

IESE



Universidad de Navarra

**SOBRE LOS DETERMINANTES DE
LA MODERNIZACION DE LA ECONOMIA
Y DE LA SOCIEDAD EN ESPAÑA.
UNA RECENSION**

Antonio Argandoña*

*DOCUMENTO DE INVESTIGACION N° 301
Diciembre, 1995*

* Profesor de Análisis Social y Económico para la Dirección, IESE

**División de Investigación
IESE**
Universidad de Navarra
Av. Pearson, 21
08034 Barcelona

Copyright © 1995, IESE
Prohibida la reproducción sin permiso

SOBRE LOS DETERMINANTES DE LA MODERNIZACION DE LA ECONOMIA Y DE LA SOCIEDAD EN ESPAÑA. UNA RECENSION

El proceso de modernización de la sociedad española, retrasado por circunstancias históricas, políticas e ideológicas, se aceleró en los años cincuenta y sesenta, hasta desembocar, en los noventa, en una sociedad que presenta muchos de los rasgos de la modernidad. Esta afirmación, por obvia, debería matizarse, primero, depurando los conceptos de modernidad y modernización, y segundo, discutiendo los caracteres de ese proceso que en España presenta, como es lógico, peculiaridades notables, que incluso llevan a algunos a dudar de la calidad y el arraigo de dicha modernización. Pero no pretendo entrar aquí en estas cuestiones.

¿Por qué tiene lugar ese proceso en España y precisamente en esa coyuntura histórica? La pregunta es muy relevante y dista mucho de estar ya contestada, sino ni siquiera suficientemente planteada. Por eso es interesante encontrarse, en un libro de Joan Estruch (1), con una respuesta que él mismo presenta no como definitiva, sino más bien como una hipótesis de trabajo (por ejemplo, 15) (2).

El autor es bien conocido entre los estudiosos de la sociología de la religión. Catedrático y director del Centre d'Investigacions en Sociologia de la Religió, de la Universidad Autónoma de Barcelona, ha publicado, entre otras obras, «La innovación religiosa» (1972), «La secularización en España» (1972) y «Los suicidios» (1982, con Salvador Cardús), y ha editado la versión catalana de la obra de Max Weber, «L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme» (1984), que entronca con el libro que aquí nos ocupa.

En el Prefacio cuenta el origen de «Santos y pillos»: «una conversación con Peter Berger (director del Institute for the Study of Economic Culture, en la Boston University), un soleado mediodía de invierno, en la Rambla de Catalunya de Barcelona» (9), en la que nuestro autor le comentó los paralelismos que había encontrado entre la ética del Opus Dei y el espíritu del capitalismo, de acuerdo con la conocida tesis de Weber, y que concluyó con una propuesta de Berger: «¿y por qué no lo haces tú, ese estudio?» (10). La tesis central del libro, en efecto, podría resumirse en la siguiente frase (que Estruch toma de Casanova): «*el Opus Dei es "una organización que desempeña un papel muy parecido a aquel que Weber atribuye a las sectas protestantes"*» (366; subrayado nuestro) como creadoras y difusoras de la ética religiosa que está en la base del capitalismo. Y esto, como en el caso de los puritanos protestantes, *no fue un objetivo buscado, sino la consecuencia no prevista de una acción* (17), como explicaba Weber (3).

El objeto de este artículo es comentar el intento de Estruch. Como científico social, aunque procedente no de la sociología, sino de la economía, me interesan, sobre todo, los aspectos metodológicos y la tesis central del libro. Me centraré, pues, primero en los aspectos metodológicos; luego, en algunos puntos de la primera parte y, finalmente, en la tesis sociológica contenida en la segunda parte.

Algunas consideraciones sobre la metodología

La obra que comentamos presenta la siguiente estructura:

Prefacio

Introducción

Parte primera. El Opus Dei: Una aproximación histórica y sociológica

Cap. 1. Hacia una sociología histórica del Opus Dei: el estado de la cuestión

Cap. 2. José María Escrivá

Cap. 3. El fundador del Opus Dei y el Dios del fundador del Opus

Cap. 4. Desde la fundación oficial del Opus Dei hasta el comienzo de la guerra española (1928-1936)

Cap. 5. Los tres años de guerra (1936-1939)

Cap. 6. 1939: «Camino»

Cap. 7. La implantación del Opus Dei en España (1939-1946)

Cap. 8. 1946: Roma

Cap. 9. La expansión internacional del instituto secular del Opus Dei (1947-1958)

Cap. 10. 1958: «Non ignoratis», una carta de monseñor Escrivá

Cap. 11. La consolidación del Opus Dei

Parte segunda. La ética del Opus Dei y «el espíritu del capitalismo»

Cap. 12. La España de Franco, entre Fátima y Bruselas

Cap. 13. La formación de empresarios y la dirección de empresas

Cap. 14. El ascetismo intramundano del Opus Dei

Cap. 15. Conclusión: el tradicionalismo y la modernidad del Opus Dei

El libro de Estruch se presenta como «un estudio sociológico» (subtítulo de la edición catalana), no como una obra de divulgación, y contiene numerosas referencias a la metodología empleada, que pretenden avalar su carácter «científico». Por ello conviene que nos detengamos, en primer lugar, en esa metodología.

