

EL TENOR DEL CORAZÓN Y LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA VOCACIONAL *

THE TENOR OF THE HEART AND THE STRUCTURE OF VOCATIONAL EXPERIENCE

Anthony J. STEINBOCK
Universidad de Stony Brook
anthony.steinbock@stonybrook.edu

RESUMEN: El artículo desarrolla elementos importantes de una fenomenología de la vocación, en diálogo con las fenomenologías de Husserl y Scheler. Para ello toma como hilo conductor un análisis del tenor del corazón y de la experiencia del amor como tipos de fenómenos que se dan de forma interpersonal en verticalidad, no según una donación presentacional, y que manifiestan el aspecto más importante de la persona.

PALABRAS CLAVE: amor, corazón, discernimiento, fenomenología, Husserl, Scheler, vocación

ABSTRACT: The article develops crucial elements of a phenomenology of vocation in engagement with Husserl's and Scheler's phenomenologies. To do this, it takes as a leading clue an analysis of the tenor of the heart and the experience of loving. Because the latter are types of phenomena that are interpersonally given in verticality, and not according to a presentational givenness, they reveal the most important features of the person.

KEYWORDS: Discernment, Heart, Husserl, Loving, Phenomenology, Scheler, Vocation

* Conferencia de clausura del coloquio "Fenomenología y Generatividad", celebrado los días 7-8 de noviembre de 2022 en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile). Traducción de Andrés Alonso Martos.

1. Introducción

A medida que vamos conociendo los escritos de Husserl no deja de sorprendernos la riqueza de problemas que abordaba de forma recurrente, así como la naturaleza acuciante de su pensamiento. Los temas que van apareciendo no carecen de conexión entre sí, y, de hecho, conforman una investigación cada vez más profunda sobre el sentido de lo que es, entendido como lo que viene a presencia de forma concreta; esto es, se trata de una investigación sobre nuestra situación existencial concreta que en términos metafísicos entendemos como una unidad relacional, y que en términos fenomenológicos entendemos como persona.

Cuando a través de la investigación fenomenológica nos vemos reconducidos a quiénes *somos* como la fuente más íntima de sentido, lo que queremos es evitar presuponer el ser de ese “quién”. Por eso seguimos preguntando por nuevos modos de donación y tomamos en consideración experiencias complejas que ofrecen posibles claves para acceder a esa fuente de sentido (tal y como expliqué en mi primera conferencia).¹ En ese respecto, no es sorprendente ver a Husserl abordar el problema de la evidencia en relación con un conjunto de experiencias como el amor y las distintas emociones, los valores, la persona como absoluto, el deber absoluto y la llamada; experiencias que, desde una cierta perspectiva, pueden manifestarse como “fenómenos-límite” (Hua XLII). Uno de esos fenómenos es el tema de la vocación.

El tema de la vocación pertenece a una fenomenología de la persona y, de forma más general, encuentra su lugar como tema del corazón. Por “corazón” entiendo el amplio abanico de fenómenos que abarca el sentir y los estados-sentientes, un abanico que va desde el amor más profundo y las emociones personales e interpersonales a las pasiones y sentimientos entendidos como vivencias sentientes no intencionales, y donde también están incluidos los afectos y las condiciones mismas del sentir (también sentidas). Una fenomenología del corazón y, de manera más específica, una fenomenología de la vocación –como he tratado de mostrar en *Emociones morales y Knowing by Heart*–², ofrecen una importante oportunidad para la fenomenología, siempre y cuando admitamos que la racionalidad no es la única región del conocimiento o del espíritu, que

¹ Por ejemplo, a través de ciertas experiencias del corazón –específicamente, las emociones interpersonales– doy conmigo mismo como estando dado a Mí-mismo, no como fundamentado en mí mismo.

² Steinbock (2021) y (2022b).

la persona humana no se agota en el dualismo de razón y sensibilidad, y que los temas del corazón 1) no quedan relegados únicamente a la sensibilidad o la psicología; 2) no necesitan la tutela de la razón para tener validez o sentido; y 3) poseen una estructura emocional característica con sus propios estilos de evidencia, decepción, confirmación, modalidad, modalización, relación con la alteridad, etc. Las vocaciones, además, en cuanto temas del corazón, se encuentran arraigadas en experiencias en que no hay una auto-fundamentación, y se revelan especialmente en ciertas emociones interpersonales y, en su sentido más profundo, en el amor.

Por “amor” entiendo un “sentir” dinámico o un movimiento-acto, no un estado-sentiente. El sentir tiene su propio tipo de estructura intencional y de evidencia. Se trata de un movimiento dinámico e irreducible a los estados-sentientes, que son estáticos y pueden verse objetivados sin perder su condición de estados. Las emociones son un tipo de sentir. El amar y el odiar son ejemplos destacados de tales emociones, que tienen un alcance metafísico porque afectan a todos los niveles de la realidad (no operan solamente en el plano interpersonal). Los estados, y también condiciones como el estar triste o el estar cabreado, enemistado, enamorado o alegre, son ejemplos de estados-sentientes.

Con la expresión “amor” no me estoy refiriendo, entonces, a un sentimiento o algo sentimental, ni tampoco a un ánimo eufórico, un impulso ciego o algún otro tipo de reacción. Insisto en que no debe confundirse con un estado-sentiente como el estar enamorado. En cambio, lo que entiendo por “amor” es una apertura radical que deja florecer lo que se revela en su propia magnitud-valorica. Consiste en una espontánea y vigilante *incitación* a que lo revelado llegue a ser. Es un movimiento en el cual y a través del cual *lo que* se manifiesta puede manifestarse a su propia manera y por sí mismo, y donde *quien* se revela encuentra apremiante –mas no obligatorio ni necesario– revelarse en sí mismo. Dicho en otros términos que he empleado en *Knowing by Heart*, el amor consiste en el movimiento de *participar lo que es* [*participating being*], mientras que el conocimiento epistémico, como sucede en la percepción o en el juicio, descansa en un proceso de *participar “en” lo que es* [*participating “in” being*].

Quiero afirmar por anticipado (y espero explicar más tarde) que la experiencia vocacional presupone una antropología filosófica de la persona en tanto “amada”, donde lo amado –y esto es importante– se da en el sentido específico de lo que es “revelado” a través del amar (o de lo que se cierra a través del odiar), entendiendo por “amor” lo ya enunciado anteriormente. Y esto significa que en

los actos emocionales, y en su sentido más profundo a través del amor, la persona revela de forma creativa y ella misma también se revela de forma igualmente creativa como “absoluta” o única.

Siendo aún más específicos, las experiencias vocacionales atañen a 1) quién soy yo entendido dinámicamente, esto es, quién es ese quién en quien voy a convertirme en tanto 2) participo lo que es de esta o de aquella otra manera. Esto es irreducible a lo que supuestamente voy a hacer, aunque guarda una cierta conexión con ello. El ámbito de la experiencia vocacional atañe a la persona en tanto única, y, según los términos que empleo en mi último trabajo, se trata del proceso de ir a ti mismo como yendo a tu nombre propio. El nombre propio es lo más radicalmente individualizador, lo más personal, y remite al proceso de convertirse en esta esencia-valórica única conforme a lo que denomino “tamimidad” [*tamimity*] (o “integridad”).

La experiencia vocacional no es para la investigación fenomenológica una cuestión solamente teórica, sino que tiene una concreta incidencia existencial en nuestras vidas personales. Si lo tuviéramos que expresar en términos formales, diríamos que las vocaciones atañen entonces a nuestros *modos* personales de ser. Lo que estamos preguntando es cómo podemos explicar una experiencia como la del cineasta Ingmar Bergman, quien de niño permaneció tres días en estado febril tras ver una película (*Black Beauty*) y que tiempo después, ya con 65 años, llegó a afirmar que este fervor febril nunca le había abandonado pese a proclamarse abiertamente ateo; o una experiencia como la de la mística Teresa de Ávila, quien lucha contra una forma de vida para la que ella misma resulta ser un caso ejemplar; o también como la del ciclista Lance Armstrong, quien encontró el éxito en una actividad (ciclismo) pero que se redefine a sí mismo como un superviviente, y que solo después de eso ha llegado a “amar” su bicicleta. Hay otros muchos ejemplos. ¿Cómo explicar la infinidad de narrativas sobre el trabajo que han sido documentadas por el sociólogo Studs Terkel (y los problemas de la satisfacción laboral, las propias contradicciones, la enfermedad mental)? O en un plano más íntimo, ¿cómo explicamos la sensación de no sentirnos cómodos ejerciendo una profesión, la de sentirnos alienados, la de estar cumpliendo con roles sociales pero sin ser uno mismo (Marx)? ¿O una experiencia como cuando decimos “Lo haría sin obtener nada a cambio” o “No me hace sentir nada en absoluto”? Estas cuestiones atañen al tenor del corazón y a los problemas de la evidencia que le son característicos. Una fenomenología de la vocación toma el tenor del corazón como punto de partida porque es el núcleo del ser personal.

