



## ANTROPOLOGIA DE LA VOCACIÓN

*De: Carlos Bresciani*

*Diccionario de Pastoral vocacional, ed. Sígueme, Salamanca 2005*

### *Introducción*

La expresión «antropología teológica» se utiliza para designar el conjunto sistemático de afirmaciones teológicas acerca del ser humano.

En la actualidad tiende a indicar, más que un sector específico de la teología, una dimensión fundamental de la misma.

La aparición de esta orientación ha resultado tan importante que se ha definido como «giro antropológico de la teología» (Rahner, 2003). «Es imposible unirse a Cristo como Señor y Salvador si no se comprende que hemos sido creados a imagen de Dios» (Flick Alszeghy, 1999).

Por consiguiente, hablar de Dios es también, siempre e intrínsecamente, hablar del hombre en cuanto que él es el centro de la vida humana.

Los motivos que fundamentan el giro antropológico en teología se ven más claramente si los consideramos desde el punto de vista pastoral. La teología es, por su propia naturaleza, un intento de auto comprensión de la fe y su presentación a la comunidad de los creyentes, de modo que pueda ser entendida y aceptada más fácilmente por las personas que viven en un entorno cultural concreto.

La pastoral vocacional, que pretende promover una respuesta cada vez más adecuada y madura de la persona a la llamada de Dios en Cristo, debe estar siempre atenta a integrar, lo más eficazmente que pueda, la propuesta de vida que viene de Dios y la situación existencial de la persona a quien se dirige esa propuesta.

Esta integración no podrá consistir en una especie de adaptación a la baja de la propuesta de vida en Cristo, asimilándola a las situaciones más o menos difíciles del sujeto (cf. VS 30ss), sino en ayudarle primero a descubrir la adecuación humana de la propuesta cristiana, a reencontrar su verdadera y única imagen (la fe nos dice que es la única propuesta adecuada a la persona humana integralmente considerada), y luego a prepararse para vivirla en Cristo cada día con más decisión y mediante una entrega total a él.

Para conseguir dichas metas, la pastoral vocacional necesita tener una clara antropología cristiana de referencia, capaz de integrar todos los conocimientos útiles acerca de la persona, procedentes no sólo de la revelación y de la reflexión teológica, sino también de las ciencias humanas.

Conviene evitar cuidadosamente un concordismo superficial, pero es necesario captar mejor las dinámicas que introducen los valores vocacionales en la vida concreta de la persona (las dificultades de comprensión y aceptación, las dificultades para vivirlos y el porqué de esas dificultades...), y también hay que permitir al pastor, sin disminuir en absoluto las exigencias radicales de la vocación cristiana, que adopte una actitud pedagógica y pastoral para acompañar el crecimiento de la vida vocacional de los que han sido llamados.

Se necesita una antropología de la vocación cristiana que permita comprender y objetivar las dinámicas de la persona que se acerca a la vida vocacional consagrada o simplemente a la vida cristiana. (Rulla, 1994).

### ***1. Antropología y vocación***

Vocación es el término clave de la antropología cristiana. La vida humana se debe concebir como vocación, pero, para que esto sea posible, hay que profundizar en dos aspectos:

a) La llamada de Dios en Cristo, que conocemos por la revelación, por los textos del magisterio eclesiástico que la interpretan con autoridad y por la reflexión teológica.

b) Las disposiciones humanas que condicionan la recepción de esa llamada y la respuesta a ella: inteligencia, libertad, pecado, responsabilidad, conciencia. En la primera parte de la *Gaudium et spes*, el concilio Vaticano II señala las ventajas de este segundo aspecto. Y recomienda que se conozcan suficientemente las ciencias humanas para llevar a los fieles «a una vida de fe más pura y más madura» (OS 62).

La antropología teológica, que investiga el proyecto de Dios sobre la persona, ha de tener en cuenta las situaciones humanas específicas que influyen en el “si pueden” y en el «cómo pueden» las personas recibir y entender el mensaje revelado.

La antropología de la vocación debe tener en cuenta los datos empíricos y existenciales que proporcionan las ciencias humanas y que permiten conocer mejor las disposiciones que posibilitan u obstaculizan la respuesta del hombre a Dios (Manenti, 1987).

