LA VOCACIÓN EN UN CONTEXTO DE INCREENCIA Y DE PAGANISMO

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v50i171.770>

Autor: *Eloy Bueno de la Fuente*.
Sacerdote de la diócesis de Burgos.
Decano en la Facultad de Teología
del Norte de España, sede Burgos.
Catedrático, imparte clases de Cris-
tología y Teoría del Conocimiento.

El marco social en el que se lanza la propuesta vocacional ha variado. Dos retos tiene que afrontar: el de la increencia y el de la irrupción del paganismo, cuyas manifestaciones son hoy precisas en las generaciones jóvenes. Es necesario un proceso de conversión.

ESTUDIOS

La constatación de las dificultades que en la cultura actual encuentra el florecimiento de las vocaciones debe ser ocasión para captar la peculiaridad de la vocación cristiana, especialmente cuando se trata de llamadas para el ministerio presbiteral o para la vida consagrada. En el hecho –que siempre es un milagro– de que pueda haber hombres y mujeres que se descubran interpelados para asumir el envío de cara a una misión concreta se pone de manifiesto el elemento más constitutivo del cristianismo frente a las ideologías dominantes del momento: un Dios personal –con rostro y con nombre– se convierte en protagonista de la historia humana y entabla con las personas humanas una relación de alianza o de comunión para invitarlos a convertirse a su vez en protagonistas de un proyecto histórico.

En nuestra actual situación cultural, en la civilización que ha construido el hombre moderno, los obstáculos que bloquean la germinación de las vocaciones (o, más precisamente, de la aceptación humana) proceden de las estructuras básicas con las que se considera

la realidad, las cuales afectan no sólo al hecho puntual de las vocaciones al ministerio presbiteral o a la vida consagrada, sino a los presupuestos que hacen comprensible el concepto mismo de vocación (tal como se vive en el seno de la Iglesia). Precisamente por eso –y es lo que deseáramos resaltar en esta breve exposición– el sentido originario de la vocación en la Iglesia adquiere un aspecto provocador e insolente que debe ser expresado con claridad y con orgullo. La osadía cristiana, en cuanto alternativa a los poderes e ideologías dominantes, se condensa de modo paradigmático en la lógica de la vocación. En consecuencia la presentación y el planteamiento de la vocación debe situarse en el punto de confrontación (que no excluye en absoluto el encuentro y el diálogo) entre la propuesta y la novedad cristiana de un lado, y de otro las concepciones del mundo que se reducen al horizonte del cosmos, de la naturaleza o de la biología. Ahí radica su dificultad para abrirse camino y ser reconocida, incluso para ser comprendida como posible y plausible. Pero ahí radica igualmente su grandeza, la que la eleva a símbolo de una encrucijada cultural, de alternativa de civilización.

Albert Camus en *El mito de Sísifo*, parábola de una sensibilidad epocal que en gran medida se prolonga hasta el presente, condensa a nuestro juicio lo que venimos diciendo: debemos demostrar que podemos vivir *sans appel* (condenados ciertamente como Sísifo, pero no obstante felices). El término *appel* nos conduce al centro de nuestro tema: lo que se rechaza o se niega es toda *interpelación* que provenga de fuera, desde más allá de las paredes del mundo, toda palabra que rasgue el horizonte anónimo en el que nos debemos instalar con satisfacción (aunque de hecho no sea más que resignación). Es el mundo no sólo de Sísifo, también de Don Juan, de Prometeo, de Dionisio. Tales personajes excluyen cualquier factor personal que se dirija a ellos desde otro nivel de realidad, pues sería excluido y rechazado como algo heterogéneo respecto a la experiencia, como la esclavitud de la heteronomía, como una alteridad insoportable. Quien excluya o condene la interpelación personal en ese sentido debe excluir el sentido genuino de la vocación tal como la entienden la teología y la espiritualidad cristianas.

Este trasfondo cultural, en el que se educan la mayoría de las generaciones jóvenes, está fundamentado en un doble pilar: la increen-

cia y el paganismo. Una y otro, aunque pueda parecer paradójico a primera vista, constituyen el anverso y el reverso de una misma dinámica de civilización en la medida en que se va absolutizando o unilateralizando. En ese vínculo que une a ambos fenómenos se enraíza el rechazo de toda interpelación que se dirija al ser humano para encargarle una misión procedente de un Dios personal. Desarrollaremos brevemente la lógica que vincula este doble pilar en su mutua implicación, para captar los núcleos de la encrucijada, y señalar de este modo el sentido y la dignidad de la vocación y de la pastoral vocacional (en la cual se refleja ineludiblemente la conciencia que la Iglesia –y las comunidades eclesiales– tienen de sí mismas). No se pretende aportar recetas o soluciones cómodas, sino señalar una de las raíces del marco en el que hoy se plantea la propuesta vocacional y a la vez aportar motivos para valorar la dignidad de esa propuesta vocacional cristiana.

1.- Las paredes de un mundo increyente y pagano

Uno de los fenómenos más sorprendentes e inesperados que han obligado a repensar nuestro actual escenario social ha sido la irrupción del paganismo, entendido como sensibilidad religiosa y ritual. Es obvio que no puede ser absolutizado como fenómeno capaz de explicarlo todo. Pero es igualmente evidente que resulta necesario como clave para entender y explicar numerosas prácticas de comportamiento (especialmente entre las nuevas generaciones) así como la evolución de las sensibilidades sociales. Este paganismo va de la mano junto con una increencia que no deja de arraigar en muchas mentes y corazones. Esta (nada más que aparente) paradoja debe ser explicitada para poder captar mejor la efervescencia actual del paganismo y las dificultades que plantea a la plausibilidad de la idea de vocación.

