



“Mi dulce y querida guía”¹ de S. Grygiel

Xosé Manuel Domínguez Prieto²

Aunque, sensu stricto, este libro es una compilación de un conjunto de pequeños ensayos o artículos del pensador polaco, muestra una sólida unidad pues desarrolla varios leit motiv que se repiten a modo de nota pedal en una fuga: la apertura del hombre a Dios que le ama y llama y el dimorfismo sexuado como símbolo de la tensión hacia el Otro y el otro. Ambos son presentados como antropofanías, como vías de acceso a la pregunta por la persona. Más allá del cientificismo, que reduce la persona a cosa, y del nihilismo posmoderno, entiende Grygiel, en la misma línea del personalismo de K. Wojtyła, a la persona como un don por lo que, para ser, ha de ejecutar esta donatividad: darse a otros. En esta donatividad ejercemos el carácter sacerdotal del ser humano (siendo imagen de la acción salvadora de Cristo). Pero para Grygiel ha sido la mujer la que mejor ha sabido donarse, por lo que resulta fascinante para el hombre y, por ello, una llamada al actuar. Pero es en el encuentro donativo de hombre y mujer, en el diálogo de su ser y su actuar, como presienten la plenitud a la que están llamados. En su encuentro, hombre y mujer se recuerdan la verdad de sus identidades. Cuando su relación no es encuentro unitivo, no hay comunidad y no es posible la persona. Esto muestra, según Grygiel, que la pregunta por la persona va más allá de la filosofía: entra en el terreno de la experiencia mística y poética, así como de la experiencia de encuentro interpersonal.

1 Grygiel, S., *Mi dulce y querida guía*. Ed. Nuevoinicio, Granada, 2007.

2 Doctor en Filosofía, Director de la Colección Persona (Fundación E. Mounier), Miembro del Instituto Emmanuel Mounier España. (Ver más en nuestro link de Autores)

Mujer, grande es tu fe

La modernidad concibe a la persona como Cogito. Pero de este modo separa a la persona de la realidad, esto es, de la verdad y del bien. Por eso, ya ‘no se viven experiencias; se hacen experimentos’ (p.15). La filosofía terminó siendo un diálogo interior al propio cogito y reduce el filosofar a sus propios cálculos (ratio, del verbo latino reor, reri, ratum: ‘calcular’). No se abre a la realidad sino que se encierra en sus cálculos. Y donde prevalece la ratio se hace imposible el amor y la verdad. Sólo es posible la búsqueda del éxito y el poder, pero nunca de la donación ni del fiat mihi. Filosofar desde el cogito produce sklerocardia (dureza del corazón), donde la persona y su acción se reducen a cálculo, de modo que su misión se reduce a función. Así ocurre en la ideología de género, nueva versión de machismos y feminismos de viejo cuño.

En el fiat mihi de María el hombre encuentra la imagen del camino que debe seguir para llegar a ser aquello a lo que está llamado. “La verdad del ser humano se muestra en toda su evidencia a través de Cristo y de María en tres momentos del misterio de la vida: en la alegría del nacimiento, en la tribulación de la muerte y en la gloria que se nos ha prometido” (p. 20). Al decir la persona fiat mihi vive de acuerdo con la verdad de su ser persona, se pone en camino de plenitud. Por eso, estas palabras son las más difíciles. Sólo las puede pronunciar aquel que se siente libre para no calcular probabilidades de éxito.

Decir el fiat supone hacer silencio, acoger la realidad. Por ello, el fiat mihi constituye la clave del realismo metafísico y epistemológico. Es la acogida del Fiat del Padre. Sólo quien sabe acoger la verdad sabe acoger el dolor. Esta actitud brilla de modo especial en la mujer.

En el fiat mihi se manifiesta escatológicamente el ser persona, su futuro, de modo que la mujer, y María de modo especial, se convierte en una epifanía del futuro del ser persona, siendo axioma, dignitas.

