

TRABAJO Y VOCACIÓN EN JUAN CALVINO Y JOSEMARÍA ESCRIVÁ: ANÁLISIS DE DOS PERSPECTIVAS DIVERSAS

José Luis Illanes*

De la Edad Media a la Moderna. Calvino: trabajo, vocación, predestinación. Josemaría Escrivá: trabajo, vocación, unidad de vida. Apuntes para una comparación. A modo de epílogo: en torno a la expresión “ascética intramundana”.

Desde que Max Weber publicó en 1904 y 1905, primero en dos números sucesivos del “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” e inmediatamente después como libro, su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la consideración del influjo del pensamiento calvinista en la génesis de la comprensión moderna del trabajo, de la sociedad y de la economía no ha dejado de estar presente en el debate científico. Ciertamente la tesis de Weber no ha sido universalmente aceptada; antes bien, ya desde su aparición en el “Archiv”, ha sido objeto de observaciones críticas¹. Pero el núcleo de su interpretación de la historia y, más concretamente, sus afirmaciones sobre el influjo que la predicación de los pastores calvinistas de Nueva Inglaterra ha tenido, sea directamente sea a través de la versión secularizada de Benjamin Franklin, en la conformación de la mentalidad moderna, continúan siendo no sólo objeto de recuerdo sino también fuente de inspiración o de estímulo².

* Instituto Histórico San Josemaría Escrivá.

¹ En el tomo I/9 de las *MaxWeber Gesamtausgaben*, dedicado al ensayo al que nos estamos refiriendo, se incluyen las críticas y replicas hasta el año 1910.

² Mencionemos –es sólo un ejemplo aunque especialmente significativo– la importancia que Charles Taylor concede respecto a la formación de la identidad moderna a

A comienzos de la década de 1980 el sociólogo catalán Joan Estruch trabajaba en la preparación de la edición catalana de la obra de Weber, que apareció en 1984³. En el prólogo con el que introduce esa edición, Estruch comentó que sería interesante realizar un estudio similar al de Max Weber para determinar el influjo que la acción y el pensamiento de los miembros del Opus Dei que estuvieron presentes en la vida universitaria y política de España durante los años cincuenta y sesenta hubiera podido tener en la evolución de la mentalidad de empresarios y capitalistas de ese país. Algo después, el sociólogo norteamericano Peter Berger, maestro y amigo de Estruch, le animó a afrontar él mismo ese reto. La ayuda financiera de la Universidad de Boston, con la que Estruch estaba en relación, permitió que se concretara el proyecto⁴.

En 1994 se publicó el resultado de ese trabajo⁵. Si se repasa el índice del libro se advierte enseguida un hecho llamativo, que el autor tiene la honradez de reconocer en el prólogo: que el contenido de la obra publicada no corresponde a la idea inicial. Apenas iniciado el trabajo Estruch advirtió, en efecto, que una investigación como la que proyectaba no podía realizarse, pues, entre otras cosas, faltaba la distancia histórica necesaria para afrontarla con rigor científico. Al llegar a esa conclusión, el profesor Estruch hubiera podido renunciar al empeño, pero optó por otra vía: transformar el proyecto. De hecho la mayor parte de la obra está dedicada a una relectura sociológica de la historia jurídico-canónica del Opus Dei –por cierto, en gran parte imaginaria y no bien documentada– dejando para el final (menos de un centenar de páginas de un libro de 450) el análisis de la mentalidad de los empresarios españoles⁶.

La afirmación según la cual existirían analogías entre el pensamiento de Calvino y sus continuadores y la doctrina de Josemaría Escrivá, no es exclusiva de Estruch. Son de hecho varios los autores que se han

los predicadores calvinistas en la Nueva Inglaterra del siglo XVII, en su ensayo *Sources of the self. The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.

³ *L'ètica protestant i l'espírit del capitalisme*, Edicions 62, Barcelona 1984.

⁴ Datos ofrecidos por el propio Estruch en los prólogos a la traducción de la obra de Max Weber y al libro que dedicó al Opus Dei, al que enseguida vamos a referirnos.

⁵ Joan ESTRUCH, *L'Opus Dei i les seues paradoxes: un estudi sociològic*, Edicions 62, Barcelona 1993.

⁶ Para un análisis crítico del libro de Estruch, puede verse la recensión que publiqué en la revista "Scripta Theologica", vol. XXVII, n. 3 (1995) 1034-1041.

expresado en ese sentido, presentando el mensaje del fundador del Opus Dei como un “calvinismo católico” o como una versión católica de la ascética mundana (*innerweltliche Askese*), de la que había hablado Weber en referencia a Calvino y, especialmente, a los predicadores calvinistas de la Nueva Inglaterra de los siglos XVII y XVIII. En algunos casos esa comparación está acompañada por un intento de valoración crítica⁷. En otros, la mayoría, aparece como algo que se da por sentado, y que, en consecuencia, se puede afirmar sin necesidad de proceder a su fundamentación o a su análisis crítico⁸.

Los hechos a los que acabo de referirme están en el transfondo de la comunicación que presento a este congreso. No porque intente retomar el reto que Estruch consideró que no podía afrontar en la década de 1990: pienso que todavía es pronto para hacerlo. Y menos aún –no tengo competencia para ello: no soy sociólogo sino teólogo– porque aspire a discutir si el enfoque y la metodología de Weber son los adecuados para cuestiones como la mencionada. Mi intención es diversa: confrontar entre sí, yendo a sus raíces doctrinales, la doctrina sobre el trabajo en Calvino y en san Josemaría. Al final, y a modo de epílogo, añadiremos algunas palabras sobre una expresión acuñada por Max Weber y después ampliamente repetida: “ascética intramundana”.

El objetivo que acabamos de mencionar reclama, si se desea proceder científicamente, ir más allá de semejanzas marginales o de coincidencias en el lenguaje, para situarse ante el trasfondo ideal o especulativo del que uno y otro lenguaje proceden. Procederemos por exponer, como primer paso, las enseñanzas sobre el trabajo que ofrecen Juan Calvino y Josemaría Escrivá, señalando sus respectivos presupuestos doctrinales. Mejor –lo contrario sería jactancia–, a esbozar un acercamiento a ambos planteamientos; sólo luego procederemos a una comparación.

⁷ Es, por ejemplo, el caso de John L. ALLEN, *Opus Dei*, Doubleday, Nueva York, 2005, pp. 87-89, donde dedica al tema un apartado que titula “¿Una forma católica de calvinismo?”.

⁸ Así ocurre en José Vicente CASANOVA, *The first Secular Institute: the Opus Dei as a Religious Movement-Organization*, en “The Annual Review of the Social Sciences of Religion”, vol. VI (1982) 243-285 (se trata de un resumen de parte de la tesis doctoral defendida en 1962); José Antonio MARTÍNEZ SOLER, *Los empresarios ante la crisis económica*, Barcelona 1983; Santos JULIÁ, *Un siglo de España: política y sociedad*, Marcial Pons, Madrid 1999; Giles TREMIETT, *Ghosts of Spain: travel through a country's hidden past*, Faber, Londres 2007.

