

LA VOCACIÓN COMO FORMA DE VIDA, LIBERTAD Y ENTREGA

Vocation as a Way of Life, Freedom, and Dedication

Iver A. Beltrán García

ORCID ID: 0000-0001-9761-9878

Investigador independiente

iivehr@hotmail.com

RESUMEN

Se descompone y explica en sus elementos básicos el fenómeno de la vocación, en tanto distintivo del ser del hombre, con el objetivo de elaborar una definición. El método utilizado en un primer momento es analítico, y sintético en un momento posterior. La definición así producida es la siguiente: *la vocación constituye una forma de vida consciente y voluntaria a la que el sujeto se entrega como su fin último, siempre en el seno de una comunidad y una tradición y en diálogo con estas, y en su sentido estricto incluye el talento*. Como fuentes principales se utilizan obras de Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro. El artículo posee relevancia, entre otras razones, por enfocarse en las bases ontológicas y antropológicas del fenómeno que se estudia; por la amplitud y flexibilidad de la definición ofrecida, y porque considera las dimensiones dialógica, comunitaria y tradicional del mismo fenómeno.

Palabras clave: *vocación, forma de vida, diálogo, comunidad, tradición.*

ABSTRACT

Vocation, as the distinctive phenomenon of man's being, is broken down and explained in its basic elements to elaborate a definition. At the first moment, it is used an analytical method, and at a later moment a synthetic one. As a result, vocation constitutes a form of conscious and voluntary life to which the subject is dedicated as a final goal, always inside a community and a tradition and in dialogue with both, and in its strict sense it includes talent. Works of Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, and Luis Villoro are the main sources. The paper is relevant, among other reasons, by focusing on the ontological and anthropological bases of the studied phenomenon; because of the amplitude and flexibility of the definition offered, and because it takes into account the dialogical, community, and traditional dimensions of it.

Keywords: *vocation, way of life, dialogue, community, tradition.*

INTRODUCCIÓN

El tema del presente artículo es la vocación, no en un sentido restringido —como lo son el pedagógico o el laboral—, sino, más amplia y radicalmente, como fenómeno distintivo del ser humano. En este lugar se ofrece una propuesta respecto al problema de la conformación del fenómeno vocacional, así como del de la relación interna de sus elementos básicos, desde una perspectiva filosófico-antropológica y ontológica. Se trata de hacer visibles las bases de este fenómeno como parte del ser del ser humano. La definición que se plantea y explica es la siguiente: *la vocación constituye (a) una forma de vida (b) consciente y voluntaria a la que el sujeto (c) se entrega como su fin último, siempre en el seno de una (d) comunidad y una (e) tradición y en (f) diálogo con estas; de tal manera que (g) el talento figura como componente necesario en el sentido estricto de la vocación, y como aspecto complementario y no necesario en su sentido lato.*

El objetivo consiste en mostrar de forma detallada qué elementos conforman esa definición, explicarlos, y desenvolver sus vínculos recíprocos. En un primer momento, se utiliza el método analítico para descomponer el fenómeno vocacional en sus elementos básicos y en otro posterior, el método sintético con el fin de enlazar esos elementos como parte de una definición abaricante.

La relevancia de este estudio se centra en su perspectiva filosófico-antropológica y ontológica, que aborda el fenómeno de la vocación en el nivel de sus fundamentos; en su flexibilidad, que reconoce como vocacionales a actividades muy diversas entre sí; en su consideración de las dimensiones dialógica, comunitaria y tradicional; en que recoge y armoniza las aportaciones de diversos filósofos; y en su procedimiento analítico y sintético, que hace posible distinguir con claridad los elementos del fenómeno, así como englobarlos en una definición breve y completa.

Como parte de su desarrollo, el artículo hace una descomposición del fenómeno vocacional en sus factores fundamentales, en el sentido estricto de dicho fenómeno y en su sentido lato; explica cada factor, y muestra la relación de esos factores entre

sí. Y concluye integrando esos aspectos como parte de la ya mencionada definición, así como resaltando algunas implicaciones significativas de la misma.

FENÓMENO VOCACIONAL Y PRAXIS

Es necesario tomar como punto de partida y guía un conjunto de ideas básicas sobre el ser del ente humano. Este último se comprende fundamentalmente en el sentido de un sistema o conjunto con orden integrado por los siguientes elementos:

1. Acción o praxis.
2. Sedimento existencial.
3. Base biológica y psicológica.

La acción o praxis (términos distintos para un mismo concepto) se refiere a la actividad humana en tanto específicamente humana, y, por tanto, diferente de la actividad de los otros seres vivos. Cabe considerar la praxis como predominantemente interna (cuando el ser humano piensa, recuerda, imagina, etc.) o predominantemente externa (cuando sale a la calle, pasea, conversa, etc.), pero debe enfatizarse que la linde entre ambos tipos de praxis es compleja y dinámica debido a que depende de factores culturales e históricos.

La praxis puede ser predominantemente reiterativa, en el sentido de que reproduce el sedimento existencial, o predominantemente creadora, por cuanto introduce en él modificaciones.¹

1 El filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez ha desarrollado el contraste entre praxis creadora y praxis reiterativa. Sin embargo, él comprende la praxis en general, o actividad práctica, como una clase de actividad humana marcada por el carácter material (independiente de la conciencia) de su objeto, de sus medios o instrumentos, y de su resultado o producto (Sánchez Vázquez, 2003, pp. 270-271). De la praxis así entendida es que Sánchez Vázquez hace la distinción entre creadora y reiterativa (pp. 318-349). Praxis creadora es la que posee (a) unidad de lo subjetivo y lo objetivo: el fin pensado transforma la materia, pero esta, por su resistencia, obliga a su vez a modificar el fin, de manera que (b) ni el proceso ni el resultado son previsible, y (c) el resultado o producto se presenta como único e irrepetible (pp. 320-323), mientras que la praxis reiterativa carece de esos tres rasgos (pp. 329-332). Véase Gandler (2017) y Beltrán (2017b y 2017c). En el presente análisis se retoma la distinción entre praxis creadora y praxis reiterativa, pero, en cambio, se entiende la praxis en general en

Sin embargo, la praxis en general nunca se reduce de manera absoluta a su aspecto reiterativo o a su aspecto creador, pues, por una parte, en tanto que la realidad es dinámica y compleja, la praxis reiterativa está obligada a adaptar creadoramente en su forma o en su fondo las viejas recetas a las nuevas circunstancias; y, por otra parte, la praxis creadora no se da nunca desde cero, en el vacío, sino que toma como base y punto de partida el mismo sedimento existencial que se propone modificar.

