite explicitar, a través de las preguntas y decisiones, lo que estaba implícito y oculto en la persona, sacar a la luz sus posibilidades más altas. La historia de las religiones, por tanto, no tiene sólo un valor arqueológico, sino uno claramente antropológico en tanto que ofrecen una clave de lectura para comprender al hombre en tanto tal. No es casual el intento de Guardini

14. Allí mismo, p. 113.

15. «La fede nell'epoca della riflessione», en: *Fede-religione-esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 23.

16. Allí mismo, p. 30.

de comprender la experiencia religiosa a través de la historia: en la tradición pre-mitológica, en la mitológica (expresada en las obras de Homero y Hesíodo), en la post-mitológica propia de la filosofía en occidente, y del brahmanismo y el budismo en oriente; también en la tradición medieval y moderna. En muchas de sus obras están presentes consideraciones sobre la especificidad de la experiencia religiosa del hombre medieval, del hombre moderno y del hombre contemporáneo que vincula con estudios de algunos autores en cuyas obras el dato religioso tiene gran relevancia: Dante, Pascal, Hölderlin, Rilke, Kierkegaard, Dostoievski, etc.

La autorrevelación divina inaugura una situación inédita respecto a la posibilidad de la creatura de encontrarse con su Creador. “Dios revela” significa antes que nada “Dios actúa”. Es Dios mismo quien libremente decide hacerse presente en la historia del hombre para manifestar Quién es y cuál es el sentido último de todo lo creado.

No se trata simplemente de recopilar las distintas formas de experiencia religiosa que subyacen a lo largo de la historia, sino de profundizar en la especificidad y amplitud de tal experiencia a través de ella¹⁷. La experiencia religiosa además de proporcionarnos un conocimiento de lo sagrado, nos ofrece también un conocimiento del espacio existencial antropológico que se inaugura con ella. En efecto, a través de tal experiencia la persona se ve orientada hacia la plenitud, el origen, el fin y el sentido de su existencia. No vive únicamente al lado de las realidades que le están inmediatamente cercanas, también está en la capacidad de relacionarse desde “dentro”, “por encima”, “al inicio” y “al final” de la totalidad de lo existente. Las dimensiones de este espacio existencial además de entrever elementos esenciales de la persona permiten descubrir aspectos de aquella realidad trascendente a él. En la posibilidad de ir “más allá” de esta dimensión se enraíza la posibilidad de esperar una revelación de orden superior cuya iniciativa se dé precisamente desde esa instan-

17. «Por variadas que puedan ser las experiencias religiosas de los diversos pueblos y épocas, al observarlas de cerca se muestran en todas partes las mismas formas últimas, sobre cuya base se hace posible un lenguaje religioso fundamental. Y aunque lo que se quiere decir con ese lenguaje siempre sigue inexpressado, sin embargo, en cuanto hay acuerdo, se quiere decir lo mismo en común» (*Religión y Revelación*, ob. cit., p. 107).

cia trascendente. Es por ello que Guardini habla del “estado de adviento” de las religiones antiguas. Ellas están ancladas en esta inquietud humana que se orienta en dirección al inicio, al fin, a lo alto y a la plenitud del ser, y que espera una revelación de Alguien capaz de responder a sus interrogantes. En tal sentido, la experiencia religiosa explicita la verdad más alta de la persona en el ámbito de lo finito, manifiesta su dimensión más íntima, es decir, aquella realidad única e irrepetible que anhela conocer el sentido de su existencia y vivir en la claridad que tal sentido le ofrece. Sólo en el encuentro con Aquél en quien todo se funda y en quien todas las cosas hallan su sentido, ese anhelo puede ser colmado. Mientras ese acontecimiento no se lleve a cabo, la verdad plena del mundo y de la persona permanecerá en el misterio y en la ambigüedad¹⁸, y las distintas experiencias religiosas tendrán como límite las posibilidades inmanentes al mundo.

3. REVELACIÓN Y PERSONA

La autorrevelación divina inaugura una situación inédita respecto a la posibilidad de la creatura de encontrarse con su Creador. “Dios revela” significa antes que nada “Dios actúa”. Es Dios mismo quien libremente decide hacerse presente en la historia del hombre para manifestar Quién es y cuál es el sentido último de todo lo creado. La revelación lejos de identificarse con un cuerpo doctrinario se define a partir de esta acción de Dios que decide encontrarse con su creatura¹⁹. De este modo sólo se puede comprender la novedad de la revelación desde la revelación misma, es decir, sin necesidad de algún método previo que pretenda interpretar su contenido. Es por ello que Guardini se dirige primeramente al texto bíblico, apoyándose en la tradición de la Iglesia, para explicitar la singularidad de este acontecimiento.

