

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO

**ANTROPOLOGÍA DE LA
VOCACIÓN CRISTIANA**

DE PERSONA A PERSONA

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2019

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2019
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tel.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2021-5
Depósito legal: S. 6-2019
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
1. AL PRINCIPIO ESTÁ LA PERSONA	21
1. «Persona» mejor que «conciencia», «sujeto» o «yo»	21
2. Una evidencia frágil	23
3. De la creencia a la idea	27
4. Hacia el <i>totus homo</i>	33
5. De los dioses a Dios	38
6. La simpatía antropológica de la fe	49
2. LA EXPERIENCIA DE LA VOCACIÓN	57
1. El registro de la comunicación: <i>voz</i> o <i>visión</i>	57
2. ¿Vocación o determinación?	60
3. El «habla» de la conciencia según Heidegger	63
4. En la vida y en la muerte «soy yo-mismo»... ..	69
5. ... Y estoy llamado al «más propio poder-ser»	75
6. La sombra del «ego trascendental»	80
7. La voz de «alguien»	84
3. HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA ALTERIDAD	87
1. La subjetividad ante el propio límite	88
2. Paul Ricoeur: «antropología de la desproporción» ..	96
3. Acción y pasión	101
4. Vuelta al principio	123
5. El sentido del ser como desinterés del amor	133
4. GENEALOGÍA TEOLÓGICA DE LA VOCACIÓN	137
1. Antropología para Dios	140
2. Teología para el hombre	154

5. ALTERIDAD Y VOCACIÓN CRISTIANA	199
1. Marco: ser filial, ser otro	200
2. Vocación y biografía filial	206
3. Condición creada y don de sí	214
4. <i>Caro</i> , « <i>cardo vocationis</i> »	217
5. Hambre de nacer del todo	225
6. Cultura vocacional y nueva evangelización	231
CONCLUSIÓN: ¿Cómo tengo que vivir?	241
<i>Bibliografía</i>	245
<i>Índice de autores</i>	261
<i>Índice general</i>	267

INTRODUCCIÓN

La pregunta por la orientación de la *humanitas* es una de las más serias y apremiantes de nuestro tiempo. En realidad, siempre estuvo revestida de seriedad y urgencia, como muestra Sócrates en su conversación con el sofista Trasímaco al mencionar el motivo fundamental que impulsa el rumbo de la justicia y el sentido del arte de gobernar: «No estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué manera se debe vivir»¹. Del conjunto del diálogo se desprende que, para Platón, el *ars bene vivendi* es una cuestión que rebasa tanto la expectativa ética como la disciplina eidética, porque procede de una demanda radicalmente *filo-sófica*, es decir, consiste en el aprendizaje *amoroso* de aquel modo de orientar la vida en el que aflora con más propiedad la excelencia del viviente humano, que es aquel que porta en sí el principio de lo divino².

Tanto en su acepción *sacra*, dominante desde la Edad Media, en referencia a una llamada trascendente —«que no afecta más que a un pequeño número de elegidos»³—, como en su más reciente declinación *laica* —que «vincula el sentimiento de felicidad con la realización activa de uno mismo, y esta con la actividad productiva que enriquece el tejido socioeconómico»⁴—, la palabra *vocación* se emplea para dar cuenta de esa (perenne)

1. Platón, *República* 352 d. Platón emplea aquí la expresión ἔργον εἶναι, que podemos traducir «de qué manera se debe vivir», o bien, de modo más literal, «el trabajo, el quehacer, la empresa o el esfuerzo de enviar la vida, de partir o ponerse en marcha». (La referencia completa a las obras citadas en las notas se ofrece en la Bibliografía, *infra* 245-259).

2. ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ Θεῖον ἄρχον (*ibid.*, 590 d).

3. J. Schlanger, *La vocation*, 16.

4. *Ibid.*, 19-20.

inquietud socrática a que alude Platón: *cómo ganarse la vida*, en el sentido de búsqueda de aquel *método* (modo de marchar o proceder) que conduce al sujeto a alimentarse y conocerse, ocuparse y afirmarse, satisfacerse y lograrse. Vivir de pan y palabra (Mt 4, 4). Lo cierto es que, ayer como hoy, en el lenguaje de la vocación resuena y se actualiza el tejido interactivo de todas esas figuras básicas que conforman la identidad del ser humano: corporeidad y espiritualidad, intimidad y relacionalidad, inteligencia y sensibilidad, conciencia y libertad, biografía personal e historia común.