En cuanto a la especificidad de la praxis respecto a la actividad de los otros seres vivos, ha de destacarse la capacidad individual y comunitaria de cuestionar radicalmente sus fines últimos y sus principios primeros. Capacidad que puede ser actualizada o no por los individuos, así como activarse por cortos períodos de tiempo, en épocas o momentos de crisis o reevaluación, o permanecer activada por períodos largos, como ocupación principal. Se trata claramente de un rasgo filosófico, pero que no está vinculado especialmente a una determinada profesión u ocupación, ni a la tradición occidental, sino que puede encontrarse en cualquier actividad humana y en cualquier cultura. El ser humano, a diferencia de los otros seres vivos, no solo cuestiona los medios para alcanzar sus fines últimos, sino que cuestiona esos fines, e inclu-

el sentido en que lo hace Eduardo Nicol (1980), a saber, como actividad humana sin más: “*la praxis es la physis del hombre*” (p. 120). Para este filósofo, la praxis, que fue originalmente práctica (subordinada a la necesidad natural), genera una praxis im-práctica, es decir, libre, la cual, a través de medios naturales, crea cosas que la naturaleza no produciría por sí misma. La libertad constituye la marca distintiva de toda praxis; en la praxis práctica, por ejemplo, la libertad se hace presente cuando el ser humano satisface una necesidad natural, como comer, pero multiplica y enriquece culturalmente los medios para hacerlo, a través de una diversidad de métodos y técnicas para obtener el alimento, procesarlo y consumirlo. Pero en la praxis im-práctica la libertad es preponderante, pues en ella el ser humano ejerce su creatividad no solo sobre los medios sino incluso sobre los fines y los principios: inventa las necesidades mismas, ya sea en sentido lato (reinterpretando el sentido de las necesidades naturales o asignándoles nuevos valores), ya sea en sentido estricto (engendrando necesidades ajenas al orden natural). Al respecto, escribe Nicol: “De la necesidad nunca se libera el hombre. Pero incluso en sus manifestaciones primarias, se hace patente en la praxis aquella contraposición entre libertad y necesidad” (pp. 114-124; y 1978, pp. 5-13).

so los principios primeros en los que los fines se fundamentan. Dado que los principios primeros son en parte ideas y en parte afectos, el cuestionamiento humano ha de darse bajo la forma de una reflexión teórica, que produce conocimiento de hechos, pero también —sincrónica o diacrónicamente— la de una reflexión intrapersonal (comprensión de los propios contenidos afectivos) e interpersonal (comprensión del sentido y los valores que dan base y guían a los otros seres humanos individual y colectivamente) que produce interpretaciones.

El sedimento existencial se refiere a lo que el ser humano es en la medida en que resulta del entrecruce de la praxis y la base biológica y psicológica. No debe reducirse exclusivamente a un componente individual y subjetivo. Además de la dimensión individual, integrada por lo que el sujeto hace individualmente de sí mismo, el sedimento existencial tiene una dimensión comunitaria o social en la que encontramos lo que los sujetos, interactuando, hacen de ellos mismos y de sus relaciones. Y, de la misma manera, el ser subjetivo del sujeto (todo aquello que solo tiene existencia para el sujeto individual, como su vida interior no comunicada y sin registros biológicos precisos) se complementa con su ser transubjetivo (lo que tiene existencia, no solo para el individuo, sino también para la comunidad o sociedad, por ejemplo, sus estructuras sociales, económicas, políticas, culturales e históricas). El sedimento existencial comprende lo individual y lo colectivo, así como lo subjetivo y lo transubjetivo, en tanto que todo ello se considera como producto de la praxis.

La base biológica y psicológica se distingue del sedimento existencial en tanto que no es producto de la praxis, sino dotación de la naturaleza o del azar al ser del ser humano. No obstante, hay que considerar que la cultura, en general y siempre, pero especialmente la tecnología en nuestra época, están difuminando los límites entre el sedimento existencial y esa base, pues las modificaciones tecnológicas que el ser humano opera en su cuerpo son cada vez más profundas y permanentes. El ser humano ha sido a lo largo

de su existencia un híbrido de naturaleza y cultura, de cuerpo y técnica, y la tendencia progresiva es hacia la subordinación de la naturaleza y el cuerpo a la cultura y la tecnología.

ELEMENTOS DE LA DEFINICIÓN

De acuerdo con este marco analítico, la vocación puede entenderse en sentido lato o en sentido estricto.² En su sentido lato, presenta una estructura conformada por los siguientes elementos:

- a. Forma de vida.
- b. Conciencia y voluntad.
- c. Entrega.
- d. Comunidad.
- e. Tradición.
- f. Diálogo intergeneracional y comunitario o social.

2 Las concepciones del fenómeno vocacional se dividen en dos clases: las que entienden la vocación como llamado al cumplimiento de un deber, y las que se aproximan a ella como un proceso de autodescubrimiento. Platón y Lutero ilustran la primera clase de concepciones. Platón (2011, 368a-432b), a través del personaje Sócrates, asigna a cada individuo una función en la ciudad sana, función determinada por la disposición que el mismo individuo muestra a través de una serie de pruebas y observaciones a cargo de los magistrados. En la teología de Lutero (confróntese Loy, 2021), la vocación deja de ser, como lo fue en la cristiandad medieval, un llamado a la vida religiosa y especialmente a la monacal para aumentar el patrimonio comunitario de méritos de salvación administrados por la iglesia, y se convierte en el llamado a cumplir los deberes cotidianos no para acumular méritos de salvación sino debido a que esos deberes (por ejemplo, el matrimonio) son establecidos por Dios y permiten expresar fe y amor hacia Él y caridad hacia el prójimo. La segunda clase de concepciones es ejemplificada por Nietzsche y Dewey. En Nietzsche (2003, pp. 53-55) se presencia el tránsito de la vocación como cumplimiento del deber (das Kamel), a la destrucción de ese deber (der Löwe), al autodescubrimiento como libre creación del yo (Der Kind), y, como parte de ese mismo proceso, la crítica a la idea esencialista del yo (Nietzsche, 2011, §§ 119-128). Para Dewey (2018, cap. 23), la vocación no corresponde a una ocupación o profesión que se elige en un determinado momento de la vida, sino una búsqueda constante e interminable, una verdadera exploración para la cual no se dispone nunca más que de un mapa general, en la cual se descubren y despliegan las propias capacidades y los propios intereses, y que siempre está amenazada por la especialización excesiva, la rutina y las estructuras económicas y políticas. La definición que se presenta en el presente artículo, como podrá apreciarse, es lo bastante flexible para expresar ambas clases de concepciones.

En su sentido estricto, la vocación incluye un elemento adicional: talento.

FORMA DE VIDA, CONCIENCIA Y VOLUNTAD

Para comenzar, pues, la vocación es una forma de vida. Es decir, una vida cuyos actos y actividades, en tanto acción o praxis, poseen orden o forma, a partir de una base de principios. El acto puede ser entendido como aquello que el ser humano hace, considerando eso que hace como un evento aislado de otros eventos similares; mientras que la actividad remite a la articulación entre actos. Pero el aislamiento de un acto es el simple resultado de un proceso de abstracción, pues, en realidad, cada acto se nos ofrece desde el seno de una vida humana, que invariablemente posee sentido, y que, en consecuencia, lo vincula con otros actos como partes de un todo ordenado por sus fines (proyecto de vida) y por su base de ideas y valores (personalidad).