El estudio de las disposiciones humanas implica que se considere también la *motivación* del hombre. Una respuesta existencial y libre a Dios supone que en la motivación de la acción humana haya un punto de contacto entre la llamada y la respuesta. Únicamente de esta forma se puede concebir la libertad humana en la respuesta a la vocación de Dios. El motivo que lleva al seguimiento según la voluntad de Dios no puede ser otro que el amor desinteresado e incondicional a él (cf. Mt 22, 37-40), un amor exento, en lo posible, de motivaciones utilitarias y defensivas.

## **2. Orientación de la persona al fin**

Un dato fundamental de la antropología cristiana, sobre todo si se la considera a la luz de la vocación en Cristo, es que la persona, en sí misma, tiene una orientación al fin. Para saber quién es el hombre hay que partir del fin al que está ontológicamente orientado.

A la pregunta sobre quién es el hombre, la *Gaudium et spes* responde haciendo referencia a su vocación: «El hombre ha sido creado 'a imagen de Dios', capaz de conocer y amar a su Creador» (n. 12). Ha sido creado por Dios en Cristo y con vistas a Cristo (cf. Ef. 1, 4ss; Col 1, 15ss) para que conozca y ame al Padre en él.

En el misterio del Verbo encarnado, la antropología cristiana encuentra una luz nueva para iluminar el misterio del hombre: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (OS 22). Por consiguiente, la antropología no puede ser sino cristocéntrica (Flick-Alszeghy, 1999).

El hombre es, por su condición existencial, un ser llamado. Y la llamada inscrita en su naturaleza es la que lo orienta a la realización de su fin como criatura. «Dios creó al hombre a su imagen y semejanza.

Al llamarlo a la existencia *por amor* lo ha llamado también *al amor*» (FC 11). El amor cristiano es al mismo tiempo e inseparablemente amor a Dios y amor al prójimo (cf. Mt 22,37-40), y exige al hombre una autotranscendencia permanente. Al autotranscenderse en el amor, realiza plenamente no ya su ser cristiano, sino sencillamente su ser hombre (cf. OS 24).

Con otras palabras, el cristiano está llamado a la santidad (LO 39-42), a vivir en unión con Dios, imitando a Jesucristo para conseguir la gloria eterna que ha prometido a los que cargan con su cruz (Mt 16, 24-27), y lo siguen por el camino de la caridad.

Los diferentes modos de realizar el seguimiento distinguen los diversos estados de vida (von Balthasar, 2003).

Es imposible concebir la persona desde una perspectiva cristiana si se excluye que está destinada en definitiva a la resurrección (cf. 1 Cor 15, 12-19).

La vocación de la persona a la vida, a la comunión con Dios por Cristo en el Espíritu Santo a través de la Iglesia, se consumará y realizará plenamente en su participación de la gloria eterna en la comunión trinitaria.

La teología reciente nos recuerda que la escatología no es un sector de la teología que tiene sólo que ver con lo que sucederá al final, sino que es una dimensión que informa toda la vida del cristiano.

Se da un «primado ontológico del futuro respecto al presente» (Pannenberg, 1969; Moltmann, 1999).

Esto no disminuye la importancia de los compromisos terrenos, sino que ofrece la perspectiva de fe, la única que da respuesta al misterio de la muerte humana (OS 18) y de las numerosas muertes (renuncias) que conlleva el seguimiento de Cristo en el camino de la locura de la cruz (cf. 1 Cor 1, 18).

### **3. *El sentido de la vida***

La cuestión del hombre se le plantea a él mismo como la *cuestión del sentido de la vida* (Franld, 1978, 2001; Coreth, 1978; VS 84) y lo hace con preguntas como estas: ¿merece la pena vivir?, ¿merece la pena tomarse la vida en serio?, vivir, ¿para qué, por qué razón?, ¿qué es lo que justifica que me tome la vida en serio y cuál es el futuro que ella me anuncia?

Estas preguntas muestran no sólo la necesidad de dar sentido a la vida humana para poderla vivir humanamente, sino también que el primado corresponde al futuro, a la finalidad. Se puede responder a estas preguntas porque la vida humana tiene *ya un sentido*.

El hombre sólo consigue que su vida tenga pleno sentido si descubre el sentido que ya se le ha dado en la creación de Dios. La antropología cristiana se distingue de todos los humanismos genéricos.

Resumiendo, podemos decir que «Dios llama en lo más profundo de nuestro ser, en nuestro 'corazón', a la libertad para la autotranscendencia teocéntrica» (Rulla, 1994).

