VOCACIÓN HUMANA Y VOCACIÓN CRISTIANA

Una nota a la luz de la comprensión de la conciencia en «Ser y tiempo» de Martin Heidegger

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v63i220.79>

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO*

—Mi querida Agathe, hay un círculo de problemas que tiene un gran perímetro y carece de centro. Y todos responden a la pregunta siguiente: «¿Cómo tengo que vivir?».

También Agathe se había levantado, pero seguía sin mirarle. Se encogió de hombros:

—¡Hay que intentarlo! —dijo.

(R. Musil, *El hombre sin atributos* II, Barcelona 2010, 229).

I

El término «vocación» se emplea hoy profusamente en numerosos ámbitos de formación académica y laboral interesados en percibir la continuidad entre competencia profesional y predisposición personal. La palabra vocación suele emplearse en este sentido junto a términos como *positive thinking*, *coaching*, liderazgo, autoestima... En el fondo, todo lo relacionado con las técnicas de *coaching* se puede asimilar a un plan de *marketing* individualizado donde la personalidad del sujeto es el producto, y el precio es lo que decide valer e invertir en sí mismo. De manera que, a partir de sus actitudes, valores y expectativas, el sujeto decide sus objetivos y las estrategias para alcanzarlos. Se ha implantado así en medios profesionales y académicos toda una filosofía de la escucha, siempre positiva, que permite a la persona verificar y aplicar en la práctica todos sus recursos afectivos y efectivos. Sin duda alguna, todo esto representa una apuesta directa, aunque sea más o menos interesada, por la generación de una *cultura de la vocación*. Ahora bien, si queremos ser justos con su protagonista, no podemos ni debemos rebajar el discurso a

* Miembro de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México.

un conocimiento superficial de la *humanitas* y su propia estructura vocacional, es decir, a aquella estrategia en que «a la categoría de *humano* la sustituye la categoría de *útil*»¹. En rigor, *cultura de la vocación* identificaría aquella cosmovisión de la *humanitas* que rastrea, ante todo, su sensibilidad para la escucha de los interrogantes fundamentales que movilizan la existencia del hombre, preparara para profundizar en su significado y consolida esa «forma que tiene la persona de definir su existencia, entendida como don y llamada, movida por la responsabilidad y proyectada con libertad»². Dicho en otras palabras: «*soy una misión* y no simplemente *tengo una misión*»³.

En esta línea, la comunidad cristiana ha expresado –en diferentes contextos eclesiales y socioculturales– su interés por generar una nueva y auténtica *cultura vocacional* que reclama una nueva antropología que supere una visión fragmentada y empobrecida del hombre que valora el quehacer por encima del ser⁴. Es el Papa san Juan Pablo II quien hace un requerimiento inicial, en línea de principio, a inicios de los años noventa del siglo pasado, acerca de «la urgencia de promover las que podemos llamar *actitudes vocacionales de fondo*, que originan una auténtica *cultura vocacional* [...] que permita al hombre moderno volverse a encontrar a sí mismo, recuperando los valores superiores de amor, amistad, oración y contemplación»⁵. El Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa, celebrado en Roma en 1997, recoge este desafío y amplía el sentido de la expresión: «[la cultura de la vocación] es una componente de la nueva evangelización. Es cultura de la vida y de la apertura a la vida, del significado del existir, pero también del morir. En especial hace referencia a valores un tanto olvidados por cierta mentalidad emergente ('cultura de la muerte', según algunos), tales como, la

1. R. Sacco, *Unidos para «un proyecto de hombre» verdaderamente vocacional*, Seminarios 170 (2003) 557.

2. Cf. J. E. Vecchi, *Cultura de la vocación*, en L. Rubio (dir.), *Diccionario de pastoral vocacional*, Sígueme, Salamanca 2005, 325-334.

3. Francisco, *Discurso a los participantes en el Congreso patrocinado por la Oficina Nacional de Pastoral de las Vocaciones de la Conferencia Episcopal Italiana* (5 de enero de 2017).

4. Para una buena síntesis actualizada del significado y la importancia que concede la Iglesia Católica a este concepto, puede verse el trabajo académico de J. A. Sierra Canduela, *Venid y veréis (Jn 1, 39). Claves para la construcción de una cultura vocacional*, Madrid 2015.

5. Cf. *Mensaje Pontificio para la XXX Jornada Mundial de Oración por las vocaciones*, celebrada el 2 de mayo de 1993, n. 2 (véase el texto en Congregación para la Educación Católica, *Messaggi Pontifici per la Giornata mondiale di preghiera per le vocazioni*, Roma 1994, 241-245).

gratitud, la aceptación del misterio, el sentido de lo imperfecto del hombre y, a la vez, de su apertura a lo trascendente, la disponibilidad a dejarse llamar por otro (o por Otro) y preguntar por la vida, la confianza en sí mismo y en el prójimo, la libertad de turbarse ante el don recibido, el afecto, la comprensión, el perdón, admitiendo que aquello que se ha recibido es inmerecido y sobrepasa la propia capacidad, y fuente de responsabilidad hacia la vida»⁶. Así pues, tras el *hombre sin vocación* de la cultura dominante (posmoderna) late el *hombre sin relación*, es decir, una concepción individualista de la existencia personal que acalla o excluye el hecho de su *ser-vocativo*. De ahí la exigencia de apostar por un modelo antropológico arraigado en la convicción de que «existe una vocación específica para todo viviente»⁷. Por su parte, el II Congreso Continental Latinoamericano de Vocaciones –celebrado en Costa Rica el año 2011– ha definido cultura vocacional como un «modo de vida de una comunidad que deriva de su modo de interpretar la vida y las experiencias vitales y que involucra a sus miembros, de manera personal e interpersonal, en algo que se cree, de lo que todos están convencidos, que genera opciones y compromisos y, así, se convierte en patrimonio común»⁸. Luego, hablar de cultura vocacional no implica hablar de una cultura paralela a la de una determinada comunidad humana, sino de iluminar la capacidad de auto-reconocimiento y entrega al otro que define la estructura del corazón del hombre y le lleva a ponerse en camino de plenitud⁹.