Una forma de vida hace referencia, por tanto, a la vida específicamente humana, en tanto esta se nos presenta como abierta a diferentes posibilidades de ordenación y, por tanto, como informada u ordenada de hecho a partir de fines, ideas y valores. El sujeto, al hacerse consciente de que su vida es un material dúctil, elige libremente el molde que ha de darle forma. Aquí entran en juego la praxis, la base biológica y psicológica y el sedimento existencial, en el sentido que ya se indicó. Por tanto, al hablar de «forma de vida» no se hace referencia a ciertos modos o maneras de vivir antes que a otros sino a cualesquiera cauces o trayectorias que desenvuelven y configuran una vida humana concreta. Una forma de vida puede coincidir con roles sociales más o menos definidos, fijos y apreciados (profesiones, oficios, ocupaciones) o con posibilidades de existencia socialmente borrosas, fluidas y marginales (así las subculturas y contraculturas).

El orden de la forma de vida puede ser mayor o menor, y su forma puede aparecer menos o más clara y precisa; pero, en todo caso, orden y forma tienen que ser identificables. Sin duda, hay

aquí un elemento relativamente subjetivo, pues lo que un sujeto considera como ordenado y bien formado, otro sujeto lo puede juzgar como falta de orden e informe. Elemento expuesto a factores históricos, sociales, culturales, pero que no llega a empañar el hecho principal: que los sujetos, en general, son capaces de distinguir estados de orden y objetos con forma, y entre esos estados y objetos las formas de vida.

Una forma de vida no aparece necesariamente desde un primer momento como algo internamente congruente o completo. El sujeto puede conocer una forma de vida de manera parcial, e incluso puede tener de ella una imagen tal que incorpore elementos incompatibles, y, no obstante, sentirse atraído por esa forma de vida, e incluso elegirla como propia y entregarse a ella.³ Solo en la medida en que el sujeto opere sobre su vida un proceso de racionalización, la forma de vida tendrá que depurarse, excluyendo contradicciones y desarrollando sus principios en busca de completud. Hay vocaciones que nacen y se desarrollan bajo el signo de la razón, y otras que, hasta cierto punto, surgen y perduran irracionalmente. Pero, en todo caso, para que las vocaciones prosperen es necesario un cierto nivel de racionalidad (vinculado al carácter consciente y libre de la elección de la forma de vida), ya que, de lo contrario, la forma de vida, sin perfil definido ni consistencia, se diluye y se pierde en el flujo caótico de los actos y las actividades fragmentarios y discordantes.

En cuanto a los principios, es necesario precisar su carácter. Desde un punto de vista epistemológico, en diferentes circunstancias o sentidos, los principios pueden cumplir una función

³ Las formas de vida, tal como se entienden en este lugar, difieren de los βίωv παραδείγματα (paradigmas, ejemplos, modelos, modos o formas de vida) que Platón refiere en el mito de Er (Platón, 2011, 614 b – 621 d), en el sentido de que, para este filósofo, son atemporales y libres de toda sospecha de ambigüedad, mientras que en el presente análisis tienen un sentido radicalmente histórico y hermenéutico: nacen en un momento dado, se transforman y mueren, y cada sujeto ha de interpretarlas a partir de sus particulares circunstancias. Para una interpretación general del referido mito, véase Rojas (2016).

descriptiva, normativa o heurística. Como criterios de descripción, permiten distinguir una forma de vida como un hecho entre otros; como normas, encauzan los actos y las actividades de las personas; como referentes, en su función heurística, orientan al sujeto en situaciones de incertidumbre, es decir, cuando dejan de ser útiles las viejas formas de ajuste entre la realidad y los principios, el sujeto se ve forzado a buscar nuevas formas de ajuste —pues, en tales situaciones, los principios ofrecen base para tender relaciones de analogía entre la realidad del pasado y la realidad del presente—. Así, por ejemplo, cuando el sujeto se traslada de un contexto natural, social o cultural a otro, en el que las formas de vida anteriores resultan inadecuadas, y tiene que encontrar por analogía otras formas de vida, las cuales han de ser nuevas, pero, al mismo tiempo, similares a las que deja atrás.

Una forma de vida puede ser adoptada como consecuencia de impulsos internos psicológicos y biológicos, de presiones externas naturales o sociales, o de cadenas causales azarosas; pero en tales casos no cabe hablar de vocación, ya que esta reposa sobre la firme base de una elección consciente y voluntaria. Ese es el núcleo, o nivel imprescindible, de racionalidad que exige el fenómeno vocacional. Ahora bien, ese núcleo, por mínimo que sea, trae consigo organicidad: la tendencia del orden a incrementarse, de la forma a aclararse y precisarse, y de los principios a hacerse explícitos, a eliminar contradicciones y a completarse. La vida se vuelve sistemática. Tendencia en la que consiste la razón misma, pues esta, en su dimensión lógica, se desenvuelve como proceso de ordenación y de búsqueda de coherencia y completud.

ENTREGA

Lo que permite distinguir una forma de vida no vocacional y una forma de vida vocacional es su elemento de entrega, como reali-

dad o como imperativo.⁴ El sujeto se entrega a una forma de vida cuando se dedica preponderantemente a esta (realidad), o cuando lo atosiga la conciencia de que debería hacerlo (imperativo). En otras palabras: lo que media entre una forma de vida entre otras y una vocación es el carácter de fin último que el sujeto otorga a la forma de vida, independientemente de que subordine los otros fines de su vida o que no lo haga, pero reconozca la necesidad o el deber de hacerlo.⁵ No se trata, por tanto, de que *de hecho* el sujeto muestre una dedicación prioritaria a su forma de vida vocacional, sino de que en esa forma de vida *reconozca* el fin hacia el que se orienta o *debe* orientarse la totalidad de sus actos y actividades.

En cuanto a por qué el sujeto elige de manera consciente y libre una forma de vida y se entrega a esta, no hay, por supuesto, una respuesta única. El porqué puede entenderse como una razón o elemento racional justificativo y las razones son múltiples. También puede tratarse de un motivo o factor causal explicativo psicológico, biológico, social, etc., y los motivos resultan igualmente múltiples. En todo caso, el origen o fundamento del fenómeno vocacional no se reduce necesariamente al puro placer del sujeto, aunque el

4 Farfán y Perdomo (2020), desde una perspectiva wittgensteiniana, alertan contra el traslado de la lógica de la religión como juego de lenguaje, presente en el origen histórico y cultural del ideal o vocacional (considerado como un relato), a un juego de lenguaje o ámbito no religioso, laico. Por ello, en lugar de hablar de “consagración”, se hace referencia aquí a una “entrega”. No como simple variación terminológica; antes bien como signo de que la lógica del fenómeno vocacional no reposa necesariamente sobre una base de carácter religioso.