DE LA EDAD MEDIA A LA MODERNA

Como paso previo a ese acercamiento, me parece conveniente recordar, aunque sea a modo de paréntesis y en términos muy generales, una realidad a la que no siempre se presta la atención debida, pero que tiene una importancia decisiva para nuestro tema, ya que hace referencia al contexto histórico tardomedieval en que se sitúan los primeros pasos de la evolución de las ideas que queremos considerar. La caída del Imperio Romano de Occidente, la consolidación de los diversos reinos bárbaros que surgieron a partir de ese momento, la difusión del cristianismo en todos los sectores de la población y la lenta pero progresiva recuperación de la cultura clásica, son algunos de los factores que configuraron la aparición y desarrollo de la época histórica que hemos dado en llamar Edad Media. A los rasgos mencionados y, en más de un aspecto, como consecuencia de los ya mencionados, se debe añadir otro: la desaparición de una civilización estructurada, como había sido el caso de la greco-romana, sobre la distinción entre ciudadanos libres y esclavos; es decir, de un mundo en el que al hombre libre le estaban abiertas las actividades que se consideraban dotadas de valor, como la gestión de la *polis*, la filosofía, las grandes hazañas guerreras, mientras que las tareas de las que depende la atención a las necesidades la vida –la alimentación, el cuidado de la habitación, la limpieza...– eran confiadas al esclavo, cuyo horizonte quedaba limitado al servicio que prestaba a la grandeza del ciudadano.

En las urbes medievales –el mundo agrario, estructurado con frecuencia a través de grandes latifundios y de la figura de colonos y siervos de la gleba, tiene un desarrollo diferente– los diversos oficios –herrerros, carpinteros, pintores, tejedores, tintoreros...– eran ejercidos por hombres no sólo libres, sino que profesaban y vivían la religión cristiana, y estaban llamados por tanto a participar en las celebraciones litúrgicas y en las asambleas ciudadanas. Aparecieron y se afianzaron gremios y cofradías, en los que la figura del santo patrón ponía de manifiesto no sólo la piedad de aquellos que a él se encomendaban, sino también la dignidad de la profesión ejercida, a la que remitían, de una u otra manera, la vida del santo que había sido elegido.

La teología de los siglos XII y XIII prestó poca atención a esta realidad. Hay en los autores de la época referencias a la dignidad del cristiano, de todo cristiano, también el que ejerce tareas agrícolas o artesanales, pero falta una reflexión sobre los oficios y profesiones y sobre su valor humano y cristiano. En la raíz de esa desatención está, sin duda, una falta de sensibilidad ante el tema, pero hay algo más: el influjo de la doctrina sobre el estado de perfección, es decir, la convicción, ampliamente asentada y teorizada⁹, de que las ocupaciones seculares –y entre ellas, la vida matrimonial y el trabajo entendido como profesión– constituían, al reclamar solicitud y tiempo, un obstáculo para el crecimiento en la dedicación a Dios y a las cosas divinas¹⁰. Hubo alguna excepción –como la de Iohannes Tauler (ca 1300-1361), que no vaciló en acudir el vocablo alemán *ruf*, “llamada”, en relación a las profesiones seculares presentándolas como fruto de una vocación divina–, pero fueron pocas y aisladas

Se suele atribuir a Lutero el mérito de haber señalado el carácter vocacional que tiene toda condición y situación cristiana. Así es, en efecto, aunque con las limitaciones que enseguida señalaremos. Citemos, a modo de ejemplo, un pasaje de su escrito *Sobre las buenas obras*, en el que el reformador se expresa con el estilo directo que le era propio. “Si preguntas si tienen por obra buena el hecho de ejercer su profesión, caminar, estar de pie, beber, dormir y realizar cualquier tipo de trabajo necesario para el mantenimiento del cuerpo o del bien común; y si creen que Dios tiene contentamiento por esas tareas, dirán que no y advertirás que de las obras buenas tienen un concepto tan estrecho que lo limitan al orar en la iglesia, al ayunar y al dar limosnas (. . .) Y así reducen y disminuyen el ámbito de los servicios a Dios, cuando la realidad es que es servicio a Dios todo cuanto se hace, habla o piensa mientras se vive la fe”¹¹.

⁹ Ver, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, q. 108, a. 4 y 2-2, q. 187, a. 7.

¹⁰ Sobre el estado de perfección, y los consejos evangélicos que lo configuran, ver lo que hemos escrito en *Precetti e consigli*, en L. MELINA y O. BONNEWIJN (eds.), *La sequela Chisti. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma 2003, pp. 177-196.

¹¹ Seguimos, con algunos retoques, la traducción de Carlos Witthaus en *Obras de Martin Lutero*, tomo II, Editorial Paidós, Buenos Aires 1974; la frase citada se encuentra en p. 26. El texto original de este escrito luterano puede verse en las *Martin Luthers Werke*, edición de Weimer, t. IX, pp. 226-301 y t. VI, pp. 196-276.

Esas y otras afirmaciones análogas están vinculadas, en los escritos luteranos, a la crítica no ya a excesos en las prácticas devocionales, que efectivamente se daban, sino a las devociones en cuanto tales, así como, a otro nivel, a los votos monásticos. Y, más radicalmente, a su proclamación de la corrupción radical de la realidad creada. De ahí que la afirmación del valor del trabajo y de las profesiones quede truncada. Para expresar con plenitud ese valor hubiera sido necesaria una reflexión sobre la configuración de la vida social y sobre el valor de las profesiones que partiera de principios diversos de los que Lutero mantenía. Pero nadie en aquella época, tampoco la teología católica, muy rica en otros campos, recorrió ese camino.

CALVINO: TRABAJO, VOCACIÓN, PREDESTINACIÓN

Calvino hereda de Lutero la toma de conciencia acerca de la importancia de las profesiones en cuanto realidades conformadoras de la estructura social, e incluso la acentúa. Otro tanto se puede decir respecto al conjunto afirmaciones teológico-dogmáticas constituido por la doctrina sobre la *sola fides*, sobre el *servo arbitrio*, sobre la consideración del hombre redimido como *simul iustus et peccator* y sobre la predestinación. Y lo hace acentuando, también en este punto, el alcance de esas doctrinas a partir de lo que constituye, sin duda alguna, el eje de su posición: la afirmación, llevada al extremo, de la omnipotencia de Dios¹².

El reformador ginebrino no tuvo necesidad, a diferencia de Lutero, de acuñar nuevos vocablos (*beruf, berufung*) para referirse al hecho de que la situación en que cada ser humano se encuentra es eco y fruto de un

¹² El influjo ejercido por el pensamiento de Calvino ha sido enorme, hasta el extremo de que se haya podido decir que su obra ha sido decisiva para la configuración del protestantismo. Sin embargo, ya desde los inicios, dentro de los seguidores de Calvino se suscitaban divisiones y entre las iglesias que se autotitulan "reformadas" hay profundas diferencias. Por eso nos eximimos de hacer análisis históricos y realizaremos nuestra exposición remitiendo directamente al texto de su obra fundamental: la *Institución de la religión cristiana*. Seguiremos la versión final de esa obra (la de 1560), de la que se cuenta con una edición crítica realizada por J.-D. Benoit, 5 vols., París 1957-1963. En castellano, la primera traducción es la realizada en 1597 por Cipriano de Valera, reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858 y, ya en el siglo XX, actualizada por la Fundación Editorial de Literatura reformada (Rijswijk, Holanda): *Institución de la religión cristiana*, 2 vols. (con paginación continuada), Visor Libros, Madrid 2003, a la que nos atenderemos.

designio divino, ya que el latín y el francés le ofrecían uno: vocación (*vocatio*), ampliamente utilizado en la literatura teológica y canónica aunque, de ordinario, en referencia a la condición sacerdotal y a la consagrada. Para acoger el valor de la vida secular, bastaba, por tanto, con limitarse a ampliar el campo semántico de ese vocablo e incluir así la condición laical y las diversas profesiones a través de las cuales esa condición se configura y concreta. Pero era posible seguir otro camino, que implicaba una ruptura con la tradición: modificar ese campo semántico, excluyendo las dos referencias tradicionales y aplicando el vocablo “vocación” sólo a las múltiples y diversas profesiones. Este último fue el camino emprendido por Calvino, en cuyos escritos la palabra “vocación” indica la condición o profesión a la que Dios llama a cada cristiano, o, más exactamente, esa profesión en cuanto que reconocida como expresión de la concreta voluntad divina.