El desencanto provocado por el estadio de *liquidez* axiológica, demagogia política, incertidumbre ecológica, pragmatismo económico, narcisismo digital y uniformidad cultural en que parece habernos instalado la antropología del *trashombre*, como derecho desnaturalizado al sí mismo, plantea la urgencia de elaborar un nuevo modelo de orientación de la *humanitas* que entienda el *ars bene vivendi* como dinámica de autotranscendencia personal. Dicho de otro modo, o la «alteridad» forma parte de la dotación primera de nuestro ser y estar en el mundo (*desde dónde*), aunque solo se nos dé y la podamos advertir en términos de un otro al que se busca, o no hay modo de saber *quién soy, para qué vivo y adónde me dirijo*⁵.

La urgencia *antropológico-personal* con que se plantean hoy las ciencias del hombre la pregunta por la orientación del vivir —esto es, como espacio de relación entre objetividad (acontecer de una *llamada* íntima e inasible al más propio sí mismo)

5. Sobre todo, si se considera «el riesgo que se corre particularmente hoy en una sociedad caracterizada por continuas aceleraciones y saltos adelante que, lejos de delinear horizontes de crecimiento, nos ponen en una condición de cotidiana *emergencia*. Se encuentra, de hecho, muy difundida la percepción de que vivimos en un estado de perenne transición. Hemos perdido las huellas de nuestra proveniencia y, por esto mismo, no nos resulta clara la dirección en la que movernos. Antaño existían potentes sistemas de protección que demandaban obediencia y gobernaban las vidas. Hoy, en este estado de emergencia constante, nos encontramos muy a la intemperie y, para protegernos, tendemos a refugiarnos en la serie haciéndonos, paradójicamente, mucho más obedientes de lo que éramos ante la coacción visible de la autoridad. Hoy el poder es invasivo. Y, al mismo tiempo, carece de rostro. Para adaptarse a esta situación es necesaria una fortaleza como nunca antes fue menester» (S. Natoli, *L'edificazione di sé*, 13-14).

y subjetividad (estructura humana que permite un acto de *escucha* consciente y libre de esa llamada arquetípica)— delata la obsolescencia del modelo autorreferencial (*el yo*) de comprensión y actuación de la identidad humana que persiste en el tránsito, aún vigente, entre el mundo moderno y las sociedades avanzadas contemporáneas. La comprensión y ejercicio de la conciencia de sí como razón y libertad que se auto-posee *ante* el mundo, tiende a obviar el hecho de que la vida del hombre se encuentra a sí misma *en* el mundo, es decir, en cuanto situada, perteneciente o circunstanciada... expuesta por defecto al límite excesivo en que la inscribe la presencia mediadora de (y en) lo otro y los otros. La conciencia de sí es todo menos un comienzo absoluto.

La perenne pregunta por la vocación se ha convertido hoy, en términos generales, en el laboratorio en que se somete a prueba la posibilidad de aquella iniciación al arte de vivir que, alzándose en la frontera entre propiedades *de hecho* y experiencia *de sí*, conduzca al hombre al punto en que poder comprenderse como el viviente mundano llamado a decidirse libremente por la modalidad de ser que le es más propia.

Conviene aclarar que la elección de la palabra «vocación» responde aquí, fundamentalmente, a un ensayo o intento de arrojar luz —siguiendo el significado del término ἀληθής— sobre el carácter específicamente *personal* de la vida humana; esto es, en cuanto acontecer *escénico* principiado por la escucha de una *llamada* (originaria) a ser desde sí y hacia lo otro, y no por la visión de sí (derivada) como origen absoluto de un proceso de fundamentación que conmina a la pura resolución en sí. De hecho, el término «vocación» se encuentra en el entorno conceptual de aquel lenguaje antropológico que prioriza la caracterización de la subjetividad humana en su «ultimidad personal»: *alteridad, proyectividad, relación, libertad, don*.