Por lo tanto, si se adopta una perspectiva netamente antropológica, el término «vocación» se presenta como instancia que da cuenta del entramado *llamada-respuesta* que identifica el tejido más propio de la vida humana. Existe un vínculo muy profundo entre identidad personal y vocación, es decir, entre el conocimiento de sí mismo y el re-conocimiento de que soy en cuanto *no recibido* de mí mismo y *vertido* más allá de mí mismo. La clave vocacional permite releer y proponer la estructura fundamental de la identidad humana «como el deseo de decir, de hacer, de llegar a ser en la línea del Bien, esto es, del crecimiento. No es una plenitud satisfecha, sino la conciencia de carencia, insatisfacción que tiende a comple-

6. Obra Pontificia para las Vocaciones Eclesiásticas, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa (In verbo tuo...)*, Roma 1998, 13b.

7. *Ibid.*, 13a.

8. Consejo Episcopal Latinoamericano, *II Congreso Continental latinoamericano de vocaciones*, Costa Rica 2011, n. 52.

9. Este el aire que respiran anteriores pronunciamientos eclesiales acerca del modo en que la fe acoge, valora y fomenta la cultura secular como cultivo de la *humanitas* en toda su extensión; por ejemplo, *Gaudium et spes*, 53 y *Documento de Aparecida*, 476.

tarse»¹⁰. El privilegio ontológico del hombre no se define estrictamente como *pura* naturaleza, sino a la luz «del *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más primaria y profunda de nuestro ser»¹¹. En realidad, las claves que auxilian la comprensión de la identidad humana son muchas: de la política a la economía, de la educación a la familia, de la técnica a la cultura, del derecho a la religión... Todas ellas, con más o menos intensidad, atraviesan hoy una fuerte crisis de sentido. Hacia el final de su vida Max Scheler insistía en que —en una época de creciente florecimiento y especialización de las ciencias que se ocupan del hombre— falta aún la luz suficiente para esclarecer la esencia del hombre. «En ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad»¹². Lo cierto es que, a día de hoy, el enorme e inédito auge de las ciencias y la técnica no ha hecho sino contribuir a una mera actualización cultural de la *idea* (estética, no tanto ontológica) que el hombre tiene de sí y, con ello, a subestimar muchos aspectos esenciales de su identidad con los que mantiene una relación muy compleja (psico-corporeidad, afectividad, relacionalidad, mortalidad...). El lamento constante por todas esas manifestaciones que visibilizan el desconcierto actual (relativismo moral, *liquidez* social, nihilismo existencial, presentismo gnoseológico...) no conduce a nada. Tampoco sirve de mucho un mero diagnóstico de la provocación que no movilice hacia una co-responsabilidad propositiva. Pues bien, este es el sentido en que la comunidad cristiana reconsidera en la actualidad, no sin esfuerzo, la oportunidad del discurso vocacional.

En el último medio siglo la Iglesia Católica ha dedicado ingentes esfuerzos, tanto discursivos como prácticos, a la llamada teología y espiritualidad de *las* vocaciones. Sin embargo, apenas se ha ocupado de la teología y espiritualidad de *la* vocación, esto es, de «la vida cristiana como constitutivamente vocacional»¹³. Y así, aunque la teología del Concilio Vaticano II ha presentado la relación entre *vocación humana* y *vocación cristiana* en su carácter de *constante intrínseca* a la dinámica de la propia revelación¹⁴,

10. J. F. Raymond, *Le dynamisme de la vocation*, Paris 1974, 36.

11. J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, *Obras completas* V, Madrid 2006, 130.

12. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), Buenos Aires 2003, 28.

13. G. Uríbarri, *La vida cristiana como vocación*, *Todos Uno* 149 (2002) 41.

14. Después de tomar conciencia de que «los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo,

y se ha expresado en términos de *llamada universal a la santidad de todo bautizado* como realización más eminente de la vida creyente¹⁵... el profesor Carlo Rocchetta denunciaba en los años noventa del siglo pasado la «falta de homogeneidad del concepto de 'vocación' y la debilidad del cuadro teológico en que se inserta»; lamentando que «cuestiones como ésta se confíen tan sólo, sino exclusivamente, a directores espirituales y psicólogos, como si la reflexión teológica no tuviese nada que decir o no se interesase»¹⁶.

Por otro lado, no es difícil percibir aún arraigada en la comunidad cristiana la convicción común de que el significado del término «vocación» y la experiencia humana que implica se reduce a algunos *estados* de vida muy precisos dentro de la Iglesia: el celibato, el sacerdocio ministerial, el matrimonio o la consagración religiosa¹⁷.

La cristiandad occidental se siente sorprendida y abrumada por el proceso de «descomposición» que sufren estas figuras de vocación particular, sin ser plenamente consciente de que las continuas llamadas a la generosidad en un ámbito socio-cultural como el nuestro resultan infructuosas; entre otras causas fundamentales, porque muchas comunidades y demasiados creyentes ya no saben definir en todo su alcance el sentido de la *experiencia del propio vivir como vocación*. En otras palabras, muchas comunidades y demasiados creyentes apenas comprenden y viven la propia fe en cuanto incardinada en la insoslayable tarea de ser hombre¹⁸.

ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior» (n. 10), *Gaudium et spes* manifiesta que «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (n. 19), y confirma solemnemente la especificidad de esa *consistencia* señalando que «Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina» (n. 22).

15. Comprendiendo la misma como fundamento de sentido y finalidad de la *vocación particular* y la *vocación sagrada*, en cuanto especificaciones, expresiones y modos de realización de la llamada a la unión con Cristo en la Iglesia: «Por designio divino, la santa Iglesia está organizada y se gobierna sobre la base de una admirable variedad [...] Si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad [...] De esta manera, todos rendirán un múltiple testimonio de admirable unidad en el Cuerpo de Cristo. Pues la misma diversidad de gracias, servicio y funciones congrega en la unidad a los hijos de Dios, porque 'todas... estas cosas son obra del único e idéntico Espíritu' (1 Cor 12, 11)» (*Lumen gentium*, 32).