Los escritos calvinistas están jalonados por numerosas referencias al trabajo y a las otras realidades que configuran el existir humano, entendiéndolas como vocación en el sentido indicado. Uno de los textos más significativos se encuentra en los capítulos que el libro tercero de la *Institution de la religion chrétienne* dedica a glosar lo que titula como “sumario de la vida cristiana”¹³. A lo largo de este “sumario”, Calvino habla de la rectitud de vida, de la renuncia completa a uno mismo, de la necesidad de soportar pacientemente las tribulaciones y dificultades, de la importancia de vivir dirigiendo siempre la mirada a la vida futura, etc. Supuesto ese contexto, dedica el último apartado (el capítulo X) a considerar el modo en que se debe usar de la vida presente y de los bienes que ofrece.

Dos recomendaciones rigen la exposición calvinista: de una parte, usar de este mundo como si no se usara de él, según la indicación de san Pablo (1 Co 7, 29-31); y, de otra, contentarse con la propia condición, soportando con paciencia la pobreza, si ese fuera el caso, y viviendo con moderación en medio de la abundancia, si esa fuera la condición en la que el sujeto se encuentra¹⁴. Toda la exposición conduce a la consideración que expone en el número con que termina el capítulo: “Dios manda que cada uno de nosotros en todo cuanto intentare tenga

¹³ Cfr. *Institución*, libro III, caps. VI a X (ed. cit., pp. 522-555).

¹⁴ Cfr. *ibidem*, libro III, cap. X, nn. 3 a 6 (ed. cit., pp. 553-556).

presente su vocación”, es decir la situación en que ha sido colocado¹⁵. La inquietud, la temeridad y los afanes que habitan en el corazón humano, pueden llevar al hombre –comenta– a desear cosas diversas y a aspirar con ansia a superar la propia condición, de ahí que, para que nadie aspire a superar con ligereza sus propios límites, la Escritura haya hablado a este respecto de “vocación”. “Cada uno –afirma– debe atenerse a su manera de vivir, como si fuera una estancia en la que Dios le ha colocado, para que no ande vagando de un lado a otro sin propósito toda su vida”. “Si no tenemos presente nuestra vocación como una regla permanente, no podrá existir –recalca– concordia y correspondencia alguna entre las diversas partes de nuestra vida”¹⁶.

“Por consiguiente –concluye, con párrafo que podemos citar por entero–, irá muy ordenada y dirigida la vida de aquel que no se aparta de esta meta, porque nadie se atreverá, movido de su temeridad, a intentar más de lo que su vocación le permite, sabiendo perfectamente que no le es lícito ir más allá de sus propios límites. El de condición humilde se contentará con su sencillez, y no se saldrá de la vocación y modo de vivir que Dios le ha asignado. A la vez será un alivio, y no pequeño, en sus preocupaciones, trabajos y penalidades, saber que Dios es su guía y su conductor en todas las cosas. El magistrado se dedicará al desempeño de su cargo con mejor voluntad. El padre de familia se esforzará por cumplir sus deberes. En resumen, cada uno, dentro de su modo de vivir, soportará las incomodidades, las angustias, los pesares, si comprende que nadie lleva más carga que la que Dios pone sobre sus espaldas”¹⁷.

A primera vista podría parecer que los párrafos recién citados no son otra cosa que una glosa de un conocido texto paulino: “unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat” (1 Co 7, 20). Hay sin embargo una gran diferencia. Para el apóstol la llamada invita a acoger y vivir el mensaje cristiano, ante cuya riqueza –la incorporación a Cristo y, en Cristo, a la vida divina– toda distinción entre condiciones humanas pierde relevancia. Para Calvino, en cambio, la llamada remite directa y formalmente a la condición en que cada uno se encuentra, reconociéndola como condición en la que Dios le coloca y en la que

¹⁵ *Ibidem*, n. 6. (ed. cit., p. 555).

¹⁶ *Ibidem*, n. 6. (ed. cit., p. 556).

¹⁷ *Ibidem*, n. 6. (ed. cit., p. 556).

quiere que permanezca. Dicho con otras palabras, la vocación, tal como Calvino la entiende en este pasaje, no tiene por objeto la invitación a un determinado modo de vivir la propia condición –profesión, estado, cargo, etc.– sino ese estado y esa profesión en cuanto tales.

Ciertamente ese estado y esa profesión debe ser vividos en conformidad con los preceptos de la ética cristiana, y Calvino lo señala con fuerza, pero –repetámoslo– la vocación no es vocación a vivir de acuerdo con el Evangelio la propia condición, sino vocación a esa condición en cuanto marco en el que Dios ha determinado que transcurra la personal existencia. De ahí que reclame una obediencia que se manifiesta, ante todo, en la conformidad con la condición o estado en que cada uno se encuentre, reconociéndolo como realidad determinada por la eterna e incommensurable voluntad divina.

Para captar con detalle las implicaciones de este planteamiento, convendrá hacer referencia a algunos de los puntos centrales del mensaje calvinista. Concretamente a tres.

1. El modo de interpretar la doctrina sobre la omnipotencia divina y sobre el absoluto dominio de Dios sobre la historia. El poder infinito de Dios se manifiesta no sólo en la creación sino también en su providencia, en su constante gobierno del mundo y de la historia. Nada acontece, sea en el devenir de la naturaleza, sea en el actuar de los hombres, sin que Dios lo quiera; afirmación que, para ser fiel al pensar de Calvino, debe leerse dando al verbo “querer” toda su fuerza. Calvino rechaza la distinción formulada por la escolástica entre “querer” y “permitir”: aceptar que algo pueda presentarse como sólo permitido por Dios equivaldría a admitir –afirma– que en el universo y en la historia pueden darse acciones o acontecimientos de los que Dios no ha tenido la plena y total iniciativa, y por tanto a negar su omnipotencia¹⁸. La realidad –comenta– es que Dios obra en la naturaleza y en los corazones de los hombres, ordenándolos, sea cual sea la naturaleza de esos acontecimientos, a los fines que ha fijado. Dicho más claramente, las afirmaciones que preceden valen en referencia tanto al bien como al mal; por formularlo con uno de sus ejemplos: Dios quiere tanto la fidelidad de Moisés como el endurecimiento del corazón del Faraón. De acuerdo con el enfoque

¹⁸ Cfr. *Institución*, libro I, caps. V y XVI-XVIII (ed. cit, pp. 13-26 y 124-157); ver también libro II, capítulo IV (ed. cit., pp. 213-219).

entre dogmático y pastoral que tiene la *Institutio*, Calvino no procede a un análisis especulativo o filosófico de las afirmaciones que realiza, sino que se limita a asentarlas¹⁹. Y a invitar a la confianza en “la providencia con que [Dios] gobierna todo lo creado, de la cual no procede ninguna cosa que no sea buena y justa, aunque no sepamos la causa”²⁰.