Para esclarecer esta sintonía ideográfica, nos valemos del recurso metodológico a un diálogo interdisciplinar entre dos ciencias humanas que emplean en su discurso sobre el hombre el lenguaje vocacional: la filosofía y la teología. En concreto, se

trata de un intercambio —que últimamente se revela fluido— entre una ontología del sujeto como ser personal, cuya estructura vital no reside, en rigor, en la estricta conciencia de sí, sino en el acto de comunión-comunicación entre experiencia y presencia; y una teología que comprende la revelación divina como disposición de un «Sujeto que se deja conocer y se manifiesta en una relación de persona a persona»⁶ —en el sentido de *interacción* de habla y escucha— «que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»⁷. Una teología, por tanto, que entiende el acto de revelación no solo en su naturaleza comprensiva, sino también en su temperamento comprometido con *el fin* de una historia entre personas (1 Cor 13, 12), cuya identidad no procede *a costa del* otro (alienación), sino *a través* del otro (transición)⁸.

Este esquema de trabajo responde a la intención de esclarecer el fundamento racional y la clarividencia evangélica de un dato que no debería admitir discusión y custodia la posibilidad *inaudita*, pero «real», de una relación entre Dios y el hombre: la experiencia que hace el hombre de su propia naturaleza como sustancialmente excedente, perennemente insatisfecha, definitivamente *finita* e irresolublemente *infinita*⁹. La afirmación: «Yo soy una misión en esta tierra, y para eso estoy en este mundo»¹⁰, constituye el presupuesto antropológico irrenunciable de la vocación cristiana.

Por otro lado, en el caso de estas dos perspectivas *lógicas*, si no se puede decir que el hombre es *sujeto personal*, tampoco se puede afirmar que la cuestión de la identidad de sí se encuentra estrechamente vinculada a la significación de la vida humana como *pro-vocación* a ser: que procede de más allá de mí (y por ello me hace frágil, consciente de que dependo, de estar fundado fuera de mí, de estar aquejado de una pasividad original),

6. Francisco, Encíclica *Lumen fidei*, 36.

7. Benedicto XVI, Encíclica *Deus est caritas*, 1.

8. Cf. A. Gesché, *Jesucristo*, 115.

9. Cf. E. Durand, *L'être humain, divin appel*, 15-39.

10. Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 273.

pero que, al mismo tiempo, no me es extraña, porque se inscribe en el temple tenso –tendente, extensivo, inquieto, impelente– de mi propio ser.

Aún a estas alturas de la historia de la cultura humana, no es superfluo preguntarse si sabemos por qué el hombre es persona: tal parece que se trate hoy de un concepto políticamente correcto y científicamente dudoso, porque es heredero de un imaginario antropológico ingenuo, convencido de la credibilidad racional de aquella experiencia elemental que capta espontáneamente la entidad de la *humanitas* como encrucijada de unidad y relación, ser y quehacer, biología y biografía, presencia y devenir, sensibilidad e inteligibilidad, naturaleza e historia. Por ello, convendría escuchar con más detenimiento la vuelta del filósofo y el teólogo sobre esa «sabiduría de la vida» que da razones –más que atendibles– de la templanza *personal* de la existencia humana «con la que poder orientarse en el mundo, asumir responsabilidades, gozar con el encanto de existir, trabajar, vivir y morir»¹¹.

Una vez despejado el camino hacia el hombre como protagonista en *primera persona* de un quehacer vital que se construye como respuesta a la vocación nacida de su verdad originaria y originante, cabe indagar en el adjetivo del título: vocación *cristiana*. ¿Qué consecuencias tiene esta reflexión de principio para alumbrar y reavivar el alcance del dinamismo dialógico (apertura a la Trascendencia personal) que define el vigor esencial o excelencia más propia de la vida humana según la revelación *cristiana*? La consecuencia más relevante e inmediata es, quizás, la advertencia de que la lengua franca que comunica a los creyentes entre sí (y más allá de sí) tiende a emplear el término «vocación» en un sentido derivado o funcional, y no esencial o constitutivo, tanto desde el punto de vista antropológico como teológico (y pastoral).

La reflexión se articula en cinco capítulos. El primer capítulo, «Al principio está la persona», tiene carácter introductorio y se aproxima a la cuestión del método con el que teología y filo-

11. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 78.

sofía, en su respectivo interés por el carácter personal de la vida humana, pueden colaborar abiertamente en la determinación de las condiciones de una antropología vocacional.