16. C. Rocchetta, *Verso una rinnovata teologia della vocazione. Bilancio e prospettive*, Vivens Homo 6 (1995) 79-99.

17. De hecho, esta es la primera acepción del término vocación que recoge el *Diccionario de la Real Academia Española* (²³2014): «Del lat. *vocatio-nis*, acción de llamar. 1. f. Inspiración con que Dios llama a algún estado, especialmente al de religión».

18. Pablo VI reconocía ese vínculo en estos términos: «En los designios de Dios, cada hombre ésta llamado a desarrollarse, porque toda vida es una vocación. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como un germen, un conjunto de aptitudes y cualidades para

Se da una relación de causa-efecto entre, por un lado, la dificultad para poner la propia experiencia de fe (*vocación sobrenatural*) en el centro –y al servicio– de la aventura humana (*vocación natural*) y, por otro, la dificultad para recibir y actuar la propia vida (ideas, convicciones, influencias, preferencias, relaciones, opciones...) como «escondida con Cristo en Dios» (cf. Col 3, 3)¹⁹.

L. M. Rulla habla de la existencia de una *convergencia providencial* «entre aquello a lo que Dios llama al hombre, y lo que el hombre siente como las preguntas fundamentales de su motivación»²⁰. Por tanto, una *teología de la revelación* reclama con insistencia una *antropología de la in-vocación*, es decir, de un deseo de ser (más) que goza a fondo de lo ya recibido. La revelación cristiana entiende, de hecho, la identidad de lo real como otorgamiento radical o, en expresión de Santo Tomás, como «novitate essendi»²¹. Toda realidad, también la nuestra, es fruto de una previsión absolutamente gratuita y libre (no de la casualidad, la fatalidad o el interés): es fruto de un acto de donación y, por eso, a su vez, se dona (en cuanto avanza hacia su fin último). En efecto, «si ser creado es un don, a la criatura le corresponde ante todo aceptarlo –es decir, aceptar ser–. Es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado [...] Al no paralizarse el don divino en la criatura personal, en ella el dar apela a la aceptación»²². Así pues, teológicamente hablando, existe una *lógica del don* que rige en su mismo origen la identidad entre vida personal y vocación²³. Expresado en clave antropológica: «si hay un don al comienzo de la vida del hombre, que lo constituye en ser, entonces la vida tiene el camino trazado: si es don, será plenamente él mismo sólo si se realiza en la perspectiva del darse;

hacerlas fructificar: su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino, que le ha sido propuesto por el Creador. Dotado de inteligencia y libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación» (*Populorum progressio*, 15).

19. Cf. E. Bueno de la Fuente, *La vocación en un contexto de increencia y de paganismo*, Seminarios 171 (2004) 43-62.

20. L. M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana I. Bases interdisciplinarias*, Madrid 1990, 214.

21. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3 a. 3 co.

22. L. Polo, *Antropología trascendental I*, Pamplona 2003, 210-211.

23. Si bien es cierto que esta *lógica* no se atiene a los mismos parámetros en Dios y en el hombre; por ello no se pueden omitir «las diferencias entre la gratuidad del don divino y la del humano. Lo que merma de facto la gratuidad del don humano es que, a diferencia de Dios, no todo en el hombre puede ser íntegramente gratuito, porque, a partir del pecado original, el hombre tiene *necesidades*, cosa que no existe en Dios» (I. Falgueras, *El dar, actividad plena de la libertad trascendental*, *Studia Poliana* 15 [2013] 99).

será feliz a condición de respetar esta naturaleza suya [...] será libre de elegir la orientación específica que quiera, pero *no será libre de pensarse fuera de la lógica del don* [...] Si se admite esta verdad antropológica, entonces se puede hacer cualquier propuesta vocacional»²⁴.

II

¿Es posible proponer hoy un discurso sobre el hombre que considere su identidad vocacional, es decir, su insoslayable carácter *misivo* o *proyectivo* en cuanto *llamada a ser* en fidelidad a sí mismo? Para la cultura contemporánea no resulta sencillo definir el sentido propio y la relación que guardan entre sí conceptos como persona y libertad. Tampoco lo es, en consecuencia, la afirmación de la vida del hombre como *proyecto de ser* o *vocación*. La dificultad teórica que encuentra buena parte de la filosofía moderna para dirimir si la naturaleza de la libertad humana es radical o derivada, parece obtener hoy su confirmación empírica en los avances de la neurociencia. Experimentos pioneros como los de Benjamin Libet²⁵ y, más recientemente, de Adam Bear and Paul Bloomen²⁶, confirman que decisiones aparentemente conscientes (en cuanto radicalmente queridas) se encuentran temporalmente *precedidas* (apenas un cuarto de segundo) por una cierta dinámica constructiva inconsciente que es fruto de la actividad eléctrica localizada en determinadas regiones del córtex cerebral. De modo que, si bien estamos *convencidos* de la insondable capacidad reflexiva de nuestro *yo* en cuanto centro-raíz desde el que proyectamos libremente la ejecución de esa diversidad de opciones que configuran el discurso de la propia vida, en realidad, existe una causa anterior que habría que atribuir a un a-priori *material*, al pro-

24. *Nuevas Vocaciones para una nueva Europa*, 36b. Si para la eclesiología es el sacramento del *bautismo* el referente de esta dinámica don-donación que cualifica la identidad vocacional del creyente en cuanto fundamento y servicio a las vocaciones específicas (véase la reciente reflexión en esta línea de K. Koch, *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de la fe*, Santander 2015, 46-56), en el ámbito concreto de la antropología cristiana esa perspectiva tiene su referente más sólido en la teología bíblica de la *imagen* (Gn 1, 27; 5, 2; 9, 6): analogía inagotable a la hora de explorar la connaturalidad divina del ser humano en cuanto novedad radical (*imago Dei*), relación trascendente (*imago Christi*) y ansia de plenitud (*imago gloriae*); cf. al respecto J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca 1987, 229-242.