Resumiendo, así pues, esta introducción tan densa, tengo que decir que la cuestión de las vocaciones, desde el punto de vista temático, descansa en un característico sentido de humanidad de lo amado, que se revela como “persona” y se concreta en la unicidad del nombre propio. Se trata de un auténtico amor por el otro y de un auténtico amor propio en tanto participa lo que es. En la medida en que es un saber del corazón que tiene lugar a través del amor, la experiencia vocacional consiste, si lo expresamos en términos metafísicos, en una incitación a ser amor; y en términos más personales, en una llamada a ir a ti mismo como solo tú eres capaz (el nombre propio). Existe igualmente, desde luego, la posibilidad de la traición a uno mismo, del odio a uno mismo y del odio al otro. En pocas palabras, el problema de las vocaciones descansa en los movimientos del amar y del odiar como movimientos del corazón.

Subrayar la especificidad del corazón para la fenomenología no significa atenuar el papel de la racionalidad ni de sus estructuras y modos de intencionalidad. Vivir, en el sentido más pleno de la palabra, exige pensar y razonar críticamente. Pero esto último no debe excluir otra dimensión de la experiencia personal humana que tiene su propio tipo de conocimiento o de conciencia cognitiva, sus decepciones, su crítica y su donación evidente. También necesitamos sentir, sentir con discernimiento.

En esta presentación apenas puedo hacer otra cosa que situar el problema de las vocaciones, es decir, esbozar su singular estructura y destacar algunos problemas que surgen a partir de su estilo característico de evidencia. En un primer paso voy a describir brevemente el tenor del corazón como una postura personal en la cual y a través de la cual encuentra su lugar el acceso vocacional. En segundo término voy a destacar la topografía estructural que es específica de la experiencia vocacional. Y, por último, voy a ubicar el campo problemático de la experiencia vocacional en el ámbito del discernimiento, la evidencia y los indicios y corroboraciones vocacionales.³

³ Esto guarda relación con el problema de la evidencia y en principio también con los *modos* en que estoy dado a mí mismo, con el modo como los demás me son dados de una manera personal. Donde la llamada y su respuesta en términos de misiones o vocaciones se determina en su sentido más profundo es a través del amor. Es esta dinámica, y específicamente este amor, la que produce el auténtico núcleo de la persona en tanto algo interpersonal y la que abre el problema de la vocación a una fenomenología de la persona. De esta forma, la evocación de Husserl de un deber absoluto como modo de donación del valor absoluto de la persona, que se da en el vínculo interpersonal del amor, da lugar a un enfoque reflexivo específico: una fenomenología de la experiencia vocacional.

Cualquiera de estas tres secciones podría ser por sí misma un artículo. Soy consciente de que este texto resulta ser de algún modo más un esquema que una profundización en un único argumento, lo cual tiene evidentemente sus ventajas. Pero lo que quiero hacer, inspirándome sobre todo en los temas e hilos conductores que aparecen en los trabajos de Husserl recientemente publicados, es ofrecer una idea de por dónde creo que puede ir la fenomenología, así como las áreas que ella puede abarcar. En general, por tanto, esos temas, incluida la experiencia vocacional, pertenecen al ámbito del corazón, y es necesario examinar fenomenológicamente sus estructuras en lugar de aplicarles simplemente un conjunto de conceptos ya preestablecidos de antemano.

2. El tenor del corazón

La actitud natural se entiende generalmente como la postura en que los temas se plantean o se presuponen sin más en su ser, en lo que simplemente son. Es una actitud que se caracteriza por dar las cosas derechamente por sentadas. La reflexión fenomenológica es una forma de mantener esta ingenuidad a raya y de investigar la manera en que los entes se dan precisamente al tipo de ente que tiene experiencias de esos entes.

Sin embargo, la “actitud natural” epistémica, presente en las percepciones y en los juicios, no es la única postura “acrítica” con la que nos topamos respecto a quiénes somos como personas. Nos enfrentamos a un problema parecido cuando se trata del núcleo emocional de quiénes somos como personas, con eso que en sentido amplio podemos llamar el tenor del corazón. Por *tenor del corazón* entiendo una postura emocional o, más en general, una postura-siente que configura y expresa nuestra orientación personal por cuanto nos dispone hacia entes que tienen valor.⁴ Al hablar de vocaciones es importante tener una comprensión mínima del tenor del corazón, no solo porque remite a una dimensión singular (el sentir y el conocimiento valórico), sino también porque la vocación se encuentra sujeta a su propio tipo de evidencia y de decepción, a su propia inversión de valores, a sus propios cambios de preferencias, etc.

⁴ Algunas de las cuestiones aquí delineadas se inspiran en la explicación de Scheler acerca de la *Gesinnung* respecto a una ética del éxito. Esa explicación suscribe algunos de los análisis de Kant, pero se diferencia del modelo kantiano en que propone una ética no formal del valor. Véase Scheler (2001).

2.1. El tenor del corazón como una “actitud” del corazón

El tenor del corazón, que es un tipo de conocimiento y una orientación dinámica fundamental hacia el valor, es irreductible y a la vez fundante de la aspiración a una cosa con valor. También lo es respecto al enjuiciamiento del resultado de las acciones. Esta clase de orientación se caracteriza por una espontánea y no premeditada inmediatez en el sentir valores positivos y negativos. Al operar como una postura móvil y dinámica, o como una “actitud” —en el sentido empleado en la danza—, el tenor del corazón no es lo mismo que un carácter o un hábito moral. El tenor del corazón, cuya experiencia tiene lugar en y a través de las obras y de sus distintas formas de expresión, permanece constante a lo largo de los cambios que puedan producirse en los tipos de mención intencional.

2.2. El tenor del corazón impregna todos los niveles de la elección

El tenor del corazón también funda la elección de las cosas que tienen valor.⁵ Interviene, por tanto, en el proceso de formación de intenciones y de elecciones explícitas, incluida la llamada “deliberación moral”. De esta forma, aunque el tenor del corazón no *determina* qué hay que hacer en un caso concreto, sí *funda* la disposición a obrar, la aspiración a obtener bienes, la elección entre cosas con valor o qué puede hacerse intencionadamente. He ahí la razón de por qué llegar a comprender el tenor del corazón es fundamental no solo para la auto-clarificación de uno mismo. También lo es por el modo en que interviene en cómo elegimos espontáneamente nuestras personas modelos o *ejemplares*, y, por tanto, en quiénes *elegimos* como nuestros *líderes*. La cuestión de lo ejemplar es fundamental para lograr una comprensión plena de la experiencia vocacional.

