

## *La Ciudad de Dios y El ocaso de la Edad Moderna: ensayo de aproximación*

Rafael Fayos Febrer

### I. Introducción

Quisiera empezar este trabajo haciendo dos puntualizaciones. La primera referente al término “ensayo”. Los límites que me impone el formato de un artículo, hacen de este escrito un ensayo de aproximación entre dos obras aparentemente distantes, no sólo en el tiempo, sino en su finalidad, contenido, enfoque, etc. No se trata de un estudio que exigiría mayor extensión y sobre todo mayor calado en el contenido. La investigación que ahora presento tiene, pues, un carácter provisional que me une además a Romano Guardini, autor sobre el que he centrado mi investigación en los últimos años y que encasillaba así muchos de sus trabajos<sup>1</sup>. Al inicio de uno de ellos podemos encontrar el siguiente texto que expresa perfectamente cuanto quisiera comunicar:

Como tantas otras veces, también aquí subrayo esta palabra: ensayos. Se me ha acusado de que esto demuestra una falta de responsabilidad. Tal cosa no es verdad; lo que ocurre es que conozco demasiado bien los límites del pensamiento humano y la confusión de la época presente como para nombrar con otra palabra que con la que le resulta apropiada algo que es únicamente un mero tanteo y ensayo<sup>2</sup>.

---

Artículo recibido el 17 de febrero de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de junio de 2012.

<sup>1</sup> “È così significativo il fatto che nelle opere di Guardini per ben dieci volte sia ripetutto il sotto titolo <tentativi> –nonostante e proprio a motivo di tutto il colloquio intenso, quella nobile distanza, che non vuole far credere di aver detto tutto o addirittura l’ultima parola su qualcun altro.” (H. B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l’opera*, 329-330).

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, 19.

---

Espíritu LXI (2012) · nº 144 · 329-349

Hecha esta primera puntualización quisiera matizar un segundo aspecto: la perspectiva. Ante todo buscaremos puntos de afinidad existente entre las dos obras siempre desde la perspectiva de la teología de la historia. No se trata, pues, de una comparación sin más. Nuestra intención es rastrear lo que pueda haber de *La Ciudad de Dios* en *El ocaso de la Edad Moderna* y, secundariamente, de San Agustín en el pensamiento y la vida de Romano Guardini. Se podría pensar que ambas obras nos son comparables, no tienen un territorio común donde poder establecer puntos de acercamiento. Durante el escrito intentaremos demostrar lo contrario, no sólo evidenciando cierta cercanía en las obras sino además en los mismos autores.

## II. Los autores: Romano Guardini y San Agustín

### II.1. La interpretación de la existencia humana

Antes de situar cara a cara las dos obras que aquí nos ocupan es necesario reflexionar brevemente sobre los autores. Existe una afinidad entre ambos que no podemos dejar de señalar. Agustín y Romano Guardini pueden ser calificados como filósofos de la existencia, es decir, la influencia de la biografía sobre sus escritos es tan decisiva que algunos autores las hacen coincidir<sup>3</sup>. Este carácter existencial del pensamiento de Agustín se refleja en su antropología y queda de manifiesto en *Las Confesiones*. Precisamente será este libro, y concretamente los primeros cinco capítulos, materia de un ensayo<sup>4</sup> de Romano Guardini que también escribirá otra obra titulada *La conversión de San Agustín*<sup>5</sup>. Guardini, de temperamento tímido y actitud modesta, no solía hablar de sí mismo, pero elegía a hombres insignes con los que se sentía identificado para expresar sus ideas a partir del comentario de sus obras<sup>6</sup>. En este contexto aparecen como autores preferidos Sócrates,

<sup>3</sup> En el caso de San Agustín Rafael Gamba destaca eso: “Hombre de extraordinaria lealtad interior, su pensamiento coincide con su vida más quizá que en ningún otro filósofo, hasta constituir, en realidad, una profunda historia de su conversión.” (R. GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía*, 103).

<sup>4</sup> R. GUARDINI, *Principio: una interpretación de San Agustín*, publicado junto al ensayo *La cuestión judía*, 31-88.

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *La conversión de San Agustín*.

<sup>6</sup> “Eugen Biser ha però notato, a ragione, che Guardini non fa parlare l'esistenza propria, ma che il suo interesse si accende sull'intreccio tra vita e pensiero di altri. (...) Così Guardini, per affinità elettiva, si rivolge a un pensiero, che lo tocca intuitivamente in ciò che gli è più proprio. Così si offre soltanto una rappresentazione mediata di se stesso, che

Dante, Pascal y evidentemente San Agustín. Citemos algunas palabras de la nota preliminar a su ensayo *Principio: una interpretación de San Agustín*, donde se evidencia ese carácter existencial al que aludimos:

Agustín es de aquellos para los que su existencia es siempre de nuevo motivo de asombro e interrogación; (...) El comienzo de ese confesar está constituido por cinco capítulos donde el que confiesa se percata del hecho tremendo, misterioso y turbador de que existe. Siente que es, cómo es, dónde es. Palpa el ámbito que lo circunda. Bucea en su propio interior, en procura del fondo que lo sustenta. Percibe la finitud y trata de determinar el límite, cavilando lleno de zozobra sobre dónde lo lleva su misterioso ‘más allá’: si a la nada –y en cierto sentido el camino pasa por la nada, en efecto– o a algo, no, a ‘Él’, a Dios<sup>7</sup>.

A esta proximidad en la preocupación por el hombre y su existencia, debemos sumar, como señala Hanna B. Gerl, principal biógrafa de Guardini, una cercanía metodológica<sup>8</sup>. Ni Agustín ni Romano Guardini son asistemáticos, pero también es verdad que se da en ellos una atención a la vida misma y sus experiencias que se convierte en muchas ocasiones en método de reflexión. Ambos repiensen los grandes temas de la existencia humana a partir de profundas experiencias vitales, como por ejemplo, la conversión, que abordaremos inmediatamente.