25. *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985) 529-566.

26. *A Simple Task Uncovers a Postdictive Illusion of Choice*, *Psychological Science* (2016) 1-9.

ducto de nuestro cerebro al poner en marcha sus recursos neuro-cognitivos. Podría sugerirse entonces que *el yo* (y sus decisiones libres) no es sino un mero epifenómeno de un estado cerebral²⁷. Desde este punto de vista funcional no hay razón para pensar que el cerebro no pueda ser sustituido por «chips de silicona y cables» y seguir siendo *consciente* del mismo modo que lo era anteriormente. La demolición ontológica de la conciencia humana franquea el paso a la era de la conciencia artificial, de la máquina que delibera o, más bien, que quedará presa de la ilusión de deliberar autónomamente.

Tal vez estemos a punto de hacer realidad –aunque sea de esta manera tan erizada de falsa ilusión–, lo que Marx presentaba como previsión en un ensayo de 1856: «La Humanidad domina la Naturaleza, pero el hombre pasa a ser esclavo del hombre [...] El resultado de todas nuestras invenciones y de todo nuestro progreso parece ser que los poderes materiales se revisten de vida espiritual, mientras que la vida humana se rebaja a una fuerza material»²⁸. Aun en 1949, consumada la decepción provocada por la idea de progreso en todas sus posibles acepciones, escribía Jaspers que «la existencia del hombre no transcurre como los procesos naturales. Pues su libertad clama por una dirección»²⁹. A día de hoy sigue siendo necesario insistir en que «el positivismo –el imperialismo de la ciencia– se equivoca cuando asimila al hombre a la naturaleza, aplicando un método que vale para las realidades repetitivas, pero no para las narrativas»³⁰. Cuando parece que está a punto de cumplirse la previsión marxista del trueque de lo espiritual por lo material, cabe preguntarse, repito, si tiene objeto aun reclamar la definición de la identidad humana como *sí-mismo*: como don y, en consecuencia, proyecto, libertad e historia³¹. ¿Es posible recuperar un discurso sobre el ser del hombre en su carácter específicamente *vocacional* (don y auto-donación en libertad)?

El papa Benedicto XVI ha subrayado en su encíclica *Caritas in veritate* una idea que queremos asumir como principio de respuesta, a saber, que existe una relación antropológica insoslayable entre don y libertad:

27. En este sentido, tomarse en serio al sujeto significa advertir que el *sí mismo* tiene su razón de ser en una serie de *proto-sí mismos* que han de ser identificados en términos neuro-anatómicos como una red de núcleos cerebrales vinculados entre sí. Cf. A. Damasio, *Self comes to mind. Constructing the conscious Brain*, New York 2010.

28. *Die Revolution von 1848 und das Proletariat, Karl Marx als Denker, Mench un Revolutionär*, Berlín 1928, 41 (citado por K. Lowith, *El sentido de la historia*, Madrid 1964, 44).

29. K. Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid 1981, 56.

30. J. Gomá, *Filosofía mundana. Microensayos completos*, Barcelona 2016, 256.

31. Cf. R. Yepes, *Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales*, Anuario Filosófico 29 (1996) 1077-1104.

«Nuestra libertad está originariamente caracterizada por nuestro ser, con sus propias limitaciones. Ninguno da forma a la propia conciencia de manera arbitraria, sino que todos construyen su propio 'yo' sobre la base de un 'sí mismo' que nos ha sido dado»³². La determinación antropológica de la mediación de la conciencia como receptividad (no como producción) de ese *quién* que somos y no nos hemos dado, franquearía así el camino hacia la afirmación teológica de que «el ser humano, en efecto, es 'llamado' a la vida y al venir a la vida, lleva y encuentra en sí la imagen de Aquél que le ha llamado»³³.

III

En el § 9 de *Ser y tiempo* Heidegger trata una cuestión decisiva; tan decisiva que inaugura un nuevo periodo en la historia de la filosofía marcado por el «análisis de la existencia», es decir, por la indagación del *ser-sí-mismo* (*Selbst*): «en cuanto es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser 'escogerse', ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse 'aparentemente'»³⁴. En otras palabras, nuestro ser (*Dasein*) no es algo simplemente dado en cuanto acabado, sino que es *poder-ser-sí-mismo*. Ostenta un carácter *personal*³⁵ de ser que «está antes de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología»³⁶. De este modo, la concepción del *Dasein*, según Heidegger, radicaliza la noción de subjetividad recibida de la tradición metafísica en cuanto constitutivamente caracterizado como apertura al ser. El ejercicio de esta apertura —en cuanto *arroyo* a lo otro— permite llegar a *ser-sí-mismo*: ser posible (y falible).

Pero, lo que interesa destacar ahora respondiendo a nuestro propósito, es el problema que aflora en el trascurso del análisis metodológico de *Ser y tiempo*: cómo declarar que somos un ente caracterizado por la elección de sí-mismo, sin discernir el origen de ese carácter en cuanto precedido por una *llamada* (interior) o *in-vocación* a ser-sí-mismo. Pues bien, según Heidegger, esta *in-vocación* mana de ese mismo carácter de ser que se muestra como posibilidad, no como ya dado en cuanto elegido

32. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 68.

33. *Nuevas Vocaciones para una nueva Europa*, 13a.

34. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 9, 42 (citaremos el número de página que corresponde a la edición de J. E. Rivera, Madrid 2003).

35. *Ibid.*

36. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 9, 45.

de antemano. Este es el asunto que afronta el contenido del capítulo segundo de la segunda sección de *Ser y tiempo*, donde Heidegger emplea la terminología de la vocación al reflexionar sobre la identidad de la conciencia humana³⁷.