5 Murga y Álvarez (2019) resaltan la importancia del deseo como origen de la vocación, entendiendo el deseo en el sentido de una pulsión freudiana (*Triebkraft*). Precisamente, uno de sus ejemplos es el del análisis sobre Leonardo de Vinci, donde Freud menciona el “göttlichen Funkens”, la “Triebkraft —*il primo motore*— alles menschlichen Tuns ist” (Freud, 1990, p. 19): chispa divina, fuerza impulsora, motor primero del hacer humano. Pero observemos que el deseo no puede ser considerado como el origen de la vocación *en última instancia*, pues el mismo deseo, a su vez, debe ser explicado por el valor que el sujeto reconoce en la forma vocacional de vida, un valor que puede ser de diferentes clases. Sánchez y Robles (2021) analizan la relación entre el fenómeno vocacional y el necesario sistema de valores del sujeto, en el marco de la filosofía de Ortega.

placer suele estar asociado dentro de una amplia gama de formas (del agrado físico y la diversión a la satisfacción moral o el gozo espiritual, pasando por una serie de niveles y tipos). Razones y motivos pueden tener carácter ético (incluso hedonista), pero también estético, religioso, político, o de otra clase; y pueden ser sofisticadamente reflexivos o relativamente irreflexivos.⁶ Pero, si bien toda vocación tiene alguna razón o algún motivo como base o como punto de partida, el carácter de esa razón o de ese motivo, su contenido, se presenta como variable. El único límite para esta variabilidad es que una forma de vida, para ser vocacional, no puede ser elegida como medio para un fin ulterior, pues ello iría

6 En la concepción orteguiana, la vocación, como “lo que tenemos que ser”, “auténtico ser”, “verdadero si mismo de cada cual”, tiene un origen en última instancia “extraño y misterioso” (Ortega, 1964a, p. 138; 1965b, pp. 513-514). Como “llamada íntima”, la vocación solo a veces coincide con las formas de vida, entendidas como ocupaciones, oficios o profesiones (Ortega, 1963, pp. 656-657); a pesar de ser necesidad y verdad del sujeto, puede ser suplantada o falsificada (Ortega, 1966, p. 402), y posee “ingredientes genéricos”, los que se comparten con otros individuos (p. 411); aunque es producto de la imaginación o fantasía, parte de “líneas o trayectoria de existencia”, “vidas típicas”, “trayectorias esquemáticas de vida”, “carreras”, “carriles de vida”, “esquemas sociales de vida”, y solo entonces avanza hacia el “perfil individualísimo de vida”, la “trayectoria individual”, la “vida concretísima, individualísima e integral” (Ortega, 1964a, pp. 169-172, 212). Como “destino”, la vocación es “una fatalidad que se puede o no aceptar”, y, por tanto, necesidad y libertad en lucha entre sí y con la circunstancia y el azar (Ortega, 1964b, p. 350; 1965b, p. 509; 1965b, p. 467-73); hay una vocación de todos los seres humanos, la felicidad, por lo que las vocaciones individuales deben ser entendidas como “formas de la vida feliz”, las cuales, para el aristócrata (es decir, el más libre del trabajo u ocupación forzosa y penosa) se reducen a caza, danza, carrera, tertulia (pp. 421-425); hay vocaciones vulgares, de mal estilo, y vocaciones nobles o aristocráticas, de buen estilo, separadas por el imperativo de ser mejor (Ortega, 1965a, pp. 565-567); la vocación implica talento, es decir, en parte capacidad innata, y en parte “esfuerzo continuado”, pero un esfuerzo no impuesto, sino que “emerge del propio sujeto hasta el punto de que solo sumergido en él se siente feliz” (Ortega, 1965b, p. 193); vocación es afición, “motivo auténtico, íntimo, espontáneo”, deseo, apetito (Ortega, 1964a, pp. 175-176). Perpere (2020) revisa diversas formas de entender la naturaleza metafísica de la vocación en la obra de Ortega, y se decanta por la que la describe al fenómeno vocacional como “instancia”, como algo que mueve al hombre a hacerse. El hecho de que tanto Ortega como Nicol den a la vocación un lugar eminente en su pensamiento, se explica por sus convergencias fundamentales, como puede verse en Monfort y Vilarroig (2019).

en contra del elemento de entrega en toda vocación, es decir, de la naturaleza de fin último que es propia del fenómeno vocacional.

En tanto fin último, la forma de vida vocacional no es conciliable con una instrumentalización radical, es decir, con una utilización que la despoje de su autonomía, de la fidelidad a los principios que le son propios y específicos. Es decir, esa forma de vida no puede ser a la vez vocacional y al mismo tiempo servir fundamentalmente como medio útil para algo distinto. El sujeto, al entregarse a una forma de vida y hacerla su vocación, renuncia en el acto a valorarla de manera primordial por su utilidad. La vocación es el opuesto exacto de una actitud o conducta pragmática, si entendemos esta actitud o conducta como las propias del sujeto que adopta una forma de vida como medio y solo como medio, no como fin último. Si el sujeto utilizara su vocación en última instancia para un fin ajeno a ella, estaría haciendo de ese otro fin su fin último o final, y reduciendo la vocación a una forma de vida no vocacional, a una forma de vida sin el elemento de la entrega.

Por supuesto, la vocación, como forma de vida, incluye normalmente en nuestra época la posibilidad de ser ejercida como trabajo profesional.⁷ En este caso, y siempre y cuando preserve su autonomía, la vocación no es subordinada e instrumentalizada por el trabajo, sino que es ella la que subordina e instrumentaliza al trabajo, pues hace de este su sostén, su herramienta y su entorno. Únicamente la recíproca exclusión entre los principios de la forma de vida vocacional y las exigencias de su trabajo, una incompatibilidad radical y sin compromiso posible, es lo que impone al

⁷ La vocación, por tanto, es compatible en este lugar, aunque no reducible, con el sentido general de *Beruf o calling (Lebensstellung, Arbeitsgebiet)*, es decir, de trabajo profesional u ocupación principal, acompañados de una base económica y un estatus social, que Max Weber rastrea hasta las traducciones protestantes de la Biblia (Weber, 2004: 96 y ss.). Pero, así como el fenómeno vocacional debe distinguirse del llamado a la salvación en un más allá sobrenatural y espiritual para el cristianismo primitivo, medieval o católico, también debe ser desmarcado del sentido de misión que el protestantismo atribuye al llamado al ejercicio terrenal y cotidiano de la propia actividad profesional u ocupacional.

sujeto la disyuntiva entre renunciar o a su base económica o a su vocación.