## II.2. La conversión

Buscar la verdad del hombre y encontrarla a la luz de Dios caracteriza tanto la vida de Guardini como también la de San Agustín. Ahora bien, está búsqueda está señalada por un hecho vital: la conversión. Sin ella, no se entiende la biografía de ninguno de los dos. La conversión de San Agustín

pure è la dimostrazione della vera forza di Guardini.” (H. B. GERL, *Romano Guardini. La vita...*, 327, 328).

<sup>7</sup> R. GUARDINI, *Principio: una interpretación...*, 39.

<sup>8</sup> “È però significativo il fatto che le figure scelte da Guardini sono di regola caratterizzate meno da una sistematica, quanto piuttosto da esperienze di visioni, di idee improvvise, di conversioni che toccano fin nel più profondo. Anche qui Agostino è l'esempio in cui Guardini vede già preformata sul piano strutturale la sua propria forma di conoscenza. Soprattutto in Anfang (L'inizio) non si può prescindere dal parangonarsi ad Agostino.” (H. B. GERL, *Romano Guardini. La vita...*, 330).

y de Guardini tiene un elemento común: no llegan al cristianismo desde el paganismo<sup>9</sup>, más bien regresan al ámbito de la Iglesia después de abandonarla, ya que en ambos hay un cristianismo latente que hunde sus raíces en la familia. Omitimos el relato de la conversión de San Agustín pero no el de Guardini que para muchos resultará novedoso.

Guardini padeció una crisis existencial en los primeros años de vida universitaria. Le fue difícil encontrar su vocación personal. Inició estudios de Química y Economía entre 1903-1905<sup>10</sup>, viviendo en Berlín, Tubinga y Munich durante estos años. A esta crisis vocacional se le unió la religiosa. En el verano de 1905, sus convicciones religiosas se habían debilitado hasta tal punto que después de discutir con un compañero sobre la existencia de Dios su fe se desvaneció:

Una noche discutí sobre religión con un estudiante que llevaba un vida dispendiosa y que afirmaba ser kantiano. Le expuse los argumentos habituales a favor de la existencia de Dios y él me rebatió siguiendo los procedimientos del pensamiento de la *Crítica* Kantiana. Toda mi fe se desvaneció entonces; o, más exactamente, noté que ya no tenía fe. Era el verano de 1905<sup>11</sup>.

No tardará mucho en volver a la Iglesia. Como señalábamos antes, él mismo reconoce que no estuvo nunca muy lejos de ella<sup>12</sup>. En la buhardilla de la casa paterna en la Gosenheimerstrasse, acompañado de su amigo Karl Neundörfer, se produjo su conversión definitiva. Guardini seguía inquieto ante el tema de la fe, y había llegado a la siguiente conclusión:

<sup>9</sup> “Quindi: Agostino no fu mai un pagano; cosí, il Dio dal quale egli si è allontanato, che egli cerca e trova non è mai un Dio dei filosofi plotiniano, ma è da sempre il Dio vivente. Egli legge l’Ortensio con occhi che sono in fondo cristiani, la luce che illumina dall’alto il suo spirito non è platónica, ma è conformata fin dall’inizio cristianamente (sopranaturalmente), la sua concenzione della cultura è descritto in modo cristiano e l’amore in lui non è l’eros platónico, ma già Caritas paolino-giovannea.” (HANS URS VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 74).

<sup>10</sup> Cf., R. GUARDINI, *Apuntes para...*, 83-94.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>12</sup> “Lo que me había apartado de la fe no habían sido verdaderos motivos contra ella, sino más bien el hecho de que sus motivos, sus razones, ya no me decían nada. La fe como hecho consciente se había debilitado cada vez más y al final había muerto. Sin embargo creo que en mí nunca se rompieron los lazos inconscientes con la realidad cristiana.” (*Ibidem*, 97-98).

Hay que llegar a la frase: Quien quiera conservar su alma la perderá, quien la de la salvará. (...) poco a poco me había ido quedando claro que existe una ley según la cual el hombre, cuando conserva su alma, es decir, cuando permanece en sí mismo y acepta como válido únicamente lo que le parece evidente a primera vista, pierde lo esencial. Si por el contrario quiere alcanzar la verdad y en ella su auténtico yo, debe darse<sup>13</sup>.

La cuestión era a quién debía dar su alma. Guardini prosigue así su relato:

Dar mi alma, pero ¿a quién? ¿Quién pude pedírmela? ¿Pedírmela de tal modo que ya no sea yo quien pueda disponer de ella? No 'Dios' simplemente, ya que cuando el hombre pretende arreglárselas solo con Dios, dice 'Dios' y está pensando en él mismo. Por eso tiene que existir una instancia objetiva que pueda sacar mi respuesta de los recovecos de mi autoafirmación. Pero sólo existe una instancia así: la Iglesia Católica con su autoridad y precisión<sup>14</sup>.

Cuenta Romano Guardini que salió de la habitación en busca de su amigo Karl Neundörfer y que a éste le sucedió algo semejante. Le había comentado Neundörfer que la vida debería de guiarse por la máxima "La mayor *chance* de verdad está precisamente donde está la mayor posibilidad de amor."<sup>15</sup> Él también había concluido que en la Iglesia era el ámbito donde se podría dar esta posibilidad. Esta conversión fue el inicio de una vida cristiana seria y auténtica que de sembocharía en breve en la vocación sacerdotal de ambos.

La conversión no es tan sólo un hecho coincidente en la vida de Romano Guardini que le une al Obispo de Hipona . Fue también materia de estudio y título de un ensayo al que ya hemos aludido anteriormente. Allí y en otros escritos, encuentra Guardini, y no será la última vez que hablemos de ello en este escrito, uno de los puntos nodales de su pensamiento, esto es, que el hombre solo descubre quien es a la luz de Dios. Esto es tan central e importante que Guardini define la existencia humana y la problemática que ésta conlleva a partir de su relación con Dios:

<sup>13</sup> *Ibidem*, 98-99.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 100.

Sin Dios no puede existir la persona finita. No sólo porque Dios me ha creado y en él solo encuentro el sentido de mi vida, sino porque existo orientado hacia Dios. Mi persona no está concluida en lo humano, de tal suerte que pueda situar su Tú en Dios, o renunciar a ello o rechazarlo, y, sin embargo, seguir siendo persona. Mi ser-yo consiste, más bien, de modo esencial, en que Dios es mi Tú<sup>16</sup>.