El proceso de descristianización y de secularización es considerado como una de las líneas características de la modernidad. Este punto, tan conocido y comentado, no será objeto aquí más que de una breve referencia para destacar un aspecto central de cara a nuestra exposición: su progresiva radicalización en la difuminación del horizonte de la interpelación. El alejamiento respecto a las Iglesias y sus modos de institucionalización se va transformando en distancia res-

pecto al cristianismo y a su idea de revelación, que tiene como sujeto a un Dios personal. Esta dinámica conduce a una marginación o alejamiento de Dios hasta llegar a su negación (deísmo, agnosticismo, ateísmo). ¿Quién podrá ser entonces origen de la llamada?

Acusada y rechazada la Iglesia, superado y reinterpretado el cristianismo, relegado y marginado Dios, al hombre le queda el mundo, la naturaleza, el cosmos, que está a su disposición para orientarlo a la utilidad y al disfrute del hombre mediante la ciencia y la técnica. Un texto, escasamente citado, del *Discurso del método* (1637) de Descartes muestra que esta perspectiva se encontraba como aspiración y deseo en los albores de la modernidad: “conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean...podríamos aprovecharlas...y de esta suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo porque se pueden inventar infinidad de artefactos que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida... Podríamos librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizás de la debilidad que la vejez nos trae, si tuviéramos bastante conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto”.

Dentro de esta lógica y de estos objetivos resulta comprensible que el hombre moderno se vaya afirmando progresivamente como adulto, emancipado y autónomo. Por ello la Iglesia, que vive de una revelación positiva e histórica, acabará siendo la figura maldita. ¿Cómo puede arrogarse la pretensión de representar a un Dios que llama e interpela? ¿No significa ello la negación de la libertad y la represión de los deseos humanos? El rechazo de los mediadores de la transcendencia, y en último término la despersonalización de Dios en lo divino, abocó a una indiferencia religiosa que podía convertirse en increencia: aquella situación en la que el desinterés por la fe no produce ni siquiera el dolor de una ausencia o la llaga de una carencia (lo que hay es el mundo y eso basta).

Progresivamente esta razón y estas pretensiones fueron sentadas en el banquillo de los acusados porque su voluntad de dominio gene-

raba violencia, exclusión, víctimas. Marx, Nietzsche, Freud pusieron la llama de la sospecha contra un proyecto histórico que tanto había iluminado. ¿A dónde condujo este nuevo modo de valorar la realidad? ¿No debía ser condenada también por su exceso de pretensiones? Nos interesa mencionar dos derivaciones de este proceso que conducen directamente a la aparición de un nuevo protagonista inesperado, el paganismo.

Por un lado la deslegitimación del proceso de modernidad, la percepción de que no hay fundamento ni meta, de que no hay nada sólido ni consistente conduce sin más al nihilismo y a la postmodernidad (en el caso de que se pueda distinguir entre ambos). El hombre se había clausurado en el interior de las paredes del mundo, que en el fondo es un reducto de cosas y objetos inertes, prácticamente un entramado de nada. ¿No se dejaban con ello demasiados elementos importantes fuera del campo de la experiencia?, ¿se podía agotar en las simples cosas las energías incontrollables que nos envuelven, el empuje arrollador de la vida, el deseo de entrar en contacto con una naturaleza que nos penetra y nos desborda?, ¿no hay más allá de la pura razón y de la simple técnica algo que en definitiva interesa también al hombre?, ¿podría suceder tal vez que eso fuera lo que más le importa porque le seduce o le subyuga?

A la luz de estas preguntas podemos comprender el sentido del “retorno de lo sagrado”, de la “vuelta de lo religioso”, de la atracción de lo místico o de lo esotérico. Este dato, del que los sociólogos empezaron a tomar nota a partir de los setenta, significó una sorpresa, una irrupción imprevista. La secularización no se convertiría en el escenario de la vida colectiva. El dolor y la carencia mencionadas exigían una compensación: la experiencia de lo sagrado. Los sociólogos intentaron comprender la inflexión de la sensibilidad social distinguiendo entre una secularización fuerte y una secularización débil. La explicación más adecuada sin embargo debe verse a otro nivel: la marginación de las instituciones tradicionales de carácter religioso había dejado en libertad dosis inmensas de material simbólico que estaban a la espera de ser utilizadas por el conjunto de los ciudadanos. Y éstos lo van a utilizar con la mentalidad en la que iban creciendo: como clientes y consumidores que buscaban una religión a la carta desde el criterio de la utilidad, de la satisfacción de sus necesidades individuales y grupales.

El hecho religioso, por tanto, no desaparecía, si bien experimentaba desplazamientos notables.

