



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

CIHS



FACULTAD DE TEOLOGÍA

EL ROSTRO DE CRISTO Y LA VOCACIÓN CRISTIANA

Un diálogo con la propuesta levinasiana de alteridad en *Totalidad e infinito*

Autor: Fabián Bernal Velázquez

Director: Prof. Dr. D. Pedro Rodríguez Panizo

Madrid
Junio 2022

«No sabemos si estamos destinados
a ser río caudaloso, o si hemos de
parecernos a la gota de rocío que
envía Dios en el desierto a la planta
desconocida.

Pero, más brillante o más humilde,
nuestra obligación es cierta:

No estamos destinados a salvarnos
solos»

- Beato Manuel Domingo y Sol

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I VOCACIÓN Y ALTERIDAD.....	9
1. Vocación: presupuestos antropológicos y teológicos	10
1.1 Aclarando el término	10
1.2 Un ser capaz de vocación	13
1.3 La vocación personal y el Otro	16
a. El carácter personal de Dios como base del carácter personal del ser humano.....	16
b. Persona, llamada y relación	21
2. Alteridad y responsabilidad. Una mirada al sujeto y sus relaciones.....	28
2.1 El hombre: razón “versus” sensibilidad.....	28
2.2 El hombre: razón “y” sensibilidad.....	30
2.3 Levinas. Una propuesta de configuración del sujeto en alteridad	31
a. El yo como totalidad. La configuración primera	32
b. El encuentro con el rostro. La configuración segunda.....	39
2.4 Vocación y alteridad	46
CAPÍTULO II DIOS QUE LLAMA EN SU ROSTRO: CRISTO.....	49
1. ¿Dónde estás? (Gn 3, 9). Dios llama a la relación	50
2. ¿Dónde vives? (Jn 1, 38). Jesús como vida de Dios, en, entre y para el ser humano	57
3. ¿Quién es mi prójimo? (Lc 10, 29). El cristiano ante los otros	64
CAPÍTULO III LA CULTURA VOCACIONAL. DE LA AUTORREFERENCIALIDAD A LA RESPONSABILIDAD.....	74
1. Una tarea de todos. Vocación es misión	75
1.1 Para entender qué es la cultura	77

1.2 Elementos de la cultura vocacional.....	79
1.3 Frutos de la cultura vocacional	81
2. Vocación y vocaciones. Una respuesta al rostro de Jesús en la Iglesia	84
CONCLUSIONES.....	95
BIBLIOGRAFÍA	102

INTRODUCCIÓN

La vocación es una realidad que concierne a todo ser humano. Constituye una de las dimensiones básicas de la existencia por la cual cada persona es capaz de descubrir cuál es el sentido de su vida y así realizarse en plenitud. Esta misma visión subyace en la definición de la vocación cristiana, pero, evidentemente, en ella el fundamento primario es Dios que, por medio de su Hijo Jesús, y a través del Espíritu Santo, llama a la humanidad entera a su realización verdadera en la unión con él.

El horizonte conceptual sobre el cual el creyente asume la realidad vocacional puede ser un tanto confuso en la actualidad. Se sigue pensando que la vocación es algo que se tiene, como si se tratara de una cosa, y además que es algo que no todos tienen. Generalmente la vocación se relaciona con formas de vida consagrada a Dios (Sacerdocio ministerial, vida religiosa) o con competencias profesionales. Y así, en el caso de los bautizados que no han optado por la vida sacerdotal ministerial ni religiosa consagrada, parece que nada tiene que ver dicho plano vocacional con su realidad secular.

Sin embargo, se han dado pasos importantes para instaurar una cultura vocacional en medio de la realidad actual de la Iglesia, en donde se insiste que todo ser humano no tiene vocación, sino que es vocación, y así surge la gran interrogante de cómo comprender esta categoría tan importante en la vida cristiana.

La presente investigación lleva por título: *El rostro de Cristo y la vocación cristiana*. La pretensión es ofrecer una breve reflexión en torno a esta realidad desde un horizonte específico antropológico, a saber, la propuesta levinasiana de alteridad ofrecida en la obra *Totalidad e infinito*.

La intención fundamental que orienta a esta investigación es ofrecer una perspectiva que, explicada en términos relacionales, ayude a comprender lo que es la vocación cristiana y muestre, desde la reflexión bíblica y pragmática, un camino para invitar al creyente a posicionarse frente a esta realidad.

Con base en esto se justifica el uso del esquema levinasiano de alteridad en el discurso vocacional. La teoría de la alteridad está referida a la experiencia de encuentro del sujeto con el *otro* (y con el *Otro*). Dicho esquema representa un reto para la comprensión misma de la existencia, ya que en el tiempo presente parece que la sociedad está inmersa en una ideología en donde el sujeto individual tiene la primacía, mientras que Dios y los demás son relativos a él. Atendiendo a esto se corre el riesgo de que el sujeto o el yo, considere a los demás existentes como un simple existente útil y, por tanto, desechable. No son considerados fines en sí mismos, sino medios para la autosatisfacción.

El objetivo general de esta investigación es, por tanto, evidenciar cómo la categoría de rostro de Cristo puede entenderse como un elemento clave para interpretar y asumir la dinámica vocacional hoy.

La vocación es una llamada que viene de Dios, es una realidad que corresponde esencialmente a toda persona. Para el cristiano no basta con considerar la vocación como un simple añadido a la existencia, sino que la vocación se identifica con el proyecto al cual Dios le llama en su Hijo Jesús, por medio del Espíritu Santo. Por tanto, la vocación cristiana no puede entenderse en un plano bidireccional en donde los únicos implicados sean Dios y el sujeto vocacionado. La vocación implica un plano de múltiples relaciones, es decir, toca al ser humano en toda su dimensión ética.

Para alcanzar este fin, se proponen tres capítulos que están desarrollados sistemáticamente. El primero lleva por título: *Vocación y alteridad*. Usando el método analítico, se busca esclarecer algunos elementos antropológico-teológicos esenciales sobre la vocación para así presentar la propuesta de alteridad levinasiana enfocada a la dinámica de configuración del sujeto y de su relación con los otros; sin embargo, no se busca exhaustividad en la reflexión y análisis de toda la riqueza de la obra *Totalidad e infinito* respecto de este tema; tan solo los aspectos que más ayudan a fundamentar el objetivo de fondo.

En el segundo capítulo titulado *Dios que llama en su rostro: Cristo*, usando el método hermenéutico, se explica la dinámica vocacional partiendo de textos bíblicos explicados con categorías de alteridad, especificando el carácter constitutivo de la vocación en la construcción de la vida de todo ser humano (Gn 3,9); lo fundamental que es la relación interpersonal con Jesús en el camino vocacional (Jn 1,38); y la implicación de la vocación en la apertura y donación al prójimo (Lc 10,29).

Finalmente, el tercer capítulo se titula: *La cultura vocacional. De la autorreferencialidad a la responsabilidad*; se desarrolla usando el método analítico-deductivo, pues a partir de algunas afirmaciones de dos documentos de la Iglesia (*Mensaje para la XXX jornada de oración por las vocaciones*; *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*) se señalan los elementos necesarios para entender la cultura vocacional señalando, al final, cómo la vocación cristiana tiene formas concretas de realización siempre en referencia al contexto eclesial siendo que, estos modos, son una propuesta clara para superar la tentación de la autorreferencialidad en la realización de la vocación.

Esta investigación no se presenta como una propuesta única para explicar y entender la dinámica vocacional; sin embargo, persigue un fin claro y delimitado que ayuda a precisar, someramente, la comprensión de la vocación cristiana desde el campo relacional propio del ser humano. Del mismo modo, no persigue el objetivo de agotar todo lo que el pensamiento de la alteridad puede ofrecer a la reflexión teológica, sino que pretende ser una reflexión antropológica en torno al sujeto humano personal para evidenciar cómo el ámbito vocacional es inherente a toda persona humana, concretándose en la dinámica de encuentro y relación con los demás.

CAPÍTULO I VOCACIÓN Y ALTERIDAD

El acontecimiento de la existencia personal, no es solo un fenómeno que surge, se construye y realiza como una consecuencia de una serie de eventos ordenados en medio del mundo. La existencia transporta hacia algo más profundo, nos conecta con el sentido mismo de toda la realidad que, si bien es un misterio, para el creyente significa realmente la conexión con Dios que crea, sostiene y plenifica toda su creación y, por tanto, que la llama a ser por puro amor.

El presente capítulo es una breve reflexión del acontecimiento de la vocación, en un sentido amplio y desde una perspectiva antropológico-personalista que se presenta como un reto desde las características y situaciones por las cuales pasan las relaciones interpersonales humanas.

La primera parte del capítulo es un breve recorrido en torno a los elementos antropológicos y teológicos más significativos de la vocación, haciendo una especial referencia a la dimensión original de este término y lo esencial y propio que es para todo ser humano.

La segunda parte del capítulo expone de manera sintética la propuesta levinasiana presente en *Totalidad e infinito* para entender al sujeto, de tal forma que, una vez analizado este proceso de alteridad pueda ser usado para explicar la dinámica de la vocación cristiana desde algunos textos bíblicos en el segundo capítulo.

1.Vocación: presupuestos antropológicos y teológicos

1.1 Aclarando el término

El término vocación puede ser usado con diferentes acepciones. En el campo intelectual y profesional se entiende muchas veces como aquello que refiere a determinadas cualidades para poder llevar a cabo cierta tarea. De esa manera, tiene vocación el que cumple con una serie de requisitos impuestos por un perfil para llevar a cabo efectivamente una ocupación.

Es verdad que, en este ámbito, también se suele situar la profesión en la búsqueda del sentido de la vida, se suele entender como un elemento determinante que orienta la existencia misma hacia su más plena realización. Siendo rescatable esta idea, es importante integrar las diferentes acepciones de la vocación en nuestra cultura actual a su verdadero significado y no desprenderlo de su horizonte de comprensión real que es el de la existencia y, por tanto, el del origen de la existencia que es Dios.

Es necesario entonces, que la vocación no se reduzca a esa posible búsqueda que el sujeto se procura a sí mismo. La concreción de la realización de la vida por medio del ámbito laboral-profesional y de servicio específico en la sociedad se vinculan directamente con la vocación como el principio originario que le es dado al ser humano, como “don y tarea”¹.

En el ámbito creyente cristiano existe también la tentación de reducir la realidad vocacional a las dimensiones específicas de consagración; se suele pensar que tiene vocación aquel o aquella que decide abrazar la vida consagrada, religiosa y sacerdotal ministerial. Parece que la vocación es solo un elemento de una posible realidad reservada para unos cuantos elegidos. Esta perspectiva de la vocación no

¹ Cf. Luis Rubio. “Llamar/Llamamiento”. En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigido por Luis Rubio, 635-640. Salamanca: Sígueme, 2005.

es suficiente, pues la vida consagrada y ministerial-ordenada hunden su raíz en el carácter vocacional cristiano más fundamental, y también lanzan a la realidad de la idea de plenitud de la vida por medio de estos caminos de consagración. Pero, ¿y qué pasa con todos los demás que no son ni sacerdotes, ni religiosas o religiosos? La vocación parece que no es una realidad para ellos.

En este sentido, la vocación no puede ser reducida a estos estados de vida únicamente. El cristianismo exige y comprende un sentido de la vocación más amplio que lleva además el apellido de vocación “cristiana”, no como una nota excluyente, sino como una realidad abierta y pensada desde Cristo para toda la humanidad de todos los tiempos.

[...] el hecho de que el hombre sea llamado no es una realidad periférica, algo que sucedería de vez en cuando o que estaría reservado a ciertos individuos privilegiados, gratificados con una vocación especial. No es algo sobreañadido al desarrollo normal de una vida, un poco facultativo – pudiendo la vida humana encontrar perfectamente su consistencia sin eso – sino una dimensión estructurante, constitutiva de nuestra identidad [...]. El hombre no puede existir plenamente por sí mismo, sirviéndose únicamente de sus recursos físicos, intelectuales, psíquicos y afectivos. No puede realizarse como hombre más que respondiendo a las llamadas que se le hacen de manera real, constante y a lo largo de su existencia².

Siguiendo esta afirmación de Jacques Philippe la vocación exige ser comprendida como un elemento profundamente antropológico, pues es una realidad ineludible para todo ser humano. Esto quiere decir que la realidad más fundamental, que es la de la existencia, descubre su profundidad y sentido dentro de la dimensión vocacional. La realidad del ser humano no es de aislamiento, sino de relación. La existencia, entonces, va recorriendo un camino de despliegue y de realización gracias a la dinámica de llamamiento en la que es introducida por la dimensión vocacional.

² Jacques Philippe. *Llamados a la vida*. Madrid: RIALP, 2008, 19-20.

El sentido más fundamental de este término remite a la acción misma a la que refiere la palabra en sí, al verbo llamar. Vocación es llamada. Y si es llamada, la intuición primera que hay que evidenciar es la afirmación de que es algo que le viene dado al receptor por un agente externo, pero que al mismo tiempo le es propio, como un elemento capaz de ofrecer realización de las potencias que lo constituyen y que son actualizadas por medio de dicha llamada.

La llamada no se dirige nunca a algo que se sabe que no puede responder, esa es la experiencia existencial que todo ser humano tiene. La llamada es dirigida a un sujeto que es capaz de atender, responder y asimilar el contenido de la misma, dinamizando aquello a lo que se le interpela, siempre desde la libertad y la voluntad³.

En último término la dimensión a la que conduce la visión o noción de vocación es a la de la realización y sentido de la vida, no como un objetivo puntual para el futuro, sino como un proceso de realización de la plenitud del hombre que es querida, posibilitada y sostenida por Dios, por tanto, ubicada en el plano no de la ocupación, sino de la relación (alteridad).

Esta investigación tiene como base principal esta idea de vocación entendida como una realidad que toca a todo ser humano y tiene una implicación real en la existencia y la realización plena del sujeto, cobrando un sentido más específico para el sujeto creyente cristiano.

³ Cf. Tullio Citrini. "Vocación". En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigido por Luis Rubio, 1141-1150. Salamanca: Sígueme, 2005.

1.2 Un ser capaz de vocación

Vocación es llamada, y la llamada necesariamente viene de fuera del sujeto ¿Cómo puede entonces la vocación ser un elemento antropológicamente constitutivo si por definición parece venir de fuera?

El ser humano no aparece en el mundo como un ser violentado por el entorno. El sujeto individual se sitúa ante una realidad donde todo lo que es le posibilita captar lo que hay fuera y posicionarse ante ello en una actitud que implica cierta apertura a las cosas, pues lo más originario del ser humano no es el estar acabado como un ser sin posibilidades de darse a sí mismo una identidad y un crecimiento para definirse en su existencia, sino la apertura de poder saberse como un ser perfectible y abierto en el mundo⁴.

La apertura del ser humano, como una característica propia, le hace ser capaz de reconocer fuera de sí un límite que le distingue no solo de las cosas sino también de otros seres humanos, un límite que, más que sugerirle una indiferencia ante lo circundante, le anima a estar en actitud de escucha.

La vocación no supone ninguna contradicción para ser afirmada como constitutiva de todo ser humano, pues es una dimensión que no violenta ninguna potencia humana, sino que es un elemento constitutivo que despierta dichas potencias y las hace entrar en un proceso de realización hacia la plenitud.

La vocación es fundamentalmente una llamada y remite casi de inmediato al acontecimiento que surge en la interacción de dos seres conscientes y libres: el diálogo. El diálogo como acontecimiento de relación implica, por un lado, la manifestación de un sujeto por medio de la palabra o de su presencia y, por otro, un sujeto destinatario de aquella manifestación; de lo contrario estaríamos

⁴ Cf. Juan de Sahagún Lucas. *El hombre, ¿quién es?*. Madrid: Atenas, 1988, 83-87.

hablando de un monólogo que es prácticamente la no posibilidad de abrirse al otro, de pensar, de decir las cosas para sí y no hacia fuera. El hombre es capaz de diálogo por esta doble posibilidad, por ser capaz de posicionarse frente a otro y llamar, y por ser al mismo tiempo un ser capaz de recepción por medio de la escucha.

Ahora bien, el escuchar, en medio del proceso del diálogo, no se reduce únicamente a la capacidad corporal de contar con un órgano auditivo receptor de las ondas sonoras emitidas por otro⁵. La escucha es una disposición del sujeto que implica su libertad y su voluntad aunado a su capacidad de respuesta. La escucha activa es aquella que posibilita el diálogo y es así que, por medio de esa constante función, se origina la interacción, es decir, surge una dinámica relacional que hace que el ser humano pueda asimilar aquello que le viene de fuera y responder, salir de sí mismo y reaccionar ante el otro que llama.

La dinámica de la llamada no puede darse en un ser humano aislado. No hay posibilidad de hacer referencia a este hecho sin tener dos sujetos que estén en una relación y generen este doble movimiento de llamar y ser llamado. Por esta razón la vocación no implica un sujeto activo y un sujeto esencialmente pasivo, más bien requiere de dos sujetos activos, cada uno en cierta medida, pues quien emite la llamada lo hace por medio de una voluntad bien definida, hay una intencionalidad en el acto de llamar; y quien recibe la llamada está en disposición de escuchar y responder con el mismo uso de libertad y voluntad.

El sujeto que recibe la llamada no está en una pasividad radical. La pasividad del sujeto conlleva el riesgo de reducir la llamada al simple oír, a la mera

⁵ En este sentido el cuerpo juega un papel muy importante en la apertura a la realidad, pues el cuerpo es como el medio posibilitador de la realidad personal individual. Siendo al mismo tiempo posibilitador de la dinámica del diálogo y no un obstáculo a superar para poder encontrarse con el otro. La reflexión que ofrece Pierre Perrier, da mucha luz al respecto, pues considera la dimensión interior y exterior del ser humano como posibilidad de diálogo y como interacción orientada a descubrir el sentido de todo aquello que su capacidad receptora le permite percibir como diferente a él. Cf. Pierre Perrier. *El diaconado. Una antropología espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2018, 31-35.

percepción sensorial, pero no al escuchar, ni al sentirse interpelado; dentro de este acontecimiento de encuentro que genera el diálogo el sujeto destinatario está colocado ante dos actitudes que le aparecen como posibles opciones ante la llamada que viene de fuera, una es la sola percepción superficial que no lo saca de sí mismo, y a la cual puede mantenerse indiferente (se mantiene en su pasividad), y otra es la del movimiento extático, en donde la escucha activa le sitúa en una actitud que implica una salida de sí ante la provocación de otro: dar una respuesta a dicha llamada⁶.

El ser humano es un ser social, y esto es algo que lo constituye esencialmente. El hombre no es tal, no se realiza como ser humano, no llega a la noción de sí, si no es por la relación y por la experiencia real de que hay otros y por la interacción que sostiene con estos y su entorno.

La relacionalidad del ser humano se sustenta en su ser personal. No basta con que el sujeto se comprenda como un ser irrepetible y capaz de autopoerse. De ser así, el hombre se bastaría con la simple noción de sí, siendo cada ser humano una realidad completa y cerrada en sí misma. Sin embargo, el ser personal del hombre se realiza en su capacidad de posicionarse ante el otro que es distinto de sí. Solo puede ser relacional el ser personal que es consciente de sí y de los otros, que son distintos de él, abriéndose paso la relacionalidad como un resultado de la experiencia de encuentro⁷.

Hay que decir que al resaltar estas características presentes en el ser humano se intenta superar la idea de la vocación como un elemento dentro del campo de la autorreferencia y la autonomía. El ser humano no se da a sí mismo la existencia,

⁶ Cf. Arnaldo Pigna. *La vocación*. 2.^a ed. Madrid: Atenas, 1988, 11-13.

⁷ Cf. Luis F. Ladaria. *Introducción a la antropología teológica*. Navarra: Verbo divino, 1993, 90-93. A nivel teológico el ser humano se comprende como persona en el ser personal de Cristo. La llamada que Dios hace de comunión al hombre se alcanza en la posibilidad de contacto alcanzada por Cristo para toda la humanidad. El ser personal es esencialmente el que es capaz de relación sin dejar de ser él mismo y dejando ser al otro.

sin embargo, esa existencia que le viene de fuera es la condición de posibilidad para que pueda situarse como un ser dueño de sí. La intención de resaltar la capacidad de apertura, diálogo y sociabilidad del ser humano, está orientada a comprender que la vocación, porque viene de Dios, es un elemento del cual ningún hombre queda privado y, por tanto, no va en contra del proyecto más esencial de la creatura humana que es su plenificación. La vocación es principio de plenitud.

Dicha plenitud lanza a la realidad trascendente divina evidenciando que, como dice Ladaria, no es posible “oponer lo ontológico a lo dialogal”⁸. Que la plenitud del hombre esté fuera de él no habla de un atentado a lo propio del ser humano, sino que evidencia aquello a lo que está llamado a ser, pero como un *quién* (no solo como un *qué*) que por la relación se constituye plenamente hombre⁹.

1.3 La vocación personal y el Otro

a. El carácter personal de Dios como base del carácter personal del ser humano

Sin querer presentar un análisis exhaustivo de lo que es la realidad personal de Dios, parece conveniente hacer mención de la reflexión teológica patristica¹⁰ en torno al sentido de decir de Dios que es persona para así hacer referencia después al carácter personal del ser humano que se soporta en la noción de persona referido a Dios. La teología cristiana de los primeros siglos tuvo como retos fundamentales poder establecer un discurso de Dios usando las categorías del pensamiento grecorromano.

⁸ L. F. Ladaria. *Introducción a la antropología teológica*, 88.

⁹ Cf. *Ibidem*, 87-90

¹⁰ Sobre todo, la noción de persona ofrecida por la producción teológica de los capadocios y de san Hipólito, que se sigue a través de los datos ofrecidos por Ioannis Zizioulas. Discúlpese el no hacer referencia explícita a textos de los ya mencionados padres.