Finalizamos con un texto de Alfonso López Quintás, posiblemente el mejor conocedor de Guardini en el ámbito hispano, en el que queda patente que Guardini tuvo a San Agustín al lado de su corazón hasta los últimos momentos de su vida:

Como queda dicho, las últimas palabras pronunciadas por Guardini momentos antes de fallecer (1 de octubre de 1968) fueron las que escribió su admirado San Agustín al comienzo de *Las confesiones*: Nos hiciste, Señor para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti. La vibración interior que le producía esta sentencia le llevó a consagrar dos jugosos libros al análisis de esta obra. En realidad, fue el lema de toda su vida y el motivo inspirador de su último trabajo, que en alguna forma condensa todos los anteriores: *La existencia del cristiano*<sup>17</sup>.

### III. Las obras

#### III.1. El origen de *La Ciudad de Dios* y *El ocaso de la Edad Moderna*

La comprensión plena de una obra exige el conocimiento de las causas que le dieron origen y el contexto o ámbito en la cual nació. En relación a *la Ciudad de Dios* ha sido indagado profusamente el “cuándo”, “cómo” y el “por qué” de su redacción. Para ilustrar esta cuestión usaremos el Estudio Preliminar de Salvador Antuñano a *La Ciudad de Dios*<sup>18</sup> publicado en Tecnos en 2007, donde se hace referencia a las tesis clásicas como la que citamos a continuación:

<sup>16</sup> R. GUARDINI, *Mundo y persona*, 122.

<sup>17</sup> A. LÓPEZ QUINTÁS, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, 155.

<sup>18</sup> S. ANTUÑANO, *San Agustín. La Ciudad de Dios. Estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis*, 33-134.

¿Qué es lo que, lleva a San Agustín a emprender este *magnum opus et arduum*? Habitualmente se da por respuesta la necesidad apologética que movía al obispo de Hipona responder a las acusaciones que los paganos hacían al Cristianismo como causante de la ruina de Roma. El propio Agustín insiste en este punto desde el inicio hasta el final de esos veintidós libros y a lo largo de todo ellos cita y rechaza las calumnias contra los cristianos<sup>19</sup>.

Sin embargo el profesor Antuñano no deja de referirse a otras interpretaciones según las cuales Agustín intentaría también con este escrito pacificar las revueltas donatistas entre los cristianos, buscando sutilmente la paz entre los suyos. En todo caso Salvador Antuñano llega a la siguiente conclusión que a nosotros también nos convence:

Quizás lo más adecuado sea conjugar ambas hipótesis en una más amplia, que no sólo las integre a ambas, sino que permite ver *La Ciudad de Dios* como una obra de apología del cristianismo tanto *ad intra* como *ad extra*, como una gran exposición de la Historia según las categorías dramáticas del Evangelio, en las que ciertamente quedan en segundo plano las cuestiones de la validez de un paganismo ya definitivamente superado, y la de una interpretación cristiana –la donatista– demasiado simple y tajante. En *La Ciudad de Dios* todo aparece en otro nivel, mucho más complejo y a la vez más elevado: es la exposición de un designio divino cuya realización misteriosa y paradójica se está constatando en la Historia<sup>20</sup>.

*El ocaso de la edad moderna* tiene origen como introducción a un curso que Romano Guardini estaba preparando sobre la figura de Pascal<sup>21</sup>: “Los tres capítulos de esta obra tenían por finalidad originariamente servir de introducción a un curso sobre las ideas de Pascal acerca del mundo y del hombre”<sup>22</sup>. Romano Guardini ve en Pascal a un personaje que de algún modo ilumina y hace comprensible el tiempo en el que le fue dado vivir: la Edad Moderna. Mientras otros quedan absorbidos por la misma época, tal es el caso de Descartes, sin embargo Pascal

<sup>19</sup> S. ANTUÑANO, *San Agustín ...*, 108

<sup>20</sup> *Ibidem*, 111

<sup>21</sup> Cf., R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*.

<sup>22</sup> R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras. Vol 1*, Advertencia preliminar, 31.

(...) la desborda, y no solamente en el sentido de que piensa conceptos y lleva a la práctica formas de conducta que únicamente había de alcanzar la plenitud de su significado en nuestra época, sino porque en pleno periodo de estructuración de la Edad Moderna adopta una actitud crítica frente a ella<sup>23</sup>.

A Guardini le interesa cómo pudo orientarse Pascal en esa época de transición de la Edad Media a la Edad Moderna, cómo se vino abajo una y surgió la otra, qué imagen del mundo y del hombre aparecieron en el nuevo escenario cultural. La figura de Pascal ilumina todo ello. El trabajo está dividido en tres partes, como veremos en breve, una dedicada a la imagen que tiene el hombre medieval del mundo, otra a la imagen del hombre moderno y la última a la nueva imagen del mundo que se viene gestando en el ocaso mismo de la Edad Moderna. Al final, esta introducción tomó cuerpo por sí misma y se convirtió en una serie de conferencias que fueron pronunciadas primeramente en la universidad de Tubinga (semestre de invierno del curso 1947-48) y en Munich (semestre de verano de 1949)<sup>24</sup>. El ensayo fue publicado en 1950.

En todo caso, ambos libros se redactan en la frontera entre dos épocas: el Mundo Antiguo y la Edad Media en el caso de la obra de Agustín; en *el ocaso de la edad moderna* y en los albores de la Postmodernidad en relación a Guardini. También ambos libros buscan interpretar la historia a la luz de la Revelación en orden a su comprensión. Manifiestamente en *La Ciudad de Dios*, donde Dios, Cristo y su Iglesia son la clave a partir de la cual se deben iluminar, interpretar y comprender los acontecimientos históricos. De modo evidente también, aunque de manera distinta, en *El ocaso de la edad moderna*, donde al abarcar el tránsito del medioevo a la modernidad, necesariamente se tiene que profundizar en la desaparición de Dios del panorama cultural y de la transformación de raíz que sufre la sociedad europea y occidental.