La aproximación al tema (14)

Los trabajos de investigación en las ciencias sociales suelen ser una combinación de observaciones (hechos) y teorías (o hipótesis) (4). Unas veces se enuncia una hipótesis y se buscan luego los hechos que permitan contrastarla. Otras veces se empieza con una observación de hechos, que sugieren una hipótesis, y se procede luego a su contrastación con los hechos. Y el proceso no es lineal: a menudo los hechos llevan a modificar las hipótesis. Con palabras de Estruch, «en un trabajo de estas características resulta a veces difícil no

tomar como punto de partida unos interrogantes para los que se cree tener ya respuesta de antemano» (14): de otro modo, ni siquiera se sabría qué hechos se deben buscar para tratar de entender y contrastar el fenómeno que se trata de estudiar, pues los hechos adquieren significación precisamente en función de la teoría. Y esta manera de proceder no es, en modo alguno, poco científica: es, simplemente, una consecuencia del modo de trabajar de los científicos sociales o, si se prefiere, del modo de aprender que tenemos los hombres. Pero, como es lógico, los resultados no pueden ir más allá de los supuestos de partida.

Un comentario más sobre las hipótesis previas: su grado de certeza o su solidez explicativa pueden ser muy variadas. Una investigación sobre el cáncer de pulmón puede partir de la hipótesis de que el tabaco es una de las causas más frecuentes de esa enfermedad, apoyándose en miles de estudios previos, o puede suponer que se debe a traumas psicológicos durante la niñez, lo cual, hoy por hoy, no pasaría de ser una corazonada o una sospecha (aunque puede ser extremadamente fructífera, si resulta cierta). Como veremos, las hipótesis previas de Estruch se aproximan mucho más al segundo ejemplo que al primero.

La actitud de simpatía o antipatía ante el objeto (12-15)

El autor afirma que su investigación «ha sido llevada a cabo (...) desde la *simpatía* y desde la *crítica* al mismo tiempo» (14). En principio, esto no tiene por qué ser significativo, siempre que se respeten las reglas del método científico y se trabaje con honradez y seriedad. No obstante, sin un mínimo de simpatía no se pueden entender las motivaciones y actitudes de las personas y de las instituciones, que es, precisamente, lo que el autor dice intentar en este libro. De ahí que, en este caso, la actitud con que se emprenda la investigación no es irrelevante para el resultado que se espera de ella.

Ahora bien, en «Santos y pillos» esa actitud se basa en la *sospecha sistemática de lo que él llama la literatura «oficial»* (así designa a los textos que explican la historia de la institución y la vida de su fundador, escritos por miembros del Opus Dei o simpatizantes). Y desestima también la literatura «crítica» (aunque sólo cuando no es relevante para su tesis), lo que le permite ofrecer al menos la apariencia de objetividad.

Y todo esto lo lleva a cabo invocando unos «novedosos» principios «metodológicos», detallados en el Capítulo 1, alrededor de «tres vías de aproximación» (44): la analogía del iceberg, la parábola del puzzle y la paradoja de Sherlock Holmes y el Padre Brown. Estas denominaciones hacen pensar al lector que no encontrará los argumentos tradicionales de toda discusión sobre metodología científica, sino que está más bien ante una forma ingeniosa de explicar por qué prefiere su propia explicación de los hechos.

La analogía del iceberg (44-46)

La *analogía del iceberg* señala que, a la vista de las lagunas de la información existente sobre la historia del Opus Dei, deben quedar ocultos muchos hechos relevantes, que valdría la pena intentar encontrar. Esto es obvio, incluso para acontecimientos, personas o instituciones tan estudiados como el Imperio Romano, Napoleón o la Constitución de Estados Unidos. Pero Estruch quiere decir algo más, a saber, que esa literatura «oficial» *oculta voluntariamente buena parte de la información* relevante sobre el Opus Dei, sus fines y su historia. Claro que la analogía del iceberg no es un «método» científico de exploración, ni siquiera sugiere cuál podría ser ese método. Pertenece, más bien, a las hipótesis previas y, en concreto, a las que no tienen una base contrastada, sino, simplemente, una sospecha.