La cuestión decisiva para interpretar la situación consiste ahora en la identificación de esa dimensión sagrada, de esa experiencia religiosa. A nuestro juicio puede ser considerada como pagana. Se trata de una auténtica religiosidad, pero de impronta pagana. Para valorar adecuadamente el fenómeno se debe renunciar a equiparar religión con cristianismo. No podemos negar que la delimitación y la precisión de ese paganismo requeriría más amplios desarrollos. Pero a la luz de lo que venimos diciendo (y de lo que explicitaremos más adelante) conviene establecer desde el principio un criterio de demarcación: el *cristianismo* existe como prolongación y actualización de un *acontecimiento histórico*, lo que exige la admisión de un Dios personal y de personas humanas interpeladas y responsabilizadas por la iniciativa de ese Dios. El paganismo, por el contrario, vive de una realidad (o de una dimensión) sagrada que es anónima, impersonal, difusa, con la cual resulta imposible la reciprocidad y la alianza (no puede haber por ello espacio para la vocación en sentido cristiano).

A este respecto resulta significativa una doble constatación. En primer lugar resulta patente la reaparición de lo sagrado en el lenguaje y en la problemática de la filosofía española. Bajo formas diversas ciertamente, pero E. Trías, F. Savater, J. Sádaba, J. A. Marina se proclaman expresamente no cristianos (en el sentido como lo entiende la Iglesia, al menos), rechazan como contradictoria la existencia de un Dios personal, y sin embargo enfatizan la importancia de lo sagrado y de la religión. Pueden por ello designarse incluso “ateos religiosos”. Con nitidez lo repite Savater en el último de sus libros *El valor de elegir*: “Cada símbolo práctico de la vida deseable es un vínculo social, una ‘religión’. Ningún ser simbólico... puede vivir sin religión, sin religiones”, pues en definitiva el hombre necesita “alguna forma de culto”.

Por otro lado, a la luz de este presupuesto, podemos comprender que haya autores que se confiesen con orgullo paganos, precisamente en cuanto *no cristianos pero religiosos*. Se podrían buscar raíces y antecedentes en filósofos como Schelling (en sus primeros estadios) o en poetas como A. Rimbaud, y de modo menos expreso en otros artistas y literatos. A veces en tono polémico (Rimbaud) y a veces como mera recuperación de la inocencia y originariedad de la naturaleza

(Schelling). De modo paradigmático merece especial mención F. Nietzsche, con su profesión de fe dionisiaca. En tiempos más recientes esta actitud ha encontrado portavoces más conscientes y reiterativos (L. A. de Villena, F. Sánchez Dragó, L. Etxebarria). Cuando el lenguaje teológico había renunciado a tales términos por considerarlos peyorativos, debe valorarse en todo su alcance provocador y polémico una reivindicación tan llamativa. Como reflejo consciente de esta evolución no han faltado obispos y teólogos que se han planteado la posibilidad de que Europa se vaya haciendo pagana¹.

Esta nueva sensibilidad se expresa en numerosas prácticas sociales (celebración, rito, culto al cuerpo, música, arte...) que acompañan la experiencia de las generaciones jóvenes sobre todo en el espacio de la noche y del fin de semana. Los intelectuales mencionados no hablan a nivel teórico de hipótesis extrañas. Recogen las resonancias de un estilo de vida, de unas pautas de comportamiento, de un horizonte existencial, de un modo de insertarse en la realidad. Narran y cuentan el devenir de una civilización. El absurdo, el tedio, la soledad, el sinsentido, la náusea, la nada, la desesperación, la insustancialidad, la falta de identidad, el oscurecimiento de la esperanza, la imposibilidad de la comunicación, la fragilidad del amor, la inconsistencia de las promesas, la intemperie y la desnudez, la prepotencia del poder, el choque con los intereses descarnados, la amenaza ecológica, el aumento de la pobreza, la marginación de continentes enteros... dificulta la configuración de un proyecto que garantice la armonía y la felicidad de todos y de cada uno. El hombre, que se había instalado con tanta satisfacción en el mundo, descubre que ese mundo posee unas paredes que le estrechan y le coartan, que obstaculizan la realización de lo que había sido un bello sueño. Dentro de las paredes del mundo el hombre está solo. No obstante posee muchos recursos, muchas posibilidades de disfrute y de consumo, pues siempre le queda la experiencia de una Naturaleza inagotable y las energías de una Vida que continuamente despliega

¹ Un desarrollo más amplio, con datos y referencias bibliográficas lo hemos expuesto en *España entre cristianismo y paganismo* (San Pablo, Madrid 2002), desarrollos más concretos sobre el escenario de la literatura española actual, especialmente novelística, lo hemos presentado en *La conciencia trágica en/de la novela española actual*, Burgense 43 (2002) 151-178 y *Dios en la actual novela española*, en J. L. Cabria-J. Sánchez-Gey, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX* (Sígueme, Salamanca 2002) 491-514.

formas seductoras y atrayentes. ¿No serán la Vida y la Naturaleza la fuente de la existencia, el manantial de toda experiencia, la garantía de un placer que permanentemente se renueva?

Por esta vía se desemboca en el paganismo como posibilidad de vida colmada. Se podrían enumerar máscaras diversas de ese paganismo que retorna con la pujanza y la seducción de la sociedad de consumo y de producción. Se puede hablar (valga la expresión) de un “paganismo no religioso” cuando se recupera la naturaleza en su inocencia originaria como punto de referencia de una vida equilibrada y armónica, liberada de la corrupción a la que la condujo el cristianismo con la idea de pecado. En este sentido el retorno a los griegos, por paganos, se convierte en ideal de humanización.