2. La condición de servidumbre en que se encuentra la libertad tras el pecado original. En el estado original en que Dios creó a Adán y Eva, el ser humano gozaba de libre albedrío, de facultad de elegir entre el bien y el mal. Pero, al orientarse hacia el mal, perdió ese don²¹. Calvino expone su doctrina a este respecto con expresiones netas y contundentes: no hay nada en el hombre caído que no sea merecedor de desprecio; la naturaleza humana está corrompida; no sólo es incapaz de hacer el bien, sino que es fértil en todo género de males. El *libero arbitrio* del estado primitivo ha dado paso a un *servo arbitrio*: el ser humano, dominado por la concupiscencia, es esclavo de su concupiscencia, e incapaz realizar el bien. Con otras palabras, “el hombre carece de libre albedrío para obrar bien si no le ayuda la gracia de Dios”; afirmación que, en el pensar de Calvino, tiene un alcance claramente precisado por la apostilla que sigue: la gracia de la que está hablando es “una gracia especial que solamente se concede a los elegidos”; ya que –recalca– “rechazo la tesis de los frenéticos que fantasean que la gracia se ofrece a todos indistintamente”²².

3. La predestinación. Las afirmaciones que anteceden nos sitúan ante una de las afirmaciones más características, y criticadas, del mensaje calvinista: la existencia de una predestinación, sea al bien, sea al mal, decretada por Dios desde toda la eternidad, antecedentemente a la vida y a las obras, e independiente de ellas. Se trata de una doctrina coherente

¹⁹ Tampoco vamos nosotros a proceder a ese análisis, aunque no estará de más señalar que el reformador ginebrino –al igual de lo que hicieron unos años después algunos de los teólogos católicos que protagonizaron la *quaestio de auxiliis*–, plantea el problema sin tener debidamente en cuenta la diferencia ontológica entre el actuar de Dios, causa primera, y el de las causas segundas, lo que lleva a introducirse en un callejón sin salida, como ocurre siempre que se intenta resolver una cuestión partiendo de premisas desacertadas.

²⁰ *Institución*, libro I, cap. XVII, n.2 (ed. cit., p.138).

²¹ Cfr. *Institución*, libro I, cap. XV, n. 8 (ed. cit., pp. 122-124), y libro II, caps. I a III (ed. cit., pp. 161-220).

²² *Institución*, libro II, cap. II, n. 6. (ed. cit., p. 177).

con cuanto el propio Calvino ha afirmado precedentemente sobre la acción de Dios en los corazones y sobre la corrupción radical de la naturaleza humana después del pecado de origen, y que desarrolla con amplitud a lo largo de cuatro capítulos del libro tercero de la *Institución*²³. El título del primero de esos capítulos enuncia con palabras netas su tesis central: “La elección eterna con la que Dios ha predestinado a unos para salvación y a otros para la perdición”. En los párrafos siguientes vuelve a repetir la misma idea (“es evidente y manifiesto que de la voluntad de Dios depende que a unos les sea ofrecida gratuitamente la salvación, y que a otros se les niegue”, y expresiones similares). Deja constancia a la vez de que se trata de una cuestión que suscita perplejidades. De hecho, el resto de este primer capítulo y los tres siguientes están destinados a salir al paso de dificultades y objeciones, reiterando en todo momento el mensaje sobre la predestinación de unos a la salvación y de otros a la condenación, e invitando a aceptarla sin vacilaciones ni titubeos, ya que “no es lícito a los mortales la curiosidad de saber los secretos de Dios”²⁴.

La afirmación según la cual Dios, en su secreto consejo, elige a aquellos que le agrada, rechazando a los demás, es neta en Calvino. Sin embargo no quedaría del todo expuesta su doctrina sobre la elección gratuita, si no descendiéramos “a cada persona en particular” y, más concretamente, a aquellas personas “a las cuales Dios no solamente ofrece la salvación, sino que además la sella de tal manera, que la certidumbre de conseguir su efecto no queda en suspenso ni dudosa”²⁵. Algo más adelante, al final del mismo capítulo en el que se encuentran las afirmaciones que preceden, concreta su pensamiento: “Enseñamos que la vocación de los elegidos es como un testimonio de su elección; y que la justificación es otra marca y nota de ello, hasta que entren a gozar de la gloria, en la cual consiste su cumplimiento. Y así como el Señor señala a aquellos que ha elegido, llamándolos y justificándolos; así, por el contrario, al excluir a los réprobos del conocimiento de su nombre o de la santificación otorgada por su Espíritu, muestra con estas señales cual será su fin y que juicio les está preparado”²⁶.

²³ Cfr. *Institución*, libro III, caps. XXI-XXIV (ed. cit., pp. 723-781).

²⁴ *Institución*, libro III, cap. XXI, n. 3. (ed. cit., p. 727)

²⁵ *Ibidem*, n. 7 (ed. cit., pp. 731-732).

²⁶ *Ibidem* (ed. cit., p. 733).

Glosemos algo estas afirmaciones. Subrayemos ante todo que, para Calvino, la elección o predestinación se sitúa en la eternidad de Dios y es incognoscible. Respecto a ella sólo cabe la fe, entendida como confianza en haber sido objeto de una gratuita elección divina en orden a la gloria, y no a la condenación. Eso supuesto, Calvino da un nuevo paso: además de la elección, hay que tener en cuenta –siguiendo a san Pablo (Rm 8, 30)– la vocación o llamada, don divino que no desvela el misterio de la predestinación, pero constituye un signo, una señal; más concretamente un signo de que se está predestinado a la salvación.

¿Qué entiende aquí Calvino por vocación? En términos generales, puede decirse que designa la llamada a acoger el Evangelio y a formar parte de la comunidad cristiana. Calvino precisa este punto, distinguiendo entre dos especies de llamamiento: a) un “llamamiento universal con el que Dios mediante la predicación externa de su Palabra, llama y convida a sí, indistintamente a todos, incluso a aquellos a quienes se lo propone para olor de muerte y materia de mayor condenación”, y b) “otro particular –del cual no hace partícipes a la mayoría, sino sólo a sus fieles– cuando por la iluminación interior del su Espíritu hace que la Palabra predicada arraigue en su corazón”²⁷. Es esta vocación particular, la que constituye un signo de predestinación.

Apoyado en la Palabra divina, y confortado por el hecho de haber sido llamado a formar parte de la comunidad cristiana, el creyente –concluye Calvino– puede, y debe, afrontar la vida con una fe indestructible en la “buena voluntad de Dios” respecto a quienes creen en Él²⁸. Y manifestar su agradecimiento ante el don gratuito de la elección y de la vocación a la fe por medio de las obras; es decir, por el empeño en vivir la situación en la que cada uno ha sido colocado de acuerdo con cuanto reclama el estilo de vida al que hace referencia a lo largo de toda su obra, y sintetiza en el “sumario de la vida cristiana” al que ya hemos aludido²⁹.

En la predicación de Calvino ocupa un lugar importante la insistencia en la sencillez y la frugalidad en el modo de vivir; en el cumplimiento

²⁷ *Institución*, libro III, cap. XXIV, n. 8 (ed. cit, p. 770).