Según Heidegger, la conciencia *habla*, lo hace de manera *silente*, y aun así, dice inequívocamente lo recto. En efecto, éstas son «características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno. Si éste [el *Dasein*] se aturde en el ‘bullicio’ y la equivocidad de la siempre ‘nueva’ habladuría cotidiana, la llamada ha de llamar silenciosa e inequívocamente, sin dar lugar a la curiosidad. *Aquello que da a entender llamando de esta manera es la conciencia*»³⁸. Dicho de otro modo, la conciencia emerge en el momento justo en que el hombre se substraе a esa forma inauténtica de existencia que implica el «se» impersonal: «se» siente, «se» dice, «se» hace... Cuando el *Dasein* no logra apropiarse de sus posibilidades, puede decirse que se mueve en un espacio de inautenticidad o impropiedad (*Uneigentlichkeit*), es decir, en un medio en que quien vive no es él mismo, sino una estructura anónima e *impersonal* que Heidegger llama el «uno» o el «nadie», «mediante el cual el *Dasein* se enreda en la impropiedad, y sólo puede revertirse si el *Dasein* se recupera explícitamente de la pérdida en el uno, retornando a sí mismo»³⁹. Todos conocemos y tenemos experiencia de ese modo de situarse en la vida que consiste en adoptar la opinión o el sentir común, convirtiéndonos así en esclavos de un proyecto de vida que no es propio (auténtico), en el que «se» ha sido arrojado y que, más aun, cultiva en nosotros el hábito de dar cotidianamente la espalda a toda singularidad pues, como señala Heidegger, «el *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido»⁴⁰. La conciencia (*sí mismo*), en cambio, aflora cuando comienzo a hacerme cargo de mí mismo, de mi juicio, y me comporto de modo responsable y coherente con aquello que pienso y digo, más aun, con *aquel* que soy. Para Heidegger, la emergencia de este *sí-mismo* es asimilable a la forma de una *llamada*: «esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que el *Dasein* se desoye a sí mismo»⁴¹. Leamos el texto que tomamos de la parte central del § 56 de *Ser y tiempo*:

37. Cf. I. Schüssler, *Conscience et vérité: L'interprétation existentielle de la conscience chez Martin Heidegger (Être et Temps §§ 54-62)*», Revista Portuguesa de Filosofia 59/4 (2003) 1051-1078.

38. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 55, 271.

39. *Ibid.*, § 54, 268.

40. *Ibid.*, § 35, 167.

41. *Ibid.*, § 55, 271.

«¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando nada. La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. Y menos que nada pretende abrir en el sí-mismo interpelado un 'diálogo consigo mismo'. Al sí-mismo interpelado 'nada' se le dice, solamente es *llamado* hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser. En conformidad con la tendencia de la llamada, ésta no invita al sí-mismo a un 'debate', sino que, despertándolo para el más propio-poder-ser-sí-mismo, llama al Dasein hacia 'adelante', hacia sus posibilidades más propias»⁴².

Dejémonos guiar por el filósofo, aunque hayamos de señalar alguno de sus límites. Ante todo, la nota fundamental del tratamiento de Heidegger reside en la toma de distancia respecto de la idea (tradicional) de la conciencia como entidad moral –que *da informaciones*, o que plantea un *debate consigo mismo*– a favor de la concepción de la misma como entidad existencial, que no llama a esto o aquello, sino que llama al Dasein a sí-mismo⁴³. Si bien –siendo justos con el modo en que Heidegger comprende el vocablo *êthos*–, esta perspectiva no quiere decir que la conciencia existencialmente comprendida carezca de dimensión ética. De hecho, su relación con ésta se expresa fundamentalmente mediante el *cuidado*. Lo inhóspito o inhabitable que se le muestra el mundo al Dasein en su cotidianidad, es justamente aquello que concierne a la llamada de la conciencia como despertar a una comprensión existencial del *sí mismo más propio*: «La conciencia se revela como llamada del cuidado: el vocante es el Dasein que, en su condición de arrojado (estar-ya-en...), se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo Dasein, en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí...). Y el Dasein es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos)»⁴⁴.

42. *Ibid.*, § 56, 273.

43. Cf. C. Holzapfel, *¿Quién habla en la conciencia: Dios, el hombre o el ser?*, Revista de Filosofía 59 (2003) 83-112.

44. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 57, 277. Esta es la aclaración del término que hace J. E. Ribera en su traducción de *Ser y tiempo*: «'...Cuidado...': en alemán, *Sorge* (destacado en el texto original). Tal como advierte el propio Heidegger, el término *Sorge* designa solamente una estructura existencial y no un fenómeno existivo como sería, por ejemplo, el de la preocupación, de la inquietud o de la solicitud. Hemos preferido la palabra 'cuidado' –que en castellano es más neutra– al término preocupación, que habíamos usado en un comienzo. El cuidado debe ser entendido en este contexto en el sentido del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra. En efecto, cuando se hace algo con 'cuidado' se está vuelto hacia lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, se está arraigado

Así pues, la llamada de la conciencia a la posesión-posibilidad de sí no tiene que ver fundamentalmente con la reforma de uno u otro aspecto de nuestra existencia en el mundo, por importante que pueda ser, sino que se dirige inicialmente al todo de nuestra vida. Por consiguiente, si recibimos y prestamos atención a esa llamada de la conciencia del mismo modo en que percibimos un acontecimiento, sentimiento, imagen, intuición o pensamiento que «nos pasa por la cabeza», nuestra vida no se sentirá efectivamente interpelada *en totalidad*. Si, en cambio, ponemos la llamada en relación con la totalidad de nuestra vida, aunque tienda a escapárse nos como agua entre los dedos, podemos sentir que la llamada nos encamina hacia nosotros mismos. Esto es lo que Heidegger denomina nuestro *más-propio-poder-ser*. En concreto, el filósofo nos anima a comprender mejor dos aspectos que se encuentran íntimamente vinculados en esa «llamada a ser»: por una parte, ésta afecta al todo de la vida personal en cuanto ésta atiende su *final* (muerte) como *fin* (posibilidad de ser); de esta manera, por otra parte, la vida personal se hace, en consecuencia, entrega-respuesta al *más propio poder-ser*.