La filosofía griega se vuelve el aparataje usado por los primeros teólogos cristianos para poder establecer un discurso sobre Dios. En todo este proceso se dio un desarrollo que llevó a la transformación de dichas categorías para referirse a un sistema cosmológico que, desde la revelación cristiana y la teología bíblica, exigía pensar la realidad y el mundo desde un horizonte de comprensión distinto, sobre todo referido a la idea de Dios como creador de todo, quitando a lo material la categoría de necesidad y quedando subordinado a la voluntad creadora de Dios¹¹.

Este aparataje terminológico toca uno de los conceptos fundamentales referidos actualmente en la antropología y con un peso significativo para el discurso sobre el hombre hoy: el término persona. Hay que decir que en el mundo griego y en el mundo latino se puede hacer un rastreo de cómo estos conceptos llegan a una profundidad ontológica radical que identifica prácticamente a la persona con el principio del ser, y no como un añadido al ser. Lo personal va a ser entendido como aquello que da soporte a un determinado modo de ser¹².

Esta noción es alcanzada por la teología por ser usada primero en el campo de la teología sobre Dios; para hablar de la realidad trinitaria de Dios y no para hablar del modo de ser del hombre. El problema fundamental es determinar cuál es el “principio ontológico” de la realidad de Dios.

Al tratar de explicar la trinidad se había insistido en que el origen de las relaciones trinitarias se tenía que poner en la sustancia divina; una interpretación sustancialista no permitía considerar a Dios como un ser libre, capaz de relación. La teología patristica sobre la trinidad pone más bien como principio de la trinidad a la persona del Padre que es origen (causa) de la generación del Hijo y de la

¹¹ Cf. Ioannis D. Zizioulas. *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003, 41-49. Este teólogo oriental hace una síntesis excepcional sobre el desarrollo del término persona para ser referido a Dios sin la pretensión de ser exhaustivo, pero sí con la claridad para poder hablar del carácter personal de Dios como fundamento del carácter personal del hombre.

¹² Cf. I. D. Zizioulas. *El ser eclesial*, 52-53.

procesión del Espíritu Santo¹³. Las consecuencias de que esto sea así radican en librar a Dios de la necesidad ontológica de existir para dar paso a la libertad absoluta de Dios como Padre que, en amor, decide engendrar al Hijo y espirar al Espíritu Santo. La trinidad no es una necesidad de la sustancia divina, sino que hunde su origen en la realidad personal del Padre que es, al mismo tiempo, garantía de la unidad divina¹⁴.

Que Dios sea uno y trino no es condición de su sustancia, sino que es gracias al ser libre y personal del Padre. De esto se desprende que la existencia personal no tiene su origen en la sustancia, toda persona tiene una sustancia, pero su principio ontológico o aquello que hace que algo exista no está en la sustancia o naturaleza, sino en la persona (hipóstasis)¹⁵.

La dificultad surge en poder realmente decir que el ser humano es un ser personal real. En Dios su absoluta libertad de existir es lo que lo constituye persona. El ser humano descubre su existencia en una serie de condicionamientos de necesidad, y el más evidente es el de la existencia. Por su naturaleza creatural el ser humano no puede decidir existir por libre voluntad, sino que le es dada la existencia.

Si pensamos en el ser de Dios como un ser increado por naturaleza, y no como un ser libre personal entonces el ser humano no tiene posibilidad alguna de aspirar a ser una persona realmente. Por eso la afirmación de la existencia personal de Dios no se hace en el carácter necesario que impone la sustancia, sino en el modo de realización del ser de Dios que es libre. La naturaleza divina tiene un modo de existencia que es el Padre.

¹³ Cf. *Ibidem*, 54. «El Dios uno no es la sustancia una, sino el Padre, que es la “causa” tanto de la generación del Hijo como de la procesión del Espíritu».

¹⁴ Cf. *Ibidem*, 54-55.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 55.

Este modo de existencia es extático, está abierto a otros; de nuevo, no como una necesidad de la sustancia, sino como un ejercicio de la libertad del modo de ser Dios. El ser humano soportado en la realidad personal de Dios puede decirse persona en el sentido de que puede asumir o autoposeer su existencia de manera libre y extática. Dicha libertad, sin embargo, está sujeta a un dilema real: ser asumida como amor o ser asumida como negación.

La primera es la expresión de la apertura hacia fuera de sí y la segunda es la aniquilación de la propia existencia, es decir, la nada. Solo el ser personal puede asumir libre y conscientemente su existencia como negación. Esta es una constatación real del carácter personal del hombre.

Pero el ser humano no solo puede decirse persona por el carácter libre y extático de su existencia, sino también por ser una «entidad concreta, única e irrepetible»¹⁶. La unicidad en la persona humana no deja de presentar problemas en el sentido de que, una consideración exagerada de esta unidad, como plenitud total del ser, puede conducir a una irremediable negación de los otros pues parece que el yo personal es lo único que importa, pero también hay un riesgo de poder fundir en la consideración de la masa al individuo, la persona humana pasa a ser un objeto de la estadística de la vida social. El ser personal exige mantener esa unicidad sin caer en ninguno de los dos extremos.

La identidad personal única del ser humano vista en la experiencia existencial en la que se realiza su vida tiene un obstáculo todavía más grave, esto es la experiencia de la muerte. No puede afirmarse lo concreto, único e irrepetible en un ser sometido a la realidad de la muerte, pues ella parece aniquilar toda posibilidad de permanencia. Una interpretación del ser humano que ponga el énfasis en su sustancia y no en su carácter hipostático o personal, pierde el

¹⁶ Cf. *Ibidem*, 60.

horizonte ontológico que garantiza la permanencia concreta de la persona. Desde el horizonte de comprensión cristiano, al considerar la ontología de la persona, dicha identidad es soportada por la relación con Dios. Así como las relaciones trinitarias se realizan como comunión libre de amor, también la unión del ser humano como ser personal hunde su permanencia en la comunión personal con Dios, dejando evidenciado que la muerte no es una realidad ontológica que aniquila a la persona; es más bien el amor, la relación, lo que garantiza la permanencia (realidad escatológica) de la identidad del ser personal del ser humano¹⁷.

Teniendo en cuenta los presupuestos anteriores se puede afirmar que el diálogo y la dinámica vocacional tienen su origen en el ser personal de Dios que soporta el ser personal del ser humano. Dios Padre, persona libre y volente, como principio y causa de todo, es la razón de que, aquello con lo que quiere entrar en diálogo por amor en la creación, goce también de un carácter personal, libre y capaz de relación y escucha. Dicho sujeto es, al mismo tiempo, capaz establecer una relación de proximidad que le permita la comunión plena, pero siempre garantizando una separación real que asegure la identidad específica de ambos. Ni el hombre se funde en Dios ni Dios se disuelve en el hombre¹⁸.

Para la antropología teológica el ser personal del hombre, que parece no presentarse de manera plena dada su condición de ser llamado a la existencia y luego estar sujeto a la muerte biológica, adquiere un carácter de realización efectiva por medio del acontecimiento pascual de Cristo. Su encarnación, muerte y resurrección es la concreción del ser personal del ser humano que Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, le alcanza en la relación libre y de amor con el Padre.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, 60-63.

¹⁸ Cf. Leonardo Boff. *El destino del hombre y del mundo*. Santander: Sal Terrae, 1978, 74-75.

Esta subsistencia personal del ser humano se hace efectiva por medio del bautismo y no es definida por la sustancia o naturaleza humana, sino por la relación personal con Dios a través de la persona del Hijo¹⁹.

b. Persona, llamada y relación

La primera y fundamental llamada que Dios dirige al ser humano es a la existencia. Dios crea al hombre y le hace entrar en un proyecto de amor que es la misma creación. El ser humano es el culmen de la creación. Según el dato bíblico, Dios mismo modela a partir de la tierra al ser humano y le insufla la vida haciéndolo capaz de entrar en relación con él y de asumir tareas semejantes a las de Dios, como darle nombre a las cosas y gobernar sobre ellas (Gn 2). Que esto haya sido de este modo lleva a considerar que, así como en libertad y voluntad Dios llama a la existencia al hombre, le constituye también libre e inteligente como él²⁰.

El hombre es libre e inteligente como Dios, es creado a su “imagen y semejanza” (Gn1,26-27) pero sigue siendo creatura, característica que no se puede perder de vista en la dinámica vocacional, pues salva al hombre de considerarse como autosuficiente en cuanto al origen de su existencia se refiere. Esta afirmación da cuenta, una vez más, del designio amoroso de Dios que es base de la realidad vocacional del ser humano, pues las consecuencias de la afirmación bíblica en torno a la “imagen y semejanza” son principio y fin de la vida de la creatura y denotan una clave fundamental para realización de la vida del hombre que es la relación personal con Dios²¹.

¹⁹ Cf. I. D. Zizioulas. *El ser eclesial*, 69-73.

²⁰ Cf. A. Pigna. *La vocación*, 17.

²¹ Cf. Juan Manuel Cabiedas. *Antropología de la vocación cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2019, 140-143.

Estas dos propiedades, la inteligencia y la libertad, transparentan un plano en el ser humano que se percibe como inacabado, capaz de perfección. Por la libertad y la plena conciencia de sí, de los demás, del entorno, la respuesta que da el ser humano a la llamada originaria de Dios de existir, de autopoerse y situarse en el entorno, es libre y se inserta en un campo de realización progresiva. Dios no ha creado acabado al ser humano, no le condiciona para que haga lo que Él quiere, sino que en su designio amoroso le dota de libertad, haciéndolo capaz de auto-realizarse y tender hacia Dios libremente²².

La llamada primera de Dios es creadora y tiene su origen en su voluntad libre y personal; sin embargo, las llamadas posteriores que Dios hace al ser humano en la realización de su propia vida también tienen un carácter creador, esto refiere a la autorealización del ser humano que va siempre en crecida. Si la llamada a la existencia es por amor, en ese mismo amor es donde se sostiene la llamada constante de Dios al ser humano contando ahora con la respuesta libre de la creatura sin ejercer ningún tipo de coacción.

Es el ser humano quien en su libertad decide responder y entonces se ubica en el proyecto que Dios le presenta de ser *alguien* y no tanto de ser algo, ni de *hacer* algo, sino de atender a esa llamada fundamental de la existencia que no se define por las acciones, ni por la productividad, sino por la esencia misma de ser sujeto y de ser capaz de ubicarse en este plano para poder después perfeccionarse progresivamente por medio de la acción²³.

Desde este supuesto se entiende con mayor claridad que la vocación exige del ser humano una actitud dinámica. El ser humano es vocación; en su libertad y en su inteligencia está el tomar las riendas de esta llamada.

²² Cf. J. de Sahagún Lucas. *El hombre ¿Quién es?*, 174.

²³ Cf. A. Pigna. *La vocación*, 17-19.

La vocación es la realidad del hombre mismo que es llamado a realizarse en su propia vida; es el imperativo propio de su ser, que le dice: realízate a ti mismo siendo fiel a tu propia realidad; es decir, comportándote de manera inteligente y libre, antes que nada, reconociéndote creatura, y tu consecuente dependencia y destino tal de Dios. Esto significa que el hombre no puede constituirse centro y fin de todo, el centro y fin ha de ser el *Otro: Dios*, tanto en sí mismo como en sus manifestaciones, es decir, *los otros*²⁴.

Al llegar a este punto es fundamental hacer referencia a otra dimensión del proceso de diálogo que se realiza en la vocación de todo ser humano. Cuando se habla de la libertad y de la relación respuesta-llamada del sujeto que llama y del sujeto que responde, es necesario afirmar que la vocación no consiste en una predestinación²⁵, no es un proyecto prefabricado que hay que seguir al pie de la letra sin la posibilidad de optar por algo distinto. Aquí está la grandeza de la iniciativa de Dios²⁶.

Dios no obliga a nadie a seguir su proyecto, ni mucho menos lo condena a un “uniforme” que le tocó vestir, porque así estaba destinado a ser. La realización de la vocación es colaboración, es dinámica siempre de llamada-respuesta, ya desde la creación «el hombre emerge del cosmos como palabra creada, respondiendo a la palabra creadora»²⁷, lo que implica una disposición de escucha activa que se concreta en una apertura al proyecto de Dios que progresivamente se va descubriendo y al cual el ser humano, en libertad, se va adhiriendo.

²⁴ Cf. *Ibidem*, 20.

²⁵ No debe entenderse la predestinación en el sentido en que Pablo usa la palabra en la carta a los Romanos (Rm 8, 29), y en la carta a los Efesios (Ef 1,5ss.), en ellas intenta explicar la voluntad de Dios de hacernos hijos por el Hijo. En este contexto se usa “predestinación” como un elemento impuesto a una persona sin contar con su libertad.

²⁶ Cf. Marko Ivan Rupnik. *El camino de la vocación cristiana*. Madrid: BAC, 2016, 8-10.

²⁷ Cf. A. Pigna. *La vocación*, 29.

El resultado de no vivir en una disposición de escucha a Dios es la frustración, la ruina misma de la vida. De esta manera se ve claro que la vocación no es coaccionada, y no surge de una manera acabada, sino que se realiza progresivamente y se va actualizando siempre; por eso la vocación no se tiene, sino que “cada vida es vocación”²⁸.

Esta afirmación no quita que la vocación sea a un proyecto bien definido que incluye a todo ser humano, la vocación no surge en un plano subjetivo y abstracto, sino en un plano libre y progresivo. Dicho proyecto se alcanza en la especificidad de la respuesta que cada ser humano da a Dios en su modo de existencia concreto que incluye sus relaciones interpersonales, su contexto social, histórico y cultural. Este proyecto, que ya se había anunciado, es la plena e íntima relación con Dios²⁹.

Desde la creación, Dios ubica al ser humano dentro de una dinámica de sociabilidad, no solo lo inserta en el mundo y establece un diálogo con él como narra el libro del Génesis, que al crear Dios al ser humano decide establecer un diálogo con el hombre (Gn 1, 27-31; 2,16-25). La realidad relacional del ser humano creado no se reduce ni al monólogo ni a la bidireccionalidad creador-creatura. Hay una experiencia originaria que lo pone esencialmente en relación con alguien semejante con quien se descubre él mismo y a la vez distinto, el resultado de este encuentro es la solidificación de la identidad del sujeto y la cercanía y distancia que supone el otro, como pasa en el encuentro de Adán y Eva (Gn 2, 20-25); la base de las relaciones interpersonales es el encuentro con el otro diferente al sujeto, el núcleo básico de diferenciación y a la vez principio de identificación³⁰.

²⁸ Cf. Pablo VI. Carta encíclica *Populorum progressio*. 26 mar. 1967, 15.

²⁹ Cf. A. Pigna. *La vocación*, 21-27.

³⁰ Cf. L. Boff. *El destino del hombre y del mundo*, 75-79.

La sociabilidad, el entorno y la relación con Dios, no son accidentales en la realización del ser humano, sino que son esenciales a él. Dentro de esta visión resulta importante resaltar que esta característica no solo es el campo para que el ser humano se posicione como sujeto, sino que es el medio en donde se realiza plenamente la vocación³¹.

La plataforma básica en donde se desarrolla la vocación es el amor. Esta base es la condición de posibilidad por la que el ser humano va dejando que su integridad se abra a *Aquel* que llama. Por eso es importante subrayar que, aunque la estructura biológico-sistemática del ser humano es condición del encuentro, no es posible reducir la dinámica de las relaciones únicamente a un contacto por el cuerpo y la razón biológica con la que cuenta todo organismo humano, pues va más allá, remite al elemento trascendente del ser humano y es desde allí que se pueda decir de él que es un ser vocacionado.

La experiencia del otro toca, entonces, una de las fibras más sensibles y profundas del carácter personal del sujeto; es un encuentro *rostro a rostro*, por el cual el ser humano se descubre llamado, y así, progresivamente, va buscando la forma en cómo responder a esa llamada³².

Hay dos elementos que son constitutivos de este proyecto: la comunión y el amor. Se trata de entender que la vocación no se construye en el aislamiento, como ya se había especificado. La vocación va siendo una respuesta progresiva y acompañada. El amor y la comunión, que son propios de este proyecto al cual tiende la vocación, se concretan en el servicio a Dios y a los hermanos.

³¹ Cf. Alejandro Martínez Sierra. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002, 109-112.

³² Cf. M. I. Rupnik. *El camino de la vocación cristiana*, 21-28.

Uno no puede ser vocación si lo que hace, si lo que es, no está en función de los otros. De aquí se deduce un elemento más que también es esencial a la vocación, esto es el servicio, que además es camino y meta de la llamada de Dios³³.

Aunque parece evidente, es importante explicitar que, desde esta perspectiva, al hablar de vocación (de llamada), el plano cristiano exige ser conscientes de que el que llama es Dios, y que la expresión de la vocación la podremos ubicar en diferentes dimensiones que son parte de una misma realidad. No es que la vocación realmente esté fragmentada, sino que se actualiza en diferentes modos. No podemos hablar de vocaciones distintas al decir que por un lado está la llamada a la existencia, por otro la vocación bautismal y luego la vocación específica, sino que todo forma parte del mismo complejo vocacional que se actualiza en la vida del ser humano³⁴.

El dato revelado da cuenta de todo este complejo antropológico del hombre vocacionado, y recuerda que el principio y el fin de esta dimensión básica del ser humano es Dios. Dios crea al hombre libre, capaz de relación, consciente de sí. Ser creado a “imagen y semejanza” de Dios lleva al ser humano a perseguir un objetivo cuya plenitud es vivir en fidelidad a esa imagen y semejanza divina. El hombre está llamado a una participación de la divinidad de Dios, no por naturaleza, sino por relación, por diálogo “persona a persona”³⁵, por la dinámica llamada-respuesta³⁶.

La concreción de dicha realidad es obrada también por el mismo Dios en Cristo, vinculando de esa manera el proyecto único y original del principio con el acontecimiento de Cristo Jesús. En este sentido, la vocación humana alcanza plenitud en el acontecimiento cristológico. Es Cristo verdadero Dios y verdadero

³³ Cf. A. Pigna. *La vocación*, 48-50.

³⁴ Cf. *Ibidem*, 93.

³⁵ Cf. J. M. Cabiedas. *Antropología de la vocación cristiana*, 137-140.

³⁶ Cf. *Ibidem*, 140-145.

hombre quien descubre al ser humano su plenitud es, como nos recuerda Pablo, por quien fueron creadas todas las cosas (por él y para él), en quien reside toda plenitud, es quien reconcilia con Dios, por medio de su cruz, todo lo creado (Col 1, 15-20). El ser humano es asumido por Cristo, y es de nuevo, por medio de la relación, que el hombre se deja asumir y asume a Cristo como camino seguro a la plenitud de su existencia³⁷.

Que Cristo asuma la realidad humana por su encarnación, para conducirla hacia la participación con la realidad divina no hace que la realidad humana quede aniquilada. Dicho acontecimiento se efectúa como un proyecto progresivo que se realiza en el acontecer concreto de cada persona y está en tensión hacia el final de los tiempos. Exige la libertad humana que no actúa autónomamente; siguiendo a J.M. Cabiedas se puede hacer la siguiente síntesis:

La realidad del pecado y la muerte no representa una objeción que cuestione en absoluto el destino divino del hombre y la permanencia de su condición como imagen de Dios, pero sí una llamada a la responsabilidad de quien no queda eximido del intercambio dialogal y la cooperación con la acción de la gracia para adherirse libremente en el Hijo, y por la potencia respetuosa del Espíritu, al misterio vital de la Trinidad³⁸.

A partir de los ya señalados elementos antropológicos y teológicos básicos para poder hablar de la vocación cristiana, es importante hacer una reflexión en torno a la manera en cómo poder entender el sujeto o la persona humana desde una propuesta de pensamiento que pone el énfasis en la dinámica de la alteridad.

El afán de presentar esta propuesta personalista no radica en que sea el único plano de interpretación del sujeto, sino que aparece como un complejo interesante que permite reconocer la vocación desde el plano de la responsabilidad y el

³⁷ Cf. *Ibidem*, 146-150.

³⁸ *Ibidem*, 153-154.

encuentro, haciendo más accesible el discurso vocacional referido a todo ser humano y ubicándolo en un plano concreto de realización de la persona, el ámbito de las relaciones interpersonales.

2. Alteridad y responsabilidad. Una mirada al sujeto y sus relaciones

2.1 El hombre: razón “versus” sensibilidad

El problema de la configuración del sujeto referido a la vocación es un tema fundamental, pues dependerá de cómo se entienda al sujeto, para poder abordar antropológica y metodológicamente el proceso de la vocación-respuesta en la existencia concreta de la persona.

Tomando como supuesto el aporte filosófico-antropológico de Platón, en la historia del pensamiento, hay una tentación constante en el hombre de considerar al ser humano como un ser dualista. La consecuencia de esta consideración hace que haya una oposición real entre lo material y lo inmaterial, entre el cuerpo y el alma. El proceso del conocimiento, como la verdad de lo que realmente existe no se vinculan directamente a la apertura que lo corporal del ser humano comprende en sí mismo. Esta perspectiva niega la posibilidad de constitución del sujeto por medio de la sensibilidad, pues el énfasis se pone en la capacidad cognitiva del hombre vinculada directamente con el alma³⁹.

Otro ejemplo de esta tentación se puede rastrear en el planteamiento del racionalismo propuesto por Descartes, quien asegura que el ser humano se concibe como una *Res cogitans*, esto quiere decir que todo el ser humano fundamentalmente es un ser pensante⁴⁰. Descartes define al ser humano como “una cosa que piensa”, pues al ser humano no se le puede considerar únicamente como un conjunto de

³⁹ Cf. Giovanni Reale, Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. 1. 2.^a ed. Barcelona: Herder, 1995, 142-145.