El personalismo cristiano, recibido por el Vaticano II, presenta la autotranscendencia como «don de uno mismo» (cf. GS 24). El sentido de la vida humana consiste en darse a Dios y a los demás.

Aquí radica la comunión con Dios en el amor.

### **4. *La unidad de la persona***

Para que la persona se realice es preciso *obedecer* a una verdad que trasciende a la propia persona, pero que está escondida en ella.

Obedecer a su estructura personal como criatura, que es a la vez -e inseparablemente- corporal y espiritual (GS 14). Cuando falta esta obediencia, la persona se desintegra en una serie inconexa y manipulable de pulsiones parciales hacia bienes particulares que no están armónicamente entrelazados en un proyecto vital significativo (VS 46-50).

El dualismo antropológico que la teología cristiana ha rechazado constantemente desde la primera reflexión patrística, tanto si se manifiesta en la sobrevaloración de la realidad corpórea como en su devaluación en beneficio de la dimensión espiritual, lleva a poner en crisis el dogma de la encarnación. Un dogma que constituye también una afirmación intrínseca de la dignidad de toda la humanidad del hombre según el axioma medieval: *Caro, cardo salutis*.

### **5. *Dialéctica antropológica básica***

La vida del hombre se caracteriza por una dialéctica básica, pues es un ser de por sí contradictorio y dividido.

La orientación final a auto trascenderse en la donación de sí mismo se inserta en la realidad concreta del hombre, marcado por una serie de profundos desequilibrios debidos a la concupiscencia, herencia del pecado. En el hombre hay muchos elementos que contrastan entre sí: «Mientras, por una parte, como criatura, experimenta que es un ser limitado, por otra se siente ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior» (OS 10). Débil Y pecador,

a menudo hace lo que no quiere y no hace lo que quiere (cf. Rom. 7, 14ss), habla que está dividido dentro de sí mismo.

Esta contradicción no se debe a condicionamientos ambientales, sino que es intrínseca a la naturaleza humana. El hombre nace ya dividido, y por tanto esa división no se debe a la sociedad, ni a la educación, ni al ambiente. Hay en él un deseo de infinito al que tiende con sus ideales, pero también está apegado a la inmediata realidad finita. Hay en él un yo que se da a los demás, que se alegra y sufre por ellos, y otro yo pegado a sí mismo que sólo se preocupa por sí mismo.

El hombre está orientado hacia lo Absoluto, pero vive también bajo el impulso de la cerrazón egocéntrica.

Para realizarse tiene que alejarse de sus impulsos, ejercitando su «capacidad de distanciamiento», sin la cual es inútil hablar de libertad.

El hombre se caracteriza por su capacidad para distanciarse de sí mismo, trascendiéndose como ser natural e instintivo. Es libre precisamente porque no está atado por el instinto.

En la persona hay interacción pero también conflicto entre dos aspectos de su yo: el yo centrado en sí mismo y el yo que se trasciende.

El yo centrado en sí mismo tiene que ver con lo inmediato. Es el yo que percibe y siente, que se alegra y sufre. Es egocéntrico y también el punto de referencia del yo que tiende a auto valorarse.

El yo que se trasciende es el yo que indaga y reflexiona, que concibe inteligentemente metas y juzga con racionalidad. Es desinteresado, está coordinado con otras realidades externas a él, reconoce tener un destino que hay que descubrir o inventar, aprobar o desdeñar, aceptar o rechazar, pero ante el que es imposible no tomar postura.

Pero estos dos aspectos son en realidad dos aspectos de un mismo y único yo, y están en tensión dialéctica.

Las motivaciones opuestas están en tensión y en conflicto. Esto puede llevarlas a superarse a sí mismas creando una sana tensión de crecimiento en el amor, o a frenar y bloquear la respuesta libre a la vocación apartando de la conciencia (no necesariamente de la acción) las tendencias no aceptables.

Favorece de ese modo la formación del inconsciente mediante la represión y, más que resolver, mantiene y aumenta la oposición dialéctica, limitando la libertad del hombre e impidiendo una respuesta plena a la vocación (Obra pontificia para las vocaciones eclesíásticas, 1998).

## **6. La libertad**

La libertad humana es una libertad situada en medio de una serie de condicionamientos internos y externos a la persona.