IV

EN LA VIDA Y EN LA MUERTE, SOY UNO-MISMO...

Reconocer la propia vida como totalidad de sentido que se despliega entre nacimiento y muerte no resulta inmediatamente accesible; en primer lugar, porque a menudo nos encontramos inmersos en la vorágine de una cotidianidad ruidosa e impersonal; y, por otro lado, porque aunque nuestra memoria tenga la capacidad de retener y transmitir con alguna preferencia ciertas vivencias, no resulta sencillo percibir entre ellas un hilo conductor.

Parece dominar en nosotros lo que Pascal califica en sus *Pensamientos* como «divertissement» (una especie de inclinación instintiva a distraerse mediante ocupaciones exteriores que actualmente calificaríamos de signo de una identidad *líquida*)⁴⁵, aunque sea sin voluntad de excluir la

en la concretísima situación en la que ya nos movemos en cada caso. Además, en estas dos disposiciones se está en contacto con las cosas en medio de las cuales nos encontramos» (*Ser y tiempo*, § 161).

45. «[Los hombres] tienen un secreto instinto que les lleva a buscar el divertimento y la ocupación en lo exterior» (fr. 136 a). «Nuestro instinto nos hace sentir que debemos buscar nuestra felicidad fuera de nosotros mismos. Nuestras pasiones nos empujan hacia fuera» (fr. 143). Cf. M. Palma, *La ambigua imaginación de la felicidad: diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*, Roma 2013.

necesidad de responder de la mejor manera posible tanto a las solicitudes del ambiente como a las expectativas personales. No obstante, en toda existencia acaecen, *de hecho*, momentos decisivos cuyo significado no resulta indiferente para el conjunto: el paso, más o menos crítico, entre una y otra fase de la vida, la llegada de un imprevisto que transforma de forma radical el curso de la existencia, un encuentro significativo o una separación dolorosa, la prueba de la enfermedad, una angustia o un gozo inesperado, etc. Todas y cada una de ellas son experiencias que nos *llaman* a dirigir una mirada a nuestra vida como totalidad: porque me remiten al don milagroso de mi nacimiento, alumbran la novedad inaudita de la presencia del otro o me sitúan frente a la perspectiva de tener que *morirme*. Se trata de «experiencias radicales»⁴⁶ que no sólo contribuyen a calibrar la veracidad íntima de ciertas elecciones hechas, sino que permiten advertir, en toda su amplitud, la contextura profunda del *quién* que escucha y decide.

Heidegger se ocupa fundamentalmente de la experiencia radical de la muerte. En efecto, su analítica existencial topa con la importancia de la misma para el proyecto de ser del *Dasein* en cuanto *ser-para-la-muerte* (*Sein-zum-Tode*), renovando así el *memento mori* que la filosofía occidental ha considerado desde Sócrates⁴⁷. Nacimiento y muerte han sido interpretados de modo diverso por las distintas tradiciones espirituales de la humanidad. La sensibilidad oriental tiende a difuminar los *límites* entre nacer y morir, haciendo levitar la existencia del hombre en un largo proceso de purificación de dimensiones cósmicas que los supera e integra, que puede haber comenzado ya en una vida precedente y proseguir en otra vida, incluso a lo largo de varias vidas. Occidente, marcado por la cultura bíblica, insiste en la muerte como cota definitiva de la vida personal. La carta a los Hebreos (9, 27) lo expresa de modo lapidario y sucinto: «el destino de los hombres es que mueran una sola vez». Este es el telón de fondo que preside la concepción de la muerte en Heidegger como clave hermenéutica de comprensión de la existencia en cuanto posibilidad de recogimiento en sí: «*la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste hacia su fin*»⁴⁸.

46. Cf. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid 32005, 120.

47. Cf. S. Mulhall, *Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein*, en H. L. Dreyfus - M. A. Wrathall, *A Companion to Heidegger*, Malden (MA) 2005, 297-310.

48. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 52, 278.

Es cierto que, a ojos de la teología, Heidegger anticipa en el *ser-para-la-muerte* la posibilidad más propia de ser de una existencia finalizada y estrechada, sin embargo, al «ídolo» de lo inmediato⁴⁹. No obstante, no conviene olvidar, al menos en lo que respecta al Heidegger de *Ser y tiempo*, que la pretensión de su analítica de la existencia, cómo él mismo señala, no es la de prejuzgar decisión alguna sobre el discurso acerca del después de la muerte: «Cuando se determina la muerte como ‘fin’ del Dasein, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si ‘después de la muerte’ sea posible aun otro ser, superior o inferior, si el Dasein ‘siga viviendo’ o si al ‘sobrevivirse’ sea ‘inmortal [...] El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente ‘en el más acá’ en la medida en que su interpretación del fenómeno solo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera preguntarse en forma metodológicamente segura qué hay después de la muerte sino una vez que esta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica»⁵⁰.

Lo que ahora nos interesa destacar –al hilo de la visión que tiene Heidegger de la existencia como *totalidad* alumbrada por la *llamada* de la conciencia– es la tendencia de la cultura occidental a atribuir al final de la vida un poder que no posee y, en consecuencia, a dejarse «esclavizar» por él de por vida. Este poder que la muerte parece arrogarse es en realidad, y según la Biblia, una mentira, porque induce a pensar que la vida sería en cierto modo un *don* envenenado, puesto que no es finalmente fiel a lo que originalmente promete. Cristo no elimina la muerte, pero, como dice Hebreos, con su propia muerte la reduce a la impotencia, liberando a los que eran esclavos («y liberar a cuantos, por miedo a la muerte, pasaban la vida entera como esclavos», Heb 2, 15). Habiendo perdido su poder mentiroso, la muerte puede reencontrarse con el nacimiento para convertirse, junto con él, en mensajera de la conciencia que in-voca *silenciosamente* el valor real –absolutamente único y auténtico– de *mi* existencia: ¡en la vida y en la muerte, soy uno-mismo! Un mensaje difícil de atender en una esfera cultural que, por principio, relativiza el significado trascendente de nacer y morir, y confina al sujeto que vive y muere a la provisionalidad de lo cotidiano.