²⁸ La fe, ha escrito en páginas anteriores, es “un conocimiento firme y cierto de la voluntad de Dios respecto a nosotros, fundado sobre la verdad de la promesa gratuita hecha en Jesucristo, revelada a nuestro entendimiento y sellada en nuestro corazón por el Espíritu Santo”: *Institución*, libro III, cap. II, n. 7 (ed. cit, p. 412).

²⁹ Cfr. nota 13.

estricto de los deberes del propio estado; en la entrega a la profesión, oficio o trabajo que a cada uno desempeña, realizándolo con rigor, constancia e intensidad; en el empeño por erradicar el mal y cuanto implique desorden, de modo que en el mundo reine una armonía que dé gloria a Dios. También son frecuentes las referencias a la santidad, a la obediencia rendida al querer divino, al empeño por olvidarse de uno mismo para preocuparse sólo de realizar lo que a Dios agrada, realidades todas ellas de claras resonancias teologales, como no puede ser menos en un lenguaje de inspiración bíblica. Pero ni las exigencias éticas ni las perspectivas teologales superan el abismo que separa el vivir diario de la escatología. Respecto a la situación final la vocación, y las obras que puedan seguirla, se mueven sólo en el plano de los signos. La predestinación se basa sola y exclusivamente en la voluntad gratuita y eterna de Dios. La salvación, y lo mismo vale de la condenación, son, en sí mismas, independientes de las obras y de cuanto sucede en el terreno de los hechos históricos: todo cuanto acontece en este nivel puede tener, respecto a la predestinación, sólo valor de signo.

Es éste un modo de pensar que implica, de una parte –sea cual fuere la intención de Calvino–, privar de valor a la concreta existencia humana y a la historia. Y que, de otra, puede conducir a suscitar el deseo de dotar a los signos de la mayor densidad posible, de modo que, aunque no superen nunca ese nivel, puedan valorarse, desde una perspectiva subjetiva, como signos cada vez más elocuentes. Así ocurrió de hecho en el puritanismo, caracterizado, tanto en la versión escocesa como en la norteamericana, por un acentuado rigorismo moral; y, en otros autores (o en los mismos, pero en otros contextos), por la insistencia en la operatividad y en la eficiencia, hasta ver un signo de estar predestinado a la salvación no sólo en la efectiva rectitud moral y en la constancia y eficiencia en el trabajo, sino también en el éxito en la tarea profesional o en la buena marcha los negocios.

JOSEMARÍA ESCRIVÁ: TRABAJO, VOCACIÓN, UNIDAD DE VIDA

Al dejar la consideración del pensamiento de Calvino y acercarnos al mensaje de san Josemaría Escrivá, lo primero que resulta oportuno destacar es la distancia cronológica, histórica y cultural que los separa.

Entre ambos se sitúan casi cuatro siglos llenos de acontecimientos de gran relieve: la consolidación de diversas confesiones protestantes; la aplicación en la Iglesia católica de la reforma tridentina; el desarrollo de las monarquías absolutas y, sobre su base, el de los estados nacionales; la revolución francesa; la evolución de la filosofía: racionalismo, empirismo, positivismo, idealismo, nihilismo; el crecimiento de la técnica y la revolución industrial; los inicios de la globalización económica y cultural; la interpenetración de civilizaciones, etc.

Esta diferencia de situación histórico-cultural tiene, sin duda, importancia para entender los diversos planteamientos. Pero es mucho más determinante la diferencia de contexto religioso y espiritual. En Calvino y en la tradición calvinista, ese contexto está constituido por la interpretación del cristianismo propugnada por el reformador ginebrino y seguida, aunque con matices peculiares, por sus discípulos. En Josemaría Escrivá, por la fe católica, que recibió en su infancia y a la que se mantuvo fiel a lo largo de toda su vida; más aún, a cuyo servicio aspiró a situar todas sus palabras y actuaciones. Todo intento de acercamiento a la comprensión del mensaje del fundador del Opus Dei si aspira a ser certero, presupone tener presente, en este punto como en todos, la fe católica, en la que ese mensaje invita a profundizar no sólo intelectual, sino también existencialmente.

Si nos trasladamos a la España de las décadas de 1920 y 1930, periodos en que Josemaría Escrivá tuvo conciencia de que Dios le llamaba y le otorgaba una misión y en los que comenzó a llevarla a la práctica, nos encontraremos ante un país en el que no faltaban sectores intelectuales con una orientación claramente agnóstica o incluso atea, ni tampoco movimientos políticos de signo marxista o anarquista, pero cuya población era, en su gran mayoría, católica; un catolicismo sinceramente profesado, aunque en bastantes ocasiones no llegara a informar la totalidad de la vida y del trabajo. En ese contexto social la labor pastoral del joven sacerdote que era, en esas décadas, Josemaría Escrivá, estuvo encaminada, desde 1925, año de su ordenación sacerdotal, y especialmente a partir del 2 de octubre de 1928, fecha fundacional del Opus Dei, a despertar en quienes le escuchaban una toma de conciencia de la grandeza e implicaciones de la vocación cristiana. “Medita pausadamente estas consideraciones”, escribe en el prólogo a *Camino*. Y continúa: “Son cosas

que te digo al oído, en confidencia de amigo, de hermano, de padre. Y estas confidencias las escucha Dios. No te contaré nada nuevo. Voy a remover en tus recuerdos, para que se alce algún pensamiento que te hiera: y así mejores tu vida y te metas por caminos de oración y de Amor”³⁰.

El nacimiento, el venir a la vida constituye, ya de por sí, una vocación, pues ningún ser humano nace al margen del querer de Dios. Más profunda y específicamente lo es el bautismo, en el que se abre ante el bautizado el amplio horizonte que implica la fe cristiana y se recibe la vida de la gracia que hace posible afrontarlo. Pero dentro del marco de la común vocación cristiana se puedan dar numerosas modalizaciones; algunas (las propias de la vida consagrada) implican la llamada a santificarse según la regla que define la institución de que se trate; en los cristianos corrientes, la llamada remite a la existencia propia de quienes viven como un ciudadano más, asumiendo las responsabilidades, derechos y deberes que en cada caso configuren la situación en la que vive, el trabajo que desempeñe, las ilusiones con las que sueñe, los problemas que pueda encontrar³¹.

Josemaría Escrivá aspiró, en todo momento, a poner de manifiesto el valor cristiano y vocacional de la vida ordinaria, de esa vida hecha de trabajo, de relaciones familiares y sociales, de avatares culturales o políticos que es la propia de la inmensa mayoría de los cristianos, y de los hombres en general. Ahí radica el fin del *Opus Dei*, como el mismo lo

³⁰ Las dos primeras frases datan de la edición de 1932; las siguientes de la de 1939. Sobre *Camino* y la historia de su redacción, ver *Camino. Edición crítico histórica preparada por Pedro Rodríguez*, Rialp, Madrid 2002.