Pero mayor interés ofrece desde nuestro punto de vista el paganismo religioso. Los dioses son constituidos como tales cuando se convierten en objetos a los que se está dispuesto a consagrar la propia existencia, ante los que se está dispuesto a ofrecer sacrificios porque se espera que de allí proceda la salvación o la plenitud. Resulta sorprendente constatar la frecuencia con la que la novelística española actual recurre a términos de procedencia religiosa y cristiana para designar experiencias que en realidad son paganas. Dentro de esta lógica se puede convertir en realidad sagrada la raza (como en muchos nacionalismos), el poder absoluto (como en el nazismo, con acentos raciales y telúricos), la naturaleza y el cosmos entendidos como el útero materno del que todo procede (y que se manifiesta en algunas corrientes feministas y ecologistas), incluso el liberalismo de tinte económico (que deposita toda la esperanza en el dios mercado o en el dios dinero)...

Especial mención merece el paganismo dionisíaco por sus masivas manifestaciones en el escenario de la vida social. El dios Dionisio era el inventor del vino (lo único que permite olvidar las penas de la existencia) y por ello es ensalzado y seguido como el dios de la fiesta, de la borrachera, de la danza, de la música, de la orgía, del exceso, del desenfreno... hasta el punto de permitir salir de la propia conciencia para integrarse en una totalidad suprapersonal en la que ya no hay sufrimiento ni dolor pues se ha producido la fusión con el ritmo de la vida o con la plenitud de la naturaleza. Por eso Dionisio será ensalzado como el dios esperado, como el dios del futuro, por parte de algunos autores que ya en el siglo XVIII comenzaban a experimentar el

desengaño de la modernidad. Dionisio aportaría una alternativa, otra posibilidad de experiencia. Nietzsche ha sido su portavoz más cualificado, pues a ello consagró su vida entera con la pasión de quien introduce una nueva religión o *un modo nuevo de ser religioso*. El mismo advirtió que su mensaje era temprano y prematuro, que anunciaba lo que iba a suceder dos siglos después. ¿No podemos considerar como el reino de Dionisio la exaltación del carnaval, la excitación del sexo, la estimulación de las drogas para poder mantener los sentidos despiertos a lo largo de todo el fin de semana, determinados festivales o conciertos...? El sendero del exceso permite acceder a lo suprasensible, a lo auténticamente divino, a lo inmortal. Ya había dicho Flaubert que se puede ser místico aunque no se crea en nada. Hay males en la vida y en el mundo. Pero eso no es razón para condenarlos sino un aguijón para celebrarlos y disfrutarlos. Y ello se hace con ritos que significan una consagración y una iniciación. Los ejemplos concretos podrían multiplicarse porque forman parte de la cotidianeidad de muchos adolescentes y jóvenes que tratan de compensar el necesario sometimiento al orden, a la disciplina, al estudio, al trabajo.

Por la vía de la increencia o del paganismo en último término el hombre se encuentra sin interpelación. Pueden llegar resonancias del ritmo de la Naturaleza o ecos del fluir de la Vida o estímulos de la fuerza del Deseo o exigencias de las necesidades del Instinto. Pero no podrá resonar una voz personal que atravesase las paredes del mundo o que dé rostro a lo sagrado. En ocasiones –como en la reflexión ética– resulta inevitable hablar de la voz de la conciencia. ¿Quién pronuncia en el fondo esa voz? En último término (basta leer a Trías, Savater o Victoria Camps) todo proviene del mismo hombre, de su lenguaje o de sus capacidades simbólicas. Rodeado de lo impersonal y de lo anónimo no hay espacio para un Dios personal. Y por ello resulta tan difícil que se pueda hablar de vocación tal como lo entiende la teología y la espiritualidad cristiana.

2.- La vocación en la encrucijada de nuestra civilización

Los posibles destinatarios de la interpelación vocacional, aún formados cristianamente, arrastran consigo numerosos elementos de esa

lógica que tan estrechamente conjuga la increencia con el paganismo. Por ello hay que ser consciente de sus dificultades para captar la melodía genuina de la vocación. Pero a la vez hay que ser cuidadosos en el discernimiento evitando condenas o descalificaciones apresuradas o genéricas. No se puede negar la bondad de la vida y de la naturaleza y de los productos que la capacidad humana puede generar. Conviene por ello precisar el punto exacto en el que se genera el desencuentro: en el momento en que se absolutizan y son considerados y venerados idolátricamente con actitud de consumidor que se somete a ellos para utilizarlos mágicamente como fuentes seguras de salvación o de plenitud. Porque ello acaba degradando y ofendiendo al ser humano.

Conviene precisar esa dinámica de degradación para comprender que el sentido de la vocación adquiere más relieve desde esa línea en la que la fe cristiana se contrapone como alternativa a la actitud pagana (con su prehistoria de increencia). La vocación es la perspectiva desde la que mejor se puede contemplar el alcance de lo que significa *no ser pagano* (ni increyente), es decir, la negación de que la naturaleza se baste a sí misma y de que por esa vía sea posible la auto-redención. En consecuencia quien hable de vocación o quien se considere destinatario de una vocación específica debe asumir la enorme responsabilidad de lo que está en juego, es decir, el testimonio de que ni la naturaleza ni la vida se pueden reducir a las estrechas paredes del mundo que experimentamos, que nos acoge y –al final de modo inevitable– nos oprime y nos absorbe. Ello ha de alimentar la convicción de la dignidad de la propia identidad porque –aún en medio de incomprendiones y perplejidades– aporta al mundo un modo de existencia sin la cual todo quedaría reducido a física y química, a biología, zoología o sicología.