Es obvio que el científico social nunca dispondrá de *toda* la información necesaria sobre un tema. Por ello, lo que debe preguntarse es si la información de que dispone es veraz o no, y en función de qué criterios se puede establecer esa veracidad; si es relevante (y en función de qué criterios), si es suficiente (lo cual dependerá del objeto y alcance del estudio), etc. Pues bien, Estruch *no explica cuáles son esos criterios de veracidad, relevancia y suficiencia* con que estudia el material disponible: simplemente, no se cree lo que dicen si no cuadra con su hipótesis de partida.

La parábola del puzzle (47-50)

El material utilizado le parece al propio autor abundante, heterogéneo y desordenado (47), lo que no es de extrañar si, como ya señalamos, reúne, sin selección ni ordenación previa, documentos «oficiales» y «críticos» muy variados: biografías, historias, estudios teológicos y jurídicos, artículos de prensa, etc. Luego, se propone tomar hechos e ideas de todo ese material, como el que construye un rompecabezas, es decir, intentando que «salga» la figura que tiene en la mente. Y cuando esto no ocurre, se echa la culpa al que ha empezado el juego (el que ha escrito los documentos usados), o se sospecha que alguien le oculta piezas o que ha puesto sobre la mesa información adicional sobrante e innecesaria (49-50). En ningún momento se duda de las hipótesis previas, es decir, de la figura que «debe» resultar.

Ya señalamos que el científico social parte siempre de una idea previa, precisa o no, de lo que espera lograr. *La falta de piezas* es un problema crónico en toda investigación: lo que procede en esos casos es buscar nueva información o dejar la investigación inconclusa, como una primera aproximación al caso. Estruch *no busca información nueva* (aunque hace referencia a «bastantes docenas» de entrevistas (26) hechas a personas, de las que sólo nombra a tres), pero tampoco se limita a presentar su libro como un esbozo parcial e incompleto, sino como una tesis probada (a pesar de sus declaraciones iniciales: 15).

El problema de *las piezas sobrantes* es muy distinto. Puede que haya datos irrelevantes o erróneos: pero esto es, simplemente, un problema de selección y depuración previa del material (que, como ya señalamos, no se ha llevado a cabo). O puede, simplemente, que los datos no coincidan con el modelo que se espera obtener, porque ese modelo no es el correcto. La parábola del rompecabezas es, de nuevo, una estratagema para sugerir al lector que algún ente malévolo está intentando ocultar la verdad.

La paradoja de Sherlock Holmes y el Padre Brown (51-56)

Ante algo que no se entiende, Sherlock Holmes buscaría indicios (cfr. 51, citando a Ginzburg). Así actúa también el científico social, como hemos apuntado antes. Ahora bien, la combinación de hechos reales con otros supuestos o reconstruidos *a la Sherlock Holmes*, *puede dar lugar a una historia verosímil*, como la que construye Estruch en la primera parte del libro, *pero no necesariamente verdadera* (no se olvide que las intuiciones de Holmes eran siempre acertadas porque resolvía casos imaginados). Lamentablemente, en las ciencias sociales es frecuente argumentar que, dada una teoría vigente, la construcción de otra teoría alternativa o de un contraejemplo conceptual equivale a desmentir la primera. Estruch parece razonar así.

Pero, continúa Estruch, «el investigador se encuentra, a veces, no ya con unas pocas pistas medio borradas, sino ante una sobreabundancia de pistas» (52). Entonces aconseja acudir al «método» del Padre Brown, es decir, considerar que las cosas no son como son, o como parece que son: «la propia “realidad” es irónica y paradójica» (53). Una frase aguda que esconde una terrible conclusión: *no existe una realidad objetiva*, sino algo siempre cambiante: la «relatividad de los hechos» (53). Ante esto –que el autor afirma sin probarlo–, sólo caben, en su opinión, dos alternativas: o admitir la relatividad de los hechos, o «reificarla» (54). Lo primero no se sabe bien qué significa, ni cómo se pueden manejar esos hechos «relativos» (relativos, ¿a qué?). ¿Quiere decir que no nos podemos fiar de lo que vemos? Parece deseable un cierto escepticismo ante las evidencias, pero no llevándolo hasta el límite. De todos modos, le sirve a Estruch para poder rechazar los hechos que no le sirven (porque son «relativos»), en beneficio de sus supuestos de partida (que no parecen ser «relativos»). Y, como es lógico, al que no acepta su punto de vista se le descalifica, porque ha «reificado» unos hechos relativos (nótese que toda referencia a algo sobrenatural queda, pues, inexorablemente incluido en la reificación: 36).