³¹ Lo que acabamos de decir nos sitúa ante una cuestión –la valoración de los votos monástico-religiosos– que ha llevado a algunos a hablar, también a este respecto, de puntos de contacto entre el mensaje de Calvino y el de san Josemaría. En esa observación hay algo de cierto, pero las diferencias son muy superiores a las analogías. Calvino, y antes Lutero, criticaron los votos monásticos en cuanto tales, viendo en ellos un intento de atribuir al hombre una libertad en orden a la salvación que no posee y por tanto considerándolos ilegítimos y contrarios al Evangelio. San Josemaría, en cambio, manifestó siempre no sólo aprecio sino veneración a la vocación monástica y religiosa, valorándola como un don de Dios a la Iglesia. Lo que criticó es la tendencia, manifestada varias veces a lo largo de la historia, a minusvalorar la condición cristiana ordinaria con el deseo de exaltar la vida monástico-religiosa, lo que podía llevar –y llevó de hecho en más de un momento– a desconocer la potencialidad espiritualidad y apostólica del vivir del común de los cristianos.

subrayó en una de sus *Cartas*: “Hemos venido a decir (...) que la santidad no es cosa para privilegiados: que a todos nos llama el Señor, que de todos espera Amor: de todos, estén donde estén; de todos, cualquiera que sea su estado, su profesión o su oficio. Porque esa vida corriente, ordinaria, sin apariencia, puede ser medio de santidad”³². Así lo reiteró constantemente a lo largo de toda su vida. Las citas en ese sentido podrían multiplicarse; limitémonos sin embargo a otra, tomada de una homilía predicada en 1967: “Yo solía decir a aquellos universitarios y a aquellos obreros que venían junto a mí por los años treinta, que tenían que saber *materializar* la vida espiritual. Quería apartarlos así de la tentación, tan frecuente entonces y ahora, de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas”. Y continuaba con tono vibrante: “¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésta es la que tiene que ser –en el alma y en el cuerpo– santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales. No hay otro camino, hijos míos: o sabemos encontrar en nuestra vida ordinaria al Señor, o no lo encontraremos nunca”³³.

En el fundador del Opus Dei la vocación o llamada divina remite formal y directamente no a la situación o estado en el que la persona llamada se encuentra, como ocurre en Calvino, sino a la santificación de la persona en esa situación o estado, o en cualquier otro que a lo largo de su existencia pueda atravesar, y a caminar hacia la santidad precisamente santificando ese estado. Hay en los escritos del fundador del Opus Dei referencias críticas a la frivolidad y a la soberbia que llevan a no conformarse con lo que cada uno es o a añorar otras situaciones, pero da siempre por supuesto que en la vida del cristiano, como en la de todo hombre, será frecuente que haya cambios y considera que nada se opone a desear legítimamente desarrollos y mejoras. Lo que la vocación

³² *Carta 19-III-1930*, n. 2. Esta *Carta*, como las otras *Cartas* del fundador del Opus Dei, aunque basadas, en mayor o menor grado en textos antiguos, fueron completadas por su autor en la década de 1960; para más datos, ver José Luis ILLANES, *Cartas*, en *Diccionario de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, Ed Monte Carmelo, Burgos 2013, pp. 204-211.

³³ *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, n. 114.

reclama es que, tanto si se permanece largamente en el mismo sitio como si se cambia con frecuencia de trabajo o de lugar, se aspire siempre a santificarse, y a santificarse tomando ocasión de la situación en la que cada uno se encuentre. Dicho con otras palabras y en referencia a esa dimensión de singular importancia en la existencia humana que es el trabajo, Josemaría Escrivá no habla de vocación al trabajo, que presupone inscrita en la naturaleza del hombre, sino de santificar el trabajo.

Josemaría Escrivá sintetizó con frecuencia este mensaje acudiendo a un tríptico o tríada, de la que dio dos versiones: “santificar la vida ordinaria, santificarse en la vida ordinaria, santificar a los demás con la vida ordinaria”, y también “santificar el trabajo, santificarse con el trabajo, santificar a los demás con el trabajo”³⁴. A decir verdad, estas dos formulaciones son, en su substancia, equivalentes: la vida ordinaria incluye, en el común de los cristianos (y de los hombres), el trabajo; y el trabajo del que Josemaría habla es el trabajo profesional, la tarea, intelectual o manual, que define la posición de la persona en la sociedad con todas las dimensiones, responsabilidades y relaciones que comporta.

El mensaje que Josemaría Escrivá difunde es, en suma –las tres partes del tríptico forman una unidad–, una invitación a santificarse santificando el trabajo y las demás realidades en los que cada uno viva, y de esa forma ir creciendo, con la gracia de Dios y superando debilidades y tropiezos, en las virtudes a las que como hombre o como mujer está llamado. No se trata de una invitación a santificarse mientras se trabaja, y, menos aún, a santificarse aunque se trabaje, sino a santificarse precisamente trabajando, santificando el trabajo. Estas afirmaciones implican, en el mensaje del fundador del Opus Dei, dos exigencias fundamentales:

- a) El trabajo debe ser realizado con perfección y seriedad humanas, respetando la naturaleza de los materiales o realidades sobre los

³⁴ Sobre la santificación del trabajo según el fundador del Opus Dei, pueden verse José Luis ILLANES, *La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo*, 10 ed., Ediciones Palabra, Madrid 2001; Ernst BURKHART y Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, Rialp, vol. 3, Madrid 2013, pp. 134-221; *Diccionario de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, Editorial Monte Carmelo e Instituto Histórico San Josemaría Escrivá, Burgos 2013, voz *Trabajo* y las otras con ella relacionadas. En las tres obras pueden encontrarse abundantes referencias a textos del fundador del Opus Dei en los que enuncia o glosa el tríptico mencionado, y otros aspectos de lo que implica la llamada a santificar el trabajo.

que versa; buscando como fruto una obra o producto completo o, al menos, bien acabado; aspirando a contribuir con la propia tarea a la utilidad común. En suma, actuando con competencia profesional y poniendo en práctica las virtudes, tanto la justicia, la laboriosidad, la solidaridad, la operatividad y la perseverancia, como la responsabilidad, el compañerismo, la amabilidad y la convivencia (todo trabajo se inserta, de un modo u otro, en una red de relaciones interpersonales).

- b) Y, eso supuesto, ser asumido como parte de la vocación cristiana, y, en consecuencia, informándolo con el espíritu del Evangelio, viviéndolo con conciencia de la cercanía amorosa de Dios y entrando en diálogo con Él. Lo que nos conduce a otra de las afirmaciones características del fundador del Opus Dei: el cristiano que vive en coherencia con su fe –es decir, con una fe que nos revela la presencia de Dios en todo lugar y en todo momento y, al mismo tiempo, el amor infinito que Dios tiene hacia el hombre–, está llamado no sólo a vivir en conformidad con la ley de Cristo, sino, también e inseparablemente, a ser contemplativo en medio del mundo³⁵.

Al comenzar a exponer el mensaje de Josemaría Escrivá señalábamos que se trata de un mensaje que connota la totalidad de la fe católica, en la que se fundamenta, subrayando algunos de sus rasgos e implicaciones: aquellas, concretamente, que hacen referencia a la vocación de quienes, hombres o mujeres, están llamados a hacer realidad el ideal cristiano precisamente en medio del mundo y de cuanto lo integra. La exposición que antecede lo manifiesta con claridad. No obstante, tal vez no esté de más explicitar algunos puntos:

- a) El universo no es fruto del acaso ni se explica por sí mismo, sino que ha sido creado por Dios, que dota a los diversos seres de consistencia y de actividad. Es, por tanto, bueno, con una bondad que puede ser obscurecida e incluso dañada, pero que no desaparece, porque Dios no retira su amor y continúa otorgando a todas las criaturas el ser y el obrar.

³⁵ Sobre la expresión “contemplativos en medio del mundo”, característica del fundador del Opus Dei, ver Ernst BURKHART y Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, cit., vol. 1, pp. 323-334; *Diccionario de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, cit., voz *Contemplativos en medio del mundo* y las otras con ella relacionadas.