49. K. Rahner, *Pasión y ascesis. Sobre la fundamentación filosófico-teológica de la ascética cristiana*, en *Escritos de teología* III, Madrid 1962, 89.

50. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 49, 268.

Por ello, los occidentales corremos el riesgo de sustituir la afirmación [en la vida y en la muerte, soy uno-mismo!], por esta otra, ¡no hay más que una sola vida!; y, por ello, hay que luchar contra la muerte porque es el enemigo más decisivo de la vida (el «último enemigo», dice san Pablo en 1Co 15, 25-27), un límite injustamente impuesto a la vida⁵¹. Ciertamente, *vita brevis*; de modo que es necesario darse prisa para obtener todo aquello que se desea: no sólo poniendo todos los medios posibles, sino inventando otros que garanticen este objetivo con la mayor eficacia y rapidez posible. Es así como el occidental tiende a reducir *vocación* (su *más propio poder-ser*) a *profesión*, es decir, a «una lógica que reduce el futuro a la elección de una profesión, a la situación económica o a la satisfacción sentimental-afectiva, dentro de horizontes que de hecho reducen la voluntad de libertad y las posibilidades de la persona a proyectos limitados, con la ilusión de ser libres»⁵². Un profundo cambio de mentalidad que expone con singular elocuencia la lengua alemana gracias a la proximidad lingüística entre *vocación* (*Berufung*) y *profesión* (*Beruf*).

Pero, ¿por qué representar la muerte como guadaña que siega sin piedad mi existencia, o ladrón que me asalta en la noche para robarme la vida? ¿Por qué no representarla a la manera franciscana en su *hermanamiento* con la vida? Esto sólo es posible si *escucho* el mensaje *silente* de esa voz radical que transforma así su apariencia amenazante en la «posibilidad más propia del Dasein. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su más propio poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego»⁵³. Ya san Ireneo señala a propósito de los cristianos que viven en el último milenio⁵⁴ que «se ejercitan en la incorruptibilidad» —crecen y se acostumbran a recibir la gloria de Dios Padre contemplando

51. «A lo largo de la historia, las religiones y las ideologías no sacralizaron la vida. Siempre sacralizaron algo situado por encima o más allá de la existencia terrenal y, en consecuencia, fueron muy tolerantes con la muerte [...] La ciencia y la cultura modernas difieren totalmente en su opinión sobre la vida y la muerte. No piensan en la muerte como un misterio metafísico, y desde luego no consideran que sea el origen del sentido de la vida. Más bien, para las personas modernas, la muerte es un problema técnico que podemos y deberíamos resolver» (Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona 2016, 33).

52. Cf. *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, 11.

53. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 53, 282. Añade: «La muerte, en la medida en que ella 'es', es por esencia cada vez la mía» (§ 48, 265). Y, un poco más adelante: «el terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente [*Sein zum Tode*]. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es» (§ 48, 266).

54. Ap 20, 4: «Las almas de los decapitados por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios [...] Esos volvieron a la vida y reinaron con Cristo mil años».

y percibiendo la presencia del Señor Jesús—, añadiendo que «el hombre que vive como justo sobre la tierra, se olvidará de morir»⁵⁵. La *llamada* silenciosa del *sí-mismo* no anula, ciertamente, el carácter de la muerte como *final*, pero le despoja de su pretensión de ser *fin* (su «aguijón»)⁵⁶, remitiendo a quien escucha esa llamada a la unicidad de su existencia como singularidad de ser.

... Y ESTOY LLAMADO AL MÁS PROPIO PODER-SER

En suma, la escucha de la *voz* de la conciencia, según Heidegger, revela al hombre *su más propio poder-ser*, es decir, permite la *escucha* simultánea de las dos notas fundamentales que apuntan a una verdadera experiencia de vocación humana.

En primer lugar, la escucha de la *voz* permite el acceso de la persona a la *unicidad de su existencia*. Pero entendamos bien qué significa *unicidad* como atributo de una existencia *personal*. Si bien nadie puede oír en lugar de mí la *voz* silenciosa de la promesa que guarda mi vida (esta es una tarea marcada por una soledad inalienable), el acceso a la unicidad o singularidad de mi existencia se funda en la imposibilidad de aferrar por mí mismo la propia vida en su totalidad. La desmesura de mi vida desafía no sólo toda legalidad heterónoma que pretenda someterla a *sus* determinaciones, sino también toda comparación con otra existencia que presuponga entre ellas uniformidad de medida. Mi vida es in-comparable. Por tanto, es estimándome a mí mismo como respeto al otro, más aún, como lo amo. Así pues, la unicidad, como primera nota de una verdadera experiencia de vocación humana, se dibuja en esa aventura espiritual que va desde el se impersonal hacia el *sí mismo* personal, de la comparación con otro a la serena aceptación de la propia unicidad in-comparable.

Ahora bien, esto no significa, que heteronomía y comparación sean completamente prescindibles; al contrario, más allá de su función social, son representaciones de la *alteridad* (orden del responder) que franquea el camino hacia la *misimidad* (orden del ser), incluso aunque puedan llegar a perturbarlo (*alteración*): bien porque la ley pretenda pura y simplemente con-formarme mediante el consenso, bien porque la comparación se transforme en competición. En esta situación de apertura a lo diverso la *voz* que resuena dentro de sí haciéndole descubrir la propia desmesura y,

55. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* V, 35, 2.

56. Cf. Os 13, 14; 1 Cor 15, 55.

por tanto, la propia medida única y original, invita a la persona a pasar del miedo a la escucha de lo otro, de los otros y del Otro.