La elaboración de ambas obras es muy distinta. *La Ciudad de Dios* se escribió en 13 años (413-426) mientras que el ensayo de Guardini en un par de cursos académicos, los inmediatos a su reincorporación a la docencia después de la segunda guerra mundial, es decir entre 1946 y 1947.

Por último destacar la desproporción que existe entre *La Ciudad de Dios* y *El ocaso de la edad moderna* en relación a su extensión. Evidentemente es

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> H. B. GERL, *Romano Guardini. La vita...*, 393.



mucho más prolija y voluminosa la primera reduciéndose a un mero ensayo la segunda.

### III.2. Estructura

#### III.2.1. *La Ciudad de Dios*

Más allá de la estructura material de dos partes, cinco volúmenes y veintidós libros nos interesa indagar en la estructura formal que la originó. Para ello debemos recordar la finalidad de la obra que no era que otra que "(...) hacer una exposición programática del Cristianismo como alternativa cultural válida para instaurar un nuevo orden que sustituya a la civilización antigua, basada en una cosmovisión pagana y centrada en la grandeza de una Roma que se tenía por eterna, (...)”<sup>25</sup>. En relación a esta finalidad Agustín divide en dos partes *La Ciudad de Dios*, una *destruens* y otra *construens*. En la primera demuestra de manera amplia como las religiones paganas y la propia civilización antigua no posee los recursos suficientes para dar continuidad a la historia. En los cinco primeros libros analiza y critica las propuestas antiguas que ofrecen al hombre la felicidad en este mundo. Del libro VI al X hace lo mismo pero en relación aquellas religiones que prometen la felicidad tras el tránsito de la muerte. En la segunda parte de *la Ciudad de Dios*, que anteriormente hemos calificado de *construens*, se habla del origen de las dos ciudades (libros XI-XIV), la lucha y confrontación entre ambas (libros XV-XVIII), y del destino final de cada una de ellas (XIX-XXII).

#### III.2.2. *El ocaso de la Edad Moderna*

La estructura de la obra de Guardini adolece del orden sistemático que encontramos en el libro de Agustín. No obstante se puede apreciar cierta arquitectura. El ensayo está dividido en tres partes, la primera dedicada a la imagen del mundo del hombre medieval, la segunda a la imagen del mundo del hombre moderno para concluir con la descripción, a modo de hipótesis, de una nueva época que está por venir y de la que se adivinan algunos rasgos en *el ocaso de la edad moderna*.

Con respecto a la primera parte dedicada al medioevo Guardini empieza hablando de la imagen del mundo del hombre antiguo que compara con

<sup>25</sup> S. ANTUÑANO, *San Agustín...*, 120.

el medieval encontrando dos grandes diferencias: por un lado la clausura del mundo en sí mismo cerrando toda posible trascendencia<sup>26</sup> y por otro lado la ausencia de una ordenación jerárquica del cosmos que señalaría a cada creatura su lugar y al hombre en particular el puesto y el *ethos* que le corresponde realizar. Interesantes son los comentarios sobre lo que entiende el hombre medieval por conocimiento e investigación y sobre todo la religiosidad medieval. La segunda parte se centra en la Edad Moderna y aborda detenidamente la autonomía moderna en varios ámbitos (científico, económico, político, etc.) y sus consecuencias, los tres pilares sobre los que a su juicio se sostiene la modernidad (naturaleza, sujeto y cultura) para concluir con algunas reflexiones sobre la religiosidad moderna. La tercera parte está dedicada a los rasgos de una nueva era que está por iniciar ante el patente término de la Edad Moderna. Quizás, sea ésta, la parte más interesante del ensayo donde retoma los conceptos de naturaleza, sujeto y cultura evidenciando su fracaso y deteniéndose en la nueva religiosidad, más pura, más coherente y más auténtica que está por llegar. El progreso y extensión de la increencia que veremos en las próximas décadas, evidenciará qué significa e implica el ser cristiano, desaparecerá el fraude ético de la modernidad, que asumió virtudes y valores cristianos cercenando sus raíces religiosas, y surgiendo con toda crudeza valores contrarios al cristianismo. En este panorama, la fe se hará más pura, más limpia aunque el creyente sufrirá una inmensa soledad. Termina Guardini señalando que estos rasgos son propios de un panorama escatológico, no en sentido cronológico, pero sí teológico:

La actitud religiosa del futuro presentará, a mi modo de ver, esos caracteres escatológicos. Con ello no tratamos de hacer un pronóstico barato de caracteres apocalípticos: nadie puede decir que se acerca el fin, cuando Cristo mismo hizo saber que el fin de las cosas sólo lo conoce el Padre (Mt 24,36). Por consiguiente, si hemos hablado aquí de una proximidad del fin, éste no ha de entenderse en sentido cronológico, sino en sentido sustancial, es decir, que nuestra existencia está entrando en las fronteras de la opción absoluta y de sus consecuencias; de que se aproxima a una zona tanto de las máximas posibilidades como de los riesgos supremos<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> “El hombre antiguo no trasciende los límites del mundo. Su sentimiento de la vida, su concepción y su pensamiento se realizan dentro de la figura de aquél, y pasan por alto la cuestión de si pudiera existir algo fuera o por encima del mismo.” (R. GUARDINI, *El ocaso de...*, 33).

<sup>27</sup> *Ibidem*, 119-120.