- b) El pecado de Adán ha herido a la naturaleza humana, pero sin llegar a corromperla, de modo que todo ser humano conserva, sea cual sea su situación y su conducta, al menos un mínimo de su verdad y su bondad originarias. La libertad, la capacidad de elegir, aunque mermada por el desorden de las pasiones, continúa siendo un atributo inseparable del ser humano.
- c) Cristo, Hijo eterno de Dios hecho hombre, asumiendo la condición humana en todo menos en el pecado y ofreciendo al Padre el tributo de su obediencia, nos ha redimido, reconciliándonos con Dios, de quien nos separaba el pecado.
- d) La redención operada por Cristo no sólo se nos da a conocer mediante la palabra de la revelación, fundamentando así la fe y la esperanza, sino que se nos comunica mediante la gracia, que, presente en el alma, hace posible amar con el amor con que Dios ama e informar con ese amor todas las acciones.
- e) El estado final al que Dios encamina la historia trasciende todo el acontecer y cuanto en él se ha realizado, pero no es heterogéneo con el acontecer presente: la plenitud escatológica se prepara en la historia, donde, en virtud de la gracia, el cristiano degusta, aunque sea sólo en arras y entre sombras, la realidad de la comunión con Dios.
- f) Las virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad, que unen al hombre con Dios y orientan la vida y las acciones hacia Él, trascienden las virtudes humanas, pero no las excluyen; al contrario, las presuponen e impulsan su desarrollo, de modo que el actuar cristiano incide en la historia.

Glosar esos puntos, y otros que podrían completarlos, excede el marco del presente escrito. Podemos, por eso, cerrar la exposición del pensamiento de Josemaría Escrivá citando dos pasajes de sus homilías que de algún modo los sintetizan.

El primero de esos pasajes nos coloca ante su consideración del desarrollo de la historia de la salvación, visto como realidad que enmarca nuestra existencia temporal: "Cristo, Nuestro Señor, sigue empeñado en [la salvación] de este mundo nuestro, que es bueno, porque salió bueno de las manos de Dios. Fue la ofensa de Adán, el pecado de la soberbia humana, el que rompió la armonía divina de lo creado. Pero Dios Padre,

cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo Unigénito, que –por obra del Espíritu Santo– tomó carne en María siempre Virgen, para restablecer la paz, para que, redimiendo al hombre del pecado, *adoptio-nem filiorum recipere-mus* (Gal 4, 5), fuéramos constituidos hijos de Dios, capaces de participar en la intimidad divina: para que así fuera concedido a este hombre nuevo, a esta nueva rama de los hijos de Dios (cfr. Rm 6, 4-5), liberar el universo entero del desorden, restaurando todas las cosas en Cristo (cfr. Ef 1, 9-10), que los ha reconciliado con Dios (cfr. Col 1, 20)³⁶.

El segundo resume su profunda valoración, humana y cristiana, del trabajo: “El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios, que, al crear al hombre, lo bendijo diciéndole: *Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que se mueve sobre la tierra* (Gen 1, 28). Porque, además, al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora”³⁷.

APUNTES PARA UNA COMPARACIÓN

Tal vez el lector haya advertido que en cada uno de los dos apartados que preceden hemos seguido un orden expositivo diferente. En el dedicado a Calvino hemos expuesto primero su planteamiento teológico general y sólo luego hemos hablado del trabajo. En el destinado a Josemaría Escrivá hemos procedido a la inversa: primero nos hemos ocupado de su doctrina sobre el trabajo dejando para el final la consideración del trasfondo teológico-dogmático de esa doctrina. Esta diferencia de método no se debe a razones especulativas, sino sólo al deseo de

³⁶ *Es Cristo que pasa*, n. 183.

³⁷ *Ibidem*, n. 47.

ser fieles a la historia. Calvino expuso sus ideas, ya desde su juventud, como parte de un tratado de corte académico y sistemático: la *Institución de la religión cristiana*, cuya primera versión data de 1536. De ahí que expusiera ampliamente las líneas estructurales de su planteamiento dogmático y dedicara en cambio poco espacio al trabajo en cuanto tal. San Josemaría Escrivá comenzó su labor fundacional proclamando la llamada a la santificación en medio del mundo y, por tanto, en el trabajo profesional, de modo que, a partir de ese mensaje, fue explicitando y glosando sus implicaciones, evitando, conscientemente, todo intento de proponer un sistema cerrado; de hecho los géneros por él preferidos han sido las cartas, las obras destinadas a fomentar la vida de oración y las homilías³⁸.

Más allá de consideraciones metodológicas, las dos exposiciones que preceden aspiran a documentar lo que ya se enuncia en el título de la comunicación: Calvino y Josemaría Escrivá hablan de una misma realidad –el trabajo humano–, pero lo hacen desde perspectivas distintas, e incluso contrapuestas en puntos esenciales, de ahí que sus mensajes sean no solo diversos, sino incluso, al menos en parte, heterogéneos y, por tanto, no susceptibles de verdadera comparación. Los autores a los que menciono al comienzo del presente estudio³⁹, subrayan la primera parte de esta aseveración, pero olvidan la segunda.

El pensamiento de Calvino conduce, cuando se aplica al trabajo, ya en el propio Calvino, pero más agudamente en los pastores de la Nueva Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, a una predicación en la que se pone un fuerte acento en la ejecución rigurosa de lo que el trabajo reclama, en el orden, en la eficacia, en el cumplimiento inquebrantable del deber, en la austeridad, en la disciplina. Todo lo cual se integra en una visión de fondo que tiene como eje la proclamación de la omnipotencia absoluta de Dios, unida a la aseveración de una predestinación a la salvación o a la condenación no sólo anterior a la historia, sino independiente de lo que acontezca en ella, y a la afirmación de la total imposibilidad del hombre para conocer el sentido de los designios divinos. De ahí que,

³⁸ Para una visión de conjunto de la obra escrita del fundador del Opus Dei, ver José Luis ILLANES, *Obra escrita y predicación de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, en “*Studia et documenta*”, 3 (2009) 203-276.

³⁹ Cfr. notas 3 a 8.

a nivel antropológico, desemboque en la invitación a una fe entendida como confianza incondicional en la personal predestinación a la gloria y en la exigencia de una obediencia total a la ley divina, aun sabiendo que la bondad de las acciones no influye en la predestinación y tiene sólo valor de signo, y de signo que nada excluye que pueda ser engañoso.

Josemaría Escrivá, por su parte, al hacer de la santificación del trabajo uno de los puntos centrales de su mensaje, apreció en extremo los valores que la acción de trabajar implica y promovió de forma decidida la practica de las virtudes que reclama: la dedicación esforzada a la propia tarea, la laboriosidad, la perseverancia, la atención a los detalles, la tenacidad. Hasta aquí pueden encontrarse analogías con aseveraciones de los pastores calvinistas ya mencionados. Pero quedarse ahí es permanecer en la superficie. El mensaje de Josemaría Escrivá sobre el trabajo se estructura, en efecto, a partir de la consideración del amor que Dios ha manifestado a sus criaturas en Jesús de Nazaret, Hijo eterno de Dios Padre que ha asumido la condición humana, desde el nacimiento hasta la cruz y la resurrección, para anunciar a los hombres el designio divino de salvación, y hacerles partícipes de la vida divina, incoativamente ya ahora y con plenitud cuando se consume la historia. De ahí que, a nivel antropológico, invite a responder libremente al amor divino y, en consecuencia, a una vida –la propia de cada hombre y de cada mujer, con las tareas, las alegrías, los dolores y los afanes que en cada caso implique– informada no sólo por el deseo de cumplir en todo la voluntad de divina, sino también por la conciencia de la cercanía de un Dios que, ciertamente, reclama obediencia, y obediencia plena, pero que revela a la vez su amor y su misericordia.