2.3. El tenor del corazón y la transformación

Si bien el tenor del corazón puede determinar la formación de intenciones y puede perdurar a través del cambio de intenciones, esta perdurabilidad no

⁵ Eso explica por qué Scheler sostiene que los fenómenos expresivos (intenciones, actos, sueños, sonrisas, gestos, etc.) a menudo ofrecen un indicio más claro del tipo de direccionalidad que estoy llamando “tenor del corazón”, sobre todo si se lo compara con el discurso o las acciones, que pueden ofuscar el movimiento más fundamental de la persona.

significa que el tenor mismo del corazón no pueda ser transformado. Pero, pese a esa transformación, el tenor del corazón continúa siendo irreductible a la formación de esas nuevas intenciones. Lo que sucede es que, en tanto resulta fenomenológicamente distinto y “anterior” a la formación de intenciones explícitas, un cambio en el tenor del corazón produce una nueva *dirección* dinámica que afecta a toda nuestra vida, como en la conversión moral. “Honda práctica” (ἄσκησις) es una manera de evocar la nueva captación de valores y la nueva esencia valórica personal, el “ir a quien soy” que es irreductible al hábito. Por tanto, la eventual transformación que puede ocurrir a través de las nuevas orientaciones valóricas no se produce como consecuencia de la “educación”, entendida como el mero aprendizaje pragmático de información, como pedagogía o “evaluación de los resultados”. Esto se debe a que el tenor del corazón no se reduce al rendimiento de un obrar, la sedimentación de una acción o un simple hábito del espíritu. Si lo fuera, podríamos configurar un tenor del corazón mediante la repetición o incluso por medio de la fuerza. Pero habida cuenta de que el tenor del corazón guía o rige acciones como, por ejemplo, las medidas educativas, lo cierto es que los procesos educativos no tienen eficacia alguna en dicha transformación. Uno no puede simplemente imponer buenas intenciones ni tampoco un malvado tenor del corazón sin incurrir en autoengaño o sin engañar a los demás.

2.4. El tenor del corazón en tanto susceptible de crítica

El tenor del corazón se vive y se da según modos que no coinciden en el mismo plano con las acciones, las intenciones y las elecciones particulares. Esto significa que puede vivirse como una postura personal (de forma positiva o negativa), incluso si algunas de las elecciones u obras nos encaminan en otra dirección. Puedo tener estados-sentientes positivos pero estar viviendo en una dirección negativa; y, a la inversa, puedo estar orientado hacia el fortalecimiento de valores positivos pero estar viviendo estados-sentientes negativos o actuar de un modo que a los demás les parece negativo. En pocas palabras, el tenor del corazón, que tiene su propia forma de ser vivido, puede operar como un presupuesto de la vida cotidiana, de tal manera que hay valores que vivimos como siendo superiores o inferiores sin que seamos necesariamente conscientes de ellos, sin tenerlos necesariamente a la vista. Pero esto también significa que el tenor del corazón puede vivirse “acríticamente”, lo cual es posiblemente un indicio de un corazón desordenado, desencantado, desorientado o debilitado. Esto implica, además, que el tenor del corazón es susceptible de un tipo específico de crítica

que es diferente del que se aplica a la actitud natural. Se trata de una crítica que denomino *discernimiento del corazón*.

3. Las características topográficas de la experiencia vocacional

He señalado anteriormente que una fenomenología de la vocación toma como punto de partida el tenor del corazón porque es el núcleo del ser personal, y que lo amado se constituye como persona a través de una “recepción” dinámica que instituye la lucha por ir a mí mismo en tanto nombre propio. Pero con ello no hemos hecho más que abrir el campo problemático de la cuestión que nos convoca.

Ahora me gustaría describir algunas características específicas del corazón que atañen a la experiencia vocacional. Aunque no va a ser una descripción exhaustiva, sí tratará de mostrar qué sucede en una fenomenología del corazón que asume un tipo de experiencia como la experiencia vocacional. Las características son las siguientes: 1) modalidad de vinculación; 2) tamimidad como integridad; 3) relación con la otredad como unción y justicia vocacional; y 4) temporalidad de urgencia.

3.1. *Modalidad de vinculación*

En la historia de la filosofía existen distintas aproximaciones a la cuestión de la modalidad, que varían dependiendo de si tienen que ver con el ser, las proposiciones o las formas de conocimiento y su relación con el objeto conocido, y que se distinguen entre sí dependiendo de si versan sobre lo general, lo simple, lo mixto, lo epistémico, etc. También en Husserl hallamos un abanico de modalidades y una ampliación de lo que encontramos en Aristóteles (*tropos*), Boecio (*modalis*), Ockham, Jungius, Crusius, Lambert y Kant. A saber: hallamos la efectividad, la abierta e incitante posibilidad, la imposibilidad, la realidad, lo irreal, lo *reeller irreeller*, la contingencia, la necesidad, la probabilidad, la eventualidad o la motivación; y por el lado del sujeto de la experiencia, hallamos el “Yo puedo” como capacidad-para-hacer o, en términos cinestésicos, como capacidad-para-moverse, así como sus contrarios.

En general, esta explicación de las modalidades requiere que hagamos una clara distinción entre modalidades y modalizaciones. Las *modalidades* son los *modos* en que las experiencias son vividas de una manera directa. En el plano de la presentación, incluyen la necesidad, la posibilidad, la contingencia, la motivación, etc. Las *modalizaciones* son interrupciones u obstáculos a una aceptación directa de lo dado.

Por un lado, algunas de estas modalidades son novedosas respecto a las ya conocidas en la tradición occidental. Pero, por el otro lado, ellas suelen estar vinculadas a un cierto tipo de experiencias epistémicas u ontológicas que, como tales, no son necesariamente las más adecuadas ni las que mejor expresan lo que sucede en los temas del corazón, tampoco en lo que respecta específicamente a la experiencia vocacional.

Lo que quiero explicar aquí son ciertas experiencias que pertenecen al campo problemático de las vocaciones, experiencias personales que no encajan del todo en los conceptos tradicionales. El propio Husserl intenta dar cuenta de esta novedosa modalidad que atañe a la persona a través de la expresión “deber absoluto”. Con el fin de destacar el carácter específico de la normatividad intrínseca al amor, que abre el valor absoluto de la persona, Husserl contrasta dicha normatividad con las normas de los “deberes prácticos”, que corresponden a los valores de uso y las tareas instrumentales; y también con otro tipo de normas que podríamos llamar “deberes práxicos”, que corresponden, en sentido amplio, a valores espirituales aunque no necesariamente personales (o sea, valores absolutos).

Por lo que respecta a *la experiencia vocacional*, Max Scheler apunta a la idea de vocación personal con la expresión “bien-en-sí para mí” (*An-sich-Guten für mich*).⁶ Por un lado, se trata de una expresión paradójica y casi carente de sentido: ¿Cómo puede un bien-en-sí, en tanto “universal”, en tanto “ley”, en tanto “necesario”, valer solo “para mí” y no en la misma medida para cualquier otro? (Kafka, *Ante la ley*). Aunque para una epistemología como la kantiana sea un sinsentido, sí tiene un significado concreto para este tema del corazón.

El “bien-en-sí” expresa la modalidad *absoluta* de la vocación. Esa expresión no significa aquí tanto “necesidad” cuanto un “*estar vinculado a*”. El por lo demás paradójico “para mí” no está expresando lo particular en contraposición

⁶ Scheler (2001, 636). Hua XLII, 397, 434-435. La esfera del deber absoluto se fundamenta en la persona como valor absoluto.

a lo universal, ni lo singular en contraposición a lo plural. Expresa más bien la naturaleza radicalmente *única* de esta vinculación, un bien-en-sí que es “para mí solo”, que tiene una peculiar e indeterminada incidencia en mí, un irrestricto peso sobre mí, pero que no es ni universal (para todos en el mismo respecto) ni tampoco necesario (en el sentido de predeterminado, sin libertad ni conflicto creativo). El “bien-en-sí para mí” no solo no es cambiable, o sea, es insustituible, sino que es intransferible a otro. No tiene sentido decir, por ejemplo, “¿Puedes hacerte cargo de quien soy por unos momentos, que quiero tomarme un descanso?”. Tampoco se trata de que otro y yo estemos vinculados al mismo “bien-en-sí” solo porque tengamos la misma ocupación (aunque algo de eso hay en la ejemplaridad). Puede que haya un camino “para mí solo” aunque a simple vista tengamos la misma profesión. Esta situación está en parte relacionada con el fenómeno de que no hay comparación posible entre personas desde la perspectiva de su nombre propio.