Estas reflexiones o afirmaciones, que pueden parecer solemnes o transcendentales, no deben ser entendidas como elucubración filosófica tan sólo. En ello está implicado el modo como nos comprendemos a nosotros mismos y, en consecuencia, el modo de valorar a los otros y de relacionarnos con ellos. En la idea de persona en último término se juega la distinción entre el paganismo y el cristianismo. Vamos a mencionar los tres núcleos que consideramos centrales en esta confrontación, haciendo observar que sólo se podrán desbloquear si realmente se reconoce el espacio para la vocación/interpelación.

1.- La experiencia pagana destruye o *difumina la experiencia de la historia* y por ello del hombre como ser histórico. El proyecto humano no puede ser desplegado más que hasta donde lo permite la biología o la psicología. Esta limitación se acentúa en la perspectiva dionisíaca, donde todo está dominado por el ciclo de las estaciones o por el proceso de la fertilidad. Todo devenir no será más que el eterno retorno de lo mismo: la fuerza arrasadora del fluir de la Vida destruye, absorbe y disuelve todas las particularidades e individualidades para manifestarse con otras formas e imágenes. Por ello resulta tan atrayente la renuncia a la responsabilidad o la comprensión de la libertad como un juego. En realidad es muy opaca o estrecha la novedad que pueda despertar y orientar la esperanza. Desde el principio la suerte está echada. El hombre, juguete de fuerzas poderosas, existe para jugar o para que algo anónimo e impersonal juegue con él y por él.

2.- Es lógico por ello *que el ser humano individual pierda su nombre propio* y único, irrepitible y personal. Nadie le ha llamada a la existencia y nadie le espera cuando se clausuren los procesos bioquímicos que le mantienen en la existencia sensible. Mezcla de elementos cósmicos que se fusionan y se disuelven, protuberancia de una energía cósmica en evolución, producto azaroso del encuentro de dos cuerpos, no podrá escuchar una voz que le esperaba desde antes de su existencia temporal y que por ello le acoge con amor de cara a un diálogo, trágico o dramático, pero cargado de responsabilidad. El nombre con que se le designa no pasa de ser una máscara o una añadidura accidental, pues está condenado a una desaparición que no dejará más que ecos o resonancias cósmicas e impersonales.

3.- Las consecuencias más patentes y clamorosas de esta actitud repercuten en la valoración de las víctimas y de los débiles, de los discapacitados y los agonizantes, de los enfermos y de los ancianos, en definitiva de *los crucificados*. Resulta difícil encontrar argumentos para afirmar que son más que naturaleza deteriorada, mecanismo averiado o materia degradada. Aquellos que ni producen ni consumen, que ni pueden gozar ni aportar placer, fácilmente quedan catalogados como in-útiles o in-cómodos. Tanto la increencia moderna como el paganismo postmoderno, precisamente en su triunfo y en su gloria, acaban siendo despiadados e inmisericordes. Más allá de las estrategias justificatorias o de los tópicos políticamente correctos hay muchos indicios

que permitirían denunciar el cinismo y la hipocresía de la opinión pública y de su intención por ocultar lo deforme, lo antiestético, lo viejo, lo decrepito, lo deteriorado. ¿No merecen éstos al menos que una voz personal se dirija a ellos cuando no sirven para nada, precisamente porque son molestos para la mayoría?, ¿no quedaría degradada la dignidad humana si se resigna a olvidar a las víctimas?

3.- El horizonte de la vocación

El tema vocacional por tanto no puede plantearse como una cuestión directamente pastoral. Lleva consigo el tema de la presencia y la significación del hecho cristiano precisamente en este mundo marcado por las coordenadas que hemos esbozado. De ahí que la pastoral vocacional debe enraizarse en los núcleos centrales del debate y de la realidad de la que los vocacionados son testigos y responsables: la posibilidad de una relación con un Dios personal en el seno de nuestra historia. El tema vocacional se convierte por ello en cuestión exquisitamente teológica y a la vez ontológica.

Tarea previa irrenunciable, condición de posibilidad de todo lo demás, es abrir o introducir una fisura en el marco al que se remiten la increencia y el paganismo. No se trata sólo de demostrar la existencia de Dios sino de intentar mostrar al Dios digno de credibilidad, digno de existir, en la medida en que dignifica al hombre como persona. Sin legitimar este presupuesto ante la razón y ante el corazón no resultará plausible y comprensible el lenguaje de la vocación. La idea de una revelación sólo adquiere consistencia en la medida en que se manifiesta *alguien que llama porque necesita al ser humano y lo hace existir como protagonista responsable y amado*.

La reflexión contemporánea ha señalado algunas vías que merecen ser mencionadas: convertir la mirada del hombre para que capte la primacía de un Don que hace al hombre descubrirse como recibido, regalado; el exceso del don cuando introduce una desmesura que desborda la legalidad de las leyes psicológicas y sociológicas (la capacidad de perdonar realmente como algo improbable que rompe la lógica de las apetencias naturales del deseo); el lujo de la bondad que renuncia a convertirse en prolongador del mal que a uno le envuelve (resistir a

la tendencia natural a transmitir al prójimo el billete falso que uno mismo ha recibido); la mirada del otro que en su menesterosidad se dirige a mí haciéndome rehén de su necesidad y que por ello remite al Otro que se insinúa desde la transcendencia; el clamor de las víctimas que reivindica una reparación y por ello vive de la nostalgia del totalmente Otro; el huésped desconocido que en nuestro interior mantiene viva la esperanza y la capacidad de rebasar los límites humanos y la aspiración a lo absoluto y lo definitivo...