⁴⁰ Cf. René Descartes. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, 1997, 25-27.

órganos, no es una *res extensa* (cosa extensa). El filósofo francés sostiene que el ser humano determina su existencia por su pensamiento. El pensamiento es lo más importante y lo que lo define claramente. Por tanto, la sensibilidad es meramente una función más del pensamiento, pero imperfecta. El mismo Descartes lo afirma así en la segunda *Meditación Metafísica*:

Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar⁴¹.

Aunque para Descartes el ser humano es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, no se hace nunca una referencia explícita a considerar al ser humano como una sustancia unitaria, la consecuencia de esto es un dualismo denominado “cartesiano”, pues no separa completamente al alma del cuerpo, pero afirma que son sustancias completas si no se toman en relación al ser humano:

Bien sé que hay sustancias vulgarmente llamadas incompletas; pero, si así se les llama en virtud de que no pueden, de suyo subsistir solas, sin ayuda de otras cosas, confieso que me parece contradictorio que a la vez sean sustancias – es decir, cosas que subsisten por sí – y sean incompletas – es decir, cosas que no pueden subsistir por sí. Es cierto que se las puede llamar incompletas, en otro sentido: no porque tengan nada incompleto en cuanto sustancias, sino solo en cuanto que se relacionan con alguna otra sustancia, junto con la cual forman un todo que es por sí distinto de cualquier otro. [...] Espíritu y cuerpo son sustancias incompletas, cuando se las piensa en relación al hombre que componen: mas separadamente consideradas, son sustancias completas⁴².

Pero no se puede afirmar que el cuerpo, que es extensión, esté completamente desligado del alma que es racionalidad; entre ambas hay dimensiones y una unidad tal que no puede abandonarse. El problema sigue siendo

⁴¹ *Ibidem*, 26.

⁴² René Descartes. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977, 182.

que, al establecer el atributo fundamental del ser humano, Descartes afirma la racionalidad, el pensamiento, aquello que es claro y distinto en el ser humano, dejando de lado el cuerpo de una manera radical. La propuesta antropológica cartesiana, por tanto, es reduccionista, y al considerar así al ser humano, es también complicado establecer la dinámica relacional que tiene con el entorno y con los demás⁴³.

2.2 El hombre: razón “y” sensibilidad

En contraposición a esta visión racionalista que excluye los sentidos, surgieron propuestas que aseguran que el ser humano no puede deslindarse de su sensibilidad y mucho menos de su cuerpo, de manera que éste, sí interviene en la constitución del ser humano y, por tanto, también en su realización como tal. Un ejemplo claro de esta postura es la propuesta de Sartre, quien en su obra *El ser y la nada* dedica un apartado completo a la justificación de la no separación ni rechazo del cuerpo como medio de conocimiento relacionado directamente con la conciencia.

Sartre afirma que si todo lo que conocemos sólo se da en ámbitos de conciencia, entonces el ser humano queda reducido, y la existencia misma de las cosas no tendría otro carácter más que de conciencia sin ninguna relación con el dato sensible⁴⁴. Resulta entonces claro que para Sartre el cuerpo y la conciencia no están deslindados, ambos son un conjunto que hace que el conocimiento se dé en el ser humano, pues si todo lo que conocemos está únicamente en la conciencia no tiene sentido ser seres corporales situados en un medio corporal. El conocimiento sería insostenible, pues su objeto se desvanecería en una indistinción de la realidad, por tanto, la reflexión y la sensibilidad sí son complementarias, dejando espacio a la posibilidad de constitución del sujeto por medio de la sensibilidad. Sartre escribe:

⁴³ Cf. María Belén Campero. “Descartes y la construcción de un sujeto a partir de la negación de la vida”. *Factótum* 17 (2017) 25-34.

⁴⁴ Cf. Jean Paul Sartre. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Ibero-Americana, 1961, 129.

Se sigue de ahí que la relación primera va desde la realidad humana al mundo: surgir, para mí, es desplegar mis distancias con las cosas, y por ello mismo hacer que haya cosas. Pero en consecuencia las cosas son precisamente “cosas-que-existen-a-distancia-de-mí”. Así el mundo me conduce a una relación unívoca que constituye mi ser y por la cual hago que él se revele. [...] El conocimiento y la acción no son más que dos fases abstractas de una relación original y concreta⁴⁵.

Otro filósofo que hace un aporte a esta noción de recuperar la sensibilidad es Merleau-Ponty, quien afirma que el ser humano no es sólo conciencia, sino que la importancia del cuerpo y la sensibilidad son fundamentales para el conocimiento y constitución del sujeto y, en cierto sentido, se ve expresado en las siguientes líneas que aparecen en su obra *Fenomenología de la percepción*: «comprender es experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación, el cuerpo es el anclaje en el mundo»⁴⁶.

2.3 Levinas. Una propuesta de configuración del sujeto en alteridad

A estas posturas que rescatan la unidad de la persona en la sensibilidad y la razón pertenece la propuesta del autor que se ha de tomar en consideración para la reflexión de la presente investigación.

Emmanuel Levinas es un filósofo lituano madurado en Francia. Su formación filosófica está influida por la fenomenología husserliana y motivada por la propuesta de Heidegger, no como un incentivo positivo sino como un marco para transformar la manera de proponer la filosofía en contra de la supremacía del ser que sostiene Heidegger.

La propuesta de pensamiento de Levinas para entender la filosofía desde la ética de la alteridad está marcada por su experiencia de vida al haber padecido el horror de la Segunda Guerra Mundial. Lo novedoso de este sistema es el uso de categorías bíblicas y el horizonte de comprensión judío para establecer un sistema

⁴⁵ *Ibidem*, 132.

⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, 162.

de pensamiento en lo que se refiere a la comprensión de la interacción de las relaciones entre los seres humanos, sistema confrontado con la tradición filosófica de occidente, sin pretensión de negar lo ya propuesto, sino sumar una originalidad indudable a la reflexión en torno a esta problemática.

Su obra *Totalidad e Infinito*, que sirve de marco de referencia par esta investigación, define la etapa de madurez en la que Levinas hace una fuerte crítica a la filosofía occidental que mantiene la primacía en el yo, y propone una nueva visión de la importancia del otro⁴⁷.

a. El yo como totalidad. La configuración primera

Pues bien, en este orden de ideas, y para el interés de esta investigación, hay que decir que Emmanuel Levinas afirma que la sensibilidad y el cuerpo son elementos constitutivos del ser humano. Dicho binomio está presente de manera tan radical que es la forma más primaria de acceso al mundo y refiere, de manera específica, a la constitución de cualquier sujeto, pero con el matiz de no vincularlo directamente a la conciencia, ni a la experiencia de sí, en un primer momento, sino más bien viviéndolo como el espacio donde acontece la experiencia de lo otro.

Para poder hablar de un posible contacto con las cosas, o con los demás, para Levinas es necesario aclarar primero lo que es el sujeto y explicitar las formas en cómo éste se constituye. Según este proceso de reflexión y razonamiento, la configuración de la subjetividad del sujeto ha de darse en dos momentos que, aunque no se da de manera separada es posible distinguirlos y hacer especificaciones de cada momento; el primero depende explícitamente del sujeto en sí mismo, mientras que el segundo tiene que ver con el encuentro con los *otros*.

⁴⁷ Cf. Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977, 14-20.

El primer momento es entendido como la subjetividad primera, esto quiere decir que hay una formación de la subjetividad en el plano de un yo egoísta, entendiendo este término no en un sentido negativo o psicológico, sino en el sentido de ver al ser humano en su dimensión más esencial como individuo que, en su relación con la exterioridad y por medio del *disfrute*, se realiza y constituye⁴⁸.

Por este motivo no podemos afirmar en primera instancia que la experiencia de las cosas sea la de la conceptualización por medio de un proceso de racionalización de las cosas. Los actos de la vida no son conocimientos sujetos a una reflexión continua de la conciencia; esta relación y aproximación con el entorno y las cosas, no son conocimiento en un primer momento⁴⁹. El primer movimiento del ser humano respecto a las cosas no es pensarlas, sino *disfrutar* de ellas⁵⁰.

La sensibilidad se logra entonces de una manera en la que, llegando a superar la distancia que hay entre el yo y las cosas, pueda suscitarse un contacto que no se entiende como un encuentro en el pensamiento, sino como *proximidad*⁵¹ esencial a nivel de sentidos; es en el cuerpo donde se suscita la apertura que obliga a salir de sí al yo para ir al entorno⁵².

⁴⁸ Cf. Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. 4.^a ed. Salamanca: Sígueme, 2020, 116-119. (A partir de esta cita se comenzará a usar la abreviación de la obra *Totalidad e Infinito*; a saber, *TI*.)

⁴⁹ Esto no quiere decir que el yo no sea racional, dejando de lado el ejercicio de la razón, sino que es un presupuesto que se ejerce después de la constitución primera egoísta del yo, en el *disfrute*.

⁵⁰ Cf. *TI*, 118.

⁵¹ En Levinas la *Proximidad* se entiende como el estar en contacto directo a nivel físico con las cosas, en donde intervienen la sensibilidad, los sentidos, las afecciones, etc. Cf. Francisco Xavier Sánchez Hernández. *La verdad y la justicia el llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*. México: UPM, 2006, 253.

⁵² Cf. Ricardo Gibu Shimabukuro. "Proximidad y sensibilidad". *La lámpara de Diógenes* 11 (2010): 121-122.

El cuerpo es el medio por el cual se entra en contacto con el mundo, es el responsable de que la sensibilidad se entienda desde el carácter del *disfrute*, pues el estar envuelto en la exterioridad no exige al ser humano, como lo más elemental, representarse las cosas para acceder a ellas; no le exige pensar lo que siente y *noematizarlo*, o lo que es igual, despojarlo de la materialidad y buscar en la conciencia lo que aquella cosa es en sí, como propone Husserl⁵³.

Esta cuestión se mueve en el orden de la sensibilidad, pues las experiencias sensoriales que el cuerpo padece a causa de su sensibilidad no se conocen, sino que se viven. Es bajo esta noción, que el mundo sensible no busca constituir una representación, sino un estado de relación y de bienestar⁵⁴.

El cuerpo es también el medio en que se da el movimiento por el cual el ser humano se observa a sí mismo y se hace dueño y señor de sí, lo que muestra el carácter egoísta del yo. El ser humano, al asumir la posesión del propio cuerpo, se hace capaz de afrontar el mundo y desatarse de él, lo que quiere decir que alcanza a superar la dificultad de atadura que el mundo representaba; se libera de padecer necesidades sin remedio, y así asume estas necesidades y las satisface.

Cuando el ser humano se hace cargo de sus necesidades primeras se constituye como un ser independiente del mundo, un sujeto capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades reconocidas como materiales. Las necesidades resultan estar bajo el poderío del ser humano que las padece y no al contrario. Así ocurre la constitución del yo, en tanto él mismo. No hay un sujeto real cuando el yo está subordinado a la necesidad.

⁵³ Cf. Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires: FCE, 1949, 214. N.B. Husserl representa para Levinas un referente importante por dos motivos: el primero radica en su aceptación a partir del método de la fenomenología; el segundo es en oposición, pues la consideración de Husserl respecto del sujeto es la de un *alter ego* categoría que Levinas rechaza completamente, pues no corresponde a la verdad del *otro*. Cf. *TI*, 68-69.

⁵⁴ Cf. *TI*, 147-149.

Sin embargo, hay que decir que el ser humano es, en cierta forma, dependiente de las cosas, no en un sentido determinante, sino que es por ellas que subsiste en el mundo. También es cierto que el mismo ser humano se constituye como independiente de las cosas, pero en una dimensión distinta. Cuando el sujeto ejerce poder sobre el mundo accede a las cosas como una forma de constitución misma y no como simple dependencia. Las cosas ya no determinan la sobrevivencia del ser humano, sino que este mismo se apodera de las cosas⁵⁵.

Todo ser humano para vivir accede a comida, oxígeno, luz, trabajo, ideas, sueños, etc., vive *de* ellos, y por tanto son contenidos de la vida, pero no son *medios* de ella, es decir, no son los únicos aspectos por los cuales se realiza la vida, y mucho menos se pueden considerar como la meta de la misma, no son un fin en sí.

Heidegger plantea que las cosas de las cuales vive el sujeto son un *útil* que no tiene consistencia de por sí: «*un útil no “es”, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles, en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es “algo para...”*»⁵⁶. Si esto es así la sensibilidad queda reducida de nuevo a un accesorio del sujeto que no afecta la constitución del sujeto, no hay espacio para el *disfrute*. La experiencia de las cosas no afecta al sujeto ya configurado por su ser, es solo una utilidad para el ser mismo que se impone radicalmente sobre todo lo demás.

Dentro de esta dinámica de *disfrutar* de las cosas resalta un aspecto crucial que se entiende desde una analogía con los alimentos. En el desarrollo biológico los alimentos son los responsables de que el cuerpo funcione, mantenga su fuerza y una óptima condición vital y física.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 123-125.

⁵⁶ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003, 96.

En cierto sentido, así funcionan las cosas en la vida, éstas son alimentos y ayudan a la constitución de la subjetividad de un individuo en su sentido más primario o egoísta⁵⁷.

El *disfrute* no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida. Los contenidos de la vida no son simples carencias de ella misma, sino que son lo que la alimenta. Ahora bien, se puede afirmar que vivir se entiende como una acción en sí que necesita formas de realización, que son los contenidos de la vida; las cosas de las que se alimenta la vida, y es así como se asume que este acto de vivir se alimenta de su propia actividad, y esto es el *disfrutar*⁵⁸. Esta dinámica se puede entender en las mismas palabras de Levinas:

Vivir de pan no es, pues, representarse el pan, ni actuar sobre él, ni actuar gracias a él. Claro que hace falta ganarse el pan, y hace falta alimentarse para ganar el pan; de manera que el pan que como es también eso con lo cual me gano el pan y mi vida. Pero si como pan para trabajar y vivir, vivo de mi trabajo y de mi pan [...] el disfrute es la última conciencia de todos los contenidos que llenan mi vida⁵⁹.

El resultado del *disfrute* no será una simple existencia en la que el ser humano se ve desprovisto sin la capacidad de asumir las necesidades que el mundo le hace padecer. La vida del sujeto no es una experiencia en la que el ser humano está como un animal irracional en el mundo ejerciendo una forma de ser instintiva, sino que es una vida que presenta necesidades, las cuales se busca satisfacer, y este proceso de satisfacer necesidades se manifiesta en el trabajo. El trabajo se entiende

⁵⁷ Cf. *TI*, 116-121.

⁵⁸ El *disfrutar*, entonces, implica un acercamiento directo a las cosas, de manera que, puedan ser asumidas en cuanto que, al estar en contacto inmediato con ellas, se dan a gustar, dicho con otras palabras, no es un acercamiento que ignore las cosas y sólo las use, sino que es un acercamiento que constituye al yo. Cuando el yo se encuentra con el mundo, con las cosas, la primera experiencia que surge no es la de la alteridad de esas cosas; es decir, el encuentro con tales cosas no es una contemplación de aquello que hace a las cosas distintas de mí, sino que como ya se mencionó, el primer movimiento del yo es el *disfrutar*. Cf. *Idem*.

⁵⁹ *Ibidem*, 118.

como el medio por el cual el ser humano obtiene las cosas, los alimentos, que le aseguran el cubrir tales necesidades⁶⁰.

Así pues, el yo surge a partir del *disfrute* en un primer momento. El individuo se entiende desde la noción de bien-estar y no tanto desde la de *Ser*, como plantea la ontología heideggeriana, esto se asume tomando en cuenta la visión de ser humano que propone Heidegger:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. [...] Es propio de este ente el que con y por ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*⁶¹.

Por tanto, es por este *disfrutar* el bienestar⁶², resultado de la vivencia del *disfrute*, que el yo se vuelve sujeto del verbo ser, y no por asumir el Ser como propone Heidegger. Es un yo que se ubica más en el plano de la felicidad que en el del Ser⁶³, «ser yo es existir de tal manera que se está ya más allá del ser: en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse algo, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino disfrutar de ese algo»⁶⁴.

⁶⁰ La necesidad es cierta dependencia del yo respecto de las cosas. El ser humano no experimenta todas las necesidades al mismo tiempo, sino que van surgiendo, es decir, no es una dependencia absoluta en la que el yo esté incondicionalmente padeciendo todas las necesidades que el entorno le hace sufrir en una misma y única circunstancia; de esta manera, las necesidades se asumen como una dependencia a través del tiempo, porque hay posibilidad de ser independiente de las necesidades que el mundo presenta, y tal posibilidad de romper es la que da el trabajo como medio por el cual se obtienen las cosas y se construye la *economía*, entendida esta última como la constitución de la *propia casa*, es decir, hacer de la exterioridad la propia *morada*. Cf. *Ibidem*, 123-124.

⁶¹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*, 35.

⁶² Gracias a que se reconoce al ser humano como individuo, surge la felicidad, entendida como el bienestar propio del yo; bienestar que va de la mano con el disfrute y con la necesidad. En este sentido, el bienestar se basta a sí mismo en su relación con las cosas, es decir, se trata de satisfacer las necesidades y no de suprimirlas. Pues si quedara suprimida la necesidad no habría ya la oportunidad del bienestar, ni del disfrute. Cf. *TI*, 122.

⁶³ Cf. *Ibidem*, 125-128.

⁶⁴ *Ibidem*, 128.

La realización de la existencia del ser humano comprende un sistema de fines que le van ayudando a configurarse como sujeto dentro del mundo. Todos estos fines, como ya se revisó, se *disfrutan*; uno de estos fines, que forman parte fundamental de la vida del ser humano es la *morada*. La sensibilidad no sólo hace que el cuerpo padezca lo sensible de su exterioridad, sino que dentro de esta constitución del *disfrute* y del bienestar hace que more en este entorno, construye una *morada*.

La *morada* pues, no es solamente una cosa más en el mundo de la cual se puede *disfrutar*, sino que es, en cierto sentido, el comienzo de la vida del ser humano en el mundo. Este papel tan importante que juega la *morada* en la vida de todo ser humano es fundamental porque es el lugar que, aun siendo parte del mundo y de la exterioridad, se hace posesión de él. La *morada* representa protección de las dificultades que la exterioridad despliega y, de hecho, es desde donde el yo *disfruta* y se representa las cosas.

En esta posesión de la *morada* se reconoce al ser humano como un ser que no sólo se mueve en los sentimientos, en *disfrutar* las cosas, sino que también las contempla, y este movimiento surge al tener la estabilidad que proporciona la *morada*. Así encontramos un sujeto que ejerce plenamente su razón y se consolida como *totalidad*; como un ser con plena noción de sí capaz de acceder a las cosas y *transmutarlas* en sí mismo, tanto a nivel de *disfrute* como a nivel de la razón⁶⁵.

Tal vez sea este término de *totalidad* el que hace referencia más precisa al ser humano como ser completo en su primera configuración como sujeto, como ser que no le falta nada en el sentido de la relación con la exterioridad y con la sensibilidad. En la *morada* el ser humano es ya un yo egoísta⁶⁶.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, 167-168.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 169-171.

La posesión de la exterioridad se da a partir de una condición de alejamiento de la misma, de manera que, gracias a la construcción de la *morada*, en donde el sujeto se hace consciente de que puede proveerse de lo exterior, se vive el mundo y éste deja de verse como un conjunto de cosas u objetos que constituían la exterioridad del entorno.

El ser humano va satisfaciendo necesidades, y vive de las cosas, va haciendo de la exterioridad su alimento, y al quedar esta primera parte egoísta de la subjetividad asumida y cubierta, dentro de las posibilidades de cada individuo, surge el movimiento de encontrarse con *alguien*, del cual no se puede vivir, *alguien* que no puede “comerse”.

Este acontecimiento nuevo es el encuentro con el *otro*. Un ser que cuestiona al yo, y del cual no puede pasar desapercibido, pues este encuentro se da desde el contacto con el propio círculo íntimo en que el ser humano se desarrolla.

La experiencia del otro emerge con una nueva condición de relación. Es por la sensibilidad que se percibe esa presencia, pero es por medio del *lenguaje* en donde esa relación se ve realizada. El encuentro entre el yo y el *otro* se traducirá, en primera instancia, como un responder ante el llamado del *otro* que descentra al sujeto. El yo responde compartiendo las cosas con él, abriéndose así a aquello que se denomina experiencia de alteridad⁶⁷. Al tener presente esta primera configuración del sujeto es conveniente ahora presentar la dinámica del encuentro con los *otros*, elemento que es, propiamente, el que describe el enfoque específico que refiere a la dinámica vocacional desde la visión de la alteridad.

b. El encuentro con el *rostro*. La configuración segunda

El *otro*, en esta visión de alteridad, es entendido como un ser absolutamente *otro*, esto quiere decir que el *otro* es alguien que se presenta ante el yo deslindándose de

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, 186-194.

la posible posesión que éste pudiera ejercer sobre él. Por tanto, el *otro* toma un carácter de discontinuidad dado el alejamiento y la imposibilidad de posesión que en sí presenta al yo; de esta manera se origina una ruptura entre ambos que se traduce como trascendencia⁶⁸.

El *otro* es aquel ser humano diferente del yo; no en el sentido de que sea algún tipo de no-humano, sino teniendo en cuenta que el *otro* es un ser humano que no puede confundirse con el yo, ni con las cosas, ni con el medio ambiente, ni con nada material susceptible a ser trasmutado en el yo; por tanto, todo ser humano es considerado como *otro*, con todo lo que esto implica, a saber, un ser trascendente, *infinito* y no susceptible de conceptualización⁶⁹.

A grandes rasgos, la trascendencia, lo *infinito*, y la no posibilidad de conceptualizar dan cuenta del impedimento del yo para poder asimilar de manera absoluta al *otro* en su constitución como sujeto tanto a nivel de disfrute a como a nivel de conceptualización.