Las ciencias humanas pueden contribuir a entender la libertad de la persona, pero la antropología cristiana no puede olvidar que se trata de una libertad liberada (cf. Ga15, 1) que necesita liberarse continuamente mediante una vida de caridad.

No se puede concebir la vida humana como vocación sin profundizar en la acción del Espíritu que da la libertad. La relación entre la acción divina en la persona y la libertad humana ha sido siempre objeto de reflexión en la teología católica desde Agustín. Es la relación entre naturaleza y gracia.

En las disputas que ha habido en la historia de la teología, el magisterio de la Iglesia ha defendido siempre la libertad como elemento esencial de la naturaleza humana -incluso en el estado de naturaleza caída a causa del pecado original-, aunque sin negar su debilidad. Y ha insistido sin cesar en que, sin la gracia de Dios, siempre gratuita, el hombre es absolutamente incapaz de hacer ninguna buena acción salvífica.

Por los condicionamientos en que se sitúa, tenemos, por un lado, la *libertad esencial* como dato ontológico de la persona. Esta libertad se refiere más bien al acto interior de voluntad que opta por una meta determinada porque la persona decide así.

Y, por otro, la *libertad efectiva*, que es la capacidad que realmente se tiene para llevar a cabo la opción que se ha hecho, y que puede ser obstaculizada o disminuida por condicionantes internos o externos a la persona.

Esto sirve para cualquier opción. Puede ser influenciada, disminuida o bloqueada por diversos factores, culpables o no.

Los más importantes son: el *conocimiento objetivo* y la posesión de los valores cristianos; la *capacidad de la persona* para dejarse atraer por ellos; posibles límites psicopatológicos o caracterológicos; los *conflictos psicológicos* inconscientes que operan de hecho de modo inconsciente en la persona y que la inducen a interpretar reductivamente la vocación integral al amor y los compromisos inherentes a la vida cristiana; la propia estructura corpórea del hombre; las presiones de las personas o grupos en los que la persona está inserta.

Si no hay libertad de trascenderse en las opciones concretas, es imposible que la persona viva su entrega a Dios en sus actitudes y comportamientos reales.

Esto lleva a afirmar que la plena realización de la vocación cristiana depende de la libertad efectiva de la persona.

En la edad contemporánea, junto a la exaltación de la autonomía humana, basada en la razón y en la libertad, observamos una fuerte tendencia a desengancharse de toda vinculación a una verdad objetiva, que ha culminado en algunas corrientes existencialistas como, por ejemplo, la de Sartre.

Lo que se pretende es afirmar y defender la subjetividad, porque de hecho se han introducido también concepciones subjetivistas que rechazan radicalmente, y de forma nueva, la antropología cristiana de la humanidad del hombre (nuevos dualismos) y la visión de la vida en Cristo.

Para ser libres habría que negar toda dependencia de Dios, del orden de la creación y, en consecuencia, también de su realidad corpórea.

La relación entre la libertad de la persona y la ley de Dios se concibe conflictiva, no armónicamente. El Magisterio insiste en que la libertad hunde sus raíces en la verdad de la persona y que, en la caridad, tiene como objetivo la comunión (VS 86).

### ***7. Dimensión social de la persona***

La antropología cristiana sostiene que el hombre es un ser social, llamado a construir la comunidad de las personas como un «esbozo del siglo nuevo» (GS 39).

La vida humana no sólo tiene una dimensión íntima, sino también -y esencialmente- una proyección social, comunitaria, eclesial.

La persona crece en todas sus dimensiones y responde a su vocación mediante su relación con los demás, los deberes mutuos y el coloquio con los hermanos.

La caridad es la ley del pueblo nuevo, reunido por el amor del Padre. El hombre es llamado al amor y ama al prójimo. Así, a la vez que realiza su vocación personal, construye la comunidad de personas. Su espiritualidad no podrá ser sino comunitaria y eclesial.

Del carácter social de la persona se deduce con toda claridad que la respuesta a la vocación personal no puede ser independiente de la llamada a ser pueblo. «Dios quiso santificar y salvar a los hombres, no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo que lo reconociese de verdad y lo sirviera con una vida santa» (LG 19).

Una antropología individualista carece de fundamento si se concibe la vida como vocación en Cristo al amor de Dios y del prójimo según el mandamiento de Dios (cf. Mt 22, 37-40).

### ***8. La persona, llamada a una continua conversión***

El crecimiento del hombre en madurez cristiana exige pasar de un sistema de motivaciones centrado en sí mismo (egoísmo y pecado) a otro abierto a la trascendencia en el don de sí mismo.