En lo relativo a la vocación, por tanto, puede que sintamos que tenemos que seguir un determinado curso de vida en particular, o que sintamos que “Así es como soy yo realmente”, o también que “En realidad no me veo haciendo otra cosa” o “Yo no soy así”. Pero estos tipos de experiencias no encajan del todo en la modalidad de lo necesario en tanto contrapuesto a lo contingente, tampoco en la libertad de elección en contraposición a lo que está predeterminado, ni siquiera en el deber en el sentido de obligación. Lo que aquí se está expresando, en verdad, no es una “necesidad” a la manera de una coacción o una predeterminación;⁷ de hecho, yo “puedo” hacer esto o ser aquello otro. La pregunta clave es si yo “puedo” hacerlo o serlo sin que eso conlleve un gran coste personal. Así, yo “no puedo” ser de esa manera o de aquella otra sin quedar comprometido, o sin tener una experiencia parecida a la de la traición a mí mismo. Ser capaz de hacer esto o aquello no es tan fácil.

⁷ Scheler (2001, 725-726, 740). En el amor se asume *libremente* la responsividad ante la persona revelada como un deber absoluto. Se trata de un apremio pero no de una coacción ni de una obligación. Como Scheler señala, la formulación de normas obligatorias depende de la bondad o la maldad esencial de la persona que realiza esa formulación: no hay norma obligatoria sin una persona que la formula; la *rectitud* no formal de una norma obligatoria es imposible sin la *bondad* esencial de la persona que la formula. De ahí que cuando las personas para quienes esta norma debería ser válida carecen de perspicacia para ver por sí mismas lo que es bueno, esa falta de perspicacia no puede ser sustituida por una reverencia ante una norma o una ley moral. Dicha reverencia ya está fundada en el amor por la persona que formula esa reverencia.

Al margen de cuál sea la génesis de las experiencias vocacionales, las vocaciones se viven como *vinculantes* y, en el plano personal, como apremiantes sin ser obligatorias. He ahí una razón de por qué las experiencias vocacionales no se dejan reducir a la imagen que yo pueda proyectar, y luego perseguir, de mí mismo. A un cierto nivel la vocación puede ser vivida como una carga, con la pesadez propia del “estar vinculado a” (de ahí el carácter absoluto del “bien-en-sí”). Pero no tenemos por qué vernos privados así de la libertad de elección en su sentido tradicional. Con todo, desde el punto de vista personal, lo vivo como algo *apremiante* y, por tanto, independientemente del camino que tome, como una cuestión de *fidelidad creativa* (y como un estar vinculado) al nombre propio. Como escribe Simone Weil: “Nadie más que yo puede apreciar estas obligaciones”.⁸ Semejante “estar vinculado a” guarda relación con el amor como vigilancia, que es, según he señalado más arriba, una persistente *incitación* al amor y a ser amor.⁹

Así pues, a modo de resumen, con la vocación existe un “sentirse” apremiado a ser de esta o de aquella otra manera, pero no una coacción ni tampoco un forzamiento a hacer algo. A la vigilancia del amor le es inherente una normatividad que no cae en una obligación por deber. (En el bien-en-sí para mí asisto a mi propia revelación.) Más que una necesidad universal, lo que se da en este caso es el peso de la “vinculación”, de un “estar vinculado a” que incide en quién es ese quién en quien voy a convertirme de una forma absolutamente específica e intransferible. Más que una “motivación” para hacer algo (que en sí misma es distinta de la causalidad perceptiva), lo que se da es una “incitación” a llegar a ser, en el sentido de un ir a Mí-mismo.

3.2. *Tamimidad y el problema de la plenificación*

A menudo escuchamos a personas decir que quieren hacer algo “que les llene”, algo “plenificante”. Con ello no se refieren solamente a completar una tarea o una actividad sino también a completarse, plenificarse, a sí mismos. ¿Qué significa “plenificarme” a Mí-mismo en una vocación? ¿Acaso la plenificación misma es un fenómeno adecuado para describir la experiencia vocacional?

⁸ Weil (1993, 52).

⁹ Existe, por consiguiente, un “deber” absoluto que atañe a quiénes vamos a ser y en quiénes *nos vamos a convertir*.

De acuerdo con su sentido fenomenológico tradicional, la plenificación corresponde a un acto indicativo o un “mentar”. Desde el punto de vista estético y de la conciencia temporal, se trata de la presentación de un objeto –o de un ente con estructura objetual– que se da a sí mismo según la manera en que se ha prefigurado. El objeto está ahora “presente” y tenemos una experiencia del mismo como plenificando la intención “mentada”, que anteriormente estaba “vacía”. Desde el plano de la fenomenología genética, la plenificación no atañe solamente a las estructuras temporales de la protención o, en su sentido más activo, a la expectativa, sino que también se entendería como una síntesis de la coincidencia y el desarrollo concordante (*Einstimmigkeit*) de las perspectivas. La plenificación es un logro epistémico que está presente a lo largo del tiempo a través de la armonía de las perspectivas, o como resultado de la iterabilidad del objeto a través de, por ejemplo, la rememoración, por medio de todo lo cual se logra una síntesis-de-identidades. Y como la percepción es un campo abierto e incitante de posibilidades, este tipo de conocimiento no precisa de una coincidencia o una concordancia completas, sino de una concordancia global que integre las rupturas y las discordancias (*Unstimmigkeiten*).

Pero la experiencia vocacional presenta una estructura esencialmente diferente.¹⁰ No implica la plenificación de una intención predada. La experiencia vocacional, más bien, en tanto radicalmente responsiva o receptiva, es una originación creativa de Mí-mismo en el sentido del *quién* en quien solo yo puedo convertirme cuando, yendo a Mí-mismo en tanto nombre propio, participo lo que es. En este respecto, no estoy plenificando ni dejando de plenificar nada.

¹⁰ ¿Pero acaso esta comprensión de la plenificación se adecúa a la experiencia vocacional? Mis logros y realizaciones, ¿se dan según mi intención? ¿Me hago a Mí-mismo a mi propia imagen, según lo que yo quiero decir o lo que yo quiero dar a entender? Si así fuera, entonces “Yo”, “Mí-mismo”, me daría a mí mismo en correspondencia a como “yo mismo” lo pretendo. En este caso no podría haber “vocación”, no solo porque no habría una receptividad interpersonal, sino porque ese “quien yo soy” equivaldría a la plenificación de una mera elección que, una vez formulada, podría ser plenificada o no plenificada en cualquier momento. Si llevamos las cosas al extremo, he aquí el significado mismo del orgullo, en tanto disimulación del vínculo interpersonal; el yo orgulloso solo incluye el vínculo interpersonal en el modo de excluirlo y tras postularse a sí mismo como el árbitro supremo del sentido que tiene el “hombre hecho a sí mismo”. El problema no mejora si replico que lo que estoy plenificando en ese caso no es *mi* mención intencional de mí mismo sino más bien la de otro. No basta con esta réplica porque la experiencia vocacional no consiste en una mera inversión de la intencionalidad procedente de un sujeto en primera persona. Véase Steinbock (2022b, cap. 1).

Menos aún está la experiencia vocacional regulada por una temporalidad finalística, terminal, como si hubiese logrado algo de una vez por todas o hubiese alcanzado un punto satisfactorio. En lugar de plenificar un objetivo o incluso de “plenificarme, llenarme, a mí mismo” (donde el nombre propio se toma equivocadamente como objeto de una teleología), me gustaría emplear una distinción –señalada por Scheler– entre revelación (pues la vocación es un tema de la donación vertical que yo denomino “revelar”) y progreso teleológico.

El progreso es característico de los bienes de la civilización técnica y del valor de utilidad. Como los bienes técnicos/útiles pueden perder su importancia y su valor en comparación con los nuevos niveles de rendimiento que van emergiendo, el progreso es, como sugiere Scheler, un fenómeno reactivo. En el progreso, donde lo que está en juego son los valores de uso, toda fase “más antigua” queda devaluada por una nueva, de tal forma que la invención de una herramienta más útil hace que las versiones anteriores parezcan obsoletas. En ese sentido el progreso es “teleológico”.