Un primer elemento a destacar es el carácter histórico de la revela-

18. «Porque esa revelación (natural) sigue siendo ambigua y necesita de una formulación definitiva que se produce sólo mediante la palabra expresada de Dios» (*El Señor*, Lumen, Buenos Aires 2000, p. 325).

19. En el primer volumen de *Katolische Dogmatik* de Michael Schmaus dedicado a Guardini se reconoce que la reflexión teológica centrada en la relación yo-tú fue un aporte de éste.

ción. La revelación se da a través de una acción de Dios, no a través de ninguna ley ni teoría. Él es Aquél que actúa en primera persona, el que decide ingresar en la historia para acompañar a su pueblo. Cuando Dios dice “Yo” es para dirigirse a una persona determinada en un lugar y en un momento específicos. Se trata de una historia real, concreta.

“Historia” no es lo mismo que “proceso”. Hay historia cuando hay una decisión libre por la que alguien entra en relación con otro ser libre a través de la palabra. «Mientras no se ha expresado en palabras, el pensamiento puede

El elemento decisivo y esencial de la revelación de Cristo no son sus milagros ni sus palabras, sino su propia existencia. «El asunto definitivo en Jesús no es lo que él hace o expone en cuanto naturaleza religiosa, sino lo que mediante él tiene lugar procediendo de Dios. No lo que dice de Dios, sino cómo trae a Dios. No es que enseñe a encontrar a Dios, sino que Dios se hace presente por él».

ser arrastrado de nuevo por la corriente de la vida; mas cuando se formula, acontece algo irrevocable: comienza la historia»²⁰. A diferencia del valor religioso que no tiene voz, el Dios de la revelación «dirige su palabra al interior de la historia. Dicho con más exactitud: al hablar, Dios inicia la historia. (...) Con ello Dios se hace histórico (...) no en el sentido de un proceso necesario, sino en el de un actuar personal concreto, según lugar, tiempo y modo»²¹. Si las narraciones mitológicas se desarrollan en escenarios atemporales e imaginarios cuyos dioses viven alejados de los hombres y permanecen indiferentes a su sufrimiento, el Dios de la revelación se acerca al hombre y no le abandona. Por ello la historia de la Alianza no es solo la historia del Pueblo elegido sino también la historia de Dios. «“Historia” — afirma Guardini— no es sólo el devenir y la suerte del individuo, de un pueblo, de la humanidad, sino que es también siempre historia de Dios, en la medida que Él participa verdaderamente»²². Con la revelación se da inicio a la Historia humano-divina, es decir, a una relación en la que Dios mismo participa de la historia del hombre.

20. «La revelación como historia», en: *Pequeña Suma Teológica*, Guadarrama, Madrid 1963, p. 140.

21. *La existencia del cristiano*, ob. cit., p. 240.

22. *Lettere teologiche a un amico. Intuizioni al limite della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 31.

La revelación en el Nuevo Testamento es también, y muy especialmente, la de alguien que actúa en la historia. Jesús de Nazareth es el Verbo Encarnado, el Dios que asume la naturaleza humana naciendo de mujer en un lugar y en un tiempo específicos de la historia²³.

«El Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva»,

El misterio de Dios que se revela no es sinónimo de absurdo o incognoscibilidad, sino de “superabundancia” de verdad. A pesar de reconocer la incapacidad de comprender a plenitud la verdad que se revela, existe ya en la fe una comprensión de su contenido, «puesto que reconocer que Dios es quien habla significa ya reconocer que Él es Dios y que se está en su presencia» .

dice Jesús al inicio de su ministerio apostólico (Mc 1, 15). Estas palabras son una invitación a que el hombre participe de la acción salvífica de Cristo, que decida por Él y le siga. El hecho de que no todos le siguieron e incluso de que lo traicionaron muestra la historicidad de la revelación que apunta

directamente a la libertad de los hombres. «Cristo —afirma Guardini— no se evadió de la historia sagrada, sino que se mantuvo en ella. No se protegió ni mediante la sabiduría ni mediante un poder milagroso (...) Asumió todo lo que tenía que venir como consecuencia del rechazo por el pueblo de la voluntad de Dios»²⁴. El elemento decisivo y esencial de la revelación de Cristo no son sus milagros ni sus palabras, sino su propia existencia. «El asunto definitivo en Jesús no es lo que él hace o expone en cuanto naturaleza religiosa, sino lo que mediante él tiene lugar procediendo de Dios. No lo que dice de Dios, sino cómo trae a Dios. No es que enseñe a encontrar a Dios, sino que Dios se hace presente por él»²⁵. Por ello el valor del cristianismo no reside en su doctrina ni en sus instituciones, sino en el hecho de que Dios entró en la historia a través de la Persona de Cristo. «No la “humanidad” o lo “humano” son lo más importante, sino esta persona. Ella determina todo el resto (...)»²⁶.