Tal disyuntiva conduce a destacar dos riesgos que enfrenta la vocación como ideal de vida. En primer lugar, el riesgo de ser un ideal elitista, pues la posibilidad de elegir forma de vida y entregarse a esta exige condiciones económicas, sociales y culturales propicias: no solo recursos materiales, sino también redes sociales que brinden pertenencia y reconocimiento al sujeto, así como un conjunto de ideas y valores transmitidos por educación formal o informal o a través del consejo o el ejemplo. En segundo lugar, el riesgo de estrechar la esfera de las posibilidades vocacionales excluyendo las ocupaciones, los oficios o las profesiones que tienen un sentido fundamentalmente instrumental o técnico.⁸ En ambos casos, el problema no está en el ideal de una vida vocacional. Respecto al primer riesgo, compete a la organización de la sociedad establecer las bases necesarias para que todo sujeto tenga a su alcance la posibilidad de realizar su ideal vocacional. En cuanto al segundo riesgo, hay que aclarar que el carácter instrumental y técnico de una actividad profesional u ocupacional se da en el plano público y social, mientras que en el plano privado e individual esa misma actividad puede tener —al mismo tiempo y sin oposición— carácter de fin último; así, la profesión de la ingeniería puede ser pública y socialmente útil, y a su vez ser la opción vocacional o fin último en la vida privada de un individuo en particular.

El hecho de que la entrega pueda —como ya se indicó— ser una realidad o solo un imperativo conduce a considerar la doble forma en que una vocación se presenta: en tanto ideal y en tanto real. Una vocación ideal es deseada o perseguida, pero se mantiene ausente, no realizada. Por el contrario, una vocación

⁸ Ambos riesgos son discutidos por Loy (2021). Su análisis, y su propuesta para superar tales riesgos vinculando la vocación a la vida comunitaria y cotidiana, es de corte religioso y luterano.

real es la que, en mayor o menor medida, da forma a través de sus principios a la vida efectiva del sujeto.⁹ Esta distinción es importante porque las formas de vida, que pueden ser transmitidas de un sujeto a otro de manera intencional y directa (formación vocacional) o de manera no intencional e indirecta (formación a través del ejemplo), en ambos casos pueden permanecer en estado ideal durante mucho tiempo, incluso generaciones, encerradas y envejecidas en algún tipo de material simbólico (leyenda, poema oral, libro, etc.) hasta que alguien las redescubre, las libera al comprenderlas e integrarlas al acervo de las posibilidades vitales de su comunidad, y las rejuvenece (las actualiza, las reinterpreta, las adapta) al reconocer su poder de atracción y volverse sensible a ese poder. Gracias al proceso de redescubrimiento, las formas de vida pueden salir de su estado ideal y activarse en un contexto tan real como el originario, pero profundamente diferente.

TALENTO

Una vocación en sentido lato requiere, pues, una forma de vida, con sus principios, y la entrega como realidad o como imperativo. Pero, a partir de estos elementos, cabe la posibilidad de que el sujeto se entregue o se exija a sí mismo entregarse a una forma de vida, y que, en un primer escenario, obtenga logros notables a partir de un bajo nivel de inversión en tiempo y esfuerzo, o que, en un segundo escenario, a pesar de un alto nivel de inversión, no consiga más que logros mediocres. De ahí la necesidad de plantear un sentido estricto de vocación: aquella que, además de la forma de vida y la entrega, está marcada por el talento. Este último, el talento, ha de ser considerado en consecuencia como un elemento necesario para la vocación en sentido estricto, y como un elemento no necesario, pero deseable en su sentido lato.

⁹ Gutiérrez (2020) argumenta que, en el pensamiento de Ortega, la vocación incorpora la muerte a la vida en forma de necesidad y prisa por autorrealizarse, es decir, por pasar de la vocación ideal a la vocación real.

El talento es, efectivamente, la característica del sujeto por la cual este puede alcanzar niveles significativos de logro en una determinada actividad. Aquí no importa, por tanto, si el talento es innato o adquirido, ni si es espontáneo o requiere la mediación de un proceso formativo. Lo que sí se debe resaltar es la relatividad o subjetividad del concepto, pues al hablar de «niveles significativos de logro», pueden ser aplicados diversos parámetros o criterios, a través de los cuales se traslucen ideas o valores que dependen del observador y no del fenómeno observado. Sin embargo, la relatividad o subjetividad en cuanto a determinar si la característica está o no está presente en un sujeto concreto, no empaña el hecho de que el concepto de talento, en general y de la manera en que ha sido definido, está invariablemente presente entre los componentes de una forma de vida vocacional en sentido estricto.

COMUNIDAD, TRADICIÓN, DIÁLOGO

Conforme a lo anterior, y si atendemos solo a los componentes explícitos, una vocación en su sentido lato es pues una forma de vida, con sus respectivos principios, e implica entrega; mientras que en su sentido estricto es menester añadir el componente del talento. Pero, independientemente de que la comprendamos en uno u otro sentido, en el análisis del fenómeno vocacional no pueden descuidarse como componentes implícitos la comunidad, la tradición y el diálogo.¹⁰

¹⁰ Estos aspectos han sido estudiados, en el marco de una metafísica de la expresión, por el filósofo catalán Eduardo Nicol. El hombre es el ser de la vocación, porque es un ser capaz de liberarse de la necesidad y adoptar libremente un régimen vocacional de vida (Nicol, 1974, pp. 189-204). Cada vocación, por una parte, constituye un modo de expresión, con un componente *apofántico* (el ser que se manifiesta) y un componente poiético (el lenguaje a través del cual el ser humano da forma a tal manifestación) (pp. 176-179); y, por otra parte, tiene un principio que la distingue de las otras vocaciones, un principio ontológico, es decir, una vía específica de manifestación y captación del ser (Nicol, 1980, pp. 149-158). Por su componente simbólico, o lingüístico, el carácter del fenómeno vocacional se muestra histórico y dialógico: en tanto histórico, implica una red de relaciones sincrónicas y diacrónicas con las otras vocaciones; en tanto dialógico, trae consigo siempre un diálogo con interlocutores

No hay vocaciones de un solo hombre; la vocación, sin excepciones, tiene carácter comunitario.¹¹ Los sujetos individuales llegan a dar a su vida una forma nueva, sin precedentes en su comunidad; pero esa forma de vida puede ser confinada por la comunidad a la categoría de rasgo excéntrico, único e irrepetible, de un individuo particular, o puede obtener reconocimiento como posibilidad de vida para cualquier individuo dentro de la comunidad. En el primer caso, la forma de vida es arrumbada en el cajón de las anécdotas y como tal permanece en la memoria comunitaria; imposible llamar «vocación» a eso. En el segundo caso, en cambio, la forma de vida sobrevive en estado de ideal, es decir, como camino posible de vida para quien se sienta llamado a seguirlo. Como el caracol su concha, toda vocación lleva consigo su propia comunidad, real o posible.

Los principios de la forma de vida son transmitidos de una generación a otra, y de esa manera se mantiene la unidad de la comunidad y se logra que la comunidad sobreviva. Es la dimen-

presentes (comunidad) y pasados (tradicción) (Nicol, 1974, pp. 249-281). En nuestra época, sin embargo, las vocaciones están en peligro, pues la razón humana se subordina a la *razón de fuerza mayor* —reconoce que es necesario sacrificar la libertad vocacional por la supervivencia de la especie (Nicol, 1980, pp. 244-295)—. Otros textos imprescindibles de Nicol para el tema de la vocación: Nicol (1990, pp. 281-298; 1996, 35-57). Véase Beltrán (2017a).