El asombro de Adán ante el dolor de Eva

De modo explícito, Grygiel desarrolla y se fundamenta en este capítulo en las catequesis inaugurales del pontificado de Juan Pablo II: Hombre y mujer los creó. Lo que muestra este dimorfismo sexuado es que la persona es comunitaria, en referencia tanto a otra persona como a Dios. Pero, a su vez, este dimorfismo es esencial para mantener el ámbito de lo humano. La masculinización de la mujer y el afeminamiento del hombre 'penetra en la *communio personarum* y la transforma en una mera alianza entre socios' (p. 34). La igualdad hombre-mujer nunca puede consistir en anulación de diferencias. Pero esto justo es lo que hace la sociedad tecnológica, que reduce las personas a sus funciones. Sólo hay igualdad ante Dios. Cualquier otra igualdad homogeneizante impuesta supone la introducción de nuevas tiranías.

Sin Dios, la persona está obligada a ser vela y timón. Si se deja de mirar como quien está en presencia de Dios, pierde su belleza, su subjetividad, ya no se asombra a sí y se mira como algo útil, funcional o apetecible. Tras la caída "Adán y Eva se precipitan en una soledad distinta de aquella en la que, estando ante Dios y caminando con Él, cada uno de ellos descubriría en la verdad del propio ser un sujeto soberano. Ambos se precipitan en la soledad idiota (la palabra griega *idoteuo* significa ser un hombre cerrado en lo privado, en lo que no llega)" (p. 39). Ante Dios la persona vive en su verdad, respondiendo a la identidad recibida, más allá de su *facere*. El prometeísmo lleva a la persona a identificarse con su *facere*. Pero la persona sólo despierta a su verdad cuando encuentra a otra persona como don. El don del otro, o el otro como don es llamada. Y es llamado a ser don para otra persona y nunca un objeto, pues en los objetos no encuentra una ayuda adecuada para él (Gn, 2, 20). Sí lo encuentra, en cambio, al encontrar a la mujer. La mujer despertó a Adán de su sueño, de su *ratio*. En general, el despertar de la conciencia de la persona se lleva a cabo con otra persona; el atractivo del otro ayuda a salir de sí.

El dimorfismo sexuado es atractivo habida cuenta de su diferencia: la mujer se presenta como un *esse* desde el cuál lleva a cabo su *agere*, su obra, su amor. El hombre es imagen de la

acción, del hacer (*facere*). Por ello, la mujer tiene más capacidad para hacerse don, lo cual se manifiesta en ser alguien que acoge. "Mirando a la mujer que dice '*fiat mihi Verbum tuum*', debemos modificar la definición de la verdad. La verdad es algo más que un simple *adaequatio intellectus cum re*: la verdad es *adaequatio personae cum dono* o, mejor dicho, *adaequatio persone cum personae praesenti in dono*" (44). Por tanto, no es la razón la que libera sino la verdad, que tiene carácter comunitario. De este modo, se impide que el *agere* humano se reduzca al *facere* propio del cálculo, de una razón *mensurante*. "Dar y recibir el don significa amar y conocerse recíprocamente (*agere*), significa engendrarse el uno al otro. El don que no nace del *agere* del hombre es un producto de su *facere*. Pero el que sólo *facit* ni coge ni da un don, vende y compra productos" (45). Quien no conoce la verdad, tiene algo que hacer, pero no algo que amar. Por eso se siente obligado a construirlo todo. El *agere* es difícil porque supone esperanza, paciencia, reconocer que no podemos todo, pero el *facere* se presenta como más fácil y da la apariencia de poder a quien hace, tratando de emular así la capacidad de Dios. Este *facere* se convierte en diabólico, pues su hipóstasis se pretende divina a la par que se separa del ser creado y del movimiento, del éxtasis hacia Dios. El sujeto ha devenido en sujeto técnico. "Sólo el *agere*, revelando el Amor y la Verdad que Dios es, puede llevar de nuevo al hombre a las 'grandes cosas' y transformar su *facere* en *agere* o, en otros términos, llevar de nuevo nuestro hacer esto o aquello al amor y al conocimiento, al bien y la verdad" (p.49). Este hombre caído, que se traiciona a sí mismo, definiéndose a través de un *facere*, necesita de un amor que le salve.

¡Oh Beatriz, guía dulce y querida!