El segundo capítulo, «La experiencia de la vocación», identifica en la conciencia del hombre la resonancia de una forma vocativa de habla que es silenciosa por ser de principio (no prevista ni exigida), e insiste en declinar *el todo* de la «existencia» en que resuena como acto permanente de recepción de la propia posibilidad de ser.

El tercer capítulo, «Hacia una ontología de la alteridad», recurre a aquella hermenéutica de la identidad subjetiva que, asumiendo el desafío del «lenguaje vocacional» con que se expresa en su aparecer la experiencia de sí más inmediata (relación «necesaria» entre sí mismo y otro), define su última frontera como continuo *proyecto de ser*. Frente al modelo egológico que la «lógica pensante» convierte en autológico (en cuanto tendencia desenfrenada a adueñarse de todo aquello de lo que se tiene conciencia), la «lógica de la donación» —confiada a la posibilidad desmesurada de un puro darse de lo que es¹²— permite verificar la compleja alteridad que, más allá de las leyes de la psicología y la sociología, «no puede ser eliminada de la experiencia humana sin —si esto fuese posible— eliminar la propia realidad»¹³. La alteridad no es algo superable ni que superar. No es un obstáculo para la autonomía, sino una oportunidad y un cauce; un carácter intrínseco de la verdad del ser, del que *se cuida* el ser personal.

Queda así planteado el marco que nos permite pasar desde la *comprensión* de la pregunta del hombre por su experiencia radical como escucha de sí y llamada al don de sí, hasta la *representación* de esa misma pregunta en el relato de la revelación.

12. Conviene hablar de confianza, y no de certeza, porque el poder crítico de esta *lógica* tiene su límite en la actitud «teórica» de un *yo* que ¿recibe?, ¿contempla?, ¿explica?, ¿deduce?, ¿organiza?... lo que se da. Jean Luc Marion ha escrito que «la donación del fenómeno a partir de un Yo puede en cada instante virar hacia una constitución del fenómeno por y a partir del Yo. La egología metafísica (de hecho, cartesiana) permanece como un paradigma obsesivo para el Yo, incluso deducido, incluso fenomenológico» (*Siendo dado*, 310).

13. F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, 101.

Así pues, en el cuarto capítulo, «Genealogía teológica de la vocación», la filosofía cede el turno al relato de la revelación y su capacidad para poner en acto —cristológicamente— la *imagen divina* impresa originalmente en el hombre como llamada a ser en plenitud. La antropología cristiana afirma que el ser humano goza en su origen —y, en consecuencia, como su destino— de vocación divina y, por tanto, no acontece en rigor en el orden de la pura naturalidad (*ordo entis*), sino en el de la constante elección (*ordo amoris*), tal como pone de manifiesto la profecía pascual de la humanidad de Cristo acerca del origen (*ser desde el otro*) y destino (*ser para el don*) de la vida humana. La revelación de Dios en el don filial de la carne y la historia de Cristo sondea la profundidad y consolida la alteridad personal del ser humano en clave de apertura filial. El hombre, a su vez, entiende y siente que «está frente a la cuestión de Dios no dando un rodeo por ‘el todo’, sino en su propio drama y esperanza»¹⁴. En esta línea, la segunda parte del capítulo acude al vigor evocativo que atesoran los conceptos fundamentales de la antropología teológica para una lectura vocacional de la existencia humana.

El quinto capítulo, «Alteridad y vocación cristiana», está elaborado a la luz de la virtud evangelizadora que ostenta el horizonte de la alteridad. En concreto, la experiencia cristiana visibiliza la impronta vocacional (es decir, teologal) de la existencia humana como vivencia de sí mismo en clave *filial*. En otras palabras, la biografía del Hijo-Jesús permite releer el alcance trascendente de algunas de las mediaciones básicas del *proyecto* de ser hombre: su condición original como ser creado y, por tanto, *dado*; la figura de su vida corpórea como acontecer subjetivo; o el significado de su muerte como floración de un ansia permanente de re-nacimiento. Creaturalidad, corporeidad y mortalidad se revelan así, entre otros, como espacios que exhiben (fenómeno) la ascendencia crístico-filial de la vocación personal de la vida humana a la luz de la condescendencia amorosa del Padre (fundamento).