En cambio, si en mi devenir personal tengo experiencias de distintas dimensiones vocacionales, es porque son responsivas y creativas desde un punto de vista generativo.¹¹ Esto quiere decir que una experiencia vocacional puede quedar rebasada por otra experiencia que me revela a Mí-mismo de una forma más profunda y que modifica la anterior; una o dos experiencias vocacionales pueden co-existir como absolutas/vinculantes o incluso pueden estar en conflicto entre sí. Podría volverse apremiante “tener que” cambiar de rumbo; puede que un ser querido ya ni siquiera “me” reconozca. Pero a diferencia del progreso teleológico y la utilidad, las direcciones vocacionales y los “bienes-en-sí para mí” no pierden su *importancia y valor* debido a otras revelaciones, captaciones o profundizaciones personales que también son apremiantes, incitantes, y que se realizan en el proceso de la “tamimidad”.

“Tamimidad” [*tamimity*] es un término que acuño a partir de la palabra hebrea *tamim* [integridad, plenitud]. Este término señala el *modo* en que debo ir a Mí-mismo (*lech lecha*), a saber: con integridad; o como también podría

¹¹ La vocación está sujeta al tipo de donación vertical que yo llamo “revelación” y es un tema propio del amor. La revelación atañe a las personas y es susceptible de una donación absoluta. Además, pese a tener un carácter a priori, decir de las vocaciones que son “a priori” no significa que sean universales; sucede más bien lo siguiente: al ser “recibidas” poseen una validez vinculante en fidelidad creativa para la persona en tanto única.

decirse, con la “completud” o la “perfección”, según dicen los místicos, de quien no está en absoluto predeterminado ni tampoco se ajusta a una meta externa ya fijada fuera de mí (teleológicamente), sino con la integridad de quien se convierte en quien es según una *fidelidad creativa*. ¿En fidelidad creativa a qué, cabría preguntar? No a una meta predefinida sino al sentido profundo que se revela cuando decimos, por ejemplo, “Puedo cambiar, puedo ser distinto”, “No me siento cómodo en esto”, “Yo no soy así”, “No puedo hacer otra cosa”. Cabe entender esta experiencia como una profundización del nombre propio en fidelidad creativa *a participar lo que es de esta o de aquella otra manera*. Participar lo que es constituye la generación de la relación misma. *Llegar a ser tamim no significa, entonces, plenificarme o completarme yo-mismo con mi mención intencional, ni tampoco con la mención intencional que otro tiene de mí (y menos aún es una cuestión de estar satisfecho)*. Se trata de un proceso de “hondura práctica” en el sentido del término griego ἄσκησις, que constituye la raíz de nuestro vocablo “ascetismo”.¹²

El éxito de la tamimidad vocacional no puede medirse; es decir, no hay manera de fijar, prescribir o medir objetivamente los “resultados vocacionales”. El sentido de la experiencia vocacional no se ajusta al calibre de la grandeza y esplendor de cuanto uno ha hecho o puede lograr. Además, la experiencia vocacional no se “plenifica” cuando uno alcanza reconocimiento. Se trata más bien de algo susceptible de una “captación de valores” o, según he dicho más arriba, de participar lo que es.¹³ Este fenómeno también tiene otros nombres como “devoción amorosa” o, conforme se dice en las filosofías y las teologías de la liberación latinoamericanas, “acompañamiento”.* La clave de todo esto reside en que hay un modo de acceso único que es *interpersonal* y que tiene lugar en el seno de un saber del corazón. Pero esto no quiere decir que corresponda a una mención intencional mía por plenificar.

¹² Véase Scheler (1993). Véanse asimismo los siguientes trabajos: Depraz (2022), Gschwandtner (2022) y Coakley (2015). Además, el que la experiencia vocacional pertenezca al ámbito de la revelación; el que sea personal en un sentido radical, absoluto y único; el que comience y termine con la persona, de manera interpersonal, y no tenga marcadores objetivos para medir el “progreso” espiritual; el que no esté sujeta a la objetividad intersubjetiva y la universalidad – el que todo eso sea así no significa que carezca de evidencia, confirmación, modalización, vinculación apremiante o efectividad. No es de extrañar, por ejemplo, que todos los místicos de la tradición abrahámica y de las tradiciones espirituales del zen hayan advertido del error que sería evaluar las experiencias espirituales en términos de “hacer progresos”.

¹³ Pero la captación de valores en el “bien-en-sí para mí” no consiste en el proceso de forjar una imagen explícita de quien yo soy.

* Palabra en español en el texto original (NdT).

Por tanto, antes que una plenificación de mí mismo, tenemos que estar atentos al proceso de tamimidad, que consiste en ir a nosotros mismos con integridad y fidelidad creativa participando lo que es en tanto nombre propio.

3.3. *Unción y justicia vocacional*

La tamimidad y el ir a Mí-mismo en tanto nombre propio, si bien es una cuestión de *unicidad*, no por ello es simplemente una cuestión de individualidad. La experiencia vocacional, por cuanto es derechamente relacional o interpersonal, contiene otra dimensión fundamental que abre mi ser vocacional a los demás y al mundo “social”, de tal manera que mi convertirme-en-quien-soy está ligado al convertirse-en-quienes-son de los demás. Mis vocaciones (entendidas como el ir a Mí-mismo) se encuentran entrelazadas con las vocaciones de los demás (entendidas como el ir a Ellos-mismos). En cierto sentido, así pues, quién soy “yo” es algo que “nosotros” elaboramos. Y yo también me convierto en quien yo soy para que los otros se conviertan en quienes son, en tanto van a ellos mismos.

Esta dimensión interpersonal puede llamarse una dimensión de *unción*, la cual conlleva una justicia vocacional. La unción contiene el carácter radicalmente inter-personal y no fundamentado en mí mismo que es propio de la experiencia vocacional: la receptividad de mí mismo como amado de una manera personal y única. En cuanto tal, la unción expresa la dimensión *interpersonalmente responsable* que es inherente a cualquier experiencia vocacional, aunque eso no sea siempre perceptible de una forma explícita. He aquí otra manera de señalar que yo no soy la única autoridad que me hace “yo”. La unción es ese aspecto que no solo *no va en contra* de que los demás se conviertan en quienes son, sino que asume una responsabilidad por ellos *al convertirme en quien soy* y, por consiguiente, en quienes ellos mismos son. De este modo, la dimensión de unción está orientada hacia la apertura de posibilidades o “redención”, por cuanto elimina limitaciones y abre de forma creativa la revelación de la “persona”. Todos los sentidos de unción procedentes de los cultos y las “religiones” vienen a echar sus raíces en este sentido vocacional interpersonal, y no al revés.

Mi devenir está intrínsecamente ligado al devenir de los demás (tanto como el suyo al mío), que es la razón por la que el tema de la experiencia vocacional no puede ser simplemente un asunto “individual”. Si tuviéramos que expresarlo según la terminología de la relación co-fundacional y asimétrica del hogar y lo

ajeno,¹⁴ podríamos decir que en la unción vocacional vivimos hacia los demás *desde* quienes somos como hogar, de tal manera que ellos puedan convertirse en quienes son en y a través de nuestro devenir, pero no porque formen parte de nuestra mención intencional ni porque los convirtamos en quienes nosotros queremos que sean.

El otro aspecto contenido en esta idea de la unción vocacional es lo que yo denomino *justicia vocacional*. La “justicia vocacional” se funda en la unción como solidaridad de los amados.¹⁵ Dicho de una forma más específica, la justicia vocacional implica asegurar las condiciones y los “medios” para que la otra persona florezca. ¿Cuáles son las condiciones adecuadas para la realización de las vocaciones? Esto no puede determinarse de antemano, pero con la generación de nuevos medios, como observa Emanuele Caminada, es posible encontrar o crear nuevos valores que otro (o cualquier otro) puede percibir. De esta manera, se trata de asegurar o de proveer la base para que los demás no solo alcancen simplemente sus metas, sino para que vayan a Ellos-mismos en tanto amados o en tanto nombre propio (*lech lecha*). Y esto requiere, al menos en el plano general, la creación y la protección de estructuras sociales, económicas, medioambientales y políticas como condición para abrazar las experiencias vocacionales.

3.4. *Temporalidad de urgencia*

Lo que más arriba señalé como la vigilancia del amor y la incitación a amar y a ser amor tiene consecuencias para la temporalidad de la experiencia vocacional. Las características de la incitación, la vinculación apremiante, la tamimidad y la unción interpersonal indican que hay una *urgencia* en la experiencia vocacional. Mi experiencia de la vocación no es la de algo que puedo posponer ni elegir cuándo terminar, la de algo que quiero ser o hacer solo durante un tiempo. Una vez que es sentida, la experiencia vocacional se vive con un sentido de urgente insistencia.