El encuentro entre personas no surge haciendo algo sino amando y conociéndose (en el encuentro), lo cual sólo es posible ofreciéndose uno al otro. El hombre sólo existe en tensión hacia otros: el hombre es tonos (tensión). Es una tensión hacia el otro, una *intentio*. Pero sólo puede responder a esta tensión un tú personal, nunca una cosa. Reducidos a cosas, sólo cabe dominar y ser dominado, el cálculo, retirando a la persona a un despilfarro de su ser en un país lejano (Lc, 15, 13).

Sólo hay auténtico pensar cuando se está con la tensión hacia la trascendencia, esto es, en sintonía con Dios, en tanto que 'tú'. Del mismo modo, todo encuentro en una sintonía de dones, una sorpresa recíproca, un acontecimiento que despierta. Sólo ante el otro en sintonía cabe el auténtico pensamiento, pues es el que parte de la verdad de que la persona es tonos de la Persona. Pero esto sólo ocurre siendo dos, siendo comunidad. En comunidad, ya en la comunidad hombre-mujer, el otro nos despierta, nos tonifica, y constituye el comienzo del camino hacia el Otro. Por ello, el otro como don es guía. Pero para ello, hombre y mujer no viven uno con otro sino uno para otro. La mera yuxtaposición, el ser socios, supone dejar de ser tonos de otro, cerrándose en una monotonía o autotonía.

La diversidad sexuada es la que permite el diálogo. Pero esta sexualidad no acaba sino que comienza en el cuerpo. Los cuerpos sexualmente diversos se pertenecen el uno al otro: el uno es símbolo del otro (del griego, sym-ballein: reunirse, encontrarse). Aislados y encerrados en sí se hacen diabólicos (dia-ballein: engañar, dividir, perseguir). En el encuentro con el otro ocurre el cumplimiento.

Grygiel analiza esto a través de diversas figuras femeninas: Antígona, Beatriz, Margarita, Sonia y Lady Macbet.

Diferencia sexual y alteridad

Quien mira al ser humano desde su facticidad, se le escapa su auténtica identidad. Esta identidad sólo es posible en el encuentro en el que es posible el amor y el auténtico conocimiento, se modo que en él, la persona se encuentra orientada hacia algo que es infinitamente más. La diferencia sexuada es un signo de lo Otro a lo que tiende el hombre. Esta alteridad se le presenta como un cosmos: "el amante busca en el amado y el amado en el amante ese definiens en el cual, y con la ayuda de él, esperan poder convertirse los dos, en un kosmos, en el que da no camine hacia su propio ser en esta totalidad suya que se tiene que cumplir (...). Fuera del amor, el hombre se cierra en la razón pura y languidece por la ausencia de sí mismo" (103).

Desde este dimorfismo sexual la persona descubre las dimensiones básicas de su ser: paternidad, maternidad y filiación. El cuerpo es revelador. Y revela el hecho de que el hombre está orientado hacia lo que no es él. Por ello la mujer ayuda al hombre a conocer la verdad de su propio ser varón y viceversa, porque la conyugalidad es una estructura antropológica que antecede al matrimonio. Si disolvemos este dimorfismo, disolvemos la persona. La diferencia sexual nos revela como un ser que es don y que se ha de donar a otro.

En el ser humano, "todo don es una misión. Dar algo a otro significa 'ayudarlo' a salir de sí y a ir hacia aquello que el don promete y hacia lo que llama" (106).

Son los dos, unidos uno al otro, a quienes Dios dona el mundo como advenimiento de la verdad. Este es el fundamento de toda creatividad. La verdad se revela a la comunión de las personas.

Virginidad y matrimonio

"La virginidad y el matrimonio constituyen un conjunto tal que si no se comprende la una tampoco se puede con seguridad comprender el otro" (111).

Las ciencias se hacen la pregunta sobre el hombre desde los intereses a los que sirven, reduciéndole a una causa previa. No entienden la esencia de su ser. El hombre lo es por estar orientado hacia valores que encuentra hacia adelante y en relación con el otro hombre y con Dios. Por tanto, 'la pregunta acerca del hombre es una pregunta escatológica' (112). Es desde esta perspectiva escatológica desde la que se entiende la mutua referencia de matrimonio y virginidad, como dos estados de vida que se iluminan recíprocamente.