El método del Padre Brown es, una vez más, un excelente recurso para un escritor de novelas, pero de dudosa base científica. Lo que hace el científico social es valorar los hechos de que dispone de acuerdo con criterios de integridad, totalidad, certeza, objetividad, etc., algo muy distinto de tratar a la realidad como «irónica y paradójica» (53), porque esto puede servir de patente de corso para cualquier manipulación. Ver las cosas con simpatía y crítica, con proximidad y lejanía (cfr. 54) es una frase bonita, pero en modo alguno un criterio metodológico. Más aún: según Estruch, «*hay que dudar de las evidencias*, hasta que aquello que era absurdo acaba convirtiéndose en comprensible; hasta que se produce una extraña claridad de sorpresa...» (54, citando a Chesterton; subrayado nuestro). La intuición es muy útil para sugerir hipótesis, pero no para contrastarlas.

No deja de ser sorprendente la conclusión del autor de que, cuando parece que sobran y faltan piezas, lo que hay que hacer es reconstruir la historia: «una historia que sería “verdadera”, no tanto por el hecho de que sería la “verdadera historia” (...), sino más bien por presentarse con su “verdadero” carácter irónico y paradójico» (55). No estamos, pues, ante un intento de aproximarse a la verdad histórica (y la frase anterior lleva a dudar de que Estruch crea en ella), sino ante la ironía, la paradoja, en que quepan todas las teorías, en que podamos aceptar las tesis «oficiales» y las «críticas» al mismo tiempo, bajo el paraguas de la teoría propia. En efecto, para nuestro autor, «una “verdadera” historia del Opus Dei sería más bien la que procurara integrar las diversas interpretaciones posibles, con conciencia de las inevitables limitaciones de todas ellas» (90, subrayado nuestro) (5).

Las fuentes

El autor cita una amplia bibliografía sobre el Opus Dei, en la que distingue la que llama literatura «oficial» de la que llamaremos «contraria», «antagónica» o «crítica».

La literatura «oficial» incluye las obras de autores del Opus Dei y las de personas que él considera afines, incluyendo personas que publican en revistas o editoriales «del Opus Dei». Aunque reconoce que no existen tales publicaciones o editoriales «del Opus Dei» (27), y que sólo se debería llamar «oficial» a la literatura que emane de las fuentes oficiales de la Prelatura (27), insiste, sin embargo, en esa denominación, quizá porque de este modo resulta más fácil encontrar siempre los textos que mejor se adapten a su tesis. Y en las biografías del Fundador, censura las limitaciones propias de un trabajo de divulgación, como si se tratase de estudios críticos completos.

En todo caso, una norma elemental de buena metodología científica sugiere ordenar las fuentes: es distinto el grado de fiabilidad que hay que dar a un documento emanado de la dirección del Opus Dei, a una frase improvisada en una reunión informal, a una biografía popular, etc. Estruch no hace intento alguno de ordenación. Es más, incluye como «oficiales» las opiniones de una persona totalmente ajena al Opus Dei, invitada a dar una conferencia en un seminario (Gilder: 413), la de quien escribe en una revista «del Opus Dei» (Zafra: 44 y ss.), o la de quien es, simplemente, un «Master del IESE» (Barco: 395).

Hay que señalar también que, a menudo, muchas referencias están sacadas de contexto o manipuladas, puestas en un marco distinto del que les corresponde, o incluso burdamente parafraseadas (6).

Tampoco al manejar las fuentes «críticas» adopta Estruch criterio objetivo alguno para aceptar la veracidad de sus afirmaciones. Distingue a los autores «sensacionalistas» de los «serios» (35), pero tampoco justifica la distinción. Por todo ello, no se sabe qué valor dar a los textos aportados, que él parece aceptar o rechazar simplemente en función de que apoyen o contradigan su hipótesis. Con todo, en el caso de la literatura «contraria», no deja de citar *todos* sus argumentos, incluso cuando no los admite (con el riesgo de manipular al lector).

Aparte de lo anterior, Estruch no lleva a cabo estudios teológicos, sociológicos o históricos propios, y utiliza pocos estudios ya llevados a cabo, y siempre «críticos». Por ejemplo, en el apartado dedicado a «Santificación del trabajo» (403 y ss.), no usa los numerosos textos del Fundador ni los estudios teológicos llevados a cabo. La ya abundante bibliografía teológica y ascética sobre el Opus Dei, la santificación del trabajo y temas afines no tienen cabida en su libro (ni sería compatible con su tesis).

Además, «en general –afirma–, no suelen considerarse dignas de ser elevadas a la categoría de fuentes las grabaciones audiovisuales» (25). Se trata, por supuesto, de un criterio admisible, aunque contrasta con el de no pocos científicos sociales. De todos modos, no deja de ser lamentable prescindir de un abundante material que muestra «en vivo y en directo» la riquísima personalidad, la coherencia y el sentido sobrenatural del beato Escrivá que, obviamente, pondrían un serio interrogante sobre los puntos de vista del autor.