El carácter *interminable* de la experiencia vocacional guarda relación tanto con la tamimidad (llegar a ser íntegro en lugar de plenificado) como con la urgencia. He aquí una razón de por qué yo diferencio la experiencia vocacional

¹⁴ Véase Steinbock (2022a).

¹⁵ Para esta noción de solidaridad véase Scheler (2017).

de la llamada; esta última puede ser ocasional y corresponder a una tarea particular que tiene límites definidos o puede incluso que preestablecidos. No es ése el caso de las vocaciones. ¡En una experiencia vocacional nunca tenemos la sensación de haber satisfecho nada por completo!

En este sentido, vivimos las vocaciones como un devenir infinito. No las vivimos como si fueran a terminar. Al igual que sucede en el amor, la vocación no la vivo como si tuviera un final, una meta, a la vista. (No es casualidad que suceda como cuando “estamos enamorados”). No se trata de decir “Voy a hacer esto, y ya está hecho”, ni tampoco de “Voy a hacer esto durante cinco años, y después encontraré otra experiencia vocacional”. Esto sería algo así como una “oportunidad” o un “trabajo”. Sin embargo, la experiencia vocacional no es susceptible de tener una estructura condicional “si-entonces”, ni una estructura finalística “con el fin de”.

Así pues, a modo de resumen de esta sección, lo que he tratado de señalar son los modos en que una fenomenología de la experiencia vocacional requiere transitar por estructuras fenomenológicas tradicionales como son la modalidad (vinculación), la plenificación de una mención intencional (tamimidad), la alteridad (unción) y la temporalidad (urgencia). Paso ahora a los problemas de la crítica y la evidencia.

4. El discernimiento, la evidencia y los indicios y corroboraciones vocacionales: el campo problemático de la experiencia vocacional

El tenor del corazón está sujeto a formas de crítica que son distintas a la crítica de la actitud natural epistémica. Como este nuevo tipo de crítica también proviene del término griego que ya empleamos para la crítica en su sentido tradicional (κρίνειν), a la crítica que se aplica al tenor del corazón la voy a llamar “*discernimiento* del corazón”. Son tres las principales razones por las que la crítica epistémica y el discernimiento no son lo mismo. En primer lugar, mientras que la intervención de una reflexión crítica en la actitud natural epistémica no responde en sí misma a una motivación, el discernimiento del corazón sí está “motivado”, pero en la forma característica de la *incitación*. En segundo lugar, mientras que uno de los principales rasgos que la reflexión quiere superar de la actitud natural es su ingenuidad o sus presuposiciones, en el caso del corazón no hay una ingenuidad del corazón sino más bien distorsiones

o desórdenes del corazón. Por último, una característica central del corazón es la vulnerabilidad, que, a diferencia del estatuto epistémico de la ingenuidad, resulta ser un aspecto fundamental para el movimiento del amor (o de la confianza, por ejemplo). Pues la vulnerabilidad, al contrario de lo que sucede con la ingenuidad, que se supera mediante la reflexión fenomenológica, no se deja eliminar con la crítica. No existe en cuanto tal una crítica *del* amor. Existe una crítica *desde* el amor.¹⁶

Además, hay dos tipos de crítica operando dentro del esquema del corazón como *discernimiento* (κρίνειν): una experiencia escindida y divisoria espontánea (por ejemplo, la vergüenza, la culpa, el bochorno); y el discernimiento atento y pensativo del corazón. Ambos tipos presuponen y se encaminan de forma dinámica hacia *participar lo que es* (o el amor).

La vergüenza, por ejemplo, no es una crítica racional de quien soy a partir de algunas normas externas, sino un discernimiento espontáneo que produce una tensión. Si bien la vergüenza puede arrojarme de nuevo sobre mí mismo y colocarme en una posición crítica, e incluso incitarme a regresar a Mí-mismo a través de, digamos, el arrepentimiento, no en todos los casos la vergüenza es suficiente como crítica, puesto que también puede haber engaños del corazón. Solo tenemos que pensar en los ejemplos de vergüenza incapacitante que surgen del odio o el abuso, o en experiencias como la humillación.¹⁷ Incluso en estos casos la vergüenza requiere un discernimiento atento y pensativo que también se funda en el amor en tanto participa lo que es.

¹⁶ Véase Steinbock (2021, caps. 4-5).

¹⁷ A diferencia de lo que muchas teorías de la vergüenza afirman, esta última es imposible sin un auténtico amor propio y sin una valoración positiva de uno mismo. Tal y como se mencionó al principio de este trabajo, por “amor” entiendo el movimiento dinámico de donación hacia el surgimiento y el florecimiento de lo que es posible, una apertura a todo lo que tiene valor en toda la magnitud valórica que le es característica. El amor es un movimiento personal que le permite al otro (a cualquier otro) ser por sí mismo según la manera en que *es*, que lo incita (sin empujarlo) a mirar un poco más allá en la perspectiva de su convertirse-en-quien-es; esa experiencia da a mostrar un movimiento tripartito de ser limitante, de-limitante y re-limitante. Nuestro amor es, pues, en tanto acto, la afirmación espontáneamente libre y positivamente creativa de este movimiento, una afirmación generativa de manera personal. Al hablar de “auténtico amor propio” me refiero a la autodonación de la unicidad *personal*, así como al estar vuelto hacia la profundidad de en quién puedo convertirme como persona. Véase Steinbock (2022b, caps. 2 y 8).

En su sentido más profundo, el discernimiento atento y pensativo del corazón no es en realidad una crítica de algo. Es una *ayuda a la participación*: a participar de forma responsable “*en*” lo que es convocándonos a *participar lo que es* (amor). En última instancia, la participación crítica *en* lo que es se funda en participar lo que es o en el amor, de donde surge el discernimiento del corazón. Una consecuencia de esto es que incluso la reflexión crítica epistémica se funda en el discernimiento; y esto significa que la reflexión crítica epistémica es en sí misma, de una forma implícita, un amor al mundo, una recuperación de nuestras interrelaciones, una participación en lo cotidiano.

La antropología filosófica de lo amado nos ha proporcionado un contexto adecuado para distinguir la “vocación” de otros fenómenos relacionados. Por ejemplo, la experiencia vocacional mantiene una relación específica con la alteridad, en tanto da lugar a la dimensión de la unción y la justicia vocacional; contiene una modalidad de vinculación pero no de universalidad ni de necesidad; la experiencia vocacional, más que susceptible de plenificación, es una cuestión de tamimidad; presenta una temporalidad de urgencia e interminable, etc. Este contexto y estas características nos permiten distinguir la experiencia vocacional de, digamos, una profesión, que, entre otras cosas, tiene su fuente en un “yo”; de un trabajo, que admite límites temporales y puede ser fruto de un nombramiento o una designación; de una carrera, que puede ser elegida y puede cambiar arbitrariamente; de un talento, del que no podemos responsabilizarnos en absoluto; de un don, que puede ser impersonal; de una ocupación, que carece de urgencia ni es vinculante, etc.

¿Qué clase de autoridad nos va a proporcionar la evidencia de semejante experiencia vocacional? Si lo que estamos buscando es la ratificación objetiva a través de perspectivas intersubjetivas, o una verificación similar a la de los objetos presentacionales o la del cumplimiento de una tarea, nos llevaremos una decepción. Pero que se genere esta decepción es propio del fenómeno de la experiencia vocacional, y no porque no logremos encontrar una supuesta validez objetiva verdadera. Lo que tenemos que hacer, en cambio, es buscar formas características de verificación *desde dentro* de este tipo de experiencia, es decir, una verificación que guarde relación con la experiencia vocacional y que tome esas mismas experiencias como punto de partida.¹⁸ Buscar formas empíricas de justificación de las experiencias vocacionales resulta tan problemático

¹⁸ ¿Cuál es la relación del conocimiento de sí con la vocación? ¿Tenemos que saber lo que estamos haciendo para “convertirnos en quienes somos”? ¿En qué tipo de conocimiento

como recurrir a la esfera religiosa para justificar las verdades matemáticas o la estructura perceptiva externa.