23. Ver *La existencia del cristiano*, ob. cit., p. 307.

24. «La revelación como historia», ob. cit., p. 153.

25. *La realidad humana del Señor*, Lumen, Buenos Aires 1989, p. 90.

26. *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 11.

Otro elemento a destacar de la revelación es la soberanía de Dios respecto de su creación. No existe una explicación causal que dé cuenta de su revelación: si lo hizo fue porque sus acciones están selladas por su absoluta libertad. Esta soberanía que se expresa en el “Yo soy el que soy” (Ex 3,14) aparece también en la idea de “santidad”. Sobre este atributo divino no existen palabras capaces de expresarlo con claridad en la medida en que se trata de un dato originario. «¿Con quién me asemejaréis? ¿Con quién me compararéis? —dice el Santo» (Is 40,25). Se trata de la característica fundamental de Dios y, por tanto, de aquello que lo distingue de todo lo creado. Por ello sólo se puede sugerir una relación inmediata con la santidad: “abre los ojos a esta realidad”, “mira”, “escucha”. Santidad significa «que Dios es puro, de una pureza imperativa y ardiente que no tolera ni un asomo de mancha. Significa que Él es bueno, no solo en cuanto satisface las exigencias de la bondad, sino porque es en sí mismo “el bien” y en este sentido “nadie es bueno excepto Dios” (Mc 10, 18)»²⁷. El reconocimiento de esta diferencia y desproporción respecto a lo creado aparece constantemente en la Sagrada Escritura: «No te acerques aquí, quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada» (Ex 3,5). Lo mismo acontece ante la presencia de Cristo: «Al verlo Simón Pedro, cayó a las rodillas de Jesús, diciendo: “Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador”» (Lc 5, 8). Esta santidad, sin embargo, no habla de un poder arbitrario que busca condenar a los hombres, sino fundamentalmente del amor. Para Guardini, muy cercano en este punto al espíritu buenaventuriano, no hay atributo más perfecto para designar a Dios que el amor²⁸. Desde el momento de la creación Dios asume la responsabilidad por el hombre creado a “imagen y semejanza” suya hasta el punto de no querer abandonarlo si, dado el caso, éste decidiera alejarse de Él. Dios decide correr el riesgo de crear al hombre y ofrecerle el don de la libertad; se compromete a acompañarlo a lo largo de la historia. Esta responsabilidad alcanza su expresión plena en la Encarnación del Verbo por la cual el Hijo se hace hombre para acercarse a cada hombre, perdonar sus errores y restablecer la comunión

27. *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 49-50.

28. «Dios es Amor» (1Jn 4,16).

con él. «La revelación —afirma Guardini— nos dice que a Dios le preocupa el hombre, que Él lo ama. Toda la Escritura está llena de la manifestación del amor de Dios. Toda la vida de Jesús lo anuncia (...) Es una proclamación de una verdad que desde el punto de vista de la naturaleza humana y del mundo jamás se podrá comprender»²⁹.

La respuesta proporcional del hombre a la palabra de la revelación es la fe. En tal sentido, revelación y fe constituyen una totalidad que tiene a Dios como causa y sostén. «Hablando, Él hace posible que se le oiga; mostrándose él desvela los ojos del hombre de modo tal que se abra un nuevo campo visual. Todo ello, sin embargo, sin prescindir de determinaciones temporales, espaciales y modales, esto es, sin prescindir del hombre real»³⁰. La persona que acoge la revelación jamás se entiende como parte del contenido revelado. El profeta y el apóstol se reconocen como llamados por Dios y enviados por Él a cumplir una misión. Son personas reales, llamadas a cumplir tareas en situaciones reales y concretas. En la medida que la fe se encarna en personas concretas también posee un inicio en el tiempo. «La fe propiamente dicha es un comienzo de orden existencial y, como tal, no se podría deducir de nada (...) La fe aparece, abre los ojos; nace»³¹. Ese inicio de la fe implica también una historia en la que se desarrolla la nueva vida del creyente. Se trata de un acto cuyo origen reside en Dios porque la fe es obra de Él. En ese sentido, la fe no puede ser objeto de ningún análisis psicológico ni sociológico. Sin embargo, hay un lado humano de la fe que permite describirla desde las leyes en las que se inscribe el creyente. De este modo, se puede hablar de una historia de la fe en la que cabe la posibilidad de un crecimiento o de una crisis de fe.