El filósofo suizo Martin Rhonheimer pronunció en junio de 2003 una conferencia en la que abordaba una temática parecida a la que hemos desarrollado en las páginas que preceden⁴⁰. En ese escrito afirma que, a lo largo de la historia moderna, se han dado dos redescubrimientos del valor cristiano de la vida ordinaria, que había sido olvidado, al menos en parte, durante la edad media. El primer redescubrimiento, real aunque incompleto y en parte desviado, tuvo lugar con la Reforma. El segundo,

⁴⁰ Revisada y completada, ha sido publicada, con el título *Afirmación del mundo y santidad cristiana* y junto a otros escritos suyos, en el libro *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei i*, Rialp, Madrid 2006, pp.53-90

en nuestros días, gracias, de modo muy especial, a la predicación y los escritos de Josemaría Escrivá. Comparto, en conjunto, las afirmaciones de Rhonheimer, aunque por mi parte añadiría que la obra del fundador del Opus Dei –decisiva, aunque no aislada, porque se inserta en el movimiento general de la Iglesia que condujo al Vaticano II– implica, históricamente hablando, realizar la labor que la teología y la espiritualidad postridentinas, dejándose llevar de un espíritu de controversia primero (siglo XVI y XVII), y defensivo después (siglos XVIII y XIX), no supieron llevar a cabo.

A MODO DE EPÍLOGO: EN TORNO A LA EXPRESIÓN “ASCÉTICA INTRAMUNDANA”

Con las consideraciones que preceden podríamos dar por concluida esta comunicación. Vamos, no obstante, a prolongarla para comentar brevemente la expresión “ascética intramundana” (*innerweltliche Askese*), propuesta por Weber en su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁴¹. Cabe discutir si esa cualificación es la más adecuada para describir la actitud propugnada por los predicadores calvinistas a los que hace referencia Weber, aunque tiendo a pensar que sería más exacto hablar de “rigorismo ético intramundano”. En todo caso, y sea lo que sea del puritanismo norteamericano, la expresión weberiana reclama una reflexión crítica.

El recurso por parte de Weber al término “ascesis” deriva del hecho de haber asumido como punto de referencia –deja clara constancia de ello– el movimiento monástico y su continuación en las órdenes religiosas de la época medieval y de los inicios de la moderna. De ahí que pase a afirmar que, con la reforma protestante y especialmente con Calvino y sus seguidores, se produjo un tránsito desde una ascética que define como monástica, ordenada al apartamiento del mundo y vivida en ese apartamiento, a otra ascesis, ahora intramundana. Sólo que, a nuestro juicio, al proceder así sigue un camino equivocado.

⁴¹ La expresión, y la idea que evoca, aparecen repetidas veces a lo largo de este ensayo de Weber, especialmente en su segunda parte, que lleva por título “La ética profesional del protestantismo ascético”.

De una parte, porque el monaquismo es mucho más que una ascesis. Como manifiesta con claridad la figura de quien puede considerarse su iniciador, san Antonio Abad (251-356), la vida monástica brota del deseo de vivir sólo en Dios y para Dios, alejándose, en la medida de lo posible, de todo lo que pueda ocupar la mente y el corazón. La ascesis viene después, cuando Antonio y sus seguidores advierten que el hecho de dejar el mundo –la sociedad humana y las tareas que le son propias– marchando a la soledad del desierto no produce, por sí sólo y de forma inmediata, la paz interior, sino que es necesario, además, el dominio de uno mismo y del propio mundo interior. La ascesis ocupa, en suma, un lugar importante, pero subordinado.

Y, de otra, porque la vocación monástica no es la manifestación más plena y acabada de la vocación cristiana. La vocación monástica esta dotada, ciertamente, de una gran profundidad espiritual, como confirma su repercusión histórica, pero no excluye que se den otros caminos espirituales, dotados, también ellos, de igual hondura y dignidad. No vamos a entrar en un análisis de la diversidad de vocaciones en el seno de la Iglesia. Pero sí queremos señalar que en toda vocación hay, tiene que haber, empeño y ascesis –el cristiano, y el hombre en general, no alcanza la madurez ni crece en la virtud sin esfuerzo y empeño–, pero, y esto es lo que ahora interesa, ese empeño y es ascesis no ocupan siempre la misma posición. En la vida monástica, y en sus derivaciones, la ascesis ocupa una posición por así decir inicial o fundante: esa vida se inicia, en efecto, con la decisión, y el empeño subsiguiente, de apartarse, en uno u otro grado según los casos, del ordinario vivir de la sociedad humana. En la vida secular, la del cristiano corriente llamado a santificarse en medio del mundo, el momento originario del desarrollo espiritual no se presenta como llamada a una separación de las realidades que constituyen el entramado de su existencia, sino como llamada a profundizar en la fe que posee y, en consecuencia, a afrontar con un mayor sentido cristiano –y con el empeño y la ascesis que puedan ser necesarios– las situaciones y tareas que ya caracterizaban su existir.

Puede servir de excusa a Max Weber el hecho de que, en su época, gran parte de la teología católica consideraba la vocación monástico-religiosa como la realización paradigmática de la vocación cristiana: era necesario esperar al Concilio Vaticano II para que, en la Constitución

Lumen gentium, se proclamara solemnemente que todos los cristianos, cualquiera que fuera su estado y profesión, podían llegar a la plenitud de la santidad⁴². En todo caso, el hecho es que Weber, al considerar que, para el catolicismo, la vocación monástica constituía la vocación paradigmática y al definir el monaquismo por su dimensión ascética, incurriera en un error del que es fruto su tesis según la cual el calvinismo, en su versión puritana, implicaba el tránsito desde una ascética extramundana a otra intramundana. En realidad, como ya hemos señalado, la esencia del monaquismo no es la ascesis, sino la búsqueda de la comunión viva con Dios. Y el calvinismo no es una ascesis, sino una interpretación del cristianismo que lleva a poner el acento en el rigorismo moral.

En cuanto a Josemaría Escrivá fue muy consciente, como evidencian sus escritos, de la necesidad de la ascesis en el vivir cristiano, pero dejó muy claro a la vez que la espiritualidad del Opus Dei tiene su eje no en lo ascético, sino en lo teologal: en el encuentro con Dios y en la intimidad con Él, también en medio del mundo, de la sociedad civil, y tomando ocasión de las realidades que la integran. Si se aspira a cualificar su mensaje la expresión adecuada no es “ascetismo intramundano”, sino la que empleó el mismo fundador del Opus Dei: la llamada a ser “contemplativos en medio del mundo”, a encontrar a Dios en los acontecimientos, pequeños o grandes, del vivir diario. La ascesis, que no podrá faltar, tiene a sus ojos un valor no primario sino subordinado, pues está al servicio y tiene sentido en el contexto de la aspiración a plasmar en hechos vivos la aspiración a una unión con Dios en y a través de las realidades y de las acciones de la vida ordinaria.

⁴² CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, nn. 40-41.