#### IV. La teología de la historia en *El ocaso de la Edad Moderna* a la luz de *Civitate Dei*

##### IV.1. Dios como criterio de interpretación

Como hemos visto al analizar los contenidos, ambas obras confrontan la historia con la Revelación pero lo hacen de modo muy distinto. “*La Ciudad de Dios* – escribe Antuñano– narra en estilo casi épico la confrontación entre el bien y el mal que, desde el inicio de la creación hasta el fin del mundo, llena y atraviesa la Historia Universal y las innumerables historias personales.”<sup>28</sup> La obra de Agustín hace evidente la lucha entre las dos ciudades revisando cada una de las propuestas culturales, religiosas y políticas que han precedido históricamente al Obispo de Hipona, como aquellas con las que ha convivido. Este análisis e interpretación se parte de los hechos, sin referirse a las características generales de una época, cosa del todo imposible por no haberse desarrollado en tiempo de Agustín este tipo de análisis. Sin embargo, el ensayo de Romano Guardini se vuelca en el análisis cultural, filosófico y teológico de la Edad Moderna. Los rasgos generales de la modernidad son confrontados con la verdad del hombre y a partir de este parangón se emite un juicio. Para Guardini “el único patrón para valorar con acierto una época es preguntar hasta qué punto se desarrolla en ella y alcanza una auténtica razón de ser la plenitud de la existencia humana de acuerdo con el carácter peculiar y posibilidades de dicha época”<sup>29</sup>.

Ahora bien, Romano Guardini señala en repetidas ocasiones que la verdad del hombre solo se alcanza a la luz de Dios<sup>30</sup>. Por ello, se describe a la Edad Media como uno de los “(...) periodos más excelsos de la historia”<sup>31</sup>, y leemos también que “(...) la cultura de la Edad Moderna –ciencia, filosofía, pedagogía, sociología, literatura– ha tenido una visión falsa del hombre; no sólo en ciertos detalles, sino en su apreciación fundamental y, por consi-

<sup>28</sup> S. ANTUÑANO, *San Agustín...*, 128.

<sup>29</sup> R. GUARDINI, *El ocaso de...*, 48.

<sup>30</sup> “Sin Dios no puede existir la persona finita. No sólo porque Dios me ha creado y en él solo encuentro el sentido de mi vida, sino porque existo orientado hacia Dios. Mi persona no está concluida en lo humano, de tal suerte que pueda situar su Tú en Dios, o renunciar a ello o rechazarlo, y, sin embargo, seguir siendo persona. Mi ser-yo consiste, más bien, de modo esencial, en que Dios es mi Tú” (R. GUARDINI, *Mundo y persona*, 122). Hemos evidenciado esto también en nuestro artículo *La noción de persona en Romano Guardini*, 301-319.

<sup>31</sup> *Ibidem*

guiente, en su totalidad.”<sup>32</sup> Es pues, la idea del hombre, que se descubre y se hace evidente a la luz de la Revelación, el patrón con el que debemos medir el éxito o fracaso de una época.

Sin embargo, también debemos recordar las siguientes palabras de Guardini: “Se han de dejar también a un lado, por supuesto, los panegíricos del romanticismo que dan a la Edad Media lo que podríamos llamar un carácter ejemplar y que han impedido a más de uno llegar a establecer un contacto libre de prejuicios con el momento actual.”<sup>33</sup> Guardini no idealiza la Edad Media y demoniza la Modernidad. “Así, pues, también en la Edad Media se dio la incredulidad en todos los grados de opción, del mismo modo que en la Modernidad se ha dado una fe cristiana auténtica.”<sup>34</sup> La posición del pensador italo-alemán se acerca mucho al pensamiento de Agustín y refleja esa lucha entre el bien y el mal en cada época histórica: “El ser cristiano se basa en una actitud ante la revelación, que puede adoptarse en cualquier período de la historia. Partiendo de esto, lo mismo se puede decir que la revelación es algo próximo a una época cualquiera que decir que es remota a ella”<sup>35</sup>.

#### IV.2. La superación de la clausura del mundo antiguo y la ordenación del cosmos y la existencia humana

Ya referimos anteriormente que Romano Guardini en la primera parte de su ensayo compara la Edad Media con el mundo Antiguo. El hombre antiguo y medieval “ven el mundo, y lo que es más importante, lo sienten, como una obra limitada, como una figura modelada, dicho en términos gráficos, como una esfera.”<sup>36</sup> Sin embargo, Guardini afirma que existen grandes diferencias entre antigüedad y el medioevo, y quizás la más importante sea que “El hombre antiguo no trasciende los límites del mundo. Su sentimiento de la vida, su concepción y pensamiento se realizan dentro de la figura de aquél, y pasan por alto la cuestión de si pudiera existir algo fuera o por encima del mismo.”<sup>37</sup> Grandes de la filosofía como Platón, Aristóteles

<sup>32</sup> R. GUARDINI, *El ocaso de...*, 91.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 116.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

o Plotino<sup>38</sup> no logran superar a juicio del pensador italo-alemán esta clausura. Junto a esta inmanencia se reseña en *el ocaso de la edad moderna* otro elemento que separa al hombre antiguo del medieval. Se trata del orden del mundo y la existencia humana. Escribe Guardini:

Tampoco se intenta llevar a cabo aquello que es característico de la voluntad medieval: elaborar una construcción completa del mundo como un todo, y señalar en ella a cada individuo un lugar de alguna manera necesario. Por el contrario, la vida conserva su libertad de orientación<sup>39</sup>.

El fracaso de la cosmología griega, como también el de los grandes sistemas filosóficos (tanto el platónico como el aristotélico) y de las escuelas éticas propias del helenismo (estoicismo y epicureísmo), evidencia que el mundo antiguo no logró una visión unánime de un cosmos ordenado y del hombre dentro de él. En el ámbito político tampoco se logra. Podríamos pensar que la Polis griega es modelo de ordenación. Pero no es así. Guardini en este ensayo como en la conferencia *Europa: realidad y tarea*<sup>40</sup> señala el fracaso de la política griega:

Por cierto, el hecho de que los griegos no consiguiesen formar una unidad política con la totalidad de la Hélade; más aún, el que en el fondo tal

<sup>38</sup> “A pesar del poderoso empuje de su pensamiento, el bien que Platón descubre, todavía más allá de las ideas, como verdad última, no es independiente del mundo, sino que sigue siendo el elemento eterno de éste; un más allá dentro del todo radical. El motor inmóvil de Aristóteles, que permaneciendo inmutable, opera todas las mutaciones del mundo, solamente tiene sentido en relación el carácter total de este mismo mundo que está en mutación permanente. Y el uno trascendente de Plotino, resultado de un esfuerzo supremo por salir del mundo de las cosas y del hombre, permanece a pesar de todo en relación ininterrumpida con eses mismo mundo: es la fuente de la que mana en forma necesaria la multiplicidad de lo existente y a su vez, la meta a la que esa multiplicidad retorna a través del amor y de la purificación.” (*Ibidem*, 34.)