11 La comunidad vocacional, en la medida en que le compete la actividad cognoscitiva, debe ser pensada como comunidad epistémica o como comunidad sapiencial, en el sentido en que lo plantea Luis Villoro (1989). El conocimiento en general se presenta o como saber, con justificación objetiva, o como conocimiento personal, garantizado por la experiencia personal (pp. 217-221). Saber y conocimiento personal están siempre presentes en la ciencia y en la sabiduría, ideales de conocimiento, pero en la primera predomina el saber, mientras que en la segunda lo preponderante es el conocimiento personal (pp. 222-234). La comunidad epistémica está conformada por los sujetos históricamente concretos con acceso a los mismos datos, capaces de comprender razones teóricas semejantes y que son partícipes del mismo marco conceptual, respecto al cual las razones deben ser suficientes para justificar como *saber* una determinada creencia (pp. 145-154). La comunidad sapiencial, relativa a la sabiduría, se integra con sujetos históricamente concretos adheridos a una forma de vida y a una actitud valorativa común, con acceso a las mismas experiencias, ante quienes las razones deben ser suficientes para justificar como *sabiduría* una determinada creencia (pp. 244-249). Véase Beltrán (2019) e Ichinose (2022).

sión tradicional de la vocación. Los mecanismos son básicamente dos, el ejemplo y la formación más o menos sistemática, escolar. En el caso del ejemplo, la transmisión se da principalmente en el aspecto imaginativo, afectivo y estético, pues el sujeto se siente atraído por la belleza de una forma de vida que captura su visión de sus posibilidades vitales. En el caso de la formación escolar, sin excluir los aspectos imaginativo, afectivo y estético, lo que predomina es el aspecto intelectual y la construcción de hábitos y rutinas. El ejemplo transmite la vocación como entusiasmo; la formación lo comunica como disciplina; pero, claramente, cabe un entusiasmo disciplinado, así como una disciplina entusiasta.

El diálogo proporciona canales para la interacción de los otros elementos de la vocación. Pues los principios de la forma de vida no son nunca definitivos o fijos, sino que están sometidos a un *proceso dialógico*. Este proceso, en la relación entre generaciones, presenta tres momentos. Primer momento: interpelación. Los principios de una tradición o de una comunidad son propuestos a la nueva generación. Esta proposición puede darse a través del ejemplo o mediante la formación institucionalizada. Segundo momento: réplica. La nueva generación puede aceptar total o parcialmente esos principios o puede rechazarlos en su conjunto. En la aceptación total y en el rechazo total no hay diálogo, solo reiteración de la forma de vida o ruptura con esta en favor de otra o de una vida libre de principios. El diálogo únicamente se prosigue a través de la aceptación parcial y el rechazo parcial de los principios; aceptación y rechazo que, o se refieren a la forma o al contenido, o a ambos a la vez. Tercer momento: resolución. Si la generación anterior es abierta y flexible, las modificaciones de la nueva generación o del aspirante serán adoptadas en adelante como un enriquecimiento y un fortalecimiento de la comunidad y la tradición. Si, en cambio, es cerrada y rígida, el diálogo será sustituido por un choque de fuerzas con dos posibles escenarios: o una generación se impone a la otra, o la comunidad y la tradición se escinden en dos formas de vida, cada una de las cuales reclama

para sí la autenticidad. Este proceso se da en espiral, de manera que, una vez concluido un primer ciclo con los tres momentos, se inicia un nuevo ciclo con otros tres momentos. La generación que era nueva en el ciclo anterior pasa a ser la vieja generación, y entabla el diálogo con una generación más reciente.

Marginalmente, cabe señalar que los principios de toda forma de vida cambian no solo por medio del proceso dialógico entre generaciones sino siempre e inevitablemente; la razón general es que la realidad en sí misma tiene carácter dinámico. Tal cambio puede referirse al nivel semántico o al nivel práctico. En el nivel semántico, el significado de los principios se transforma a medida que los signos y las relaciones entre los signos experimentan alteraciones en el seno de un lenguaje o por interacción entre distintos lenguajes. En el nivel pragmático, los principios, aun siendo entendidos de la misma manera, tienen que ser realizados de formas diferentes para ajustarse a circunstancias desiguales.

El proceso dialógico, además de la dimensión intergeneracional, también se da en la dimensión comunitaria o social, es decir, como interacción del individuo y su colectividad. Los momentos de este otro diálogo son análogos al intergeneracional, con su interpelación, réplica y estadio resolutivo; trae consigo un desenvolvimiento por ciclos y niveles, en espiral, lo que cambia es que los interlocutores son, no las generaciones viejas y nuevas, sino la colectividad y el individuo. La colectividad puede subordinar y anular al individuo o este puede romper con aquella reclamando con mayor o menor fortuna la razón; o el conflicto puede desembocar en una negociación en la que la diferencia del individuo es asumida como un enriquecimiento de la identidad del grupo.¹²

¹² Este aspecto ha sido estudiado previamente por Beltrán (2019), en vínculo con el pensamiento de Luis Villoro.

OBSERVACIONES

A partir de todo lo anterior, y articulando los elementos que se han explicado, el fenómeno vocacional puede ser definido de la siguiente manera: *la vocación constituye (a) una forma de vida (b) consciente y voluntaria a la que el sujeto (c) se entrega como su fin último, siempre en el seno de una (d) comunidad y una (e) tradición y en (f) diálogo con estas; de tal manera que (g) el talento figura como componente necesario en el sentido estricto de la vocación, y como aspecto complementario y no necesario en su sentido lato.* Hay tres observaciones que no pueden dejar de hacerse. Una acerca de lo que significa para una vocación ser el fin último de un sujeto; otra acerca de la multiplicidad de vocaciones y el abandono de vocación; y una más acerca del rechazo del llamado vocacional.

Como sabemos, se habla de fin último debido a que la cadena de medios y de fines intermedios puede llegar a tener un fin final o fin último, sobre todo a los ojos del sujeto reflexivo y con carácter que se propone realizar una vida sistemática. Pues bien, el fin último, a su vez, remite a unos principios, que pueden ser intelectuales (ideas) o afectivos (sentimientos, emociones), o ambos a la vez. El sujeto hace de una forma de vida su fin último, y por tanto su vocación, porque posee determinadas ideas y contenidos afectivos respecto a esa forma de vida. Este es el significado de la vocación como fin último.

Ahora bien, lo que se espera de una vocación, en tanto fin último, es que sea profunda y estable, pues la superficialidad y la variabilidad son afines a los medios, e incluso a los fines intermedios más que a los fines últimos. Y, sin embargo, no pueden pasarse por alto, por extraños que sean, los fenómenos de la multiplicidad de vocaciones y del abandono de vocación. El primer caso, el de la multiplicidad de vocaciones, se explica debido a que, de acuerdo con sus ideas y afectos, el sujeto puede proponerse más de un fin último, siempre y cuando sus fines sean

conciliables.¹³ Si no son conciliables, y si el sujeto es racional, lo que se plantea es un conflicto vocacional trágico, el cual, al resolverse, exige el sacrificio de una de las vocaciones implicadas o puede llegar a frustrarlas si no se resuelve. El otro caso, el del abandono de la vocación, es comprensible si consideramos que las ideas y —sobre todo— los afectos pueden cambiar, despojando de su importancia a lo que una vez fue considerado como fin último, y sustituyéndolo por otro fin.