El misterio de Dios que se revela no es sinónimo de absurdo o incognoscibilidad, sino de “superabundancia” de verdad. A pesar de reconocer la incapacidad de comprender a plenitud la verdad que se revela, existe ya en la fe una comprensión de su contenido, «puesto

29. *Introduzione alla preghiera*, ob. cit., p. 72.

30. *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni*, Vita e Pensiero, Milán 1999, p. 29.

31. *Sobre la vida de fe*, Rialp, Madrid 1955, p. 40.

que reconocer que Dios es quien habla significa ya reconocer que Él es Dios y que se está en su presencia»³². Ese primer dato aprehendido en la fe expresa la total desproporción entre Aquel que se revela y el destinatario de la revelación. Es precisamente esta asimetría lo que distingue la fe de cualquier otro tipo de acto. En efecto, mientras más intensa sea la experiencia de la diferencia entre Dios y el hombre, entre su plenitud y las limitaciones de éste, más nítida la percepción de la necesidad de abandonarse a Él y seguirle. El camino que se le abre a la persona ante el Dios vivo no se manifiesta en el plano teórico sino en el existencial³³. Sólo la presencia de ese Dios, sólo la gracia que procede de Él hace posible el salto de la fe por el que alguien pasa a convertirse, como diría San Pablo, en un “hombre nuevo”. Un Dios semejante y proporcional al hombre jamás podría convocarle a transformar la propia vida ni a anunciar un mensaje salvífico a los demás hombres. «Dios —afirma Guardini— es el Ser que necesitamos sólo si trasciende nuestras dimensiones. Así, pues, nuestra relación con Él se basa esencialmente en esa desproporción»³⁴. De este modo, la sola presencia de Dios implica ya una exigencia a la conversión cuya respuesta proporcional es la obediencia. Por ello en la revelación Dios no enseña, sino llama, no propone una teoría antes bien toca lo más íntimo de la existencia a través de un mandato: “sígueme”. «El resultado de todo ello es un determinado estilo: el estilo de la realidad que se manifiesta a sí misma: la realidad de Dios que choca con la del hombre. Estilo de la decisión»³⁵. No hace falta que Cristo convenza discursivamente al creyente para que le siga, su mandato reside en su propia Persona³⁶. Este seguimiento, sin embargo, no es fruto del temor. Se trata de una respuesta de amor a Aquel que le amó “hasta el extremo” (Jn 13,1). El amor, por tanto, brota de la fe. No se trata de un amor subjetivo sino de uno cuya medida es el ser amado. ¿Cuál es ese rostro del ser amado? En primer lugar, ese rostro es el rostro de Dios que se hizo hombre, el del Señor Jesús. Pero cuando le miramos, Él nos invita a mirar el rostro del Padre

32. Allí mismo, p. 111.

33. Ver *Dominio de Dios y libertad del hombre*, p. 76.

34. *La existencia del cristiano*, p. 60.

35. Allí mismo, p. 56.

36. «Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre» (Jn 7,46). «Les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas» (Mt 7, 29).

puesto que Él es el Hijo del Padre, Él y el Padre son uno, y todo proviene del Padre. Luego aparece otro rostro cuando Jesús habla del Espíritu a quien enviará desde el Padre, quien tomará de lo suyo para darlo a los hombres y enseñará a estos a decir “Abba, Padre”. Con cada una de las Personas divinas se puede mantener una relación singular de fe y de amor. «En cada caso —afirma Guardini— se establece un vínculo de parentesco, pero con una persona divina diferente. Una es la fe con relación al Padre, otra la fe con relación al Hijo y otra más la fe con relación al Espíritu. Pero no es posible separar la una de las otras. Se sostienen, se iluminan y se impregnan mutuamente. Porque esas formas de la fe no constituyen, sin embargo, más que una sola fe, como las tres Personas divinas no forman sino un solo Dios»³⁷. Es a partir de la fe que el creyente nace a una nueva vida, aquella que procede de Dios Uno y Trino: entra en comunión con el Padre como hijo suyo, participa del Hijo obedeciendo y amando con Él al Padre, se une al Espíritu dejando que penetre en la intimidad el amor del Padre y del Hijo. Participando de esta dinámica de comunión, el cristiano es introducido a un camino ascensional por el que todo su ser queda transfigurado en el Amor y en el que halla cumplidas respuestas las inquietudes que precedieron su encuentro con Dios.

37. *Sobre la vida de fe*, ob. cit., p. 36.