Los *otros* no son alimentos, ni cosas de las cuales se pueda disfrutar, ni seres que puedan ser captados y aprehendidos por la razón para después ser asimilados en la conciencia de manera absoluta. Los *otros* se presentan ante el yo como algo infinito, como alguien que nunca puede ser agotado ni a nivel de los sentidos, ni a nivel de la conciencia. No hay posibilidad de confundir a los *otros* con el yo, pues para Levinas la relación que se establece entre el yo y los *otros* no se entiende en términos de reciprocidad, el *otro* siempre trasciende al yo⁷⁰.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, 30-36; Margarita Díez Cuesta. *Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992, 19-22.

⁶⁹ Cf. Carmen Roberts. “El Otro en la perspectiva de Heidegger y Levinas”. *Anuario facultad de ciencias económicas del Rosario* 9 (2013): 106.

⁷⁰ Cf. *TI*, 128-130.

Al presentar a los *otros* de esta manera pareciera que no hay posibilidad de acceso a ellos por parte del yo, pero esto no es así, existe una categoría usada por Levinas que salvaguardar la dinámica de encuentro entre ambos. Esta categoría es la de *rostro*.

El *rostro* no se reduce a una serie de características físicas presentes en una imagen que pueden ser captadas por los sentidos y la conciencia, sino que es una noción que va más allá de la simple imagen física. Este es el elemento que hace que el yo quede como impactado por los *otros*. El *rostro*, más que ser una forma en la que el yo pueda acceder al *otro*, es la vía por la cual el *otro* irrumpe en el yo, lo saca de su centro y lo hace entrar en una dinámica de encuentro.

Este encuentro no es abstracto, se concretiza por medio de un acercamiento no violento; no es una imposición ni del yo sobre el *otro* ni del *otro* sobre el yo. No hay riesgo de aniquilación. Dicho acercamiento se da en la palabra o el lenguaje. El *rostro* no es una simple imagen, sino que es expresión misma que se manifiesta y habla. El *rostro* es palabra.

Y aunque la dinámica por la cual los *otros* entran en contacto con el yo es en principio por la sensibilidad, o sea, por el sentido de la vista, dicho encuentro es una experiencia que se aterriza en el discurso, en la llamada que los *otros*, por medio del *rostro*, le hacen al yo. Esto quiere decir que ya la sola presencia del *otro* ante el yo es llamada, se rompe la totalidad del yo⁷¹. El yo al ser descentrado de su condición solipsista, reconoce en el *otro*, por medio del encuentro, a alguien

⁷¹Cf. *Ibidem*, 64-71. Un ejemplo claro de esto es el encuentro entre una persona en una condición socio-económica estable (el yo) y una persona que vive en pobreza extrema (el *otro*), el impacto que genera el *rostro* de la persona pobre en la que no lo es ya se entiende como una llamada, el solo *rostro* grita una necesidad, y demanda ser ayudado, aunque no haya como tal una expresión sonora emitida por la boca del pobre.

distinto de las cosas y, por tanto, también distinto de sí mismo; según Levinas esta es “la experiencia por excelencia”⁷².

El *otro* está dentro de una relación asimétrica respecto al yo; esto quiere decir que el yo es incapaz de situarse con el *otro* en una relación absolutamente igualitaria; siempre se ha de tener al *otro* como a alguien que, dentro de su condición propia de *otro*, es capaz de suscitar en el yo, sin posibilidad de evitarlo, un efecto o un impacto, que paraliza su deseo de posesión y lo ordena al encuentro.

De esta manera se posibilita el llamado constante y persistente del *otro* hacia el yo, y entonces surge la respuesta: la responsabilidad⁷³. Levinas lo afirma de la siguiente manera:

El ser que se expresa, se impone, pero precisamente llamándome con su miseria y su desnudez –con su hambre–, sin que pueda yo ser sordo a su llamada. De modo que, en la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad suscitando mi bondad. El orden de la responsabilidad [...] este vínculo entre expresión y responsabilidad –esta condición o esta esencia ética del lenguaje–, esta función del lenguaje anterior a todo des-velamiento del ser y a su frío esplendor, permite sustraer el lenguaje de su sujeción respecto de un pensamiento preexistente, a propósito del cual el lenguaje no tendría sino la función servil de traducir afuera o de universalizar sus movimientos interiores⁷⁴.

La experiencia ética con el *otro*, no se dará entonces en la visión propiamente, ya que todavía se puede tender a la cosificación por la mirada⁷⁵. La escucha ha de constituir el aspecto esencial de esta relación, esta ya es una respuesta ética. La escucha implica una salida radical del interior para poder percibir la voz de alguien exterior.

⁷²Cf. *Ibidem*, 217.

⁷³ Cf. Patricio Peñalver. *Argumento de alteridad*. Madrid: Caparrós, 2000, 77-78.

⁷⁴ *TI*, 222-223.

⁷⁵ Cf. J. P. Sartre. *El ser y la nada*, 58-60.

La escucha, en este sentido, no se habrá de reducir únicamente a lo que el sentido externo físico proporciona, sino que va más allá, pues aunque el *otro* tiene la posibilidad de expresarse, no es que esté todo el tiempo invocando verbalmente, pues, en el encuentro *cara a cara*, el *rostro* en su miseria y desnudez interpela, y no es que el yo reaccione de manera prácticamente inmediata, pues aunque logre escuchar la voz del *otro* que llama, se anula la posibilidad de posesión, pero no la de negación; aunque se escucha el llamado del que sufre, o del que carece, o del que pide ayuda, bien se puede ser indiferente, aunque se haya logrado un cierto tipo de encuentro u experiencia entre el yo y el *rostro* que llama.

Ante el llamado el yo conserva su libertad; por tanto, es capaz de escuchar y responder, o negar y matar, esto quiere decir que lo verdaderamente esencial en el hombre es atender la presencia del *otro*, pues de lo contrario, se cae en el engaño. La escucha entonces no es el elemento que hace que el hombre permanezca siempre ético ante el *otro*, sino que la escucha puede evitarse y regresar al egoísmo del yo.

El llamado que se presenta como trascendente, o invisible, presenta una exigencia bien concreta y visible. El yo descubre al mundo en otra perspectiva, la irrupción del *otro* hace que pueda salir de su egoísmo, encontrar el sentido y la objetividad del mundo, y es aquí precisamente donde se encuentra la posibilidad del uso pleno de la razón, pues el hombre que tiene una conciencia que sale de sí es aquel que asume ya con racionalidad la *responsabilidad* por el *otro*⁷⁶.

El *otro*, entonces, *enseña* en todo momento del discurso ético, y es por este aspecto que se comienza a tomar y a dar sentido propiamente objetivo a las cosas, pues mientras el yo accedía a ellas sin reconocer su alteridad, sino sólo para hacerse de ellas o ejercer su poderío sobre las mismas, con la presencia del *rostro*, las cosas

⁷⁶ Cf. Olivia Navarro. "El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas". *Revista Internacional de Filosofía* 13 (2008): 180-188.

toman y adquieren significación racional y no hacen referencia sólo a su uso. La relación se amplía y ya no es únicamente una interacción entre el yo y el mundo, sino que hay un trinomio entre el yo, el mundo y el *otro*.

Teniendo ante sí la presencia del *otro*, el yo designa las cosas, y por tanto, si se hacía únicamente en relación a la propia esfera, ahora las cosas son exteriores, se vuelven ajenas al yo, de modo que, si en el *disfrute* sólo se tomaban como alimentos para saciar un deseo, en el encuentro con el *otro* toman una significación racional, esto quiere decir que las cosas pueden ser llevadas al discurso.

Descrito en otras palabras, cuando se asume el impacto de la relación con el *otro*, se comienza a tomar conciencia de la alteridad de las cosas, no viéndolas sólo para el yo. A partir de esto las cosas pueden ser ofrecidas por el yo al *otro* como parte de la dinámica de respuesta ética⁷⁷.

Como la cosa entra en el plano del *otro*, entonces se origina un movimiento positivo ya que las cosas se vuelven tema, y tematizar las cosas es como dice Levinas: «[...]ofrecer el mundo al otro por la palabra»⁷⁸, aquí ya se observa una desposesión de las cosas, una verdadera salida del yo, de su comodidad, para ir al encuentro del *otro* y hacerse responsable de él⁷⁹.

La responsabilidad es vértebra clave para entender la filosofía de Levinas, su importancia radica en que abre a una doble dimensión: la responsabilidad es la respuesta del yo dentro de un carácter solidario con el *otro*; y al mismo tiempo, la responsabilidad es el elemento que posibilita la constitución completa del yo como sujeto. En el impacto que se origina al hacerse cargo del *otro* se da un movimiento

⁷⁷ «El lenguaje [...] es una nueva forma de relación entre términos separados, en donde el otro no entra en la esfera del mismo. Es la cuna de toda significación. El lenguaje juega de cierta manera el papel de un fondo primero de donde nace todo sentido, el principio mismo de la racionalidad.» (F. X. Sánchez Hernández. *La verdad y la justicia*, 218).

⁷⁸ *TI*, 234.

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, 217-219.

de regreso al suscitado por la responsabilidad, de manera que el yo no se pierde en la búsqueda implacable de responsabilizarse por los demás. Cuando el yo es sacado de sí y es llamado, responde y ejerce la responsabilidad con el *otro*, lo que implica necesariamente ocuparse de algo que está fuera de sí.

Cuando esto pasa se corre el riesgo de quedar empeñado fuera de sí para saciar la exigencia que el *otro* manifiesta. El yo debe ser capaz de regresar a sí mismo, pues ejercer la responsabilidad no implica la renuncia a la subjetividad. En este constante dinamismo de estar yendo a los *otros* y regresar al yo se observa la constitución misma de la subjetividad, pues al salir de sí y responder por los *otros*, para nuevamente regresar al yo, también es un acto de apropiación que el yo hace de sí.

De nuevo, este devenir se da en el plano ético y no de conocimiento, pues no es que el sujeto se constituya en primera instancia como un ser que sabe o conoce más por hacerse cargo del *otro*, sino que al asumir la responsabilidad ante un llamado que nada tiene que ver con el yo el sujeto se descubre distinto y dueño de sí con una capacidad de apertura suscitada por el *otro*. Que esto suceda así lleva a afirmar la bondad del yo⁸⁰; en palabras de Levinas: «Ser en sí es expresarse, o sea, ya, servir al otro. El fondo de la expresión de la bondad. Ser καθ' αὐτό es ser bueno»⁸¹.

Esta responsabilidad por el *otro* constituye al sujeto, porque en esta relación el yo aparece como único e irremplazable. Es el yo y nadie más quien es interpelado por el *otro*, pues al responsabilizarse el yo va hacia el *otro* y se entrega por él; en cierto sentido, lo sustituye y padece lo que el *otro* sufre. Precisamente, por esta sustitución, es que el yo reconoce al *otro* y se sabe diferente a él, y asume su

⁸⁰ Cf. F. X. Sánchez Hernández, *La verdad y la justicia...*, 254-255.

⁸¹ *TI*, 204.

condición de yo. La responsabilidad ha de ser el culmen por el cual el sujeto se ubica como tal y supera una posición solipsista que demarca un individualismo posesivo y deviene en un individualismo ético. El yo es quien asume y al único que le corresponde el ejercicio de la responsabilidad, pues, al ser irremplazable, conserva su unicidad⁸².

2.4 Vocación y alteridad

Un presupuesto fundamental de la antropología teológica es que la creación tiene impresa en sí la huella de su creador. El ser humano de manera especial tiene esa huella impresa pues, según el dato relevado, fue creado a “imagen y semejanza” de Dios. De ahí que el objetivo de la existencia humana se siembra directamente en la plenificación de esa imagen y semejanza.

Todo ser humano está llamado a ir creciendo en esta llamada y objetivo en el que fue creado. El hombre será plenamente hombre al alcanzar esa plenitud y realización de su existencia; es decir, cuando logre configurarse a la manera del designio de ser imagen y semejanza de Dios. Dicha realidad corresponde a todos los hombres de todos los tiempos⁸³.

Teniendo como base este supuesto antropológico es posible establecer una relación teológica entre la vocación y el sentido subjetivo de la alteridad, de manera especial, gracias a la noción levinasiana de *rostro* que, si bien se ha presentado como un elemento filosófico, su carga semántica es propicia para ser empleada en el campo teológico vocacional.

La noción de *rostro* puede ser un elemento clave para intentar comprender cómo se establece la relación llamada-respuesta de la dinámica vocacional. Así como se ha afirmado que el *rostro* no debe ser entendido desde la simple dimensión

⁸² Cf. Alberto Sucasas. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: LILMOD, 2006, 290-293.

⁸³ Cf. Vladimir Zelinski. *Revélame tu rostro, Señor*. Salamanca: Sígueme, 2013, 195-197.

fisiológica ni sensitiva, sino más bien desde la relacional, no existe problema alguno en hacer referencia al *rostro* de Dios en términos generales, ni en sus aspectos específicos e irrenunciables, a saber, la afirmación del rostro de Cristo como rostro de Dios y principio de la vocación cristiana.

Evidentemente la referencia levinasiana, al hablar de Dios, es hecha desde el horizonte judío; en este sentido, el mismo Levinas afirma que el encuentro con el *rostro* de los *otros* es un encuentro con el *rostro* de Dios, pues Dios como el absolutamente *Otro* se mantiene en una dinámica de proximidad y alejamiento que descentra al sujeto salvándolo de la comprensión del ser como un “ser-para-muerte” (Heidegger), situándolo, más bien, en un plano de relación que garantiza que sea comprendido como un “ser-para-más-allá-de-la-muerte”⁸⁴.

Se ha dejado claro que la vocación es esencialmente llamada. El reto que supone la alteridad es doble; por un lado, está el problema de cómo se configura el sujeto para poder realmente saberse llamado y capaz de dar respuesta y, por otro, el reto es identificar el *rostro* que hace dicha llamada.

Se ha dicho ya que al hablar de la vocación cristiana el sujeto que hace la llamada es Dios, pero cómo y dónde se puede descubrir el *rostro* de Dios, cómo se puede saber el contenido de la llamada que su *rostro* hace. Desde la propuesta levinasiana de alteridad es posible afirmar que la manifestación del *rostro* de los semejantes es un principio que permite descubrir la llamada que Dios hace y viceversa; es decir, la conciencia de que Dios llama permite descubrir en el *rostro* de los demás el contenido de esa llamada, qué es lo que Dios quiere de cada ser humano, de cada cristiano.

⁸⁴ Cf. Daniel E. Guillot. “Introducción”. En *Totalidad e Infinito*. 6.^a ed. Emmanuel Levinas, 36-39. Salamanca: Sígueme, 2002.

Para poder ahondar en estas cuestiones es importante ir a la fuente principal de esta reflexión que es la Sagrada Escritura. Desde la Palabra se ha de describir esta dinámica de la llamada en su carácter progresivo, ofreciendo así las características necesarias para aterrizar la propuesta en sus notas de alteridad y hacer evidentes posibles vías para concretizar, en la praxis cristiana esta visión de la vocación.

CAPÍTULO II DIOS QUE LLAMA EN SU ROSTRO: CRISTO

La vocación es un elemento esencialmente constitutivo del ser humano, no es un añadido accidental que pueden o no tener algunos. Es una realidad que abarca a todo ser humano, de tal forma que esta llamada se identifica, en cierta manera, con la persona misma.

La Sagrada Escritura es una historia de llamadas, de vocaciones que van construyendo la *Historia de la salvación* y que van dando identidad al género humano, revelando el sentido de la existencia de todo hombre que se consuma en Cristo.

En este capítulo se presenta el discurso vocacional usando las categorías de la propuesta de alteridad desde una dimensión bíblica, teniendo como quicio la persona de Jesús, máxima expresión de la Revelación de Dios ante el género humano.

En un primer momento se ofrece una reflexión sobre el carácter constitutivo de la vocación en la construcción de la vida de todo ser humano, a partir del relato de la caída (Gn 3,9).

Enseguida se presenta cómo en la relación interpersonal con Jesús el ser humano se descubre verdaderamente ser humano, capaz de superar la tentación de la autonomía para encaminarse a la apertura a los demás, partiendo de la interrogante de los discípulos de Juan «¿Dónde vives?» (Jn 1,38).

Finalmente, se describe cómo a partir de la relación con Jesús el ser humano es invitado a salir de sí mismo para descubrir el *rostro* de Dios en el de los demás y acercarse a ellos en una actitud responsorial de entrega atendiendo a la pregunta: «¿Quién es mi prójimo?» (Lc 10,29).

Al tener como marco de referencia el esquema levinasiano de alteridad no se pretende hacer embonar dicho sistema en la teología cristiana de la vocación, ni mucho menos hacer encajar la teología cristiana de la vocación en el esquema filosófico de alteridad.

La intención es hacer una lectura desde las claves brindadas por esta propuesta para ofrecer un discurso sobre la vocación que lleve realmente al creyente a plantearse la vocación como una dimensión inherente a su existencia y vinculada directamente con la voluntad de Dios para su vida. De esta manera el elemento relacional y la existencia de los otros no serán un elemento irrelevante en la realización de dicha vocación, sino que se identifican como un factor clave para poder asumir una actitud responsorial a esa vocación que viene de Dios (en clave cristológica) y lanza, en medio de una comunidad creyente, hacia el mismo objetivo de plenitud.

1. ¿Dónde estás? (Gn 3, 9). Dios llama a la relación

Desde el horizonte de comprensión cristiano, el ser humano no puede entenderse si no es en su esencial y gratuita relación con Dios, esto es lo que lo define; sin embargo, esta relación se va configurando en el desarrollo vital de cada persona. Ontológicamente hay una dependencia entre el ser humano y Dios. Dios es el creador, el que lo llama a la existencia; por tanto, sin Dios no hay ser humano⁸⁵.

Dios ha creado libre e inteligente al ser humano, lo que quiere decir que es parte de una decisión personal si cada hombre se adhiere libremente a Dios o decide no hacerlo. La no adhesión a Dios por parte del ser creado, puede leerse como un rechazo a la posibilidad de construirse y realizarse plenamente como persona. Esta afirmación lanza a explicitar una de las sentencias antropológicas fundamentales del cristianismo: El hombre es más plenamente hombre mientras más abre su

⁸⁵ Cf. Arnaldo Pigna. *La vocación*. 2.ª ed. Madrid: Atenas, 1988, 64-67.

existencia la comunión con Dios. La relación con Dios no aniquila lo esencial de la persona, sino que lo plenifica. Dios no pretende sustituir o eliminar ninguna de las potencias humanas, su voluntad se lee más bien en la clave de Dios como creador que se implica en la realización más propia de la existencia de sus creaturas.

En el libro del Génesis, específicamente en el relato de la creación del hombre, es posible detectar algunos elementos necesarios para entender esta dependencia ontológica del hombre con Dios, al mismo tiempo que es posible ver cómo esa dependencia no condiciona en ningún modo a la decisión de establecer o no una relación interpersonal entre Dios y el hombre.

«Entonces Yahvé Dios modeló al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2,7). Esta es la primera vocación de todo ser humano. La existencia es pues llamada a ser un sujeto, a ser alguien. Dios es siempre el que llama, es el que hace al ser humano sujeto de su llamada, lo constituye en su nivel más fundamental para *ser*, por lo que se entiende que solo en Dios el hombre puede mantenerse como un ser viviente. Dios mantiene y acompaña la existencia de su creación, lo que recuerda que, aunque la existencia de la persona humana viene de otro, la decisión de cómo asumirla y cómo realizarla es confiada al sujeto personal existente.

El ser humano creado, vocacionado a la existencia, ahora se ha de ir configurando. Dios crea todo y lo pone a disposición del ser humano, «Puedes comer de cualquier árbol del jardín» (Gn 2,16); esta invitación que Dios hace al ser humano es ya una manera en la que el sujeto ejerce su libertad; el hombre es situado como un ser capaz de hacer su vida; un individuo que tiene capacidad de responder a la invitación a la existencia dada por Dios. En este sentido, la vida misma del hombre es respuesta. El hombre, siguiendo el esquema levinasiano, come y *disfruta* de toda la creación que Dios ha hecho.

Que el ser humano haya sido creado e invitado a asumir libremente su existencia, desde el plano concreto de la creación, indica ya una progresión en la experiencia de un sujeto que comienza a configurarse en medio del mundo. El hombre va accediendo a las cosas y las hace parte de sí.

En esta relación Creador-creatura, Dios no se distancia del hombre y lo va acompañando en su proceso de configuración. El ser humano está ubicado en el plano de la sensibilidad y de la necesidad, es desde ahí donde surge la dimensión afectiva y brota la experiencia de soledad del hombre, no como una conciencia tematizada de que no hay nadie a su alrededor, sino de experimentarse diferente a lo que está fuera de él.

Adán después de haber sido creado no ha tenido experiencia de *otro* ser semejante a él. «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (Gn 2,18). Dios ha querido desde el principio que la existencia humana se realice en una dinámica de encuentro. Las relaciones con los otros y no solo con las cosas garantizan que dicho sujeto pueda desarrollar su existencia de manera adecuada.

Dios crea al hombre y a la mujer y los sitúa en relación⁸⁶. Este encuentro significa la salida del sujeto de sí mismo. Es su primer encuentro con un *rostro* distinto al de su Creador. La realidad del encuentro con *otro* le mueve inmediatamente y lo sitúa en una nueva experiencia. Este encuentro le abre la puerta a la realización de su vitalidad desde una dimensión diferente: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2,23).

La reacción del hombre ante la mujer es una experiencia completamente nueva, es un encuentro con *otro*; es un encuentro que ya no puede evitar, ni borrar, ni olvidar. El sujeto en el encuentro sale de la esfera del egoísmo propio de su

⁸⁶ Cf. Gn 2,22ss.

configuración primera. Adán ante el *rostro* de Eva sufre una descentralización de sí mismo que genera en él un movimiento constante de salida que no se agota, que no es capaz de ser contenido ni en el plano sensitivo ni en el plano de la conciencia.