El rechazo del llamado vocacional suele ser descrito en términos esencialistas, como desatención del «verdadero yo», como desacato a «lo que tenemos que ser».¹⁴ Pero puede ser mejor entendido a través de la necesaria problematicidad de la elección del fin último. En efecto, el ser humano nunca tiene delante de sí un solo fin último, sino que siempre ha de elegirlo libremente entre una multiplicidad de alternativas, y las razones o motivos que lo inclinan hacia uno de ellos tienen que luchar contra las razones y los motivos que lo impulsan a otros fines últimos. De tal forma que la elección final se nos presenta como un «salto de fe», esto es, como concesión de crédito a un fin respecto a su preeminencia sobre los otros fines que compiten con él. Hablar aquí de «fe», o de «concesión de crédito», significa que, dada la irremediable limitación de su conocimiento y capacidad de valorar, el hombre

13 Dewey consideraba, de hecho, que el hombre no tiene una sola vocación, sino que su vocación distintiva convive siempre con otras comunes con quienes lo rodean. Así, por ejemplo, si la vocación distintiva del sujeto es el arte, lo llamamos artista, pero junto a esa vocación están las de ser miembro de una familia, amigo, compañero, agente económico, ciudadano, parte de una comunidad religiosa, etc. De tal manera, la eficiencia de una vocación (“in the humane sense of efficiency”, Dewey, 1997, p. 308) depende de su entrelazamiento e interacción con las otras vocaciones del mismo sujeto. Una de las consecuencias de esta idea es que la educación no debe reducirse estrictamente a lo profesional u ocupacional, sino que ha de tener un alcance más integral: el desarrollo de las capacidades intelectuales y morales (pp. 306 y ss.). Keitges (2016) enfatiza este aspecto del pensamiento de Dewey, y, desde ese punto de vista, critica la separación universitaria entre “liberal education” y “professional education” (p. 78).

14 Por ejemplo, la concepción de Ortega y Gasset, esbozada anteriormente.

nunca tiene la absoluta certeza de que los otros fines realmente no constituyan una mejor opción que la elegida.¹⁵ Esa situación trágica es lo que da al fenómeno vocacional su connotación de renuncia y esperanza. El ser humano de vocación ha de renunciar a los caminos alternativos, con el fin de caminar uno solo y único, el suyo y de nadie más, esperando —nada más que esperando— que su elección haya sido la mejor, y conviviendo con la persistente inquietud de que, quizás, otros caminos eran mejores. A la luz de este planteamiento, el sujeto que rechaza su llamado vocacional es el que no se atrevió a resolver la problematicidad fundamental de su vida mediante el acto de elegir; el que prefiere caminar otros caminos que el de su vocación, arrastrado por la inquietud, incapaz de dar el salto, de conceder crédito, de reconciliarse con la renuncia y la esperanza. La vocación, siempre amenazada por la inquietud, requiere valentía, fe y esperanza.¹⁶

Por último, vale la pena destacar el hecho de que el sujeto puede vivir su vida desde un punto de vista vocacional, pero también desde un punto de vista no vocacional. Desde el primer punto de vista, el vocacional, la conciencia y voluntad del sujeto orientan su vida hacia la entrega y la sistematicidad. Pero, en contraste, su conciencia y voluntad pueden rechazar el compromiso con una forma de vida y sus principios, y con estos, toda sistematicidad y

15 Véase “El hombre y la duda” de Eduardo Nicol (1990, pp. 299-312). Ahí, como en otros lugares (1974, p. 263; 1996, pp. 58-75), el carácter trágico de toda vocación es visto por este filósofo en el mito de Fausto: “Yo soy esto: soy lo que he hecho, lo que me he hecho. El reverso de esta imagen de nosotros mismos que presentamos al mundo lleva inscrito todo lo que no hemos hecho: yo soy lo que no he sido. Y claro, por muy bien acuñada que esté la imagen de nuestro carácter, su reverso no deja de inquietarnos, que al fin somos Faustos: lo que hice, lo que soy, ¿era lo mejor que podía hacer y ser?” (Nicol, 1990, p. 307).

16 Como se apuntó anteriormente, la lógica religiosa, innegable en el origen del fenómeno vocacional, no debe ser trasladada a las formas no religiosas de la vocación. De manera que «renuncia», «fe» y «esperanza» no deben entenderse aquí como una referencia a un más allá espiritual y sobrenatural, y mucho menos a un credo específico, como el católico o el protestante.

entrega.¹⁷ Ambos puntos de vista pueden ser fruto de la conciencia y la voluntad, solo que, en la medida en que estas poseen racionalidad lógica y sentido de objetividad es inevitable que unas ideas y unos afectos triunfen sobre otros y que, en consecuencia, el sujeto se comprometa más tarde o más temprano con determinados fines últimos y principios.

CONCLUSIONES

Hemos llegado a la definición del fenómeno vocacional como *la vocación que constituye (a) una forma de vida (b) consciente y voluntaria a la que el sujeto (c) se entrega como su fin último, en especial cuando tiene (d) talento, y siempre en (e) diálogo con una comunidad y una tradición*. Esta definición tiene varias virtudes. Es flexible, pues incluye actividades muy diferentes entre sí, desde las más formales, como las profesiones, hasta otras menos precisas y más dinámicas, como en las subculturas y contraculturas. Radica el fenómeno vocacional en el ámbito de la libertad y la razón. Explica su componente de entrega en términos de la elección de un fin último, es decir, en el marco de la reflexión ética. Considera la importancia del talento y reconoce que el diálogo del sujeto con su comunidad y tradición es algo dinámico, y a la vez racional, es decir, dialéctico.

17 El rechazo a vivir la vida desde el punto de vista vocacional puede darse, por ejemplo, como crítica al moderno productivismo capitalista. Este productivismo es una forma de entender y valorar el trabajo, conforme a la cual lo más importante del trabajo, la base de su sentido y valor, es su productividad, es decir, su impacto sobre las ganancias del inversionista. En este marco, el ideal de la vocación puede entenderse como una ideología manipuladora que lleva al individuo a ver en el trabajo la fuente primaria de su felicidad y, en consecuencia, a convertirse en un ser enajenadamente productivo y (auto)explotado. La relevancia del síndrome de *burnout* en nuestra época lo confirma. Pero hay que considerar que el fenómeno vocacional puede tener igualmente un papel crítico y antiprodutivista; así en las vocaciones consideradas “inútiles”, sobre todo las de la ciencia básica, las humanísticas y las artísticas. Para una versión de la crítica al productivismo capitalista, véase Danon (2020), que estudia “the myth of vocation” en la narrativa de Defoe, Dickens y Hardy; para el caso de las vocaciones “inútiles”, véase Ordine (2017).