Me gustaría abordar estos temas señalando, primero, algunos indicios y corroboraciones vocacionales; y, segundo, tomando en consideración algunas experiencias vocacionales negativas.

4.1. *Indicios y corroboraciones vocacionales*

Es posible buscar en nuestras vidas algunos indicios que apunten a una experiencia *como* vocacional. ¿Se me da la experiencia con un tenor absoluto, es decir, como una experiencia *vinculante*? ¿Es apremiante mas no obligatoria? ¿Puedo ser yo quien yo soy si no soy de esta manera o si no realizo esta actividad? ¿Puedo hacer otra cosa y aun así seguir siendo “Mí-mismo”? Esa experiencia, ¿tiene una resonancia profunda o solo superficial?

Al igual que sucede con otras experiencias de esta naturaleza, podemos plantear las siguientes preguntas: ¿Me quedo frustrado o más bien tranquilo, pese a las dificultades? ¿La vocación se me manifiesta como una “fiebre”, un “aguijón”, una “bofetada”, o más bien con una “sensación de calma”, como un remanso de “paz”? ¿O todo eso pero en momentos distintos? ¿Se me da como algo duradero, como habiendo estado “siempre allí”, o como algo hasta ahora “nunca descubierto”? Incluso un “No, no quiero ser eso” constituye un indicio. Podría surgir de un “Ése no soy yo ciertamente”, en cuyo caso se trataría de una imposición superficial desde fuera de mí; o podría surgir de un “Eso no está en mis planes”, en cuyo caso se recibe como el quién que yo podría ser o que yo voy a ser a partir de otra “fuente”, que es una experiencia penetrante pero que es inmediatamente rechazada, y donde el rechazo es de alguna manera más superficial que el sentido ahí revelado.

¿Las experiencias me llevan a abrazar todos los niveles de la realidad, o más bien a retroceder ante la existencia? ¿Las experiencias muestran una conexión global de la vida al servicio de la santidad, el amor al prójimo, la bienvenida al

estamos pensando? A la hora de llevar a cabo nuestras vocaciones, ¿tenemos que ser conscientes explícita o autorreflexivamente de las mismas?

extraño? ¿O dan lugar más bien al rechazo o incluso a la negación de los otros? ¿Hay más devoción hacia lo que me es “exigido” o hacia la idea de quién soy?

Además, ¿hay *estados-sentientes* que señalan el camino hacia (o que se alejan de) un sentido de nosotros mismos? Y si huimos de “ello”, ¿significa que estamos huyendo de lo que me impide ser “yo”, o es un intento de escapar a Mí-mismo? ¿Estas experiencias me abren a valores más profundos, o limitan lo que puede aparecer como valioso? ¿Me hacen ser humilde u orgulloso? ¿Hay servicio o devoción pese a los “dones” o talentos? ¿Las experiencias tienden hacia el abandono del yo, o hacia el apego al yo y a las cosas?¹⁹

Cabe igualmente tratar de identificar algunas relaciones interpersonales que puedan sernos de ayuda en los discernimientos del corazón, tales como los mentores, los confesores o los modelos. No es solo que otras personas puedan corroborar y confirmar un “indicio” vocacional que me sea propio. También pueden identificar “quién soy yo”, lo cual presupone su “participarme” (por ejemplo, un maestro, un compañero). Esto no tiene nada que ver con una orden ni con una designación para llevar a cabo alguna tarea u ocupar algún puesto, sino con algo parecido a cuando decimos “Veo en ti a un filósofo”, etc. Aquí, el indicio vocacional comienza, por así decir, desde el “exterior”, desde el otro, pero se confirma o se corrobora (o no) a través de mis propias experiencias posteriores.

Al mismo tiempo, podemos preguntar por formas de corroborar la experiencia vocacional por medio de otra experiencia mía o de otro. Es evidente que tal corroboración no ocurre a través de la repetición, ni tiene lugar a la manera como se constituye un objeto en su idealidad o en su “identidad propia”; el tenor del corazón, como ya se ha dicho, no es lo mismo que un hábito o el carácter. Lo que podemos decir es que la corroboración vocacional de las experiencias radica en el *poder transformador de la experiencia* misma, de tal manera que “yo” me convierto en una persona diferente (o en la misma) a través de la experiencia, donde esta evidencia se vuelve una obviada en nuestras vidas y en las vidas de los demás.

En última instancia, podemos preguntar si —y en ese caso *cómo*— todo el resto de cosas que hacemos se filtra a través de este o de aquel otro camino que tomamos. A este aspecto del discernimiento podemos llamarlo el *prisma vocacional*.

¹⁹ También podemos preguntar por la forma en que un modelo desempeña un papel corroborativo o discerniente.

Todo ese resto de cosas que hacemos, ¿queda espontáneamente filtrado por sí mismo a través del prisma de esta forma de ser?

Como vemos, es posible abordar experiencias positivas de tipo vocacional (Bergman es un excelente ejemplo). Pero creo que es igualmente interesante, si no más interesante aún, confrontar las experiencias vocacionales con su negativo.

4.2. *La experiencia vocacional a través de su negativo*

Una experiencia vocacional en negativo puede tomar la forma de un “No sé qué hacer”, o incluso de un “A mí esa experiencia no me ha ocurrido”. Esto podría constituir un indicio de la experiencia vocacional misma. Voy a examinar esta dimensión negativa más de cerca.

A. Lo negativo en tanto fundado en algún tipo de experiencia positiva

A la hora de identificar la experiencia vocacional puede resultar útil compararla con la violación de la norma, que también puede revelar la norma. Aunque en términos temporales la violación de la norma pueda ser detectada antes, la donación “positiva” de la norma es fundacional respecto a la experiencia de su violación. De manera similar, la experiencia de una vocación puede ocurrir en y a través del acto mismo de perderla, quizá porque no me siento muy bien con lo que estoy haciendo, etc. Puede que no sepa quién soy o qué hacer derechamente, y que solo llegue a ser consciente de quién *no* soy. También podemos tener la sensación de no haberlo descubierto todavía, o de no saber nada respecto a quiénes somos. Pero incluso así esto podría iluminar, aun vagamente, un sentido de orientación.

Es decir, tal sentido negativo podría significar que en realidad hay algo ahí pero que no puedo encontrarlo, y me preocupo porque no me viene nada. Me siento incómodo porque i) algo debería estar allí pero no está; o porque ii) las cosas concretas que estoy haciendo o que estoy viviendo no son íntegras (*tamim*). Este tipo de experiencia, además, podría significar que hay una dimensión “vocacional” de la experiencia y que por alguna razón no la estoy captando. Más ilustrativa aún es la experiencia de “Necesito ser de otra manera, hacer otra cosa”, donde la cuestión misma de la vocación es imprecisa. Se trata de la experiencia de que algo muy profundo debería estar ahí pero no está.

Otra experiencia similar podría ser la de estar llenando nuestras vidas con pequeñas tareas. Pero ningún número de tareas finitas puede “igualar” la experiencia vocacional. El intento de llenar el vacío del “bien-en-sí para mí” –que es absolutamente vinculante– con tareas contingentes vendría a suponer una tentativa no explícita de que los trabajos, las ocupaciones, las oportunidades, etc. sustituyan la forma o las formas en que llegamos a ser el nombre propio. Esto, además, podría ser un indicio de lo siguiente:

a) Del hecho de que una experiencia vocacional es dinámica y está en desarrollo: “lo que ella sea” se desarrolla en el devenir mismo de (o en “diálogo” o “lucha” con) quién soy/quién voy a ser. En este caso nunca vamos a encontrar nada puntual que sea “plenificante”, pues todo descansa en la directriz interpersonal de que “Voy a Mí-mismo” y de que este “nombre propio” puede estar abierto. El “No lo sé” podría ser la expresión misma de que se está produciendo una lucha.

b) Podría significar que existen de hecho muchas vocaciones que son más o que podrían ser más, pero no como posibilidades abstractas que yo podría eventualmente escoger, pongamos por caso, en una feria de empleo (tenemos que considerar aquí el papel del capitalismo, la especialización y la división del trabajo). Podría significar, además, que no hay solamente un nivel o una dimensión de quién soy/seré, sino diferentes niveles o dimensiones que pueden llegar a tener más o menos prominencia a medida que nos vamos convirtiendo en quienes somos de manera única.

c) También podría implicar que nuestra “respuesta” –a través de la cual se da o se pone en cuestión la experiencia vocacional– es siempre “finita”, de modo que no puede haber respuestas definitivas a nuestra receptividad ante la vocación. No cabría aquí hablar de finalidad, porque la finalidad constituye la negación de la experiencia vocacional misma. Y eso podría implicar, por último, que en realidad no hay nada que fijar, nada que arreglar en absoluto, respecto al misterio de quiénes somos, y que este tipo de experiencia vendría a expresar el carácter “inefable” o “apofático” de la experiencia vocacional. Lo que pasa es simplemente esto: el sentido positivo de la experiencia vocacional es excesivo, contiene demasiados aspectos, y tratar de fijarlos como siendo esto o aquello siempre puede quedarse corto.