Para la Sagrada Escritura, esa voz de la conciencia, sobre la que Heidegger reflexiona como anterior a cualquier otra referencia de bondad absoluta, y cuya escucha abre al hombre a la posibilidad de ser único, es la voz de Dios (el modelo es la expresión recurrente «dijo Dios», en Gn 1-2). En efecto, la fe acoge la voz de la conciencia como «base de la dignidad interior del hombre y, al mismo tiempo, de su relación con Dios»⁵⁷. Por esto mismo, «si el cristianismo ha podido esclarecer el carácter *personal* de la vida del hombre vinculando las categorías de llamada creatural y destino trascendente, verdad y responsabilidad, se debe no a la imposición de una autoridad exterior e ideal, sino al descubrimiento interior de *Alguien* que nos ama primero y, por ello mismo, genera aquella nostalgia hacia esa pertenencia original que transforma cualquier contingencia personal y necesidad moral en *respuesta de amor*»⁵⁸.

La escucha de la voz —esta es la segunda nota de la vocación humana— hace posible e implica *una decisión*. En el curso de una vida las decisiones que hay que tomar son de todo tipo. Podemos decidarnos por una u otra cosa; decidimos obedecer una norma o infringirla... Podemos llevar a término proyectos de mayor o menor alcance y decidir los medios necesarios para su realización, a condición de haber valorado, al menos en parte, las posibilidades a nuestra disposición, los vínculos afectivos y la propia fragilidad que limitan de manera particular la libertad de nuestras decisiones. Pero, más allá de todo eso, conviene subrayar que sólo existe una decisión que actúa como llamada al propio ejercicio de «ser hombre», es decir, que pone en marcha el todo de nuestra existencia: la decisión por el otro. Entregada a la responsabilidad de cada cual, la vida se pone en juego, en su *unicidad*, por el otro; este es el significado de la palabra *empeño*: la acción de empeñarse (ofrecer en prenda algo de valor, vg. la propia vida) en cumplir lo prometido. Podríamos describir la decisión fundamental por el otro en términos de *generosidad* o *generatividad*, puesto que la voz llama a poner en juego la propia vida sobre todo y fundamentalmente allí donde se manifiesta su característica más elemental, el hecho de que no se vive *per se* (en estricta ontología personal) sino en cuanto la vida *me ha sido dada*: este es el sentido en que puede decirse, en verdad, que la vida

57. Juan Pablo II, *Reconciliatio et poenitentia*, 18.

58. J. M. Cabiedas Tejero, *La confesión como relato y conversión de la vida. Una clave renovadora para el sacramento de la reconciliación*, Revista Española de Teología 76 (2016) 441.

es *donada* (empeñada) en propiedad a otro. La historia de Abrahán así lo manifiesta: «Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, hacia la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande, te bendeciré [...] y serás una bendición» (Gn 12, 1-2).

V

La Sagrada Escritura es muy consciente de que en la mirada inicial se juega ya el destino de todo un pueblo y, a través de él, de toda la civilización. En efecto, si simplemente se mira, no se admira; si todo es lo mismo, no hay espacio para el asombro y la inteligencia se empequeñece porque, al no ad-mirar, tampoco pregunta⁵⁹. Cuando la mirada se purifica puede estar en condiciones de maravillarse ante el milagro (incontrolado e incontrolable) de lo que se da, de lo que existe donándose, de lo que sólo adquiere sentido y dignidad en la *lógica del don*.

Pero, ¿cómo pensar la lógica de la donación? ¿Puede haberse generado la peculiaridad del don si no hay un Donador? Aquí nos sale al encuentro la alternativa radical. Heidegger la percibió con claridad aunque no optó por la solución adecuada. Reflexionó con agudeza sobre la expresión alemana *es gibt*; su significado habitual –y su traducción castellana– es *ser ahí*; la traducción literal sin embargo es: ello (es) da (*gibt*). Hay algo porque *ello da*. De modo que en el origen de la donación se encuentra lo impersonal, lo anónimo, lo mismo, *algo* que podría referirse en último término, y de manera indistinta, a la energía cósmica, a la voluntad de poder de la propia vida, incluso a *lo divino* o *lo sagrado*⁶⁰.

¿Es esto suficiente para explicar plenamente la diferencia (una diferencia ontológica) que se esconde en la experiencia radical de la donación? La *lógica del don* abre al horizonte de lo distinto, de lo *personal*: la donación me interpela, me convoca, me llama, me exige, me hace respon-

59. Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 982b 12.

60. Tal vez podría leerse en este sentido, el significado de esa extraña apertura de la analítica existencial que Heidegger identifica en el «evento» (*Ereignis*) al que también llama «último dios». En efecto, en sus *Aportes a la filosofía* Heidegger vislumbra el camino hacia un acontecer de ultimidad (trascendente), que huye de todo intento de captura idolátrica: un acontecer de verdad y salvación que libera al hombre de la tentación de concebirse al margen de la generosa dádiva del ser. Este sería un dios rigurosamente último y, por ello, cercano al hombre: «El último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales hacia el tránsito y la disposición» (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires 2003, 330).

sable, me invita, me convierte en protagonista, me envía... Pertenece a un mundo otro que el de la materia, siempre uniforme, donde impone su tiranía lo mismo.

En ese nuevo escenario el ser humano reconoce que vive gracias a lo que se le da, que debe estar a la altura de lo que se le da, en definitiva, que tiene motivos para alabar y para agradecer, para exigirse y devenir ofrenda libre de sí mismo. Luego no puede ser un *ello*, sino un *alguien* o, mejor un *tú*, quien sostiene la coherencia de la experiencia personal humana con esa lógica del don en cuanto relación iniciada por un Donante («al principio está la relación»⁶¹) que alienta la donación y el don mediante la voz de la conciencia encarnada del hombre: *Alguien que me amó primero*⁶².

61. M. Buber, *Yo y tú*, Madrid ³1998, 23.

62. Cf. Ph. Dockwiler, *Envisager l'existence comme vocation. La «mission» du Christ: participer au Christ*, Documents Episcopat 3 (2015) 17-26.