14. K. Barth, *Carta a los romanos*, 516.

De todo este itinerario reflexivo se desprende que no nos está permitido reducir el significado del término «vocación» al de «ocupación» (ya se trate de una profesión o de una consagración). «Vocación» apunta, más bien, al ámbito de la *alteridad* como espacio fundante y edificante de la vida de todo hombre; «una bendición para salvarnos del encerramiento»¹⁵. La manifestación y la realización de la conciencia de sí como vocación constituye un verdadero signo de cultura humana. La versión más lograda de la misma es aquella que se identifica como cultura de la vocación, o cultivo de la llamada a vivir la identidad de sí mismo en su desafiante intensidad de *pérdida* en el otro para ganarse (Lc 9, 25), de *servicio* al otro para engrandecerse (Mt 20, 27-28). Hoy en día no resulta en absoluto inoportuno interrogarse acerca de cómo repercutir esta cultura de la vocación en el seno de una cultura del hombre que trata de demostrarse a sí mismo que puede vivir, trabajar y crear «sin apelación»: eternamente condenado, al igual que Sísifo, a regresar sobre sus pasos para volver a empujar sus pesos y, no obstante, feliz¹⁶.

Solo resta concluir subrayando el hecho de que no existe un lenguaje que pueda custodiar el secreto de la realidad; es más bien la realidad la que ha de proponer su propio lenguaje. Para la teología y la filosofía que evocan estas páginas, el «lenguaje persona» –con que el hombre *dice* su identidad– actúa como gramática nativa que sustenta esa labor de escucha y discernimiento, de sospecha e interpretación de la propia existencia como *llamada a vivir* –o mejor, a *desvivirse*–, como *don* (novedad de ser que es «proveniencia de») y *tarea* (proyecto de ser que es vertencia hacia un sí mismo más pleno). El hombre no es una entidad bellamente hecha o conformada o inmodificable. En rigor, si su esencia pasa por su existencia, consiste en un *hacerse*, en un *caminar* o *proyectarse* que insta a descubrir el vínculo misterioso (*id est*, sacramental) que existe entre sus

15. A. Gesché, *El sentido*, 70.

16. Cf. A. Camus, *El mito de Sísifo*, 130.

posibilidades latentes y sus límites evidentes; entre la *evolución* de los procesos de su naturaleza y el *progreso* de las leyes de su espíritu como exponente de autonomía y libertad. Si calificamos la vida humana como personal, es porque ostenta una esencia que es escatológica: es *sí misma* en cuanto permanentemente *finalizada a través de lo otro* (el espíritu del tiempo, las condiciones del mundo, el requerimiento del prójimo, la voz del absoluto).

El *topos* del viaje de la vida acompaña la humanidad desde que Ulises se hizo a la mar no para vagabundear sin norte, sino para *peregrinar* hacia un destino que le permitiese «ganarse la vida». Esta es la intuición que exhibe el autor de la Carta a los hebreos (11, 8-16) al describir la vida humana, a la luz del peregrinaje del nómada Abrahán, como un no retorno a la vieja patria, como un estado constante de salida, de búsqueda de hospedaje a partir de la confianza obediente a la llamada de otro a ponerse en marcha. Abrahán es testigo de que «la *vocación* ingresa en el horizonte de la vida como promesa insegura que se podrá cumplir si la persona la acepta y se moviliza hacia ella»¹⁷. ¿Acaso no somos seres menesterosos, mendicantes, buscadores de un sentido *necesario* que, sin embargo, parece *imposible* porque no nos lo podemos dar a nosotros mismos... buscadores de Dios?¹⁸ Más allá de que tracemos conscientemente para nuestra vida un plan claro o unos fines precisos, y aun en estado de desorientación, aquella me *provoca* con su necesidad itinerante. Y así, «toda gran partida tiene una promesa de triunfo: solo por marchar se nos atribuirá nuestro verdadero valor (como al hijo pródigo)»¹⁹.