Cristo manifiesta una concepción del matrimonio que ya estaba al comienzo, al principio, desde la creación. Los discípulos vieron esta realidad muy exigente y afirmaron 'Si tal es la condición del hombre respecto de la mujer, mejor no casarse'. Pero como los discípulos no entendieron el matrimonio en aquel momento, tampoco entendieron el celibato virginal. Por eso, Cristo

dice que no todos entienden este lenguaje, “sino aquellos a quienes se les ha concedido” (Mt 19, 11). Cuando dice Cristo, ‘no todos pueden hacer esto’ no se refiere al celibato, sino al matrimonio exigente, tal y como era al principio, pues es un respuesta integral, con todo el ser. Quien no entiende el matrimonio, no es idóneo para éste. Si no va a ser una respuesta con todo el ser, mejor no casarse. Pero lo mismo se aplica para la virginidad: quien no es apto para lo uno no lo es para lo otro. Es significativo que Cristo, interrogado sobre el matrimonio, responde también hablando de la virginidad, dando a entender que su esencia es también clave para entender el matrimonio. Hacerse eunucos por el Reino (Mt, 19, 12) no significa incapacidad para el matrimonio sino por el contrario, capacidad de entrega, lo que les haría también idóneos para el matrimonio. Por ello, a través de ellos el matrimonio también entrevé su verdad. Los no idóneos, no eligen, no ejercen la libertad ni la opción, pues no son óptimos para donarse a sí (unos nacieron incapacitados para ello y otros los incapacitaron socialmente, Mt, 19 12. Ni unos ni otros sirven, sino los que pueden elegir). Virginidad y matrimonio sólo se entienden desde el misterio de la libertad. Y si no se entiende el uno, no se entiende el otro, como ocurre en nuestros días.

Ambos estados se entienden desde el horizonte de sentido. Desde ese horizonte se le dirige una llamada y le pide que vuelva a casa, al hogar: a la Casa del Padre. La respuesta que se le da desde el horizonte es una llamada. Y la respuesta adecuada del hombre a esta llamada es encomendarse: Ecce, aquí estoy. Habla que tu siervo escucha. En este acto de ponerse a la escucha, se recibe la verdad sobre la propia identidad. Es evidente que desde una perspectiva materialista, inmanentista, es imposible entender matrimonio y virginidad. Sólo un hombre soberano, dueño de sí desde un horizonte de sentido es capaz de ambos estados.

En primer lugar, hombre y mujer existen uno hacia el otro, llamados a la comunión (‘una sola carne’). Separados, se destruyen a sí. Esta comunión es en sí y para el sacerdote y para todos, un signo de la unión de la persona con la Persona, del hombre con Dios. Pero el sacerdote se presenta entonces como el custodio de dicha comunión, para que no degenera en complicidad,

en mera función, para que no deje de ser lo que era en principio. Para ello debe ser remitida a Dios, que es lo que hace la mirada sacerdotal. El acto sexual, si no es signo de amor, si no es cosmos, es caos, destructivo, mero funcionamiento técnico y prestación de placeres o servicios. Sólo desde este Principio el matrimonio encuentra su unidad y sentido. “Por eso hace falta que alguien tenga su morada junto al matrimonio y con todo su ser, ‘carnalmente’, existiendo también sobre la escena de este mundo, hable de la Trascendencia” (123). El sacerdote es el signo que despierta la conciencia y la memoria del matrimonio, de lo que son y de lo que están llamados a ser. La virginidad tiene función odigútrica (de odegetria: aquella que muestra el camino, que guía. Lo aplican las Iglesias orientales a Santa María).

Afirma Juan Pablo II en sus catequesis sobre el matrimonio de 1985 que ambos estados misionales tienen su diferencia en la perspectiva en la que se sitúan respecto al principio, de la Creación, y la vocación a la virginidad adviene en la perspectiva escatológica, de la nueva creación, de la resurrección. De este modo, “la virginidad es signo que revela el carácter ‘virginal’ del ser esponsal del hombre, mientras que el matrimonio, es signo que revela el carácter ‘esponsal’ de su ser virginal” (125). Ambas perspectivas revelan la verdad del hombre. En todo caso, tanto matrimonio como virginidad tienden al cumplimiento de las personas y a la glorificación del cuerpo y la persona. Ligado a ambos estados se da un tipo de paternidad y maternidad. También en el sacerdote.