Este Dios así mostrado o experimentado es personal porque se dirige a la criatura humana “necesitándola” y por ello llamándola como protagonista y como mediador de cara a la realización de un proyecto improbable desde los simples datos de la naturaleza cósmica o de la vida biológica o de las experiencias simbólicas. La existencia de este Dios, es la idea que pretendemos resaltar, se hace presente llamando (y por ello enviando, encargando una tarea y una misión). Toda vocación concreta y singular debe acontecer en el seno de esta convocatoria previa y radical (por eso podremos decir que toda vocación cristiana es constitutivamente eclesial).

Es comprensible por ello que toda la revelación bíblica se despliegue históricamente sobre la base de la dialéctica de la vocación. Es patente en el caso de Abraham. Y es igualmente claro en el caso de Israel. Dios es el creador del pueblo (Is 43,1.21; 44,2.21.24; 45,11) porque lo ha elegido llamándolo para que exista con una misión de testimonio entre las naciones. Es importante recordar que es esa vocación/misión la que constituye a Israel como un pueblo peculiar, con su identidad intransferible (Dt 7,6; 10,14-16; 14,2). El *qahal* es tan central en la vida de Israel porque lo identifica permanentemente como la comunidad convocada (Dt 4,9-13; 9,10; 18,16; 23,2; 31,30). Las asambleas fundantes van acompañando la historia del pueblo: en el Sinaí tras el gozo de la liberación (Ex 19-20), en Siquén tras entrar en la tierra prometida (Jos 24,1-28), en Jerusalén para la dedicación del templo (2Cr 5-8), tras el retorno del exilio (Ne 8-10). En todos esos momentos lo decisivo no es que los miembros del pueblo se encuentren reunidos sino que *han sido convocados* por Yahvé: ha sido *llamados* y han *respondido*, es decir, el don recibido ha sido experimentado como vocación.

La misma lógica se mantiene (enriquecida trinitariamente) en el Nuevo Testamento respecto a la Iglesia. Su mismo nombre, *ekklesía*, la

identifica como tal: es la asamblea de los que han sido *convocados*, es decir, han *respondido* a la vocación de responsabilizarse, de prolongar en el mundo el regalo de la comunión trinitaria. Si la Iglesia es la llamada y elegida, es comprensible que los cristianos se vean a sí mismos como “llamados” (1Cor 1,9.24.26; Ef 2,19; 3,6; Ap 17,14) y que el Dios del evangelio sea designado “el Dios que llama” (1Tes 2,12; Gal 5,8). Esa conciencia de llamada se remonta hasta la eternidad del amor insondable y originario de Dios, que desde siempre ha predestinado, conocido, justificado, glorificado a cada uno de los seres humanos (Ef 1; Rm 8,28-30), a cada uno por su nombre. Pablo, como apóstol, ve su identidad y su ministerio radicado en que ha sido llamado por Jesucristo (Rm 1,6).

La llamada de Dios, el don entregado, es tan decisivo y fundamental que importan poco las cualidades personales (Abraham por ejemplo carecía de hijos) y tampoco garantiza la moralidad intachable de su destinatario (como muestra la biografía del mismo Abraham). Es hecho de gracia, que desborda lo que la naturaleza o la vida puede aportar en virtud de su legalidad física o biológica. Cada uno es llamado desde sus condiciones y circunstancias pero de modo tal que quede claro que es siempre y solo Dios el que da fuerza y sentido a la llamada. La llamada particular acontece siempre en un contexto comunitario, en un sujeto comunitario, porque el proyecto a realizar se ha de llevar adelante en la publicidad de la historia. Las llamadas individuales por tanto no se superponen a la elección de Israel o de la Iglesia sino que se sitúan en su interior y en continuidad con la motivación de la llamada inicial de un pueblo. Tal vez habría que decir de modo más preciso: cada llamada individual es edificación y construcción de la Iglesia. La doctrina y la realidad de los carismas avala y justifica esta afirmación. Y por ello resulta comprensible que las comunidades cristianas y sus dirigentes eligen y llaman cuando hay que distribuir tareas y competencias y que lo remitan a Dios en cuanto esa vocación es vista como un gesto de fidelidad a la tarea que debe cumplir la *ekklesia* como tal (cf. Hech 6,3.6; 13,1).

4.- Sentido de la vocación personal

A la luz de lo dicho resulta comprensible la dificultad que muchos jóvenes pueden experimentar ante la novedad de la vocación pues les habla de otro mundo (de otra lógica) y asimismo de los obstáculos que deben superar para hacer posible que la dinámica de la vocación se desarrolle. Podemos hablar de “otro mundo” no para designar un mundo distinto sino para referirnos a otro modo de contemplar la realidad y de situarse en él. Pensemos, por ejemplo, en una vocación a la vida contemplativa, que se apoya en el silencio y en el recogimiento. Resultará ardua la tarea de acceder a ese mundo (a esa nueva lógica) cuando se procede de un mundo saturado de imágenes, de ruidos, de músicas, de noticias, de informaciones, de solicitudes, de estímulos que tienden a la dispersión y a la disgregación de la propia interioridad.