Como ya señalamos, no da los nombres de las numerosas personas con las que dice haberse entrevistado (25-26). Aunque esto es correcto, sobre todo si los interesados le pidieron permanecer en el anonimato, no deja de restar validez a sus afirmaciones (7). Los únicos entrevistados que cita con nombres y apellidos (8) aportan argumentos y hechos que no coinciden con las tesis iniciales de Estruch.

Rechaza también las anécdotas como fuente de información (9). Parece un criterio correcto, sobre todo si se trata de sucesos ocasionales, no repetidos y desligados del entorno. Sin embargo, la razón que da Estruch para justificar esa exclusión es que «lo que cuenta es el ambiente social», las «circunstancias concretas de su existencia» (80). Se trata de un criterio aceptado en algunas escuelas sociológicas, que consideran que las conductas personales vienen rígidamente determinadas por factores sociales (de clase, estamento, profesión, grupo social, etc.), pero es obvio que otros muchos científicos sociales no aceptan ese determinismo. Por otro lado, una adecuada combinación de ambiente y de anécdotas (sobre todo si son muchas y coincidentes en su significación, como aparecen en las biografías del beato Escrivá) podría ser muy ilustrativa, entre otras razones porque las anécdotas son las que muestran si el ambiente pesa más que la personalidad del agente, o viceversa, y porque una anécdota puede revelar mucho de la personalidad y de las motivaciones de su protagonista,

como saben muy bien todos los autores de biografías. Pero admitir esto contrariaría la tesis del autor, que es la del determinismo social: Josemaría Escrivá, como todos, era «un hijo de su país, de su época y de su Iglesia» (120).

Es hora ya de resumir estas consideraciones metodológicas. El Prefacio (10-12) presenta «Santos y pillos» como una investigación científica, de carácter histórico y sociológico. Los comentarios que hemos hecho nos llevan a la conclusión de que no se puede afirmar, en absoluto, que se hayan seguido los cánones metodológicos de las ciencias sociales e históricas. El libro no es una investigación, sino una construcción para demostrar una tesis que el autor tenía ya preconcebida (10), y para cuya «demostración» ha tenido que violar numerosas reglas de la investigación científica (y aun de la mera divulgación, cosa que el libro no pretende ser). Y ello sin mencionar numerosas manipulaciones (10).

Primera parte

El Opus Dei: una aproximación histórica y sociológica (capítulos 2 a 11)

La tesis de la primera parte podría resumirse así: *El Opus Dei no nació, como afirmaba el beato Josemaría Escrivá, el 2 de octubre de 1928 por una inspiración divina dada a su Fundador; con un mensaje espiritual propio y genuino, sino que es fruto del ambiente religioso, social y político de esa época, que cristalizó en la ambición de poder de su Fundador; que, al principio, no pretendía más que copiar los objetivos y métodos de las iniciativas llevadas a cabo anteriormente por algunos jesuitas. Luego, el proyecto fue evolucionando, de acuerdo con las circunstancias de la época, hasta cristalizar, mucho más tarde, en un supuesto mensaje espiritual que se presentó como justificación de un proyecto humano de dominio.*

Desarrollemos esta tesis con un poco más de detalle. La personalidad del fundador era (Estruch no usa el condicional, sino el presente) «una personalidad sumamente compleja, paradójica y contradictoria» (17). Es probable, por tanto, que ocultase sus propias ambiciones, reinventándose la realidad para que cuadrara siempre con lo que en cada momento le interesaba. Lo que monseñor Escrivá quería –siempre según la tesis de Estruch– era conseguir el poder. El Opus Dei como organización debió nacer, probablemente, alrededor de 1938 (156): el Fundador, decidido franquista, que desarrolló actividades de servicio al régimen (152-155), concibió la idea de copar las universidades a través del control del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (156), y aprovechó sus conexiones con el régimen para lograrlo. La institución que creó era de carácter «típicamente español» (16): clasista, autoritaria, monolítica y conservadora. Un fruto, en definitiva, de su entorno geográfico y de su época; nada, pues, espiritual y universal. Lo que viene después es, según Estruch, la historia de la hábil evolución de la institución ante las cambiantes circunstancias, siempre a la sombra del poder y en pugna con los jesuitas y con la curia romana, para intentar ofrecer (sin lograrlo, según nuestro autor) la imagen de una institución de objetivos espirituales y de carácter internacional.