Hasta este punto parece que el ser humano, en esta relación de encuentro hombre-mujer, y en su contacto continuo con Dios, se dirige por el camino adecuado. Va cumpliendo en sí mismo la vocación a la que ha sido llamado, por tanto se descubre como un ser llamado no solo a la existencia individual, sino a existir con y para *otro*⁸⁷.

Ahora bien, hay que evidenciar que la relación con Dios es también respuesta a la existencia, a la vocación de ser creatura, de ser un sujeto libre e inteligente. La nueva actitud responsorial que el ser humano descubre y asume en su encuentro con los demás, se descubre todo el tiempo rodeada por las diferentes posibilidades que la libertad ofrece. Por eso se puede afirmar que la vocación es constante y progresiva; no es un hecho puntual que, al ser propuesto, se realiza de una vez por todas, ni un designio fijo e inamovible. La vocación es una llamada continua que Dios hace y, por tanto, en el ser humano, es una respuesta continua que se renueva⁸⁸.

La tentativa principal que una persona descubre en el caminar de su existencia es la posibilidad de pretender vivir en la autosuficiencia o en la autorreferencialidad y autonomía. Esto quiere decir que, el ser humano vocacionado, puede optar por ser él mismo la norma de su vida, queriendo tomar el lugar de Dios, en resumen, eliminar al que llama para ser él mismo quien se “llame”; situación que trunca el proyecto de existencia pensado por Dios para el

⁸⁷ Cf. A. Pigna. *La vocación*, 30-32.

⁸⁸ Cf. A. *Ibidem*, 24-27.

ser humano, y que frustra el designio divino de la plena comunión de Dios con su creatura⁸⁹.

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Dijo a la mujer: «¿Cómo os ha dicho Dios que no comáis de ninguno de los árboles del jardín?» Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte». Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». Como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió. Después dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a ambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores. (Gn 3,1-7)

El relato de la caída es un claro ejemplo de la pretensión de vivir en la autonomía. La instigación de la serpiente sugiere al hombre la posibilidad de vivir sin Dios. La tentativa de ponerse en el lugar de Dios lleva indudablemente a la frustración, pues el ser creado se descubre frágil e incapaz de darse a sí mismo la plenitud de todas sus potencias.

En este acto, el ser humano comienza a perder de vista el camino de su realización, ya no se ve claro el objetivo de su vida. Lo que acompaña a este extravío es la frustración y el miedo. El hombre se descubre frágil y descubierto, se crea unas vestiduras, y se esconde. Cubrirse con las hojas al darse cuenta de que estaban desnudos puede interpretarse también desde una dimensión ética, pues el fruto de esta tentación y del pecado fue la ruptura de la relación del ser humano con Dios, con sus semejantes y en cierta medida, con su entorno.

⁸⁹ Cf. Juan Guillén Torralba. *El mensaje del Antiguo Testamento I*. Salamanca: La casa de la Biblia, 1990, 38-39; Jaques Philippe. *Llamados a la vida*. Madrid: RIALP, 2008, 21-25.

El movimiento siguiente es un alejamiento de Dios, desde el hecho de ocultarse: «Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé Dios por entre los árboles del jardín» (Gn 3,8).

Hay que destacar, en un primer momento, la presencia libre de Dios en la vida de sus creaturas. Esto es relevante ya que muestra cómo Dios no es un ente abstracto y alejado de su creación, sino que se introduce en la historia, se involucra con su creación y se manifiesta en una apertura constante. Dios está llamando en todo momento. Pero ¿cómo se ha de escuchar su llamada, cómo se le ha de responder, si ante el intento de quitarlo de su lugar, de vivir en la autosuficiencia, lo que hace el ser humano es esconderse de su presencia?⁹⁰.

Ante las situaciones más límite de la vida, un camino fácil es intentar esconderse de Dios o vivir pretendiendo que Dios no existe, hecho que hace más difícil la construcción de la vida en plenitud, es una situación que desconecta al sujeto de la realidad misma de la creación en la cual toda persona se encuentra inserta. Y así, ante la incapacidad de ver el *rostro* de Quien le ha llamado a la existencia, de Quien le ha llamado a la relación, de Quien le ha dispuesto para ser en sí, el ser humano comienza a encerrarse en sí mismo.

El alejamiento de Dios tiene como consecuencia una auto-esclavitud. Como el ser humano se esconde para poder resguardarse, se estanca y nace una crisis en la que lo único importante es salvaguardar el propio ser, cubrir las propias necesidades, cerrando toda posibilidad de salir de sí para encontrarse con los demás, todo en absoluto será visto como algo que puede cubrir una necesidad, que puede ser usado y desechado para beneficio propio, de tal modo que, nada ni nadie será valorado o identificado como algo o alguien que vale en sí mismo.

⁹⁰ Cf. Luigi Giussani. *En busca del rostro humano*. Madrid: Encuentro, 1988, 8-10.

La condición del ser humano que intenta vivir en la autonomía le hace incapaz de ver el *rostro* de Dios e incapaz de descubrir el *rostro* de sus semejantes. Se ha vuelto un ser que, en su pretensión de alcanzar la vida, todo el tiempo se acerca a los límites de la muerte, pues al alejarse de quien da sentido a la vida, al hacerse ciego al *rostro* de Dios cada vez es menos clara la razón de su existencia⁹¹.

«Yahvé Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás?» (3,9). En medio de su autonomía, el ser humano sigue anhelando encontrar el camino para su plena realización, pero en sí mismo no lo va a encontrar; Dios le llama de su escondite para regresarle de nuevo el sentido de su vocación, el sentido de su existencia.

La grandeza de Dios es que nunca deja de llamar, sigue recordando al hombre cuál es su verdadera vocación. Y es así como cobra sentido la importancia del *rostro* de Dios que genera en el ser humano una constante llamada a la relación y al encuentro.

Es por medio de este encuentro que el ser humano se puede constituir, en medio de su entorno, como un sujeto en proceso de plenitud. Únicamente por medio de este encuentro es que las relaciones con el prójimo y con el medio se pueden restaurar⁹².

La relación con Dios es el fundamento para que cada persona, de manera particular y específica, pueda situarse dentro de la dinámica vocacional con una actitud abierta a la llamada que el mismo Dios le hace. La vocación como proceso comprende el nivel concreto de la existencia personal de cada ser humano, y, al mismo tiempo, se vincula directamente con el proyecto último de la vocación: la plenitud del hombre, de todo hombre en Dios.

⁹¹ Cf. Vladímir Zelinski. *Revélate tu rostro, Señor*. Salamanca: Sígueme, 2013, 239-240.

⁹² Cf. L. Giussani. *En busca del rostro humano*, 11-13.

Este supuesto es la base para que el ser humano se identifique como un proyecto; esto quiere decir que toda persona es un proyecto que no llega a su máxima realización si no hay una adhesión libre a Dios que es fin y que acompaña al vocacionado⁹³.

La presencia continua de Dios en medio de la historia de salvación del hombre, a pesar del pecado (de la tentativa de autoreferencialidad), llega a su plenitud en la encarnación del Hijo. La presencia de Dios en Cristo transforma la vocación de la creación entera. Jesús recuerda esa presencia amorosa de Dios en el mundo que sigue queriendo relación y que revela al ser humano el verdadero sentido de la existencia. La encarnación es encuentro y es garantía de que la existencia del hombre nunca ha dejado de ser llamada a la vida plena. Partiendo de este supuesto, es importante reflexionar en torno a la novedad que Jesús le da a la vocación. Jesús es el *rostro* de Dios y es, al mismo tiempo, *rostro* del hombre que enseña al hombre a descubrir su vocación en clave de entrega por los demás.

2. ¿Dónde vives? (Jn 1, 38). Jesús como vida de Dios, en, entre y para el ser humano

La iniciativa para relacionarse viene siempre de Dios. Este es un presupuesto básico para entender el proyecto de Dios para el ser humano. Dios llama a la creatura humana a la vida para relacionarse con ella, para insertarla en un proyecto que no tiene otro objetivo más que la plena comunión con Él.

El ser humano en su proyecto de autonomía se hace sordo a esta llamada y busca alternativas para crear sus propias sendas de realización, se crea nuevos caminos, maquina pseudovocaciones⁹⁴.

⁹³ Cf. Luigi M. Rulla. *Antropología de la vocación cristiana I*. Madrid: Atenas, 1990, 218-220.

⁹⁴ Cf. Olegario González de Cardedal. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004, 69-72.

Dios había dejado entrever su rostro a través de una historia; pero el culmen, la totalidad, la verdadera revelación de sí al hombre la ha hecho haciéndose hombre, es decir, entrando en persona en la historia: Jesucristo. He aquí pues el rostro del destino humano, la naturaleza del significado de nuestro ser –Cristo–, porque Él es precisamente el rostro del Padre. Cristo es la definición total del significado del hombre en el mundo⁹⁵.

Cuando el proyecto original de humanidad se pierde de vista, y el ser humano se niega a atender y responder la llamada que Dios le hace, Dios entrega la muestra más grande de su amor por la humanidad, de su amor por el proyecto de comunión que ofrece a todo ser humano: envía a su Hijo hecho hombre para que en él descubramos su *rostro* que nunca se cansa de llamar a la vida. Jesús mismo es la llamada, es la Palabra que Dios emite y se convierte en el Verbo con el que Dios irrumpe en la vida del ser humano para relacionarse de una forma más profunda y cercana⁹⁶.

La encarnación de Jesús es, en sí misma, vocación para toda la humanidad. Jesús es el Hijo de Dios, es el Dios-hombre, siendo esta la razón fundamental por la que su venida se vuelve una llamada a seguir en Él, el proyecto de Dios. Jesús enseña al ser humano a ser de verdad ser humano. La vocación de toda la humanidad es la cristificación; todo ser humano está llamado a ser en Cristo, lo que es igual a ser hijo de Dios y, por tanto, a ser divino por gracia y no por naturaleza⁹⁷.

Jesús es quien revela al Padre, él mismo afirma: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9). El desarrollo del ser humano en medio del mundo y de sus pretensiones de autonomía, autosuficiencia y autorreferencialidad hace que se ponga como una venda en los ojos, lo que hace imposible que pueda ver más allá de sí mismo o de su propio entorno, y aunque Dios le acompaña en su historia, nunca agrade para ser visto. Nunca se aparta del ser humano, pero tampoco se

⁹⁵ L. Giussani. *En busca del rostro humano*, 45.

⁹⁶ Cf. J. Philippe. *Llamados a la vida*, 141-142.

⁹⁷ Cf. Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes*. n. 22.

impone. Jesús tampoco se impone, pero sí irrumpe en la historia del ser humano. Jesús, como acontecimiento, coloca a toda la humanidad en un entredicho, pues aquel Dios del que el hombre se había “escondido” le ha salido al encuentro nuevamente. Dios asume la condición del ser humano, y sin dejar de ser Dios se “rebaja”, pone su morada en medio de la humanidad⁹⁸, y su presencia remite inmediatamente a Dios que es Padre. Es el Padre de Jesús y el Padre de todos⁹⁹.

Dios se hace todavía más cercano en Jesús, y dicha cercanía tiene un efecto revelador. La presencia de Jesús, del Hijo de Dios en el mundo, saca de su centro al ser humano, y entonces ocurre lo que sucedió con el ciego de Jericó: «le preguntó: ¿Qué quieres que haga por ti? Él dijo: ¡Señor, quiero ver! [...] Al instante recobró la vista y le seguía» (Lc 18, 42-43).

Este texto de Lucas nos presenta una dinámica propiamente vocacional. Jesús restituye la vocación primera de la humanidad. Irrumpe con su pregunta, nos recuerda que Dios está ahí, siempre a la espera, llamando, esperando a que todo hombre escuche y responda. El ciego bien puede representar a toda la humanidad que está como ciega, que se forzó, en su auto-esclavitud egocéntrica, a no mirar el *rostro* de Dios y lo que desea ahora es ver. Dice el texto que al instante recobró la vista, pudo ver el *rostro* de Dios, es decir, el *rostro* de Jesús.

El encuentro con Jesús cara a cara no solo le devuelve la vista al ciego (a la humanidad), sino que lo restituye para seguirlo, para realizar en sí el plan original que Dios le propone; brota la esperanza de lograr su cometido y se siente atraído, pues al mirar ese *rostro* se ha sentido llamado a ser lo que desde su creación fue llamado a ser.

⁹⁸ Cf. Flp 2,6; Jn 1,14.

⁹⁹ Cf. V. Zelinski. *Revélame tu rostro, Señor*, 241-243.

La experiencia de encuentro mueve de inmediato, hay una evidente salida, un elemento que arrastra y entonces lo sigue. Ya curado de su ceguera, el ser humano descubre, en Jesús, la forma más veraz para responder al llamado que Dios le hace, ha encontrado la forma para responder a su vocación¹⁰⁰.

El encuentro con el *rostro* de Jesús se convierte en la ventana que da directamente al *rostro* de Dios Padre. Es así que se comienza un nuevo restablecimiento de la relación de la cual depende la existencia y la vocación humana. Este hecho se concreta en el encuentro constante con el *rostro* de quien es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6)¹⁰¹.

Evidentemente, la vocación cristiana tiene su principio, fuente y fin en la persona misma del Cristo. Lo que se necesita del ser humano es que viva en una actitud de apertura a Jesús que pasa junto a él: «Juan se encontraba de nuevo allí con dos de sus discípulos. Fijándose en Jesús que pasaba, dijo: He ahí el Cordero de Dios» (Jn 1, 35-36).

Juan el Bautista es modelo de quien vive en apertura a la presencia de Dios en Cristo. No se conforma con saber que está ahí y que viene de parte de Dios, sino que lo comunica a otros. Se convierte en promotor del encuentro. Esta actitud de Juan es profundamente vocacional. El texto afirma que Juan fija la mirada en Jesús, y entonces proclama que es el Cordero de Dios. Juan ha logrado ver a través de la ventana del *rostro* de Jesús al Padre. Al proclamar que Jesús es el Cordero de Dios sus discípulos son introducidos en esa misma dinámica de reconocer a Dios en Jesús y lo siguen: «Al oírle hablar así, los dos discípulos siguieron a Jesús» (Jn 1,37).

¹⁰⁰ Cf. François Bovon. *El evangelio según San Lucas III*. Salamanca: Sígueme, 2004, 320-322.

¹⁰¹ Cf. V. Zelinski. *Revélame tu rostro, Señor*, 241-243.

Aunque los dos discípulos van tras Jesús, ninguno se atrevió a decir nada. Sin embargo, contemplaban a Jesús y se sentían atraídos e interpelados por Él. El ser humano suele ser así ante Dios. Dios es el absolutamente *Otro*, lo que quiere decir que hay una “distancia” real entre Dios y el hombre, no obstante, hay una capacidad en el hombre que le hace experimentar la presencia de Dios y su cercanía. Es verdad que en el ser humano puede presentarse cierta resistencia para salir de sí y poder reconocer una realidad absoluta en Dios, ya que la misma autonomía se ve amenazada. Sin embargo, el mismo deseo del hombre de tender siempre a lo mejor le abre el camino para ir tras aquel que puede dar al hombre lo mejor: Dios¹⁰².

Jesús toma la iniciativa, una iniciativa siempre gratuita; es decir, el deseo de cercanía y de relación que Dios quiere con el ser humano no tiene que ver con los méritos que alguien haya podido hacer; no es que el ser humano tenga que merecer este acercamiento, o que haya tenido que comportarse de cierta manera, ni tuvo que haber pagado una especie de “membresía” para hacerse acreedor a un encuentro con Jesús. La iniciativa es gratuita y siempre es de parte de Dios: «Jesús se volvió y, al ver que le seguían, les preguntó: ¿Qué buscáis?» (Jn 1, 38a).

La actitud de búsqueda es una de las actitudes fundamentales de cualquier persona humana, es la forma de situarse ante el mundo y ante lo que le aparece como diferente. El hombre busca el sentido de sí mismo, de la existencia, de las cosas, de la vida. La pregunta de Jesús “¿Qué buscáis?”, es una llamada que toca las fibras más profundas de la vida de cada persona, es una pregunta que lleva a cada ser humano a interrogarse por su identidad, por el sentido de su vida y, por tanto, por su vocación.

¹⁰² Cf. Gregorio de Nisa. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993, 65-69.

Al responder los discípulos de Juan a esta pregunta son introducidos por Jesús en esa dinámica de búsqueda. Su respuesta es certera: «Ellos le respondieron: Rabbí —que quiere decir ‘Maestro’—, ¿dónde vives?» (Jn 1,38b). Los discípulos descubrieron que Jesús es lo que tanto habían buscado, por eso la pregunta *¿dónde vives?* puede entenderse como una referencia a la misma realidad de Dios que Jesús transparenta. Jesús es entonces la fuente de la vida verdadera, del sentido, de la plenitud. En este sentido, su identidad de discípulos se consolida todavía más, han encontrado al Maestro, lo descubren como aquel que habrá de conducirlos, de enseñarles y ofrecerles esa vida verdadera¹⁰³.

Jesús responde estableciendo uno de los pilares fundamentales de la vida de todo cristiano: «Les respondió: vengan y lo verán» (Jn 1, 39a). Esta es la invitación constante que Dios hace al ser humano. La vocación no se realiza ni se identifica si el ser humano no es capaz de ponerse en marcha y ver. Jesús invita no solo a ir con él, por el hecho de caminar a su lado hacia un lugar, sino que invita también a ver para permanecer, para descubrir un nuevo horizonte de realización personal. Es el ofrecimiento completo de todo lo que Dios es para el hombre.

«Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día» (Jn 1,39b). La permanencia debería ser, en cada cristiano, una característica imprescindible en la realización de su ser seguidor de Cristo. Cuando el texto dice que se quedaron con él, revela la clave para entender en plenitud la vocación cristiana: beber directamente de la fuente.

Jesús se da a la humanidad, representada en esos discípulos, como una nueva *morada* en la que todos están llamados a reconfigurarse. Se había dicho que la *morada* es un elemento fundamental en la primera configuración del sujeto, pues es el espacio en donde el yo se posesiona de sí mismo, donde se consolida como

¹⁰³ Cf. Jean Zumstein. *El evangelio según Juan*. Salamanca: Sígueme, 2016, 107.

totalidad para poder tener acceso adecuado a su entorno, pues desde ahí no solo es capaz de disfrutar de las cosas para transmutarlas, sino que las contempla y las racionaliza, las identifica, tiene todo lo necesario para poderse considerar como un yo¹⁰⁴.

En su permanencia con Jesús, el ser humano se descubre verdaderamente hombre. Por medio de la permanencia y el cultivo de la relación interpersonal con Jesús, el sujeto adquiere todo lo necesario para responder plenamente a la vocación a la que ha sido llamado. Desde esta perspectiva, es posible advertir que la vocación cristiana tiene como dos instancias de configuración del cristiano; la primera es estar con Cristo, y la segunda es descubrir a Cristo en los *otros*.

Y aunque esta configuración no se entiende como dos procesos por separado, en tiempos cronológicamente distantes o consecutivos, sí hay posibilidad de diferenciar la maduración de cada una de estas etapas de configuración estableciendo un orden entre ellas, pues quien no ha cultivado su permanencia ni su relación con Dios, en Jesús, nunca va poder establecer relaciones de permanencia que estén fundadas en el ideal cristiano de comunión con Cristo. Quien no se relaciona con Jesús en una relación interpersonal, con todo lo que esto implica, nunca va a estar configurado para poder descubrir el *rostro* de Jesús que llama en el prójimo¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Cf. Páginas 37-38 de esta investigación.

¹⁰⁵ Cf. L. Giussani. *En busca del rostro humano*, 48-49.

3. ¿Quién es mi prójimo? (Lc 10, 29). El cristiano ante los otros

Teniendo en cuenta lo fundamental del encuentro y de la configuración del sujeto creyente en su relación con Dios en Cristo, queda claro que la realidad de la vocación cristiana es un llamado que se hace a toda la humanidad, con el fin de que en Cristo, el ser humano se perfeccione cada vez más en su propia dignidad¹⁰⁶.

Esta perfección del ser humano se realiza en torno a la respuesta que se va dando al llamado de Dios, en Jesús, y de manera particular en los demás, en aquellos que están próximos al yo y claman que se responda por ellos. Lucas, en su evangelio, ofrece una parábola que permite contemplar esta dinámica. Es interesante descubrir que muchas parábolas de Jesús invitan al lector o al receptor a adquirir una enseñanza o a reflexionar sobre algún tema. Esta parábola más que dejar una lección conceptual, más que invitar al pensamiento, lanza al movimiento, a la acción, es la parábola del “Buen samaritano”.

Se levantó un legista y le preguntó, para ponerle a prueba: Maestro, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna? Él le dijo: ¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees? Respondió: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo. Díjole entonces Jesús: Bien has respondido. Haz eso y vivirás. (Lc 10,25-28)

El inicio de la perícopa que narra la parábola nos permite colocar la situación en un marco vocacional. En principio la pregunta que lanza el legalista a Jesús es una pregunta fundamental, hace referencia a la vida eterna, categoría que lanza hacia la posibilidad de ser entendida como el fin de la vocación. Jesús hace referencia a la ley dejando ver que Dios llama por medio de un elemento claro que, además, el legalista evidencia de inmediato: el amor a Dios y el amor al prójimo; esta es la ley verdadera¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cf. Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes*. n. 41.

¹⁰⁷ Cf. François Bovon. *El evangelio según San Lucas II*. Salamanca: Sígueme, 2002, 114-116.