Desde este punto de vista se puede entender que la vocación es necesariamente un proceso de conversión (de cambiar de camino, de emprender un sendero distinto) y de ascesis (hasta lograr que la llamada/vocación consiga ser el centro unificador de la persona). El destinatario de la vocación es inicialmente un hombre natural (en este sentido “pagano”) que debe afrontar el esfuerzo de hacerse cristiano y de hacerse cristiano con un ministerio y un servicio concreto. Se trata por ello de un *proceso de personalización* en el sentido más noble de la palabra. Se requiere tiempo y la conciencia del milagro que se esta produciendo en el seno de nuestro mundo: podríamos decir (por utilizar la expresión de Simone Weil) que el peso de la naturaleza debe ser elevado hasta el nivel de la gracia. *La pesanteur et la grâce* van a constituir la dialéctica de toda vocación.

Ello significa, a la hora del discernimiento y de la educación, que se debe situar en su justo sentido el momento y la intención de la conversión. Se trata efectivamente de la opción entre dos mundos. Pero debe evitarse que ese paso se viva con la actitud de la huída y de la condena. No podemos ser ingenuos a la hora de evaluar las consecuencias negativas a las que puede conducir la lógica de un naturalismo pagano. Pero tampoco podemos olvidar que la naturaleza es buena e inocente tal como salió de las manos de Dios. Por eso todo ser humano es imagen de Dios. Y también los paganos son consiguientemente hijos de Dios. En las prácticas paganas se pueden descubrir (como en

los misterios paganos del período de los Santos Padres) ecos y resonancias de las aspiraciones religiosas genuinas del espíritu humano. También en el talante de la increencia (en la línea de lo que el Vaticano II afirmaba acerca del ateísmo) se puede percibir la reacción polémica frente a unas pretensiones clericales desmesuradas o frente a una desvalorización indebida de las realidades mundanas o de las posibilidades de la razón y del saber humano. Como sucede en cada uno de nosotros, la miseria que producimos no ha de ocultar la grandeza que nos constituye. Siempre aletea en el ser humano una dignidad originaria que ofrecerá resistencia ante los poderes diabólicos que se enmascaran como obsesión del tener, del saber, del disfrutar, del dominar.

Quien recibe la vocación no es por tanto alguien que huye del mundo para actuar contra el mundo, maldiciendo con actitud acusadora. *La vocación no es contra nadie sino en favor de todos*, con una amplitud de perspectiva tan grande como lo es la mirada de Dios. El significado radical de la Pascua, que debe alimentar toda vocación cristiana, ofrece la razón y el presupuesto: el Padre no resucita al Hijo contra quienes lo habían asesinado o abandonado sino a favor de todos. Con esta misma actitud, precisamente en un mundo que oscila entre la seducción de la increencia y la atracción del paganismo, la vocación encierra un componente radical de des-privatización: no es un asunto privado entre él y el Dios que le llama, sino que es una invitación a actuar de modo *vicario* y *representativo*: acoge y asume su llamada *en nombre* de los demás porque va a ser enviado *a favor* de todos. Esta actitud des-privatizadora es una expresión de la responsabilidad que implica toda llamada y toda respuesta.

La vocación no es ni un gusto ni un capricho ni una satisfacción sino la entrega de la existencia ante una tarea que se asume como “destino” y con temor y temblor. Es la experiencia propia de los profetas que vivían la desestabilización de un cambio de vida que no iba a ser fácil ni cómodo. O la del apóstol Pablo, que se sentía empujado por la fuerza de un Evangelio que buscaba abrirse camino en un mundo poco proclive a aceptarlo (y por ello exclama “¡ay de mí si no evangelizaré!”). Ni la inquietud de la desestabilización ni la fatalidad del destino son sin embargo la última palabra o la actitud decisiva, sino la *confianza filial* de Jesús cuando, tras ser llamado desde la eternidad para ser enviado al mundo, responde: “*aquí estoy* para cumplir con fide-”

dad la tarea encomendada” (cf. Hebr 10,5ss). No es por ello cuestión de mérito o de conquista sino de fidelidad, de fidelidad a la llamada que hace persona.

La vocación sólo puede recibir su savia y su alimento de una espiritualidad estrictamente teológica y por ello trinitaria. Sólo dentro de la lógica de la revelación trinitaria pueden adquirir horizonte y alcance las cosas que se hacen. Estas se agotan o se absolutizan si no son insertadas en el designio del Dios que se revela llamando y enviando. La vocación no llama por principio a hacer más cosas sino a hacerlas de otro modo. El mismo seguimiento de Cristo no desvela toda su originalidad más que cuando va siendo descubierto y vivido desde la actitud radical de la filiación que le caracteriza como confianza plena en el Padre y como alegría en el Espíritu. Ello hará que la vocación no sea experimentada como profesión sino como testimonio. Desde este horizonte teológico se encuentra el nombre que caracteriza a cada uno, la esperanza que hace posible la historia y la solidaridad con los crucificados.

El servicio y la gratuidad características de la vocación cristiana se sustraen a los criterios de la efectividad y de sensibilidad propias del mundo moderno o del mundo pagano, y por ello se insertan como un aguijón en la comodidad satisfecha de la sociedad burguesa (de la que en no pocas ocasiones se deja contagiar también la comunidad eclesial). La gratuidad acompaña siempre a la vocación cristiana porque de hecho la constituye: lo que se ha recibido gratis debe ser entregado gratis.