En lo que sigue haré sólo algunos comentarios sobre estos puntos, simplemente para poner de manifiesto lo que Estruch intenta, a saber: elaborar *una historia plausible, sobre premisas no fundamentadas, apoyada en algunos hechos parciales y, a menudo, manipulados, y rechazando la información discordante.*

El Fundador (caps. 2 y 3)

Para el buen desarrollo de su tesis, el autor necesita que el fundador tuviese «una personalidad sumamente compleja, paradójica y hasta contradictoria» (17), que fuese complejo (58, 78), inconstante (57), versátil (57), enigmático (58, 78), impulsivo (92-96), escrupuloso (96-98), manipulador de Dios (100 y ss.), ambicioso y voluble (58-64, 87-88). Afirma, por ejemplo, que deseó ser obispo (69): no ofrece ninguna fuente para esta afirmación, pero la da por cierta, tan cierta como su irritación al no obtener el nombramiento. Por supuesto, no aporta ninguna evidencia al respecto. Tenía «afición al lujo, a los refinamientos y a cuanto se le antojara aristocrático (...) y, ante todo, a los honores, los títulos y los símbolos de prestigio» (69), afirmación que da por probada al rechazar como falsos los numerosos testimonios en contra.

Es sorprendente el contraste entre esta descripción del carácter del beato Escrivá y la que hacen los que le conocieron, ampliamente recogida en sus biografías y en numerosos testimonios escritos y grabados, incluyendo la voluminosa documentación de su proceso de beatificación. Pero, tratándose de bibliografía «oficial», Estruch simplemente la rechaza. Tampoco analiza sus escritos ascéticos para conocer cómo pensaba. De este modo, puede dudar de las tesis «oficiales» acerca del origen y fines del Opus Dei.

El tema de la vocación sacerdotal de Josemaría Escrivá es interesante, como muestra del sesgo determinista de Estruch. Este no puede aceptar una intervención sobrenatural, una llamada de Dios (82), como señalan sus biógrafos (todos «oficiales», claro está), porque esto no cuadraría con la imagen que ha pretendido dar del Fundador, porque dejaría la puerta abierta a una segunda intervención sobrenatural en la fundación del Opus Dei, y porque sería incurrir en «reificación» (36, citando a Berger y Luckmann). Recurre, pues, al *clisé* sociológico: «en vez de ofrecernos un análisis de las posibilidades objetivas de acceder a estudios de nivel superior en la España semi-rural y poco modernizada de los años veinte que se abrían a los muchachos listos y ambiciosos, y un análisis de las repercusiones que ello tuvo sobre las vocaciones eclesiásticas, las biografías “oficiales” prefieren acudir a la anécdota, elevada desde luego a la categoría de símbolo» (80). Error de método: esta afirmación podría aplicarse, en todo caso, al conjunto de vocaciones sacerdotales de una época, pero nunca a una persona en concreto, sobre todo si hay información específica sobre las razones que le llevaron a esa decisión. Por supuesto, Estruch tiene derecho a preguntarse si hubo en la vocación sacerdotal del joven Escrivá alguna razón de tipo personal, espiritual, etc., o si, por el contrario, respondió simplemente al condicionante social, que impulsaba a algunos jóvenes valiosos y ambiciosos a intentar la carrera eclesiástica para salir del campo. Pero nuestro autor, aquí, como en el resto de la obra, no plantea una hipótesis, sino que, simplemente, toma postura (11).

La fundación y el espíritu fundacional

El relato «oficial» de la fundación del Opus Dei, que la remonta al 2 de octubre de 1928, no es admitido por Estruch, porque supondría una «iluminación divina» (131), y «sin dejar de admitir la posibilidad de que realmente fuera así —dice—, no hay duda de que el argumento sirve, de paso, para ahorrarse el reconocimiento de la existencia de cualquier tipo de influencia en el origen de la idea de Escrivá» (131-132) (de nuevo el determinismo sociológico). Ahora bien, a pesar de su afirmación, Estruch no «admite la posibilidad» de una intervención sobrenatural, que incurriría en «reificación», «aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo más que productos humanos: hechos de la

naturaleza, efectos de unas leyes cósmicas o manifestaciones de la voluntad divina» (36, citando a Berger y Luckman).

Es más: ni siquiera admite que se trate de una institución «puramente religiosa» (42), porque toda institución deviene «campo de actuación de fuerzas e intereses diversos» (42). No es científico, afirma, decir que una institución es «estrictamente religiosa», «porque tan sólo en la ficción, o en la fantasía, la realidad aparece enteramente blanca o enteramente negra. Si lo que buscamos es el conocimiento y la comprensión, las cosas terminan siendo siempre, por fortuna o por desgracia, menos puras y más matizadas, menos simples y más ricas» (43). Pero, al razonar de esta manera, no ha resuelto el problema: se lo ha quitado de encima, como hace frecuentemente. Decir que una institución tiene dimensiones organizativas, económicas, de poder, etc., no significa que no tenga unos fines y medios, y un espíritu, que condicionen su modo de actuar. Decir que esa institución es «un poco de todo» equivale a renunciar a conocerla, y a dejarse llevar, a partir de este punto, por los prejuicios que se tengan sobre su dimensión política, organizativa, económica, etc.