Atendiendo a lo anterior se explicita el elemento de alteridad de la vocación. La vocación se va realizando no de manera excluyente e individualista, sino que se realiza junto con otros y en función de otros, además de que viene dada por *Otro*. Continúa el texto diciendo: «Pero él, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?» (Lc 10,29). Una pregunta crucial que se muestra como una resistencia del sujeto para poder involucrase en la dinámica de alteridad que la vocación implica.

En este caso, bien se puede identificar al legalista con el sujeto vocacionado. Este personaje parece estar envuelto en una cerrazón sobre él mismo. No ha podido ver más allá de su propio yo. Y se encuentra ahora como impactado por la persona de Jesús, por su *rostro*, y es evidente que lo va haciendo en medio de un proceso. Su pregunta revela no solo una intención de poner a prueba a Jesús, sino también una intención de fondo para descubrir verdaderamente quién es ese prójimo¹⁰⁸.

La respuesta de Jesús no se hace esperar. Jesús no tiene el propósito de hacer saber, como si de un concepto se tratara, quién es el prójimo, sino que se ubica en el plano de la praxis, de la ética; no invita a tener ideas claras, sino a ponerse en la dinámica del *otro*:

Jesús respondió: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote que, al verlo, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio lo vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él y, al verlo, tuvo compasión. Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva. (Lc 10, 30-35)

¹⁰⁸ Cf. Alessandro Pronzato. *Las parábolas de Jesús en el evangelio de Lucas*. Salamanca: Sígueme, 2003, 40.

El evento descrito es trágico. Es un hombre que al haber sido asaltado no solo fue despojado de sus vestidos, sino que está en camino de ser despojado de su vida al haber sido golpeado. La imagen debió ser impactante; un hombre desnudo, tirado en medio de un camino con heridas en el cuerpo, y sangre saliendo de sus heridas. Un evento que no da lugar a dejarse ignorar.

Entonces aparecen en escena tres sujetos más. El primero, un sacerdote, un hombre dedicado al templo. El texto afirma que pasando por el camino vio a aquel hombre y, sin embargo, lo rodeó y pasó de largo. Una cosa similar pasa con el segundo personaje, un levita, otro sujeto que se relaciona directamente con el servicio en el templo, y, por tanto, con el servicio a Dios. También lo vio, no pudo evitar la escena, pero lo rodeó y pasó de largo.

Finalmente, aparece el último personaje, un samaritano, un título que ya podía interpretarse como un fracaso seguro, se esperaba ya que fuera un tercero que despreciara a aquel hombre moribundo. Y así, de quien menos se espera, resulta ser el sujeto que supo salir de sí mismo para darse al *otro*, a aquel hombre moribundo¹⁰⁹. Al igual que los otros dos personajes el texto dice que lo vio, pero la constante de rodearlo cambia por un movimiento nuevo: se compadeció, se acercó, se hizo cargo de él, se responsabilizó. El samaritano cura al hombre moribundo, y desde lo que él es, desde lo que tiene se esfuerza por restituir a ese prójimo¹¹⁰.

Esta dinámica posibilita que se pueda hacer énfasis sobre un elemento clave desde la perspectiva de la alteridad en la vocación. Ya se dijo que el proceso vocacional tiene su centro en la llamada; esa llamada se identifica desde la que Jesús hace en el encuentro con él por medio de su *rostro*.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 43-45.

¹¹⁰ Cf. F. Bovon. *El evangelio según San Lucas II*, 129-130; Segundo Galilea. *El seguimiento de Cristo*. 6ª ed. Bogotá: San Pablo, 1993, 30-31.

El *rostro* es una noción clave. Es por el encuentro del yo con el *rostro* que se concretiza la relación del yo con el *otro*, pero hay dos posibilidades que la parábola bien representa. Los tres sujetos tuvieron contacto con el *otro*. El texto afirma que los tres lo vieron, o sea, los tres resultaron impactados por el *rostro* del *otro*, pero solo uno dio el paso para responsabilizarse. No es que el encuentro con el *rostro* obligue a dar una respuesta positiva a la llamada que éste mismo le hace al yo.

Por tanto, la alteridad también se ubica en el plano de la libertad. Hay dos posibilidades de afrontar el encuentro con el *otro*: la autonomía o la responsabilidad. La vocación se mueve siempre en estos dos planos. Resulta evidente que lo óptimo sería vivir la vocación de manera responsorial, pero la realidad es distinta, la tentación de resguardar la propia seguridad está siempre presente, y entonces sucede como les sucedió al sacerdote y al levita. Tal vez ambos descubrieron que aquel hombre moribundo necesitaba de su ayuda, pero en su interior, el propio yo, les impulsaba a algo distinto, que representaba algo igualmente “bueno” y que muy seguramente esto les permitía seguir en un ambiente de seguridad personal¹¹¹.

El samaritano logra superar esa barrera siendo esta la actitud que recuerda que, si bien el proceso de la vocación oscila entre estos dos movimientos, adoptar una postura responsorial, acerca cada vez más al sujeto vocacionado a vivir con sentido su vocación, a identificarse cada vez más con su llamado y con quien le llama¹¹².

¹¹¹ Cf. A. Pronzato. *Las parábolas de Jesús en el evangelio de Lucas*, 63-64.

¹¹² Cf. F. Bovon. *El evangelio según San Lucas II*, 117-121; A. Pigna. *La vocación*, 93-100.

«¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los bandidos? Él respondió: El que practicó la misericordia con él» (Lc 10, 36-37a). El lenguaje evangélico expresa con claridad el término prójimo, pues se entiende en función del *otro*, porque en este caso una persona es capaz de hacerse prójimo cuando se hace responsable de aquel que lo necesita.

En ese momento el hombre moribundo no pudo pedirle ayuda al sacerdote, ni al levita, ni al samaritano, pero, aun así, su misma presencia, su *rostro*, clamaba por ayuda, llamaba esperando que alguien respondiera. Solo el que dejó de lado sus propias necesidades y tuvo compasión de él le supo identificar como prójimo, dándose a sí mismo la posibilidad de configurarse más como ser humano, de ir realizando en sí mismo el proyecto vocacional que Dios le propone a toda persona: ser más como Jesús, ser más Hijo¹¹³.

Al final de esta perícopa Jesús da la clave para la realización del ideal cristiano: «Vete y haz tú lo mismo.» (Lc 10, 37b). Jesús saca de la comodidad del plano de la consciencia y del concepto, de la seguridad del conocimiento y lanza al plano de la vida, de la praxis. Esto no implica el olvido del contenido teórico, sino que es una vía segura para darle sentido y orientar dicho contenido al proyecto original al que está llamado el ser humano.

Con todo esto resulta más claro que la vocación introduce al vocacionado en una dinámica activa; es tener conciencia, pero es también movimiento constante hacia fuera del yo. La realización de la vocación cristiana nos concentra en el encuentro con Jesús. Amar a Dios y al prójimo, seguir a Jesús, responder por los demás, son dimensiones de la misma realidad. Responder a la vocación, al llamado de Dios es responder a Jesús en el *rostro* del *otro*¹¹⁴.

¹¹³ Cf. A. Pronzato. *Las parábolas de Jesús en el evangelio de Lucas*, 43-45.

¹¹⁴ Cf. Leonardo Boff. *El destino del hombre y del mundo*. Santander: Sal Terrae, 1978, 190-191.

Esto remite necesariamente al punto focal de la llamada. Ahora solo por medio del *rostro* de Cristo es posible vislumbrar el sentido pleno de la vocación. La gama de posibilidades de la realización humana se abre en el seguimiento de Cristo. Es Jesús el que enseña lo que verdaderamente es el ser humano¹¹⁵.

El camino de la vocación puede ser aparentemente más fácil si la propuesta de realización tuviese un carácter exclusivamente personal e individual; si Dios llegara a cada ser humano y en una manifestación inmediata le hiciera saber lo que quiere y cómo lo quiere, y que nada tuviera que ver con los demás; sin embargo, la realidad no es esa, pues todo ser humano está inserto en la dinámica de la *otreidad*; es decir, no se encuentra solo ante el mundo y ante Dios, sino que está llamado a la vivencia con *otros*, que son semejantes a él y con *Otro*, que muchas veces es manipulado y encapsulado en la dimensión egoísta del yo¹¹⁶.

Fruto de la relación con Jesús es la redirección o conversión hacia el *otro*. Nadie que tenga un encuentro con el Dios-hombre puede ignorar el encuentro y la relación con los *otros*. El ser humano reconfigurado en Jesús se reconoce de nuevo a sí mismo, pues se encontraba como preso en su egocentrismo. De esta manera, sale de sí y se descubre como un ser que vive en alteridad; frente a Dios y frente a los demás¹¹⁷.

Vivir en alteridad es una dimensión fundamental para poder configurarse como un verdadero cristiano, esto porque solo así el ser humano se hace consciente del sentido de su vida y de su vocación, garantizando de esta manera que se vaya constituyendo como verdaderamente humano, seguidor de Cristo y como creatura

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, 197.

¹¹⁶ Cf. A. Pigna, *La vocación*, 32-34.

¹¹⁷ Cf. Lc 10,33-35.

de Dios. Por este hecho se evita la posibilidad de creer que la existencia se construye únicamente con referencia al propio yo¹¹⁸.

La experiencia de relación interpersonal con Jesús, que se explica en términos de reconfiguración, es una especie de capacitación para la propia realización de la vocación. No es solo reconocer que el *otro* existe, sino que se trata de identificar en el *otro* la huella de Dios. Lo fundamental es descubrir que el *otro* también tiene *rostro*; por tanto, la experiencia de encuentro con ese *otro*, ha de ser, para el yo o para el cristiano, una irrupción de su propio ser, así como lo fue Jesús para toda la humanidad en su encarnación¹¹⁹.

Insertado en este nuevo plano, el ser humano puede ver un nuevo horizonte. Desde la creación todo tenía su ser en Jesús, «todo fue hecho por él y para él» (Col 1,16), pero además se revela que todo está llamado a ser en él. Este es el plan original de Dios para su creación.

Esta realidad tiene una consecuencia bien clara, pues si Jesús, al encarnarse y revelarse como el Dios-hombre, muestra plenamente el *rostro* de Dios, también muestra, como hombre, el verdadero *rostro* del ser humano, teniendo así que en el *rostro* de cada ser humano está el *rostro* de Cristo¹²⁰.

Esta afirmación tiene radical importancia pues la identificación del *rostro* de Jesús en el *rostro* de los demás es clave para entender la vocación cristiana. Dicha categoría implica muchos elementos, pues la vocación cristiana pasa por un plano primero que es la llamada de Jesús a estar con él, hecho del que deriva, necesariamente, querer ser como él, hacer lo que él hizo, comportarse como él, ser la transparencia de su *rostro*, pero con la plena certeza de que, si los demás

¹¹⁸ Cf. L. M. Rulla. *Antropología de la vocación cristiana I*, 256-257.

¹¹⁹ Cf. V. Zelinski. *Revélame tu rostro, Señor*, 241-244.

¹²⁰ Cf. *Ibidem*, 250-251.

transparentan en su *rostro* el mismo *rostro* de Cristo, hay que responder a Cristo en los demás. El responder a la vocación cristiana significa ser llamados a responder a Cristo en los *otros*, a asumir el mismo proyecto que Jesús asumió al hacerse hombre. La relación con Jesús exige la salida hacia los demás. De esta manera se ha de afrontar la realidad existencial al mismo modo en que Jesús la afrontó¹²¹.

El seguimiento de Jesús coloca al ser humano en un contexto de testimonio, en el de ser testigo de Cristo; el testigo ejercita en sí mismo la imitación de aquel que «siendo pobre se hizo rico para enriquecernos con su pobreza» (2 Cor 8,9); pues esta es la razón de querer ser como Jesús que, aun siendo Dios y pudiendo mostrar su triunfo y su poder, mostró un camino de servicio y de humillación en servicio de los demás¹²².

Llegados a este punto, es conveniente presentar algunas dimensiones básicas que el seguimiento de Cristo implica y que se hacen extensivas a cada cristiano, pues son elementos esenciales para sumir el proyecto de configurarse con Jesús. Dichas dimensiones se identifican con actitudes que podemos rastrear en la forma en que Jesús asume su existencia. La primera está en función de la relación constante con Dios, pues Jesús dedicaba bastante de su tiempo para hacer oración, condición que le permitió configurar su voluntad a la voluntad del Padre, respondiendo así a su vocación¹²³.

¹²¹ Cf. L. Boff. *El destino del hombre y del mundo*, 189-191.

¹²² Cf. *Ibidem*, 196-197.

¹²³ Cf. Olegario González de Cardedal. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001, 69-70; Mc 1,35; Mt 14,23; Lc 4,42.

La siguiente dimensión es de carácter interpersonal. Jesús fue para todos, sin excluir a nadie, esto se ve claro en su entrega total al propagar el Evangelio y al estar con las personas, en tal medida que, no le quedaba ni tiempo para comer¹²⁴.

Jesús siempre trató a los demás como personas únicas; nunca trato masas, sino que atendía a cada persona con la que se relacionaba de manera única, ofreciendo su amistad a todos¹²⁵. Esta dimensión se define como fraternidad.

Una dimensión más es la de la fidelidad a su misión. Siempre se ajustó al proyecto del Reino y no puso por encima sus intereses personales¹²⁶. Finalmente, hay que considerar que Jesús siempre fue libre y pobre, esto quiere decir que su entrega fue hasta el extremo, nunca se guardó nada para sí, sino que todo lo que tenía lo dio, lo compartió¹²⁷.

Todas estas dimensiones constituyen el camino que todo cristiano está llamado a realizar. El encuentro con Jesús ofrece todas las condiciones para poder alcanzar dicho objetivo. Ahora bien, habiendo aclarado que el sujeto se reconfigura en Jesús y así se hace consciente de su vocación como cristiano, es importante mencionar también que esta reconfiguración tiene una plataforma de aterrizaje, es decir, estar con Jesús es una invitación al encuentro y a la apertura.

La vocación cristiana no se encuadra en el subjetivismo ni en el activismo singular, sino que se realiza en un plano específico que es la Iglesia. Una vez expuestas las líneas principales para describir el proceso vocacional, desde una propuesta de alteridad, es conveniente establecer algunas líneas en la misma perspectiva de alteridad para poder concretarlo.

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, 67-68; Mt 9,20; Jn 6,15.

¹²⁵ Cf. Joseph Ratzinger. *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2004,39-49; Lc 4,40; Mc 10,14; Jn 4,1ss.

¹²⁶ Cf. O. González de Cardedal. *Cristología*, 102-103; Lc 22,42; Jn 12,27-28.

¹²⁷ Cf. S. Galilea. *El seguimiento de Cristo*,18-25; Jn10,18; Mt 25,40.

Por ello es conveniente llevar el discurso vocacional al plano eclesial, pues la Iglesia es el ámbito propicio que sirve de plataforma para descubrir formas específicas o caminos concretos de realización de la vocación en medio de la realidad actual; siendo así que también es el espacio privilegiado que orienta a los cristianos para descubrir el verdadero sentido de su vocación.

CAPÍTULO III LA CULTURA VOCACIONAL. DE LA AUTORREFERENCIALIDAD A LA RESPONSABILIDAD

Tomar consciencia de la llamada que Dios hace a cada ser humano, es una vía segura para que cada uno, asumiendo la centralidad de este elemento en su vida, sea capaz de ir superando la tentativa de sumergirse en la autorreferencialidad. Quien decide responder ante esta llamada desde la alteridad y en una manera responsable, entonces es capaz de propiciar, en medio de su entorno, espacios y actitudes que ayuden a otros a ser conscientes de la llamada que Dios les hace.

Este capítulo señala las líneas generales para comprender lo que es la cultura vocacional, entendiéndola como un fruto de la dinámica vocacional que cada ser humano asume en sí mismo, muy de la mano de la perspectiva de alteridad analizada. Unida a esta noción, se presenta una panorámica general sobre los diferentes estados de vida en los cuales se concreta la vocación cristiana en medio de la Iglesia.

En un primer momento se señalan los elementos que constituyen la categoría de *cultura vocacional*, para así señalar su importancia y su centralidad en el proceso vocacional de cada ser humano, partiendo del mensaje del papa Juan Pablo II con motivo de la *XXX Jornada Mundial de oración por las vocaciones*.

Finalmente se presentan algunos elementos para poder comprender cómo la vocación cristiana se inserta en el ámbito eclesial, de tal modo que el punto de partida va de la consideración de la vocación en general, para aterrizar en las vocaciones en la Iglesia. Dicha concreción es signo evidente de la respuesta al llamado que Dios hace en medio de la comunidad cristiana; para ello se tiene como base algunos elementos que ofrece el documento *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*.

1. Una tarea de todos. Vocación es misión

Se ha insistido en que la vocación cristiana tiene necesariamente una dimensión de alteridad, es decir, que no se da en torno a lo individual, sino que es una llamada personal, pero hecha por *Otro* y en función de *otros*.

Partiendo de este supuesto es importante recordar que la respuesta que da el ser humano a Dios está situada en un contexto de libertad, lo que ofrece la posibilidad de elegir entre dos actitudes, a saber, la responsabilidad o la autonomía.

El ser humano vocacionado es consciente de que su respuesta no es abstracta, sino que es una respuesta dirigida, concretada en medio de la realidad en la que vive: «Yo soy una misión en esta tierra y para eso estoy en este mundo [...] hay que decidir a fondo ser con los demás y para los demás»¹²⁸. La vocación, por tanto, es misión, es vivir la vida de una manera responsorial sabiéndose capaz de orientar, mediante el testimonio, a otros para que sigan este mismo camino.

Ahora bien, dicha misión se va concretando en medio de un proceso vital que se descubre en medio del mundo, pues la vocación no se tiene como una cosa. No se posee, sino que la vocación-misión se identifica con el vocacionado-misionero. La dinámica de la vocación es ahora también la dinámica de la misión y, dentro de la misma, brota una dimensión que lanza a propiciar espacios y actitudes que faciliten que otros descubran la llamada que Dios les hace, y esto es la cultura vocacional.

Deseo, ante todo, llamar la atención hacia la urgencia de promover las que podemos llamar "actitudes vocacionales de fondo", que originan una auténtica "cultura vocacional" [...] se trata de lograr una cultura que permita al hombre moderno volverse a encontrar a sí mismo, recuperando los valores superiores de amor, amistad, oración y contemplación [...] que sepa reconocer y acoger aquella aspiración profunda del hombre, que lo lleva a descubrir que solo Cristo puede

¹²⁸ Francisco. Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 273.

decirle toda la verdad sobre su vida. Él que "ha penetrado de modo único e irreplicable en el misterio del hombre" (RH, 8), "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (GS, 22): la vida es don totalmente gratuito y no existe otro modo de vivir digno del hombre, fuera de la perspectiva del don de sí mismo. Cristo, buen pastor, invita hoy a todo hombre a reconocerse en esta verdad. La vocación nace del amor y lleva al amor, porque "el hombre no puede vivir sin amor" (RH, 10)¹²⁹.

Esta invitación del papa Juan Pablo II, muestra con claridad que la construcción de dicha cultura vocacional es una responsabilidad de todos los que, sabiéndose llamados por Dios, están también llamados a comunicar y testimoniar que Dios tiene un proyecto para cada ser humano; de anunciar que todos son vocación. Siendo así, es necesario tener claridad acerca de lo que es verdaderamente la cultura vocacional, para poder asumirla como una responsabilidad.

Solo de esta manera el discurso sobre la vocación dejará de ser un conjunto de ideas que nos refieren al sentido de la vida y su fin último. Vivir en una cultura vocacional libra al cristiano de la idealización inalcanzable de su vida como llamado por Dios a la salvación y la vida plena desde ya. La cultura vocacional será el escenario y la motivación para que una comunidad creyente crezca en su respuesta a Dios y acompañe a sus miembros en la tarea de vivir responsorialmente hacia Dios y hacia los hermanos. De esta manera, la tentativa de vivir la vida y la vocación de una manera autorreferencial pasa a ser una posibilidad poco atractiva para el creyente que asume su vida en clave de respuesta a un proyecto ofrecido por Dios para ser tomado como propio y como camino seguro de plenificación.

¹²⁹ Juan Pablo II. *Mensaje para la XXX Jornada mundial de oración por las vocaciones*. 8 sep. 1992, Libreria Editrice Vaticana, nn. 1-2.

1.1 Para entender qué es la cultura

El término cultura tiene muchas acepciones que bien pueden usarse en planos que tienen que ver con los comportamientos humanos, tanto de manera individual como de manera colectiva. La constitución *Gaudium et spes* ofrece la siguiente definición de cultura:

Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano¹³⁰.

Esta definición es muy útil para entender de manera general lo que es la cultura y así poderla referir al ámbito vocacional. El primer elemento útil para esta investigación es su dimensión antropológica, pues se deja ver que la cultura incluye todo aquello que contribuye a mejorar la calidad de la vida humana. Esta referencia antropológica es importante pues así, la cultura deja de entenderse únicamente desde un plano intelectualista que tiende a afirmar que la cultura corresponde únicamente al campo del desarrollo de las ciencias especulativas y del progreso técnico¹³¹.

Es importante resaltar que esta definición brinda una perspectiva adecuada que permite entender que la cultura abarca representaciones de la realidad y conjuntos de significados en donde se comunica un horizonte de comprensión. Desde este horizonte los distintos grupos adquieren una identidad propia que se vuelve determinante para el sujeto individual y para el conjunto social.

¹³⁰ Cf. Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes*. n. 53.

¹³¹ Cf. Juan E. Vecchi. "Cultura de la vocación". En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigido por Luis Rubio, 325-326. Salamanca: Sígueme, 2005.

El sistema y la estructura que la cultura ofrece son un principio básico para que, los creadores y receptores de la misma, logren configurarse a partir de una concreción de elementos que van siendo mantenidos y otros incorporados a través del tiempo.