<sup>39</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>40</sup> “Llevamos en nosotros, como elemento de nuestra cultura, la idea de la cultura griega de la Antigüedad, y no necesito perder palabras sobre su valor formativo. Pero no hay que olvidar lo que tan fácilmente pasan por alto los grecófilos: que los griegos fracasaron ante la tarea más alta que se les presentaba, esto es, la formación de un Estado que reuniera la plenitud vital de todas las tribus. Ese tan creativo impulso básico de los griegos que fue el ánimo polémico, no permitió llegar a eso: de modo que perdieron su hora histórica, y unos extraños, los romanos, fueron los que crearon una especie de unidad, una unidad en la falta de libertad. También Europa puede perder su hora.” (R. GUARDINI, *Europa: realidad y tarea*, 27).

vez no lo desearan en modo alguno, ni siquiera cuando en ello descansaba la única posibilidad pervivencia histórica, sino que se destruyesen en luchas absurdas hasta que los semibárbaros macedonios establecieron una especie de unidad, constituye una objeción a su forma de existencia que no ha sido tomada con la suficiente seriedad debido a la admiración que esa forma de existencia suscita<sup>41</sup>.

La llegada del cristianismo supuso la superación de estos dos límites en la concepción del mundo. La Revelación y el concepto de “creación” que ésta introduce transforman la visión del cosmos abriéndolo al ámbito de la trascendencia:

El hombre cree en la revelación bíblica. Esta le proporciona la certeza de una realidad divina, que está fuera del mundo y por encima del mismo. Dios está, ciertamente, también en el mundo, pues éste ha sido creado por él, él lo conserva y lo llena, pero él no pertenece al mundo, sino que es soberano respecto de éste. (...) Dios no necesita del mundo bajo ningún aspecto. Existe en sí y se basta a sí mismo<sup>42</sup>.

Así mismo, la Revelación proporciona al hombre un principio de ordenación total de la existencia. Este orden queda reflejado en el ámbito del conocimiento, de la astronomía<sup>43</sup> del Estado y de la Sociedad, del arte y la arquitectura, del culto y la religiosidad. En fin, como señala Guardini:

Con ello nace un nuevo fundamento de la existencia, al que no se puede llegar ni a partir del mito ni partir de la filosofía. Se rompe el vínculo mítico del hombre con el mundo. Se abren los horizontes de una nueva libertad. Un distanciamiento del mundo, de nuevo cuño que permite lanzar sobre él una mirada y tomar respecto del mismo una actitud, con independencia del talento y del estado de la cultura, mirada y actitud que no fueron conocidas en el hombre antiguo. Pero con esto se hizo también posible algo en lo que no se había podido pensar antes: una configuración completa de la existencia humana<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> R. GUARDINI, *El ocaso de...*, 37.

<sup>42</sup> Cf., *Ibidem*, 38.

<sup>43</sup> Cf., *Ibidem*, 39-41.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 38-39.

Pues bien, todo esto de lo que habla Guardini se hace presente en la persona y en la obra de San Agustín. San Agustín, a juicio de Julián Marías,

vive en la raya de dos mundos distintos, no solo conoce y abarca los dos, sino que llega a lo más profundo y original de ambos. Es tal vez, la mente antigua que comprende mejor la significación total del Imperio y de la historia romana. Y por otra parte San Agustín representa uno de los ejemplos máximos en que se realiza la idea del cristianismo, uno de los tres o cuatro modos supremos en que se ha vertido el hombre nuevo<sup>45</sup>.

En este sentido, la primera parte de *El ocaso de la edad moderna* se podría leer como un prólogo excelente a *la ciudad de Dios*. Pues describe con acierto ese paso del mundo antiguo al medieval del que es protagonista San Agustín. En *De civitate Dei* se constata por un lado la presencia de un Dios trascendente que estando en el mundo, pues la creación implica también cuidado amoroso y providencia, lo trasciende pues no necesita de él aunque lo ha creado por amor. Por otro lado, *La Ciudad de Dios* es también reflejo de ese orden medieval del que habla Guardini y que San Agustín es el primero de introducirlo en el ámbito de la historia:

(...) pero también el curso de la historia existe un orden. Dicho orden está contenido en la idea de los ciclos cósmicos, tal como la desarrolló sobre todo San Agustín en su *Civitas Dei*, partiendo de las ideas del Antiguo Testamento (véase la *Profecía de Daniel*, 7-12). La Edad Media recoge sus teorías y las desarrolla con mayor amplitud<sup>46</sup>.

#### **IV.3. La crítica a la modernidad en *El ocaso de la Edad Moderna* a la luz de *La Ciudad de Dios***

En la segunda parte y tercera parte de *El ocaso de la edad moderna* Romano Guardini describe los rasgos esenciales de la modernidad así como los signos que anuncian su eminente ocaso. En ellos encontramos algunos elementos que pueden remitirnos a *la Ciudad de Dios* y no podemos dejar de señalar.

<sup>45</sup> J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 116.

<sup>46</sup> R. GUARDINI, *El ocaso de...*, 45.