Familia, tierra de libertad

En familia se cumple la propia vida y libertad a través de la donación a los demás y por los demás. Salva al hombre de ser reducido a sus funciones. Tocado y llamado por el amor que recibe, la persona responde con todo su ser ofreciéndose a sí. Entonces es cuando adviene él mismo haciéndose realmente parousía para el otro. Es así como el hombre se manifiesta a todos.

Habitar unos en presencia de otros. Eso es la familia. La casa, el hogar, es el lugar donde se vive este ser parousía y este ser amado. El apellido remite al hogar. El apellido remite al amor de que proviene y es una forma de decir a los

demás 'Soy amado', 'Soy digno'. Sólo saliendo de sí, desde ese amor que le llama, la persona puede construir su felicidad.

En este contexto, cada uno muere a sí para renacer en el nosotros, enriquecidos el uno con el otro. La muerte de quien da la vida por el otro es presencia tal que quien habita en ella se siente salvado. "Aquel por quien el otro da la vida, tiene casa, tiene a dónde volver" (134). La salvación del hombre se encuentra en morir a sí. Pero nuestras muertes no son lo suficientemente puras, sólo la de Cristo. Por eso es salvadora.

En la comunión las personas se vuelven transparentes y luminosas. Difunden luz y se comprenden a sí. En esta casa construida por la entrega de ambos, habitan también los demás, los hijos y toda la sociedad. "El marido, engendrando a la mujer, y la mujer, engendrando al marido, crean un espacio para el acto creador de Dios cuyo amor llama a una nueva persona a ser amor" (135). Así, ante los hombres son una provocación, una llamada al amor.

Habitar en la presencia fiel del otro permite al hombre defenderse del tiempo que pasa. El hombre perdura él mismo salvándose del tiempo. En este hogar, cada uno descubre su procedencia y su destino, que trasciende el matrimonio y la familia. No es un hogar que retenga sino que promociona. Fuera de su hogar, el hombre es un 'sin techo', un homeless, un pobre miserable (Cfr. Hijo pródigo). Su vida es caos. Ya no cuenta ni descansa en el apellido sino en la praxis que le retiene en las cosas y que le sirven como sustituto de su dignidad. Cambia el soy por el hago. Vive, entonces, en un país lejano, lejos de sí.

La identidad del hombre concebido

El hijo pródigo se vuelve mercenario, viviendo desde su ratio, desde su cálculo, olvidando su hogar, su origen, su identidad, cerrándose al don y a sí mismo como don.

"La persona humana existe de modo ex - stático, como tendencia más allá de sí. En su ser, por tanto, la persona es alguien que al mismo tiempo ya es y todavía no es ella misma. Existe como tendencia hacia la realidad del Padre

y sólo existiendo hacia esa realidad, tendiendo hacia ella, se hace cada vez más ella misma. (...). Como persona, el hombre es un ser que continuamente es seducido y atraído hacia el Padre. En eso consiste la esencia de la persona humana" (160). Así nos pensó el Padre desde el comienzo, 'antes de la creación del mundo' (Ef 1, 4-5). La persona es pensada y querida como alguien llamado. Él nos amó primero (1 Jn 4, 10) y él nos eligió a nosotros (No me habéis elegido vosotros a mí, | sino que yo os he elegido a vosotros, | y os he destinado | para que vayáis y deis fruto, | y que vuestro fruto permanezca; | de modo que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre | os lo conceda. Jn, 15,16).

La persona es un ser que necesita ser salvado. La soteriología y no la ética nos muestra nuestra esencia. No es en los genes donde descubrimos la esencia de la persona, sino en su capacidad de Dios.

El don-llamada y el don-respuesta

La persona o busca su verdad o produce sus propias verdades. "Por eso tenemos que ocuparnos de filosofía, o decir en cambio adiós a la vida e irnos, porque todo lo demás no tiene ni sentido ni valor" (Aristóteles, Protrepitikon, 110).

La libertad del hombre no es nietzscheana, no es absoluta. La realidad nos limita. Es la capacidad de entregar el don que se nos ha entregado. Ya nuestra creación es llamada. Nuestra identidad consiste en volvernos don-respuesta. Somos siervos pero no instrumentos. Ser libre, por tanto, es morar para sí y vivir más gracias al otro por quien damos la vida.