Rechazado, pues, el origen sobrenatural del mensaje fundacional del Opus Dei, nuestro autor enuncia la hipótesis que podríamos llamar «sociológica débil»: *las decisiones de las personas son, en buena parte, consecuencia de las circunstancias históricas y sociales*: el Opus Dei es también «fruto de su tiempo», y su fundador «un hijo de su país, de su época y de su Iglesia» (120). En efecto, un fundador de «identidad personal frágil» (57) (un calificativo que nadie que haya conocido al beato Escrivá se atrevería a utilizar), carente de ideas propias, debió ser un buen receptor de influencias externas: la Institución Libre de Enseñanza (132-133) (que le sugirió la idea de controlar la Universidad española), la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (133) y algunas iniciativas de los jesuitas (19, 89, 133, 207 y ss.). ¿Alguna evidencia al respecto? Estruch no da ninguna. No compara los escritos, las ideas ni la organización del Opus Dei con esas instituciones, sus parecidos y diferencias, etc., fuera de algunos clisés superficiales.

Pero pronto salta Estruch a la hipótesis «sociológica fuerte», según la cual *la influencia social domina siempre y en todo lugar*: «Tal vez –dice–, en lugar de preguntarse si existe o no algún precedente del Opus Dei, habría que preguntarse más bien si existe en el Opus Dei algún elemento verdaderamente original» (136). ¿Se fundamenta acaso en algún estudio, propio o ajeno, sobre el mensaje de Monseñor Escrivá, en relación con las ideas de su tiempo y, en concreto, con las instituciones y personas que, según nuestro autor, le han podido influir? No: simplemente rechaza que ese mensaje original existiese. Su razonamiento es un «modelo» de lógica: durante seis años el Fundador no hablaba del Opus Dei, y el Opus Dei carecía de nombre: luego el Opus Dei no existía (146).

¿Existía al menos el mensaje, la llamada universal a la santidad, la santificación del trabajo? De nuevo su lógica se impone: dado que ese mensaje no aparece citado (con estas mismas palabras) en el índice de la primera edición de «Camino» (aunque aparecen otras equivalentes, además de estar muy claro en todo el texto y en otros escritos y testimonios de la época), el mensaje tampoco existía. «Nuestra hipótesis alternativa (...) (es que antes de la guerra civil) el Opus Dei no existe» (147). Todas las demás pruebas, que no son pocas, las despacha Estruch como un ejercicio de «alternación» (40), de reconstrucción de la historia a partir de las experiencias y vivencias posteriores. Hay un texto claro, de 1934, que nuestro autor cita, pero lo envuelve en la duda diciendo que «la literatura “oficial” presenta como del año 1934 (*sic*) el texto programático...» (406). Todo ello sin una sola prueba.

«Toda la historia del Opus Dei –continúa afirmando Estruch– constituye un ejemplo monumental y extraordinario de aquella actitud que consiste en *modificar el pasado* y en

reinterpretarlo, adaptándolo a las circunstancias y a los intereses del presente» (18). No se trata de una hipótesis, sino de una afirmación tajante. Estruch insiste en que «los textos “oficiales” del Opus Dei tienden a negar *cualquier* tipo de evolución interna» (36, subrayado nuestro), aunque lo que realmente en esos textos se dice que no ha cambiado es el espíritu, el mensaje original, y no todo lo accesorio: su forma jurídica, su estructura organizativa, su extensión geográfica, etc., del mismo modo que decimos que una persona es la misma en dos momentos distintos de su vida, aunque hayan variado su presencia física y su carácter.

No tiene objeto que sigamos desarrollando el tema. Los demás capítulos de esta primera parte siguen la pauta ya señalada: la aplicación mecánica de lo que he llamado el principio «sociológico fuerte» (la respuesta pasiva de las personas y las instituciones a algunas influencias de la sociedad en que viven) y la reconstrucción de una historia paralela del Opus Dei, verosímil desde los supuestos que Estruch utiliza como punto de partida, pero sin ningún apoyo firme y en contra de evidencias abundantes que, como antes, rechaza por ser «oficiales».