El primero de ellos es la actitud hostil de la Edad Moderna contra la Iglesia. Evidentemente de un modo distinto que en tiempos de San Agustín, donde se le achaca a los cristianos los desastres militares frente a la invasión bárbara y la pérdida de la hegemonía política con la consiguiente desintegración del imperio. Son otras las causas que provocan el nacimiento de una nueva apologética en la modernidad. Parece que la fe se oponga a los nuevos descubrimientos astronómicos y que la nueva ciencia vierta algo más que sospechas sobre cuestiones religiosas como los milagros<sup>47</sup>. Pero sobre todo, como dice Guardini, el cristiano tiene que justificar el fundamento de su ámbito existencial, es decir, la fe y la Revelación, que se han vuelto extrañas al hombre moderno:

Durante más de un milenio, la doctrina de la Iglesia fue la norma de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto. Con la desintegración de la Edad Media hizo su aparición un orden de valores puramente profano; se origina una actitud nueva, hostil, o por lo menos indiferente, respecto de la revelación cristiana, que condicionó en gran medida la evolución cultural.(...) Antes, la Revelación y la fe constituían indiscutiblemente la base y el ambiente de la existencia; ahora tienen que justificar su pretensión de verdad. Pero incluso en aquellos aspectos que se mantiene firme, pierde la fe su tranquila evidencia: está tensa, acentúa, esfuerza su voz. Siente que ya no vive dentro de un mundo que le pertenece, sino dentro de un mundo extraño, incluso hostil<sup>48</sup>.

Un segundo elemento es el rechazo a la trascendencia y la vuelta a la clausura del mundo que caracterizó la antigüedad, tal como explicamos más arriba. Se destierra el concepto de creación y se vuelve a mitificar la naturaleza, que se convertirá con el sujeto y la cultura en los fundamentos del mundo moderno. La naturaleza además de entenderse en un sentido naturalista, es decir, como marco donde toda existencia se da y se genera, tiene también matices éticos. “Pero la naturaleza constituye también –escribe Guardini– un concepto valorativo, es decir, la norma de lo recto, bueno, perfecto, vinculante para todo conocimiento y actividad; la naturaleza

<sup>47</sup> “Al parecer, una serie de dogmas están en conflicto con los resultados, reales o hipotéticos, de la filosofía o de la ciencia –pensemos, por ejemplo, en el milagro, en la creación del mundo, en su gobierno por Dios–, y nace la apologética de la Edad Moderna, como género literario y actitud espiritual.” (*Ibidem*, 65).

<sup>48</sup> *Ibidem*.



representa precisamente lo natural.”<sup>49</sup> La concepción del hombre desvinculada de la revelación y por lo tanto de su condición de creatura da lugar al sujeto moderno. Así, “El hombre se convierte en algo importante para sí mismo; el yo, sobre todo el extraordinario, el genial, viene a constituir la norma para medir el valor de la vida.”<sup>50</sup> Al igual que la naturaleza se convierte en norma ética, ya que el sujeto sólo puede ser comprendido de sí mismo: “El sujeto constituye el soporte de los actos admitidos como válidos e igualmente la unidad de las categorías que determinan esa validez, y que encuentran su definición más enérgica en la filosofía de Kant”<sup>51</sup>. Por último la cultura surgirá a partir de un hombre autónomo frente a un mundo no creado. El hombre se da a la tarea de la construcción y configuración por sí mismo y desde sí mismo del ámbito total de su existencia, es decir, de la cultura. En resumen:

En el grado en el que el hombre considera el mundo como naturaleza, lo convierte en algo cerrado en sí mismo; en la medida en que adquiere conciencia de su personalidad, se erige en señor de su propia existencia; en el deseo de cultura, emprende la tarea de construir la existencia como obra suya<sup>52</sup>.

La negación de la trascendencia y por lo tanto la clausura del mundo es mucho más radical que en el mundo antiguo. El mundo, el hombre y su obra, se cierran sobre sí mismos de tal manera que excluyen de manera radical toda posible trascendencia, y por lo tanto, la posibilidad de Dios en el ámbito existencial. De algún modo, la modernidad es una vuelta a paganismo que encontró San Agustín en el Mundo Antiguo aunque con matices distintos. No es un paganismo religioso sino peculiar y específico,

<sup>49</sup> *Ibidem*, 59. Este carácter ético lo encontramos también, como no puede ser de otro modo, en el interés y aprecio por el mundo antiguo al que se vuelve en muchos de sus aspectos: “A la vivencia de la naturaleza se une la de la Antigüedad. Esta constituye la expresión histórica, pero válida para siempre, de cómo debe ser la existencia humana.” (*Ibidem*, 59). La novedad de estas concepciones sobre la naturaleza y la antigüedad reside en que “Para la Edad Media, la naturaleza era la criatura de Dios, y la Antigüedad algo así como la precursora de la Revelación; para la Edad Moderna, ambas vienen a ser en amplia medida medios para separar de la revelación la existencia y para demostrar que la Revelación es algo irreal, más aún, hostil a la vida.” (*Ibidem*, 61).

<sup>50</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 64

donde los ídolos no se identifican con las grandes fuerzas de la naturaleza, sino con ciertas actividades humanas, como el conocimiento científico, con alguna de sus facultades, como la razón, o con el mismo hombre entendido como sujeto autónomo.

Un tercer elemento que nos recuerda a *La Ciudad de Dios* es el juicio que Guardini hace de la Modernidad a partir de la Revelación. Aunque quizás Agustín, más que un juicio realiza una interpretación de la historia a la luz de Dios. Guardini cita a Rousseau y su juicio crítico contra la cultura, aconsejando la vuelta al mundo natural, lejos de la sociedad y la civilización. Sin embargo, solo desde la revelación podemos valorar de verdad una cultura:

Solamente la crítica cristiana penetra con mayor hondura: conoce por la revelación el peligro que corre el hombre de perderse en medio del mundo y del trabajo; (...) Conoce la falsedad de la idea de autonomía, y sabe que una cultura que deja de lado a Dios no puede tener éxito, por la sencilla razón de que Dios existe<sup>53</sup>.

Por ello, la modernidad a pesar de sus éxitos en el ámbito científico fracasa como cultura y los signos de su decadencia y ocaso son descritos también por Guardini en la tercera parte de su ensayo.

## V. Consideraciones finales

Después de esta breve exposición donde hemos intentado ver la afinidad entre estas dos obras y sus autores quisiera dejar, a modo de síntesis, algunas conclusiones que podemos extraer después de este intento de aproximación.