La vocación, que es respuesta al proyecto de Dios sobre la humanidad y a la vez fuerza personalizadora de los sujetos individuales, permitirá traducir como desarrollo humano lo que es considerado como “negación” o “renuncia” al margen de la espiritualidad indicada. Especialmente en el caso de los votos se hace patente esta dialéctica. No puede sorprender (pero debe ser cuidadosamente pensado) que surge espontáneamente un rechazo ante la vida en pobreza, castidad y obediencia incluso por parte de jóvenes con sensibilidad cristiana. Pueden admirar a los hombres y mujeres que se han decidido a asumirlos como parte de la propia vida. Pero son muchos los factores que les impiden seguir ese camino. Porque ahí se condensa la ruptura con los ídolos de la cultura actual: poseer y gozar conforme al propio arbitrio se ha convertido en la divisa de la generación educada como protagonista y víctima de la actual civilización. Resulta por ello excesiva la pretensión

de una vocación consagrada. Esa desmesura, ese exceso, es lo característico de la vocación, el signo que en la actualidad debe ser ofrecido, porque es la única fuerza capaz de mostrar la fragilidad de los ídolos que se consideran omnipotentes e intocables.

El lenguaje sobre la vocación, como hemos comprobado, atrae fácilmente términos y conceptos solemnes y hasta grandilocuentes, que parecen perderse en la retórica o en la metafísica. Desde nuestro punto de vista esas referencias no sólo son necesarias sino que dignifican la vocación. Pero no podemos olvidar que consiste igualmente en una experiencia de alegría producida por un encuentro personal. De modo general podemos afirmar que la fe es ante todo experiencia de alegría, como se constata en los testimonios neotestamentarios. En el ámbito de la fe no puede dejar de suscitar alegría la modulación con la que el bautizado puede vivir su vocación cristiana en cuanto presbítero o consagrado. Esa alegría ha de ser por tanto criterio de discernimiento: porque es signo de una relación auténtica con el Dios que llama, de la disponibilidad para servir a la comunidad eclesial en la que vive, porque explicita la satisfacción de aportar a nuestro mundo una dignidad humana de la que en caso contrario se vería privada.

Los formadores deben ser conscientes de su responsabilidad en el desarrollo de la vocación. Su función merece ser valorada aún con mayor intensidad porque los tiempos son difíciles y porque deben conjugar en armonía elementos y perspectivas diversos: cuidar una *vocación como alternativa a la civilización* sin que ello genere actitud de huida o de desprecio; situar la vocación como *confrontación con la lógica idolátrica del paganismo* sin que ello altere la humilde experiencia de la alegría; resaltar la *dignidad humana del bautizado* que asume un ministerio especial sin que ello genere prepotencia o soberbia respecto a los de fuera; insistir en el carácter teológico y trinitario de la espiritualidad sin que ello perjudique la solidaridad con los necesitados y crucificados... Los formadores deben ser no sólo testigos sino también conocedores lúcidos de las encrucijadas del momento y capaces de discernir e interpretar con los recursos del teólogo y del maestro espiritual. La designación, preparación, formación permanente, apoyo efectivo y afectivo deben ser actitudes básicas de la comunidad eclesial hacia los encargados de la formación o de la pastoral y promoción vocacional.

Porque los formadores realizan su tarea no en nombre propio sino en el de toda la comunidad eclesial (especialmente si se piensa a nivel diocesano). Y es la iglesia concreta la responsable radical. Esta responsabilidad debe aflorar en su conciencia y en sus actitudes porque *la vocación* –a la luz de lo que hemos indicado– es *palabra primera en su identidad y en su misión*. Es ella, la Iglesia en lo concreto, la llamada por antonomasia. Es imprescindible por ello en primer lugar que este aspecto aflore en el lenguaje y en las expresiones para que pueda pasar también a sus actitudes y a sus actividades, a sus planes, programas y proyectos pastorales. Si la propia identidad como llamada es la fuente de la alegría fundante y del testimonio que aporta al mundo, entonces surgirá espontáneamente la interpelación dirigida a algunos de sus miembros a fin de que asuman determinadas funciones o ministerios o de que desarrollen carismas específicos esenciales para que el rostro de la iglesia concreta sea más equilibrado y armonioso.

Una de las carencias más frecuentemente detectadas y denunciadas en la situación vocacional es la ausencia de interpelación de oferta vocacional. La acción de Dios en la historia acontece en el ámbito humano a través de mediadores. La llamada de Dios se hace realidad también gracias a la mediación de personas concretas. En numerosas ocasiones, más allá de la retórica colectiva o de las oraciones individuales, se produce la inhibición de quienes de hecho se encuentran en condiciones de lanzar la interpelación. Parecería que también en el ámbito eclesial existen ámbitos acostumbrados a vivir *sans appel*. Pueden ser muchas las razones y las causas. Pero sin duda todas ellas se remiten a la escasa conciencia de constituir realmente una Iglesia, una asamblea de llamados y que por ello deben desarrollar en su propio seno la dinámica de la llamada, de la vocación.

Sólo desde este presupuesto la vocación podrá pasar al centro de la vida eclesial y sólo desde la experiencia vivida de la fuerza de la llamada la Iglesia podrá descubrirse a sí misma bajo la Palabra de un Dios que la ha creado como alternativa existencial a la increencia y al paganismo. La dignidad de la vocación se manifiesta, en resumen, porque se sitúa allí donde el acontecimiento cristiano ha de mostrar su alternativa frente a la ideología dominante y allí donde se fundamenta la dignidad misma de la Iglesia.