Esto sucede *gradualmente* en el marco del desarrollo de la personalidad y requiere el compromiso personal a la hora de situar la propia acción bajo el influjo de la gracia que llama a la conversión.

Lonergan (2001) indica las distintas etapas, llamadas por él *conversiones*, que la persona debe atravesar para conseguir que su vida sea auténtica.

Sus reflexiones sobre la conversión como base y fuente de las decisiones de la persona, si se integran con la dimensión inconsciente, clarifican el proceso por el que la persona puede reducir el impacto deletéreo de la dialéctica básica sobre su dinámica intrapsíquica y su vida espiritual.

Pues los conflictos humanos fundamentales, que «se derivan de una explícita o implícita teoría del conocimiento, de un posicionamiento ético, de una visión religiosa, sólo se pueden superar mediante una conversión intelectual, moral y religiosa» (Lonergan, 2001).

Las decisiones de la persona las podemos dividir en dos grupos.

El primero está formado por las que tienen que ver con sus intereses y preocupaciones, siendo explicitación coherente de las mismas.

El segundo lo forman las decisiones que provocan un cambio radical en el propio planteamiento, motivación u orientación de la vida. Este cambio es lo que se llama conversión. Y en ella lo que cambia no son tanto los objetos de los propios intereses cuanto los *criterios* según los cuales se valoran y se eligen esos objetos.

Para que su vida sea auténtica, la persona debe pasar por tres conversiones sucesivas:

- a) *Conversión intelectual*. «Es una clarificación radical y, por tanto, la eliminación de un mito muy tenaz y engañoso que tiene que ver con la realidad, la objetividad y el conocimiento humano. Este mito es el siguiente: conocer es igual a mirar; la objetividad consiste en ver lo que se muestra a los ojos y en no ver lo que no se muestra; lo real es lo que está ahí fuera, lo que está ahí ahora, y a lo que se debe mirar» (Lonergan, 2001). Así se supera, como criterio de valoración, el carácter inmediato del ver y del tocar y la experiencia sensible, y se llega a la valoración y al conocimiento mediado por el significado: el significado de la experiencia para la persona.
- b) *Conversión moral*. Introduce el paso de las satisfacciones a los valores como criterios de decisión. «Consiste en optar por lo que está realmente bien, y por consiguiente también por el valor contra la satisfacción cuando satisfacción y valor están en conflicto» (*ibid.*). No basta con conocer, porque conocer es una cosa y decidir otra distinta. La persona ha de superar aún los obstáculos internos que le hacen difícil separarse de la satisfacción. Debe superar las deformaciones personales y examinar continuamente sus sistemas motivacionales. Pero decidir es una cosa y hacer, otra muy distinta. No basta con tomar decisiones moralmente buenas, sino que hay que vivir de acuerdo con esas decisiones. La decisión no puede ser fruto de un voluntarismo decisionista. Hay que ir por tanto más allá de la simple conversión moral.
- c) *Conversión religiosa*. Ésta «consiste en ser aprehendidos por lo que nos afecta de un modo absoluto. Es enamorarse de forma ultramundana.

Es entregarse por completo y para siempre sin condiciones, sin restricciones y sin reservas» (*ibid.*).

Incluye las dos conversiones anteriores y las supera. Tenemos aquí una motivación absolutamente nueva para actuar: el amor al bien en cuanto bien, el amor a Dios porque es Dios y merece que se le ame al habernos dado él primero su amor (gracia).

El don de Dios, recibido y acogido, da fuerzas para entregarse uno mismo. y de ahí viene la capacidad para decidir y para poner en práctica los valores cuya importancia nos ha hecho conocer y aprehender la conversión moral e intelectual.

Una persona puede haber conseguido una, dos, las tres, o incluso ninguna de dichas conversiones. Su presencia o ausencia origina planteamientos generales de vida y antropologías distintas, e incluso opuestas. Su presencia o ausencia hará, pues, que se entienda la vida de una u otra forma.

## 9. Conclusión

La persona no supera nunca la dialéctica antropológica de base: es la condición del *status viatoris* (*estado de caminante*). La conversión religiosa introduce una tensión nueva que permite adherirse, también afectivamente, a Dios, origen y fin de todo ser humano, y hallar en él la respuesta a los enigmas de la condición humana.