### V.1. La conversión

En relación a los autores considero un hecho muy importante que tanto San Agustín como Guardini tuvieran la experiencia de la conversión. Esto incide de manera decisiva en ambos. En primer lugar uniendo pensamiento y vida de tal modo que se hace necesaria la lectura de la biografía para entender su obra. En segundo lugar su antropología queda afectada

<sup>53</sup> *Ibidem*, 90.

de tal modo que sólo puede entenderse el hombre a partir de su relación con Dios. Para Guardini, como hemos visto ya, el hombre viene definido fundamentalmente en su relación con Dios<sup>54</sup> y en ella se resuelve. En San Agustín no es posible distinguir la antropología filosófica de la teológica.

## V.2. Juicio sobre la historia

A partir de lo anterior podemos entender porque tanto *La Ciudad de Dios* como *El ocaso de la edad moderna* consisten en un juicio histórico a la luz de la Revelación. Ambos autores se sitúan al final de una época, Agustín es testigo de la caída del mundo antiguo<sup>55</sup> y Guardini de la agonía de la Edad Moderna. Ambas épocas han realizado grandes aportaciones a la humanidad. Por un lado, todavía nos alimentamos de la filosofía griega, y la literatura, la arquitectura y escultura siguen fuente de inspiración y objeto de estudio junto a las formas políticas y de organización jurídica griega y romana. Por otro lado, en los siglos XVI y XVII se inicia la revolución científica que ha dado lugar a un conocimiento que una vez aplicado a través de la técnica ha servido y ayudado mucho a la humanidad como constatamos, por ejemplo, en el ámbito de la medicina. Sin embargo ambas épocas, a la luz de la Revelación, muestran sus debilidades porque no han sido fundadas sobre la verdad del hombre en su relación con Dios.

## V.3. El futuro de la historia

También las dos hablan del futuro del cristianismo. Pero lo hacen de modo muy distinto. Y aquí empezamos a constatar uno de los rasgos diferenciadores entre las dos obras. San Agustín trasciende su tiempo. Su

<sup>54</sup> “Un puente es un arco que el arquitecto construye de una a otra orilla de un río. Y yo no puedo decir: el puente puede pasar o no a la otra orilla sin dejar de ser puente. Esto sería un sinsentido, puesto que el ‘puente’ sólo es puente si parte de una orilla y llega hasta la otra. Algo así sucede con el tema que nos ocupa. El hombre es hombre sólo en su relación a Dios. El ‘de-Dios’ y el ‘a-Dios’ son el fundamento de su ser.” (R. GUARDINI, *Quien sabe de Dios sabe del hombre*, 156).

<sup>55</sup> “Pero este hombre fronterizo que es San Agustín, que vive en la raya de dos mundos distintos, no solo conoce y abarca los dos, sino que llega a lo más profundo y original de ambos. Es tal vez, la mente antigua que comprende mejor la significación total del Imperio y de la historia romana. Y por otra parte San Agustín representa uno de los ejemplos máximos en que se realiza la idea del cristianismo, uno de los tres o cuatro modos supremos en que se ha vertido el hombre nuevo.” (J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 116).

análisis no se agota en el mundo antiguo. Las dos ciudades son la clave de interpretación para el futuro de la humanidad considerada en su globalidad como también entendida de manera singular, la historia de cada persona. De algún modo Guardini usa esa clave, de modo limitado, evidentemente, para examinar tanto el medievo como la modernidad, encontrando en ambas épocas diferencias muy notables y hace ver cómo el mundo moderno ha desplazado a Dios comparándolo constantemente con el medievo<sup>56</sup>.

#### V.4. Contenido doctrinal

Hay una diferencia notable desde un punto de vista especulativo entre las dos obras. Agustín debe adoptar, sobre todo en la primera parte de su obra, una actitud apologética, que le obliga a rebatir, argumentar, probar, evidenciar la primacía del cristianismo frente a la cultura y las religiones paganas. Además, a lo largo de la obra hace digresiones que le llevan a abordar temas como el suicidio, la Trinidad, la creación, el pecado de Adán y Eva, etc. Encontramos a lo largo del texto innumerables elementos de doctrina cristiana explicados con claridad a la vez que con profundidad. Sin embargo, Romano Guardini, en una obra mucho más breve y evidentemente menos pretenciosa se limita a describir los rasgos generales de cada una de las épocas de las que habla. Se centra en una verdad teológica, y es que el hombre es persona, está llamado por Dios a la existencia y a vivir en relación con él. En la medida en que una época vive de cara a esta verdad es más humana y plena.

Rafael Fayos Feber  
Universidad CEU Cardenal Herrera  
rfayos@uch.ceu.es

#### Referencias bibliográficas:

ANTUÑANO, S. (2007). *San Agustín. La Ciudad de Dios. Estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis*, Madrid: Tecnos.

<sup>56</sup> Cf., R. GUARDINI, *El ocaso de...*, 65-67. Estas páginas son especialmente significativas porque compara el medievo y la modernidad y el lugar que Dios ocupa en ambas épocas.

- FAYOS, R. (2010), La noción de persona en Romano Guardini. *Espiritu* 139, 301-319.
- GAMBRA, R. (1979). *Historia sencilla de la filosofía*, Madrid: Rialp.
- GERL, H. B. (1988). *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia: Morcelliana.
- GUARDINI, R. (1955). *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires: Emecé editores.
- (1963). *Principio: una interpretación de San Agustín*, Buenos Aires: Editorial Sur.
- (1965). *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid: Cristiandad.
- (1981). *Europa: realidad y tarea*. En *Obras*. vol. 1, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (1981a). *El ocaso de la Edad Moderna*. En *Obras*. vol. 1, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (1996). *Quien sabe de Dios sabe del hombre*, Madrid: PPC.
- (2000). *Mundo y persona*, Madrid: Encuentro.
- (2007). *La conversión de San Agustín*, Buenos Aires: Agape.
- LOPÉZ QUINTÁS, A. (2001). *La verdadera imagen de Romano Guardini*, Pamplona: EUNSA.
- MARÍAS, J. (1998). *Historia de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial.
- SAN AGUSTÍN (1998), *La Ciudad de Dios*. En *Obras completas*, Vol. XVI y XVII, Madrid: BAC.
- VON BALTHASAR, H. U. (2000). *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano: Jaca Book.