La cultura vista de este modo, no es nunca una realidad estática; es decir, si no se mueve, se muere, por eso el dinamismo propio en el que se ve envuelta va al paso del dinamismo del cual son partícipes aquellos que la crean, la viven y la recrean¹³².

El dinamismo y apertura de la cultura hacen posible que los individuos no se vean obligados y determinados conforme una gama de ideas, conceptos y creencias, pero sí a que se vean positivamente influidos, esto quiere decir que el individuo concreto que está siendo influido por su entorno, es quien se responsabiliza de tomar aquello que de su entorno cultural le parece adecuado y rechazar, modificar y proponer elementos que pueden enriquecer el patrimonio cultural de todo un conjunto¹³³.

Considerando estos elementos es necesario afirmar que la cultura no es una estructura determinada ni determinante; no es que la cultura afecte sin posibilidad de cambio a la persona sin más. Claramente hay un factor influyente, pero desde esta perspectiva se evidencia que la cultura está en un constante movimiento y recreación por el cual se puede ir modificando y enriqueciendo lo que es en sí misma.

¹³² Cf. *Ibidem*, 326.

¹³³ Cf. *Idem*.

Teniendo en cuenta esta comprensión del término cultura en general, es posible hacer una propuesta de cultura vocacional, ya que la experiencia espiritual, la búsqueda del sentido último, la vivencia de valores más altos y la necesidad de autotranscendencia son elementos que integran dicha cultura y, por tanto, son compatibles con a esta definición.

1.2 Elementos de la cultura vocacional

Partiendo del aporte que ofrece el padre Amedeo Cencini en el *II Congreso continental latinoamericano de vocaciones*, se ofrecen tres elementos constitutivos de la cultura vocacional. Estos tres elementos o componentes, como él los llama, están orientados por tres dimensiones necesarias y propias del ser humano, a saber, dimensión intelectual, afectiva y práctica¹³⁴.

En cuanto al elemento intelectual, denominado *mentalidad*, se hace evidente el carácter teórico como componente básico de la cultura. El conjunto teórico que está en la base posibilita tener una conciencia colectiva motivada por convicciones intelectuales en las cuales se construye la identidad tanto individual como colectiva. Este sistema de convicciones al ser asimilado deviene en un horizonte de comportamiento para los distintos sujetos.

Para crear cultura vocacional hay que tener presente, en esta primera dimensión, un conjunto bien definido de convicciones intelectuales vocacionales, de trata de esclarecer primero que la vocación es una llamada envuelta en un dinamismo que surge de Dios y que llama a todo ser humano.

¹³⁴ Cf. Amedeo Cencini. "Teología de las vocaciones". En *II Congreso Continental Latinoamericano de Vocaciones*, 2 feb. 2011, nn. 2-3.

Esta llamada es de carácter personal, en ella se descubren razones profundas por las cuales el que es llamado también se vuelve en cierto grado un agente que llama a otros. El sustento teórico de la cultura vocacional está enraizado completamente en la experiencia de fe del creyente y por tanto de todo un pueblo¹³⁵.

Respecto a la dimensión afectiva de la cultura, esta está referida más al ámbito subjetivo de la persona. Es necesario que la persona en concreto genere convicciones de la bondad de las cosas que comprendan el ámbito de la realización personal, la libertad y la felicidad. El plano de la afectividad es el plano del paso de la teoría a la experiencia personal es pasar del dato recibido a la experiencia que colma de sentido existencial a dicho contenido teórico.

En el ámbito vocacional no basta con que haya conciencia de que Dios llama, sino que es importante detectar en qué medida cada creyente se sabe llamado y tiene la experiencia de ser llamado por Dios convirtiéndose, a su vez, en mediador de Dios que llama a otros, de tal modo que esta dinámica sea inherente al creyente y no se identifique como una acción o actitud de algunos designados o capacitados para eso¹³⁶.

El último componente refiere a la praxis; o sea, al estilo de vida. En la cultura hay modalidades concretas de actuación del contenido teórico cultural. Esta dimensión es una especie de concretización del componente intelectual y del afectivo que se expresa en una forma de vida bien definida identificada con gestos y actitudes que se actualizan no solo en el individuo, sino en el colectivo. Esta dimensión denota el carácter dinámico que abre las puertas a la renovación de las prácticas.

¹³⁵ Cf. *Idem*.

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, n. 4.

En la cultura vocacional este componente debe traducirse en caminos y espacios de acción pastoral concreta, en donde los creyentes se descubran llamados por Dios y orientados a un proyecto concreto, sabiéndose corresponsables en la vivencia de esta realidad constitutiva de cada ser humano, asumiendo ser colaboradores de Dios en la comunicación y acompañamiento de la toma de consciencia de ser vocacionado¹³⁷.

1.3 Frutos de la cultura vocacional

Cabe aclarar que los tres componentes expuestos anteriormente son distinguibles, pero no son separables, es decir, se diferencian y ofrecen características bien definidas para poder entender la cultura vocacional, pero no es que se den de manera separada o que tengan una consecución cronológica para actualizarse, sino que se van entretejiendo y se muestran como un todo progresivo.

Ahora bien, es importante resaltar que la cultura vocacional al comprender la dimensión teórica, afectiva y práctica genera una serie de frutos que evidencian el objetivo de la misma vocación, que es hacer consciencia y propiciar espacios y actitudes para descubrir que Dios llama, y así asumir todo lo que este llamado comprende.

Un primer fruto de la cultura vocacional es que cada individuo pueda identificar la realidad de la existencia humana como llena de sentido, de modo que el ser humano, al enfrentarse a su propia existencia, descubra que ésta misma tiene sentido, pues la vida es una respuesta a una llamada concreta que viene de Dios y que alberga en el fondo la realización plena de la existencia personal humana tanto a nivel individual como comunitario, tanto a nivel de autoconsciencia como a nivel de relación.

¹³⁷ Cf. *Idem*.

Otro fruto es la toma de conciencia de cada persona de que la llamada que recibe viene de *Otro* descubriendo así, además, que hay *otros* con los que comparte la realidad del mundo; estos *otros*, evidentemente existentes, también están llamados a leer su existencia desde la misma dinámica. Este punto es importante pues de ahí surge la conciencia de la dependencia de la dinámica relacional interpersonal de todo ser humano. Nadie se da a sí mismo la vocación y ninguna vocación se realiza en función del beneficio exclusivo del yo.

La nota distintiva de este hecho es que la cultura vocacional lanza a cada individuo a ver a los demás como son objetivamente reconociendo su dignidad. Desde esta perspectiva la propuesta es la responsabilidad. Esta disposición responsable de la existencia del sujeto es el medio eficaz para desarrollar la capacidad de atención ante los *otros* y así responder a las señales que vienen de ellos. Es vivir la vocación en clave de salida hacia los demás en disposición de entrega¹³⁸.

Vivir desde la cultura vocacional es, pues, superar el subjetivismo que hace que el sujeto se convierta en el centro de todo y pretenda vivir en función de sí y no optar por la apertura y donación para con los demás. Cuando se asume orientar la existencia propia desde la apertura y donación, entonces se supera la tentativa de asumir las relaciones interpersonales desde una plataforma meramente utilitarista, se llega a la noción de que los demás no valen, ni existen por lo que pueden dar, sino por lo que son en sí mismos.

La aproximación a los demás reconociendo su existencia desde su dignidad y desde lo que son, más allá de lo que pueden dar o hacer, abre paso a vislumbrar un fruto más, que es la búsqueda del sentido de la existencia desde lo trascendente.

¹³⁸ Cf. J. E. Vecchi. "Cultura de la vocación". En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigido por Luis Rubio, 328. Salamanca: Sígueme, 2005.

Esto quiere decir que aquello que aparece a primera vista en la relación de encuentro con los otros y con la realidad misma tiene un valor más grande que supera lo que se percibe inmediatamente. Este fenómeno no pasa solo con las personas, sino que se hace más latente cuando el ser humano se plantea la trascendencia de sus mismos actos. Esto lo lleva a querer fundar su existencia en algo que le pueda dar sentido pleno a lo que hace y a lo que vive.

La cultura vocacional permite que el ser humano, al ubicarse en esa búsqueda de sentido de su existencia, se ejercite en la sensibilidad de orientar su vida hacia un bien y una verdad objetiva, alcanzando allí su plenitud. Así la consecuencia es orientar la vida hacia Dios, pero con y para los demás¹³⁹.

La plataforma que da fundamento a todos estos frutos es la relación con Dios. La cultura será vocacional si da todos los frutos ya mencionados y solo si estos frutos se ven conjeturados y unidos por la dimensión creyente, por la noción de que es Dios mismo quien, por iniciativa propia, en libertad y por amor llama a todo ser humano, siendo este mismo hecho el que da sentido completo a la dinámica de la llamada.

Por tanto, la intervención de Dios en la historia humana y en la historia personal de cada ser humano abre al horizonte de la identificación colectiva en Dios. La noción de pueblo y comunidad son elementos indispensables para poder construir una verdadera cultura vocacional, pues, como ya se había dicho anteriormente, si el ser humano no ejercita en sí mismo la apertura y la autodonación, está condenado a una autonomía insana que lo estanca y lo hace incapaz de realizar el ideal de su vocación. Uno no puede ser el punto de realización de su propia llamada, la vocación no es una realidad orientada al sujeto individual, sino al prójimo, y al *llamante*.

¹³⁹ Cf. *Idem*.

Finalmente hay que mencionar que la cultura vocacional favorece el encuentro de la persona individual y a la vez de la comunidad, con la persona de Jesús, y no solo desde el plano litúrgico de culto, sino en las relaciones interpersonales, en los espacios de oración, en acciones concretas de solidaridad. Estos encuentros tienen su base en una experiencia profundamente espiritual y existencial¹⁴⁰.

Dados estos supuestos, se comprende que la construcción y promoción de la cultura vocacional no es una tarea que le corresponda a unos pocos, es una tarea de todos, implica una corresponsabilidad como miembros de la Iglesia en medio de un mundo en donde las orientaciones culturales tienen que ver más con una idea confusa del ser humano en sí mismo, lanzándolo a un plano de tinte hedonista, consumista, líquido, en donde los valores morales son confusos e insertos en cierto relativismo y subjetivismo.

2. Vocación y vocaciones. Una respuesta al rostro de Jesús en la Iglesia

Para el cristiano es fundamental saberse envuelto en la realidad de Dios. La vida misma de Jesús ha representado para la humanidad entera la intervención gratuita de Dios en la historia y de manera especial en la encarnación. Así Jesús, no solo nos enseña que Dios es Padre, sino que nos muestra un itinerario en donde la vida humana está impregnada completamente de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La intervención de Dios, vista desde esta perspectiva trinitaria, constata no solamente que Dios es quien llama, sino que es también quien acompaña al ser humano en la realización del proyecto que le propone. Dios Padre es quien llama a la existencia, Jesús llama al seguimiento y el Espíritu Santo es quien llama a la

¹⁴⁰ Cf. Sacerdotes Operarios Diocesanos. *Curso básico de pastoral vocacional*. México: Servicio de Animación Vocacional Sol, 2014, 46-48.

comunidad. Comprendida así la vocación, se entiende que esta misma es una llamada a dejarse conducir por el misterio trinitario. La vocación, vista de este modo, es una llamada a la santidad, pero no es una santidad que implica separación, o distanciamiento de la realidad que no es Dios, es todo lo contrario. La vocación es una llamada a la santidad en medio de la realidad completa que abarca a todo ser humano, es realizar la existencia en Dios desde la situación específica de cada uno¹⁴¹.

Como la santidad es para todos los bautizados en Cristo, así también existe una vocación específica para todo viviente; y así como la primera tiene su fundamento en el Bautismo, la segunda está vinculada al simple hecho de existir. La vocación es el pensamiento providente del Creador sobre cada criatura, es su idea-proyecto, como un sueño que está en el corazón de Dios, porque ama vivamente la criatura. Dios-Padre lo quiere distinto y específico para cada viviente¹⁴².

El Congreso europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada y a la Sociedades de Vida Apostólica realizado en Roma, en el año de 1997, nos recuerda que la vocación puede ser comprendida de manera general en su esencia de ser una llamada, pero de igual manera se puntualiza su carácter de pluralidad, lo que quiere decir que la llamada es para todos, pero no todos están llamados a concretarla de la misma manera. Cada ser humano es único y particular, cada uno es llamado por Dios a realizar un proyecto único que, sin embargo, sigue manteniéndose íntimamente relacionado con el proyecto de la humanidad entera.

Al hablar de vocación es también importante hablar de vocaciones, pues esta realidad no es una realidad abstracta, siendo así que, hablar de vocaciones, coloca en una dimensión que permite relacionar la propia llamada con la de los otros,

¹⁴¹ Cf. Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 13.

¹⁴² *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*. Documento final del Congreso europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada y a la Sociedades de Vida Apostólica en Europa, Roma 1997, EDICE, Madrid 2008, n. 13, a.

dándole sentido desde la apertura y la donación al otro, pero en el contexto específico de cada uno. No se trata entonces de asumir el propio proyecto sin más. La vocación nunca será entendida en el plano de la bidireccionalidad excluyente, pues la vocación personal se inserta en la vida de una comunidad más grande que comparte, y vive junto con *otros* y al servicio de *otros*.

El marco propio que da consistencia al contexto vital del cristiano es la Iglesia que es la comunidad de los bautizados. Esta es la característica que identifica la existencia del cristiano, él «experimenta conscientemente el acontecimiento de la llamada que el Padre, en el Espíritu Santo, le dirige en Cristo, para que viva como miembro activo de su cuerpo que es la Iglesia»¹⁴³. Este es el campo propio que ofrece la posibilidad de hablar de vocaciones, pues en la Iglesia se concreta la vivencia del amor, elemento básico de la vocación. Desde esta afirmación, resulta importante entender que dicho amor se realiza de formas variadas según cada cual y según la asistencia del Espíritu Santo que hace dar frutos de «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí» (Gal 5, 22-23)¹⁴⁴.

Ahora bien, es evidente que todos los seres humanos son llamados por Dios a colaborar en su proyecto, pero no todos son llamados a realizarlo del mismo modo. En el testimonio de las primeras comunidades cristianas se detecta que esto estaba claro, y que la diversidad de modos de realización de la vocación, que se entienden también como carismas, es un don del Espíritu Santo para la Iglesia misma; son dones que se ponen al servicio de todos¹⁴⁵.

¹⁴³ Antonio Bravo. *Seguir a Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2009, 83.

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 82-84.

¹⁴⁵ Cf. 1 Cor, 12-14.

El ya mencionado Congreso sobre vocaciones de 1997, ofrece una síntesis fundamental de esto mismo:

Es, precisamente, en el Espíritu, en efecto, donde todo cristiano descubre su completa originalidad, la singularidad de su llamada, y, al mismo tiempo, su natural e imborrable tendencia a la unidad. Es en el Espíritu donde las vocaciones en la Iglesia son tantas, siendo todas ellas una misma única vocación a la unidad del amor y del testimonio. Es también la acción del Espíritu la que hace posible la pluralidad de las vocaciones en la unidad de la estructura eclesial: las vocaciones en la Iglesia son necesarias en su variedad para realizar la vocación de la Iglesia, y la vocación de la Iglesia —a su vez— es la de hacer posibles y factibles las vocaciones de y en la Iglesia [...] Precisamente ésta es la originalidad de la vocación cristiana: hacer coincidir la realización de la persona con la de la comunidad¹⁴⁶.

Esta conciencia, ha ido tomando fuerza en los creyentes. La Iglesia, progresivamente, deja de entenderse como una estructura física o administrativa gobernada por una jerarquía sacerdotal o religiosa consagrada. La identidad bautismal, y la acción del Espíritu Santo, permiten que el cristiano se identifique cada vez más con la Iglesia, pero entendida como el cuerpo de Cristo, siendo así que cada bautizado va creando un sentido de pertenencia sabiéndose miembro de este cuerpo místico, capaz de aportar y participar activamente como miembro de dicho cuerpo¹⁴⁷.

La Iglesia sigue a Jesús. Los miembros de la Iglesia le siguen en formas distintas, y al igual que Jesús, su acción se extiende a toda la humanidad, no está cerrada al campo de los creyentes, sino que es el fermento de un proyecto único que se extiende y se construye en formas singulares que aportan a un todo.

¹⁴⁶ *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*. Documento final del Congreso europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada y a la Sociedades de Vida Apostólica en Europa, Roma 1997, n. 18, d.

¹⁴⁷ Cf. 1 Cor 12, 12-30.

Los vocacionados son discípulos, son seguidores, son los continuadores que hacen extensiva y vigente la instauración del Reino, son los continuadores de la misión de Jesús¹⁴⁸.

Los diferentes carismas y modos de realización de las vocaciones en la Iglesia tienen una concreción en formas de vida que se relacionan directamente con la realidad del sacerdocio común de todos los bautizados. Estos modos de realización de la vocación son el matrimonio, el sacerdocio y la vida consagrada. Estas se complementan y conservan entre sí una íntima relación ya que son expresión de la relación entre Jesús y la Iglesia¹⁴⁹.

No pretendiendo hacer un estudio exhaustivo de estos tres modos de realización de la vocación, resulta conveniente mencionar algunas notas distintivas que ofrecen una panorámica desde el campo relacional y servicial que estas representan en medio de la Iglesia.

El matrimonio es el sacramento del amor en la unión; implica la apertura de los esposos para ser imagen de Cristo, para representar su amor y hacerlo palpable en el mundo. Este amor es un amor fecundo, que produce vida y lleva a la realización a los que lo adquieren; los lleva a experimentar a Cristo en su unión, siendo que la disposición de entregarse mutuamente la vida los lleva a dar vida a otros, a ser testimonio de amor en el mundo, de tal modo que se vuelven semejantes a Cristo en su entrega y en su testimonio de amor.

Este es, precisamente, el sentido de la vocación del matrimonio: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia [...] El que ama a su mujer se ama a sí mismo [...] lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer,

¹⁴⁸ Cf. Felicísimo Martínez Díez. *¿Ser cristiano hoy?*. Estella: Verbo divino, 2009, 272-273.

¹⁴⁹ Cf. A. Bravo. *Seguir a Cristo*, 93-94.

y los dos se harán una carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia» (Ef 5, 25-32) ¹⁵⁰.

El matrimonio es una vocación que es sacramento pues es «una realidad de este mundo que manifiesta y hace presente el mundo verdadero y originario de Dios»¹⁵¹. La realidad de Dios es el amor de donación que está libre de mal, pasión y posesión, es una mutua entrega gratuita y desinteresada actualizada constantemente por la gracia de Dios, pues el amor de los esposos está llamado a reflejar y hacer presente en el mundo el amor de Dios.

Este sacramento, en el desarrollo histórico de la Iglesia, ha sido un tanto estigmatizado por el hecho de estar relacionado directamente con el acto sexual que, además, era considerado como pecaminoso o impuro. La visión de la sexualidad humana ha cambiado y por tanto también ha cambiado la concepción de este mismo sacramento. La concepción cambia, pero la realidad de éste siempre fue la misma. El matrimonio es un verdadero testimonio de Cristo en el mundo, y es un verdadero don para la Iglesia, pues no solo son la colaboración directa con Dios para transmitir la vida, sino que el matrimonio es el principio básico de todas las demás vocaciones, es también una célula fundamental para la vida de la Iglesia, pues el matrimonio es Iglesia doméstica¹⁵².

La vocación sacerdotal nace de Jesús. Fue Jesús quien eligió a los que él quiso para que estuvieran con él y hacerlos partícipes de su misión; a saber, predicar y llevar la buena noticia¹⁵³. La estancia con Jesús en los diferentes episodios de su vida mortal fueron la preparación de esta vocación, que también es un sacramento. La vocación sacerdotal guarda un vínculo importante con el ser mismo de la Iglesia,

¹⁵⁰ Cf. Marko Ivan Rupnik. *El camino de la vocación cristiana*. Madrid: BAC, 2016, 131.

¹⁵¹ Tomáš Špidlík. *La vocación cristiana*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010, 59.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, 57-61.

¹⁵³ Cf. Mc 3, 13-19; Mt 10, 1-4; Lc 6, 12-16.

están en una interdependencia como afirma el documento *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*:

[...] el ministerio ordenado, que representa la primera modalidad específica de anuncio del Evangelio. El representa «la garantía permanente de la presencia sacramental de Cristo Redentor en los diversos tiempos y lugares», y manifiesta propiamente la dependencia directa de la Iglesia de Cristo, que continúa enviando su Espíritu para que ella no se quede encerrada en sí misma, en su cenáculo, sino que camine por los senderos del mundo anunciando la buena noticia [...] El ministerio ordenado hace ser a la Iglesia, sobre todo a través de la celebración de la Eucaristía «culmen et fons» de la vida cristiana y de la comunidad llamada a hacer memoria del Resucitado. Como toda otra vocación, nace en la Iglesia y forma parte de su vida. Por tanto, el ministerio ordenado tiene un servicio de comunión en la comunidad y, en razón de esto, tiene la intransferible tarea de promover cada vocación¹⁵⁴.

Evidentemente en el desarrollo histórico de la Iglesia este sacramento ha ido evolucionando en su forma de ser comprendido. Nunca se negó su dependencia de Dios, siendo él el que elige a los que quiere y no viceversa¹⁵⁵, pero siempre fue necesario entender si la llamada era auténtica por la función misma que estaba llamado a desempeñar el sacerdote.

Por esta razón, en la Iglesia, este sacramento adquiere toda una estructura institucional mediante seminarios, que garantizan la formación de los vocacionados, entendiendo así que esta vocación pasa también por la mediación de la Iglesia que llama a los candidatos al orden¹⁵⁶.