Adicionalmente, por supuesto, abre un campo de problemas a estudiar. En primer lugar, el estudio se realizó en un nivel alto de generalidad, soslayando las especificidades y excepciones, por lo cual, queda por hacer una investigación más concreta, anclada histórica y culturalmente, de la diversidad y el dinamismo de las vocaciones. En segundo lugar, surgieron y se destacaron dos problemáticas complejas para enfrentar, las cuales no se abordaron con suficiente espacio en este lugar: la relación del fenómeno vocacional con la ética y su relación con la experiencia religiosa. En efecto, la ética no se presenta solo como una vocación más (aunque, efectivamente, puede serlo), sino, más bien, como el suelo y el ámbito donde germina todo proyecto vocacional. Por otra parte, la vocación religiosa presenta rasgos que, aunque quedan integrados en la definición presentada, implican consecuencias capaces de subvertir dicha definición, específicamente la prioridad de Dios y de lo Divino como la fuente del llamado y como el fundamento del valor que el sujeto encuentra en la forma de vida vocacional. Sin embargo, estas problemáticas exigen elucidación y espacios propios. En tercer lugar, aunque la definición ofrecida del fenómeno vocacional no se circunscribe a los ámbitos pedagógico o laboral, el espíritu que la anima es el de ser útil en esos y en otros ámbitos de la vida social e individual. Así que, en oportunidades posteriores, será necesario desarrollar los vínculos, los traslapes y las sinergias que el presente análisis y su definición resultante permiten y favorecen con tales ámbitos.

REFERENCIAS

- Beltrán García, Iver A. (2017a). Diálogo, comunidad, historia. La teoría de las vocaciones en la metafísica de Eduardo Nicol. *Comprender. Revista catalana de filosofia*, 19(1), 19-37. <https://raco.cat/index.php/Comprender/article/view/322001>
- Beltrán García, Iver A. (2017b). Economía y libertad. Diálogo entre Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 23-38. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i2.3473>

- Beltrán García, Iver A. (2017). Dialéctica de la creación y la innovación en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, en *Revista de filosofía*, 42(2), pp. 229-245. <https://doi.org/10.5209/RESF.57336>
- Beltrán García, Iver A. (2019). Correspondencias en la Epistemología y la Filosofía política de Luis Villoro. Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa. *Tópicos. Revista de filosofía*, 56, 237-272. <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.977>
- Beltrán García, Iver A. (2020). Luis Villoro, el desafío de una nueva comunidad y las tareas de la razón crítica. *Ideas y valores*, 69(173), pp. 103-122. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.67154>
- Danon, R. (2020[1985]). *Work in the English Novel: The Myth of Vocation*. New York: Routledge.
- Dewey, J. (1997[1916]). *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Simon and Schuster.
- Dewey, J. (2018). *Democracy and Education*. Gorham: Myers Education Press.
- Farfán, E. & Perdomo, L. (2020). La vocación: un concepto religioso instalado en la formación profesional. *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, 7(13), pp. 53-73. <http://ixtli.org/revista/index.php/ixtli/article/view/132/129>
- Freud. (1990[1910]). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Gandler, S. (2017). Recuperar la Praxis Perdida. La Filosofía de la Praxis de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica. *Valenciana*, 19, pp. 77-124. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i19.290>
- Gutiérrez, A. (2020). Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(2), pp. 295-307. <https://doi.org/10.5209/ashf.67121>
- Ichinose, K. (2022). Pensar los aspectos prácticos del conocimiento: un estudio sobre la epistemología de Luis Villoro. *Revista Ciencias y Humanidades*, 14(14), pp. 64-84. <https://doi.org/10.61497/bz3thc96>

- Keitges, M. (2016). Dewey on Educating Vocation: Bringing Adult Learning to the University. *Philosophical studies in education*, 47, pp. 78-87. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1113069.pdf>
- Loy, D. (2021). Luther, Vocation, and the Search for Significance. *Lutheran Quarterly*, 35(1), pp. 50-72. <https://www.lutheranquarterly.org/wp-content/uploads/2022/10/LQ-35-1-Loy.pdf>
- Monfort, J. y Vilarroig, J. (2019). Eduardo Nicol, la expresión como base metafísica de una teoría orteguiana de la cultura. *Thémata. Revista de Filosofía*, 60, pp. 59-76. [10.12795/themata.2019.i60.4](https://doi.org/10.12795/themata.2019.i60.4)
- Murga, M. & Álvarez, S. (2019). La vocación. Imaginario y deseo. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 55, pp. 133-147. <https://www.redalyc.org/journal/185/18565589006/18565589006.pdf>
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2011). *Dawn. Thoughts on the Presumptions of Morality*. Trad. Brittain Smith. Stanford: Stanford University Press.
- Nicol, E. (1974). *Metafísica de la expresión*. 2ª ed. México: FCE.
- Nicol, E. (1978). *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM.
- Nicol, E. (1980). *La reforma de la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1990). *Ideas de vario linaje*. México: UNAM.
- Nicol, E. (1996). *La vocación humana*. México: CONACULTA.
- Ordine, N. (2017 [2013]). *The Usefulness of the Useless*. Trad. Alastair McEwen. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Ortega y Gasset, J. (1963 [1930]). «Intimidaciones», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo II (1916-1934). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964a [1933-1935]). «En torno a Galileo», «Sobre las carreras» y «Misión del bibliotecario», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo V (1933-1941). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964b [1935, 1942]). «A una edición de sus obras» y «A 'Veinte años de caza mayor', del Conde de Yebes», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo VI (1941-1946). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965a [1947]). «Introducción a Velázquez», en *Obras completas*. 2ª ed. Tomo IX (1958-1959). Madrid: Revista de Occidente.

- Ortega y Gasset, J. (1965b [1940, 1959]). «Juan Vives y su mundo» y «Velázquez», en *Obras completas*. 2ª ed. Tomo VIII (1960-1962). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966 [1932]). «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo IV (1929-1933). Madrid: Revista de Occidente.
- Platón (2011). *La República*. Antonio Gómez Robledo (trad.). 2ª ed. México: UNAM.
- Perpere, M. (2020). La naturaleza de la vocación en la antropología de Ortega y Gasset. *Pensamiento*, 76(291), pp. 1143-1152. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.016>
- Rojas, L. (2016). Decidiendo la vida: el mito de Er en *República*, de Platón. *Thémata. Revista de Filosofía*, 53, pp. 31-62. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/3364>
- Sánchez, R. y Robles, C. (2021). Vocación, *ethos* y educación en Ortega y Gasset. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 13(26), pp. 95-119. <https://revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/11477/13452>
- Sánchez Vázquez, A. (2003 [1967]). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber, conocer*. 2ª ed. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2004). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: C.H. Beck.