Buscamos y anhelamos porque somos peregrinos, caminantes inmersos en una encrucijada de posibles e imposibles que marcan continuamente nuestro existir y nos emplazan a actualizar el punto de partida; a volver al «de dónde» que nos califica como *novedad personal*, para replantear de nuevo el «hacia

17. J. Mariás, *Tratado de lo mejor*, 164.

18. Cf. J. Gomá, *Necesario pero imposible*, 79-87.

19. A. Köhler, *El tiempo regalado*, 93.

dónde» que revela la autenticidad de nuestro ser en su calidad más íntima de proyecto irrevocable o «fondo insobornable», como gustaba de calificarlo José Ortega y Gasset.

Albergo la esperanza de que estas páginas contribuyan a que el lector (que puede coincidir con el creyente) verifique en la propia experiencia de vida este modo de pensar y decir su singular vocación personal.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	11
1. AL PRINCIPIO ESTÁ LA PERSONA	21
1. «Persona» mejor que «conciencia», «sujeto» o «yo»	21
2. Una evidencia frágil	23
3. De la creencia a la idea	27
4. Hacia el <i>totus homo</i>	33
5. De los dioses a Dios	38
a) La «traición» de los creyentes y sus teólogos	38
b) Del <i>pathos</i> al <i>logos</i>	44
c) Dios para el hombre	47
6. La simpatía antropológica de la fe	49
a) «Revelación» también se dice «vocación»	49
b) Las dos capacidades	52
2. LA EXPERIENCIA DE LA VOCACIÓN	57
1. El registro de la comunicación: <i>voz</i> o <i>visión</i>	57
2. ¿Vocación o determinación?	60
3. El «habla» de la conciencia según Heidegger	63
a) La hermenéutica del <i>Dasein</i>	63
b) ¿Qué dice la conciencia al interpelado?	65
4. En la vida y en la muerte «soy yo-mismo»... ..	69
a) <i>Memento mori</i>	69
b) <i>Vita brevis</i>	72
c) Hermana muerte	74
5. ... Y estoy llamado al «más propio poder-ser»	75
a) Singularidad	75
b) Resolutividad	79
6. La sombra del «ego trascendental»	80
7. La voz de «alguien»	84

3. HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA ALTERIDAD	87
1. La subjetividad ante el propio límite	88
a) Aporías de la modernidad	88
b) Aporías de la posmodernidad	91
c) Repensar la alteridad inscrita en la identidad	94
2. Paul Ricoeur: «antropología de la desproporción»	96
a) «Otra» fenomenología del sujeto	96
b) El método de la «atestación»	98
3. Acción y pasión	101
a) El cuerpo	102
b) El otro	108
c) La conciencia o «ipseidad»	121
4. Vuelta al principio	123
a) Libertad y sujeto	123
b) Donación y persona	125
5. El sentido del ser como desinterés del amor	133
4. GENEALOGÍA TEOLÓGICA DE LA VOCACIÓN	137
1. Antropología para Dios	140
a) Creado «a imagen y semejanza de Dios»	140
b) En Cristo, «primogénito de toda la creación»	146
c) Llamado a participar de la comunión divina	150
d) Protología, cristología y escatología	152
2. Teología para el hombre	154
a) Dios es «ser-para-el-otro»	155
b) Hijos en el Hijo	162
c) Predestinación como elección	167
d) Naturaleza e imagen de Dios	177
e) Más allá del no pecar	186
f) Por amor: gracia y gloria	191
5. ALTERIDAD Y VOCACIÓN CRISTIANA	199
1. Marco: ser filial, ser otro	200
a) El don filial de Dios	200
b) Filialidad evangélica y alteridad humana	203
2. Vocación y biografía filial	206
a) La biografía de Dios en nuestra carne	206
b) Amó con corazón de hombre	209
3. Condición creada y don de sí	214

4. <i>Caro, «cardo vocationis»</i>	217
a) El cuerpo humano como agente de sentido	217
b) El Hijo se hace carne y hombre	219
c) El rechazo paulino de la carne	220
d) La libertad de disponer de sí	222
5. Hambre de nacer del todo	225
a) Breve fenomenología del nacimiento	225
b) Ser hasta la muerte	228
6. Cultura vocacional y nueva evangelización	231
a) La oportunidad del discurso vocacional	231
b) La «autonomía» de la vocación	237
CONCLUSIÓN: ¿Cómo tengo que vivir?	241
<i>Bibliografía</i>	245
<i>Índice de autores</i>	261