La esencia de la vocación sacerdotal está en ser mediadora de la salvación. Su eje central es la caridad y su razón de ser está en la misma necesidad de la Iglesia, es decir, de los bautizados. El sacerdote desempeña un servicio espiritual

¹⁵⁴ *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*. Documento final del Congreso europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada y a la Sociedades de Vida Apostólica en Europa, Roma 1997, n. 22, a.

¹⁵⁵ Cf. Jn 15,16.

¹⁵⁶ Cf. T. Špidlík. *La vocación cristiana*, 64-68.

en función de sus hermanos y en plena unidad con la Iglesia universal. El culmen de su servicio está en la Eucaristía, que es «fuente y cumbre de toda la vida cristiana»¹⁵⁷.

Esto evidencia que el sacerdote responde a su vocación desde el servicio de unidad y pastoreo, es una respuesta a la comunidad de bautizados, y a la humanidad en sí para encaminarla hacia la salvación en Cristo¹⁵⁸.

Al igual que el matrimonio y el sacerdocio, la vocación a la vida consagrada tiene su fundamento en los sacramentos de iniciación. La vida consagrada no es un sacramento estrictamente, pero de manera analógica puede decirse que también lo es.

Los religiosos y consagrados viven la radicalidad del seguimiento de Cristo, por tanto, son un signo de la vida futura, de la humanidad deificada y también son testimonio vivo de la presencia de Jesús en medio de la Iglesia y del mundo.

En la vida y esencia del religioso hay dos elementos que necesariamente van de la mano y se conjugan, que son la vida de oración y la vida de servicio. No puede reducirse la vocación consagrada a la especificación de un servicio determinado, la educación, la atención a enfermos, la misión, etc.; todo esto deriva del punto esencial de la vida religiosa que es la entrega total, en un acto de fe, al Señor y a su cuerpo, a la humanidad misma¹⁵⁹.

La radicalidad que vive el religioso la ejercita desde la profesión de los consejos evangélicos, la pobreza, la castidad y la obediencia, siendo que estos son los signos de una entrega total a la vida de la Iglesia, ya sea en el plano de la actividad o de la oración. Ambos planos están referidos a la misión y, por tanto,

¹⁵⁷ Cf. Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 11.

¹⁵⁸ Cf. A. Bravo. *Seguir a Cristo*, 98-102.

¹⁵⁹ Cf. T. Špidlík. *La vocación cristiana*, 74-80.

están íntimamente unidos y relacionados con la vida entera de la Iglesia, siendo así que viven en medio de ella, muchas veces de manera silenciosa, testimoniando el evangelio y entregados al servicio del mundo y de las demás vocaciones¹⁶⁰.

Las distintas vocaciones en la Iglesia son signo de la unidad en medio de la pluralidad, de un proyecto completo de comunión. No hay vocaciones más o menos perfectas o importantes, todas las vocaciones tienen la misma dignidad en la comunidad cristiana, tienen las mismas bases y persiguen los mismos objetivos que se fundamentan en la transparencia del Evangelio por medio de la realización de su propia vida, en medio del mundo, con fines a alcanzar la plena comunión con Dios y con los hermanos¹⁶¹.

Entendiendo de este modo la relación de todas las vocaciones y la centralidad que comparten todas ellas, la Iglesia se va configurando cada vez más al ideal evangélico de Jesús. Es la plataforma que proyecta a sus miembros para dejar la autorreferencialidad y abrirse a los otros en el campo de la salvación en su totalidad; es decir, en la realidad espiritual como en la realidad histórico-material en el que está inmersa. Así la Iglesia junto con todos sus miembros se convierte en signo palpable de la instauración del Reino de Dios en el mundo¹⁶².

La misma estructura de la Iglesia y la vivencia de la comunidad creyente ya son un testimonio de que la cultura vocacional es una realidad que se va fortaleciendo en los distintos ámbitos de la vida de la Iglesia. Toda vocación, como dice el ya citado documento de *Nuevas vocaciones para una nueva Europa* es signo, ministerio y misión.

¹⁶⁰ Cf. Sacerdotes Operarios Diocesanos. *Curso básico de pastoral vocacional*, 142-143.

¹⁶¹ Cf. F. Martínez Díez. *¿Ser cristiano hoy?*, 275-276.

¹⁶² Cf. Luis Rubio. *Nuevas vocaciones para un nuevo mundo*. Salamanca: Sígueme, 2002, 84-86.

Estas tres categorías permiten hacer una síntesis que sirve de plataforma para poder hablar hoy con mucha más fuerza de la importancia de la cultura vocacional para la vida de la comunidad cristiana.

La vocación solo tiene sentido si se descubre como un signo, es decir, como un modo en el que se deja transparentar en el propio *rostro* el *rostro* de Cristo. La vocación del cristiano tiene como único modelo la vocación de Cristo que vive su vida conforme a la voluntad del Padre, la instauración del reino, y la entrega de la propia vida por amor y para dar vida.

La vocación es ministerio porque tiene su espacio propicio de concreción dentro de la Iglesia. La vocación es un don que se pone al servicio de Dios y de los hermanos. La vocación cristiana encuentra su máxima expresión en la disposición de servir a Cristo que transparenta su *rostro* en una comunidad de *rostros* que es su Iglesia. Es la comunidad que guiada y movida por el Espíritu es capaz de mantenerse en una constante actitud de apertura y servicio extático.

Por este motivo la vocación también es misión. Pues el cristiano llamado por ese *rostro* de Cristo que se proyecta en el mundo entero, es capaz de dar la vida y comunicar la Buena nueva de la vida de Cristo. La misión del vocacionado y la comunidad de vocacionados es la de comunicar el Reino, y al modo de Jesús seguir ofreciendo la vida en servicio por todos para generar vida verdadera¹⁶³.

Se trata de hacer extensiva esta verdad del cristianismo de que la existencia misma se configura en una realidad única que Dios mismo propone en amor y libertad al ser humano. Y que la comunidad de creyentes asuma esa propuesta como propia siendo capaz de comunicar y testimoniar en medio de la realidad del mundo

¹⁶³ *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*. Documento final del Congreso europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada y a la Sociedades de Vida Apostólica en Europa, Roma 1997, n. 19, c.

la concreción de ese proyecto de comunión. Es así como el *rostro* de Cristo se vuelve un elemento tan determinante, pues todo ser humano es vocación, todo cristiano es vocación, y toda vocación es llamada y al mismo tiempo respuesta al *rostro* de Cristo en el hambriento, en el sediento, en el forastero, en el desnudo, en el enfermo y en el encarcelado¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Cf. Mt 25, 31-46.

CONCLUSIONES

Hablando de vocación y considerando la complejidad de esta dimensión vital de la constitución humana, conviene reflexionar continuamente y desde diferentes perspectivas sobre este elemento constitutivo de todo hombre.

Hay que decir que una condición de posibilidad para que esto suceda es la experiencia de encuentro personal con Jesús. Solo de esta manera se puede afirmar la profundidad de la vocación cristiana. Es Jesús el centro de la vocación y solo a partir de esta experiencia se entiende la dimensión trinitaria que envuelve la vida, la existencia y la realización de cada bautizado.

La experiencia de Dios no solo se da en un plano vertical, sino que tiene un plano de realización horizontal y de relación; el hombre responde a la llamada de Dios en un entorno concreto y en las circunstancias que lo abarcan. El ser humano realiza el proyecto que Dios le propone siempre con *otros* y en función de *otros*, de otra manera, la vocación no tiene sentido.

En la presente investigación se ha intentado hacer un recorrido por algunos conceptos clave que ayudan a entender la dinámica vocacional desde la perspectiva de la alteridad, es decir, desde el aspecto relacional fundamental en la persona.

La vida es vocación. La existencia refiere a esta categoría de una manera esencial, lo que indica que la vocación no es un añadido a la persona, sino que es algo que le corresponde de por sí desde el origen.

Dios creador es la fuente de la existencia. La creación es el fundamento primario de la llamada, de la vocación. Es un hecho dialogal en donde Dios entra en contacto con su creatura en libertad y por puro amor y, habiéndola llamado a la existencia, la invita a realizarse en un proyecto definido que tiene como fin la plena relación con Él.

Al ser un diálogo se entiende que tanto el que llama como el que es llamado entran en una dinámica de apertura. Lo propio en el ser humano es la capacidad de responder.

Dios no crea mónadas independientes que se realizan de manera individualista. El hombre insertado en una dinámica de encuentro y de alteridad es invitado a ahondar en el proyecto de Dios con los *otros* y por los *otros*. La presencia de *otro* es ya un reto para el individuo, lo ubica en un plano distinto que le hace descubrir nuevos modos de proceder en su realidad.

En el esquema de alteridad levinasiano esta realidad del encuentro entre el sujeto y el *otro* se describe con características que hacen referencia tanto al modo de configuración del sujeto, como a la manifestación del *otro* ante el yo, y la forma en que entran en contacto. Desde esas categorías surge un reto para la comprensión de la vocación en la actualidad: descubrir que la vocación viene y se vive de una manera relacional y no desde la autorreferencialidad.

Toda persona al enfrentarse al mundo y a la exterioridad va realizando y constituyendo su subjetividad y, ante las deficiencias que el exterior le va presentando, busca atender y tomar aquello que, de esa misma exterioridad, le puede ser disfrutable, con el fin de transmutarlo en sí mismo. De tal manera que, por el aspecto sensible de acercamiento a las cosas y de la posición que el hombre toma ante el mundo, el yo se va consolidando como una completitud primaria o egoísta. Dicha configuración primaria es importante para que el sujeto se identifique como un ser capaz de salir de las pretensiones de posesión y, trascendiéndose a sí mismo, pueda ir al encuentro del *otro* sin asumirlo como una cosa más de la exterioridad que puede transmutar en sí mismo.

De este modo, el sujeto queda constituido a un nivel primario, con características que ya no lo dejan desprovisto en el mundo. Aunado a esto surge una experiencia que lo saca de su centro. Justo aquí comienza a surgir la alteridad. Levinas explica que se reconoce al *otro* en la misma irrupción o impacto que éste deja en el yo, pues se presenta y se expresa como un ser que no puede ser poseído por el yo y que no puede entrar en sus posibilidades de apoderamiento, ni siquiera en términos de conocimiento.

Tal impacto necesariamente saca al yo de su centro y lo sitúa ante una realidad que lo supera completamente. El *otro* en este simple hecho de aparecer frente al yo, se expresa, se revela y lanza el llamado, que no se entiende, sino en el plano de la ética. El *otro* no es una cosa, se manifiesta y entonces exige al yo, lo interpela, surgiendo, de esta manera, el discurso ético donde la llamada no se reduce solamente a una manifestación fonética, sino a la expresión de un lenguaje que brota desde la misma presencia de alguien distinto al yo. El *otro* se manifiesta y se expresa en su *rostro*. El *rostro* es la revelación del *otro* que impacta y llama al yo a la relación y a la responsabilidad.

Este campo conceptual sirve para hacer una lectura de la dinámica vocacional. Dios crea y busca el encuentro con el ser humano. Ante este acontecimiento el sujeto queda impactado por el *rostro* de ese *Otro* que lo llama y entonces se abre la posibilidad de la respuesta.

La categoría clave para explicar la dinámica de la vocación en este sistema es la de *rostro*. La humanidad entera tiene impreso en su *rostro*, el *rostro* de Jesús. Así el *rostro* de Cristo es quien llama al sujeto en el *rostro* del *otro*. La vocación exige, de este modo, un movimiento o disposición del sujeto: la respuesta a la vocación que le viene de Dios.

Cuando se asume la respuesta surge la responsabilidad, pero cuando hay una negación a la misma brota una actitud de autorreferencialidad donde nace la negación del *otro* y la frustración del proyecto de comunión pensado por Dios para todo ser humano; es decir, hay una negación a la apertura y a la autodonación de sí. Cuando esto sucede lo importante para el sujeto es resguardar la *totalidad* del yo ante cualquier irrupción.

El relato de la caída de Adán y Eva que ofrece el libro del Génesis es una muestra clara de la tentativa continua de vivir en la autorreferencialidad ante el proyecto de Dios. A este respecto cabe hacer énfasis en dos elementos, la postura del ser humano, y la postura de Dios. El hombre, al negarse a asumir en plenitud el proyecto al cual Dios le llama, es incapaz de salir de sí mismo, de ver y dejarse interpelar por el *rostro* de Aquel que lo llama a un proyecto de plenitud. El ser humano se esconde de Dios después de negarse a su plan; se cierra en sí mismo.

Sin embargo, Dios sigue tomando la iniciativa y nunca deja de llamar al hombre, y aunque el hombre se esconde, Dios lo busca. En Dios el ser humano siempre encuentra la posibilidad de superar su egocentrismo para alcanzar su realización. En Dios el hombre siempre ha de encontrar el sentido de su existencia y así será capaz de escuchar la llamada que le está siendo dirigida continuamente.

La encarnación de Jesús, el Hijo de Dios, el Cristo, es ya vocación para la humanidad entera. Jesús invita al ser humano a sumarse al proyecto de Dios y le enseña cómo hacerlo. El encuentro con Jesús es lo central y trae consigo dos consecuencias, el seguimiento y el testimonio. La humanidad entera, queriendo vivir en autosuficiencia, es irrumpida con la encarnación de Jesús. Jesús es el Dios hecho hombre que abre el acceso a Dios y recuerda a todos el gran proyecto de amor y comunión pensado por el mismo para su creatura.

Por esta razón es fundamental descubrir que Jesús es la fuente de la vida, es la fuente de la vocación y, seguirlo es un elemento primordial. Por el seguimiento el sujeto humano es capaz de dejarse irrumpir por el *rostro* de Cristo, por sus actitudes y sentimientos, y así aprender de él como del verdadero Maestro; de esta manera, el sujeto es reconfigurado como una nueva *totalidad* preparada para salir de sí hacía el encuentro con los demás.

Cristo no solo llama, sino que capacita para realizar la vocación, y da el mejor ejemplo; se entrega gratuitamente por la humanidad entera, se hace responsable del ser humano, mostrando el camino seguro para alcanzar la plenitud de la vida: la íntima y plena comunión con Dios. Por eso para el ser humano no hay otro camino que el de la entrega personal por los *otros*.

La clave de la realización de la vocación está en descubrir en el prójimo el *rostro* de Cristo y responderle, hacerse responsable de ese *rostro*. El buen samaritano es el modelo de aquel que asumió su vocación con responsabilidad; no le importó dar de sus bienes, su tiempo y su atención. Se abrió a progresar en la realización de su vocación en la respuesta al *rostro* del *otro*.

Comprender desde el horizonte de alteridad la vocación cristiana tiene como resultado crear espacios, ideas y actitudes en donde todos los creyentes tienen responsabilidad. Cada cristiano está llamado a vivir en una continua actitud de respuesta y búsqueda de su vocación siendo consciente de que cuando se vive en esta dinámica se asume una disposición de ayuda y promoción a otros para asumir esta misma. Esto es la cultura vocacional. La promoción de la misma es una tarea que compete a todos los creyentes, de forma que, en medio del contexto social y existencial en el que se encuentren, puedan generar conjuntos teóricos, afectivos y prácticos que evoquen inmediatamente al sentido auténtico de la vocación.

El plano adecuado para generar y promover cultura vocacional es la Iglesia, la comunidad de creyentes. En medio de este contexto la vocación comienza a tomar notas específicas. La vocación es universal. Es el proyecto o llamada a la cual todos están invitados: la santidad. Sin embargo, también hay que considerar que hay diferentes modos de realización de esa santidad. Todo ser humano es invitado a seguir el proyecto de Dios, pero no todos pueden hacerlo de la misma manera, esto evidentemente no resta importancia a ninguno de los distintos modos de seguimiento.

Ahora bien, es importante considerar que, aunque subyace una vocación universal a todos, hay formas de concreción que tienen su base en la identidad bautismal del cristiano y están profundamente vinculadas con el contexto eclesial. Todas estas formas tienen su centro en el servicio a los demás. Dichas formas son el matrimonio, el sacerdocio ministerial y la vida religiosa consagrada. Sin afirmar con ello que, aquellos cristianos que no optan por alguna de estas formas de vida, dejan de ser vocacionados o menos cristianos.

Teniendo en cuenta estas realidades, la cultura vocacional y las vocaciones específicas, se abre una dimensión que es capaz de rescatar al ser humano de la tentativa de asumir su existencia de manera autorreferencial, ya que el sentido de la vida y de la realidad encuentra su realización en la apertura y en la autodonación a los demás y, por tanto, a Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La tarea de profundizar con mayor claridad sobre esta realidad sigue siendo un reto en medio del campo teológico. Esta investigación evidentemente no ha pretendido ser exhaustiva; se reconocen otros temas para poder ser abordados con mayor profundidad desde otras perspectivas, por ejemplo, desde el ámbito pastoral se puede ahondar en las formas de realización de la cultura vocacional; en el ámbito espiritual puede considerarse la realidad de la vocación laical desde el sacerdocio

común de los fieles y su concreción en la vida creyente; y en el plano antropológico se puede profundizar en la conjugación de todas las dimensiones de la existencia humana con la orientación de la misma vida.

Sin duda la tarea de reflexionar en torno a la dinámica vocacional será una urgencia continua para la Iglesia. En dicha reflexión se garantiza la misión evangelizadora de la misma y se hace patente que el acompañamiento y promoción vocacional no se reducen solo a quienes tienen interés por la vida sacerdotal ministerial o consagrada, ni compete solo a los sacerdotes y religiosas ser agentes responsables de la misma, sino que es una tarea de todo bautizado y para todo bautizado.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

Concilio Vaticano II. Bogotá: San Pablo, 2000.

Juan Pablo II. *Mensaje del santo padre Juan Pablo II para la XXX Jornada mundial de oración por las vocaciones*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2020.

Nuevas vocaciones para una nueva Europa. Documento final del congreso europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada y a las Sociedades de Vida Apostólica en Europa, Roma 1997. Madrid: EDICE, 2008.

Fuentes de consulta:

Boff, Leonardo. *El destino del hombre y del mundo*. Santander: Sal Terrae, 1978.

Bovon, François. *El evangelio según san Lucas III*. Salamanca: Sígueme, 2004.

_____. *El evangelio según san Lucas II*. Salamanca: Sígueme, 2002.

Bravo, Antonio. *Seguir a Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2009.

Cabiedas Tejero, Juan Manuel. *Antropología de la vocación cristiana de persona a persona*. Salamanca: Sígueme, 2019.

Cencini, Amedeo. "Teología de las vocaciones". En *II Congreso Continental Latinoamericano de Vocaciones*. 2 feb. 2011.

Citrini, Tullio. "Vocación". En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigido por Luis Rubio. Salamanca: Sígueme, 2005.

-
- de Nisa, Gregorio. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- de Sahagún Lucas, Juan. *El hombre ¿Quién es?*. Madrid: Atenas, 1988.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, 1997.
- _____. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Madrid: Alfabuara, 1977.
- Diez Cuesta, Margarita. *Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.
- Francisco. Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. 24 nov. 2013.
- Galilea, Segundo. *El seguimiento de Cristo*. Bogotá: San Pablo, 1936.
- Giussani, Luigi. *En busca del rostro humano*. Madrid: Encuentro, 1988.
- González de Cardenal, Olegario. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.
- Guillén Torralba, Juan. *El mensaje del Antiguo Testamento I*. Salamanca: La casa de la Biblia, 1990.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires: FCE, 1949.
- Ladaria, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Navarra: Verbo divino, 1993.
- Martínez Díez, Felicísimo. *¿Ser cristiano hoy?*. Estella: Verbo divino, 2009.
- Martínez Sierra, Alejandro. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002.

- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Pablo VI. Carta encíclica *Populorum progressio*. 26 mar. 1967.
- Peñalver, Patricio. *Argumento de alteridad*. Madrid: Caparrós, 2000.
- Philippe, Jacques. *Llamados a la vida*. Madrid: RIALP, 2008.
- Pierre Perrier. *El diaconado. Una antropología espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Pigna, Arnaldo. *La vocación*. 2.ª ed. Madrid: Atenas, 1988.
- Pronzato, Alessandro. *Las parábolas de Jesús II*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Ratzinger, Joseph. *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Sígueme 2004.
- Reale, Giovanni. Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. 1. 2.ª ed. Barcelona: Herder, 1995.
- Rubio, Luis. “Llamar/Llamamiento”. En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigido por Luis Rubio. Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____. *Nuevas vocaciones para un nuevo mundo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Rulla, Luigi M. *Antropología de la vocación cristiana I*. Madrid: Atenas, 1990.
- Rupnik, Marko Ivan. *El camino de la vocación cristiana*. Madrid: BAC, 2016.
- Sacerdotes Operarios Diocesanos. *Curso básico de pastoral vocacional*, México: Servicio de Animación Vocacional Sol, 2014.
- Sánchez Hernández, Francisco Xavier. *La verdad y la justicia el llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*. México: UPM, 2006.

-
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Ibero-Americana, 1961.
- Špidlík, Tomáš. *La vocación cristiana*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: LILMOD, 2006.
- Vecchi, Juan E. “Cultura de la vocación”. En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigido por Luis Rubio. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Zelinski, Vladímír. *Revélame tu rostro, Señor*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Zumstein, Jean. *El evangelio según Juan*. Salamanca: Sígueme, 2016.

Artículos de revista:

- Campero, María Belén. “Descartes y la construcción de un sujeto a partir de la negación de la vida”. *Factótum* 17 (2017): 25-34.
- Gibu Shimabukuro, Ricardo. “Proximidad y sensibilidad”. *La lámpara de Diógenes* 11 (2010): 115-128.
- Navarro, Olivia. “El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”. *Contrastes. Revista internacional de filosofía* 13 (2008): 177-194.
- Roberts, Carmen. “El Otro en la perspectiva de Heidegger y Levinas”. *Anuario facultad de ciencias económicas del Rosario* 9 (2013): 103-113.