B. Lo negativo como nada que encontrar

La experiencia de que ahí no hay nada, o de que no puedo encontrar mi camino, quizá sea un indicio de que en realidad *no hay nada que encontrar*. Hay dos maneras distintas de comprender esto.

1. *El budismo zen*. Según el budismo zen, no habría “nada” que encontrar en su sentido más literal y profundo. Esto requeriría reconocer la “vacuidad de nuestro propio ser”, que se logra mediante una reflexión auto-negadora de todo lo que surge y luego desaparece, como el reflejo en un espejo reluciente o en una puerta giratoria, que se manifiesta como ninguna-cosa-de-nada [*no-thing*]. Ésta es una posibilidad desde la perspectiva del budismo zen.²⁰

2. *Camus*. La expresión más radical de esta posibilidad en la tradición abrahámica es el “absurdo” que Albert Camus ha puesto de relieve. En este contexto histórico “occidental”, se trata simplemente de una cuestión de indiferencia porque no hay base, ningún suelo ni fundación para tener una experiencia de que un camino sea mejor o esté “más próximo” a quienes somos. Aquí, buscar algo (o un camino) sería ilusorio, no por el “vacío” o la “vacuidad de nuestro propio ser”, sino porque nuestro “propio ser” es absurdo.²¹

Mi posición respecto a estas experiencias vocacionales negativas es la siguiente: el budismo zen y Camus son posturas viables, pero estrictamente hablando *no* son vocacionales. En “Occidente” podemos adoptar la postura de Camus, pero

²⁰ “Si encuentras al Buda, mátalos”, “Deja que tus cejas toquen las cejas del Buda”... Toda clase de vínculos (yo/otro, ser/no-ser, devenir/no-devenir) son ilusorios. Aquí, el “haber encontrado” o el “no haber encontrado” serían ilusorios. Por tanto: deja de encontrar, deja de no encontrar, deja de dejar no haber encontrado. Deja de esforzarte y de no esforzarte. Pero, aquí, el no encontrar lo que estoy buscando no sería más revelador de “nada” que el haber encontrado lo que estoy buscando. Pues no hay “ninguna-cosa-de-nada” que revelar. De ahí que Dogen escriba: “Estudiar el camino del buda es estudiar el yo. Estudiar el yo es olvidar el yo. Olvidar el yo es estar realizado en una multitud de cosas. Cuando te realizas en una multitud de cosas, tu cuerpo y mente, así como los cuerpos y las mentes de los demás, desaparecen. No queda huella de esa realización, y esta no-huella continúa así infinitamente”.

²¹ Lo máximo que podríamos hacer es jugar a algo parecido a una “ética de la cantidad”: ahora esto, ahora aquello otro, indistintamente, sin juicio de valor, sin suelo sentido puesto no hay base para que se sienta. Lo peor sería afirmar algo sobre la marcha, como si tuviera sentido o fuera significativo (individual o socialmente). El (absurdo) rebelde no puede esconderse en algún fundamento o en algún sentido, sino que debe ser receptivo a la experiencia, y esa experiencia es absurda porque no hay suelo, no hay fundamento, sino una radical y arbitraria indiferencia.

entonces estaríamos aceptando su “visión” sobre el absurdo, que es radical, y que presupone una ontología de la indiferencia arbitraria sin fundamento, donde el papel de los demás es el de ser meros “ejemplos” (nunca modelos). Pero desde la perspectiva de Camus no hay nada intermedio. Y si no se trata del absurdo, entonces estamos frente a la “verticalidad”, la antropología filosófica de lo amado, el papel de la ejemplaridad y la dimensión de la experiencia vocacional en toda regla, con todas sus implicaciones.

No estoy afirmando que todo sea una experiencia vocacional. En absoluto. Lo que estoy más bien señalando es que se trata de la dimensión más profunda de nosotros mismos, y que si queremos entender a la “persona” debemos tener en cuenta esta dimensión y estos conjuntos de experiencias. Lo que también señalo, ya por último, es que hay experiencias que no son del todo independientes del campo vocacional (llamémoslo así), sino que se determinan como modalizaciones de esa experiencia. Esto ayuda a arrojar luz sobre otro conjunto importante de distinciones. Pues un trabajo, una ocupación, una profesión, una carrera, etc., que no son fenómenos vocacionales *per se*, sí ocurren dentro de un campo vocacional y representan, por tanto, *modalizaciones* de la vocación propiamente dicha. Por el contrario, la vacuidad del propio ser en el budismo o el absurdo en el pensamiento de Camus no son fenómenos vocacionales.

5. Conclusiones

El campo problemático de la experiencia vocacional requiere que situemos esa experiencia en el marco de una fenomenología del corazón, de una antropología filosófica de lo amado, que describamos la topología que le es característica (modalidades y modalizaciones, relaciones con la alteridad, temporalidades, etc.) y seamos receptivos a su propio estilo, a los problemas de la evidencia y a la crítica como discernimiento. He intentado apuntar en esta dirección pese a que este trabajo no ha podido ser más que algo superficial y esquemático. Tendría que incluir otras cuestiones como el tenor del corazón en tanto “actitud del corazón”, similar a la actitud natural epistémica; un análisis del odio como fenómeno eventual y como fenómeno estructural; la cuestión de las habilidades y las incapacidades profesionales; la posibilidad de perder el nombre propio vocacional; las conversiones vocacionales; los modos de acceso a la experiencia vocacional; y otra importante dimensión interpersonal, a saber: la ejemplaridad.

Referencias bibliográficas

- COAKLEY, Sarah. (2015). *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God*. Nueva York: Bloomsbury.
- DEPRAZ, Natalie. (2022). “Measuring the Cardiac Lived Bodily Rhythms of the Heart of the Praying Person: an ‘irréalisable?’”, en Steinbock (2022c, 127-141).
- GSCHWANDTNER, Christina M. (2022). “Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism”, en Steinbock (2022c, 19-50).
- HUSSERL, Edmund. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa y Th. Vongehr, Husserliana XLII. Dordrecht: Springer.
- SCHELER, Max. (1993). *El resentimiento en la moral* (trad. J. Gaos). Madrid: Caparrós Editores.
- . (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (trad. H. Rodríguez Sanz). Madrid: Caparrós Editores.
- . (2017). *La idea de la paz perpetua y el pacifismo* (trad. M. Oliva). Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- STEINBOCK, Anthony J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2007). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (2014). *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2018). *It's Not about the Gift: From Givenness to Loving*. Londres: Rowman & Littlefield.
- . (2022a). *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* (trad. R. Garcés y A. Alonso). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (2022b). *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón* (trad. I. Quepons et al.). Barcelona: Editorial Herder.
- . (2022c). (ed.). *Phenomenology and Perspectives of the Heart*. Cham: Springer.
- . (2023). *No se trata del don. De la donación al amor* (trad. H. Inverso). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- WEIL, Simone. (1993). *A la espera de Dios* (trad. A. López y M. Tabuyo). Madrid: Editorial Trotta.

Recibido 03-06-2024

Aceptado 26-07-2024