Segunda parte

La ética del Opus Dei y «el espíritu del capitalismo»

La tesis de esta segunda parte ya ha sido enunciada antes: *el Opus Dei es «una organización que desempeña un papel muy parecido a aquel que Weber atribuye a las sectas protestantes en su tesis»* (366, citando a Casanova; subrayado nuestro). Estruch añade que ese papel lo ha ejercido la Obra en España, y no en otros países (366), y principalmente en el período que siguió al nombramiento como ministros del gobierno de Franco a algunos miembros del Opus Dei (366-367). La creación de una Escuela de Dirección de Empresas (el IESE), en 1958, debió ser, según nuestro autor, un medio para extender esa ética económica a la sociedad española.

Ahora bien, ¿cómo ha podido ejercer la Obra un papel tan importante en la modernización técnica y económica de España? Según Estruch, porque su ética en estas materias se identifica con el «ascetismo intramundano» de Weber. Y si no ha ejercido esa misma influencia en otras facetas de la vida personal y social se debe a que su ética en esos ámbitos sigue siendo tradicionalista. Esta dualidad ética explicaría, según nuestro autor, la contradicción de un Opus Dei a la vez moderno y tradicional, innovador y conservador (cap. 15).

«La ética protestante y el espíritu del capitalismo»

¿En qué consiste la tesis de Weber, que Estruch va a aplicar al Opus Dei? Para Weber, lo que distingue al capitalismo frente al tradicionalismo es la *racionalidad*. El *espíritu del capitalismo* está integrado, pues, por las ideas y hábitos que auspician una persecución *racional* del provecho económico. Esas ideas y hábitos generan una *ética* caracterizada por el trabajo duro, metódico y constante, los hábitos frugales, la benevolencia, una cierta reserva, etc. De entre esos hábitos destaca el esfuerzo en el trabajo: el trabajo como deber, que lleva una recompensa intrínseca en sí mismo. La calidad del trabajo será signo de la virtud del trabajador y fuente de su satisfacción personal.

Weber no pretende mostrar que el capitalismo tiene su origen en el espíritu calvinista –el capitalismo es, de hecho, mucho más antiguo–, sino que el calvinismo cuadra de tal modo con el espíritu del capitalismo que fue aceptado por los burgueses como forma de vida, a pesar de los trazos exigentes y aun tiránicos del puritanismo. La tesis weberiana podría resumirse diciendo que *algunas formas de protestantismo fueron una fuente de incentivos para la persecución racional del lucro, esto es, para la consecución del espíritu capitalista y su difusión. Y lo fueron sin proponérselo, como consecuencias no pensadas de una acción.*

La teología de los reformadores implicaba que la predestinación debía llevar a la confianza en sí mismo (la falta de confianza implicaba una falta de fe y, por tanto, la imposibilidad de salvarse). Esa confianza (de carácter psicológico, no lógico) se conseguía mediante el trabajo metódico, constante e intenso, vivido como *vocación*. Por medio de una actividad incesante y ordenada, el creyente fortalecía su confianza en sí mismo como instrumento activo de la voluntad divina. No había lugar, pues, para la debilidad ni para el arrepentimiento: de ahí la absoluta necesidad de una reflexión constante sobre la propia acción, de una *racionalidad constante* en el trabajo, que es la base de aquel esfuerzo sin tregua.

De acuerdo con esta tesis, el trabajo venía a ser un modo de vida ordenado por Dios, en el que el hombre debía probarse. La utilidad de la tarea se juzgaba por sus frutos, que indicaban si el hombre había hallado gracia a los ojos de Dios. Por tanto, *el beneficio y la riqueza* eran buenos si resultaban del cumplimiento del deber del creyente, cuando éste trabajaba como un mayordomo de Dios.

Las doctrinas protestantes fueron, pues, según Weber, un estímulo al planeamiento racional y al sacrificio personal, en el proceso de búsqueda del provecho económico. Weber sostiene que se dan ciertas *afinidades electivas* entre las creencias religiosas y la ética de una vida de trabajo continuo: las ideas elegidas por el individuo (electivas) resultan adecuadas para sus intereses materiales (afinidades). A Weber le interesa, pues, identificar aquellos impulsos psíquicos que, originados en las creencias y en las prácticas religiosas, orientaron el modo de vivir cotidiano de los hombres y mujeres, y les indujeron a adoptar ese modo de vida.

¿Cómo se convierte la doctrina calvinista en un modo de vida común a grupos numerosos? Según Weber, mediante la acción de las *sectas y asociaciones voluntarias*: grupos de personas que se asociaban para llevar un estilo de vida común, separados de los «incrédulos», apoyados entre sí por sentimientos de solidaridad (basados en su creencia común y en su conciencia de «elegidos») y mutuamente vigilados para prevenir el relajamiento de las costumbres. En las sectas, la religiosidad puritana se enraiza en un estilo metódico de vida, primero separado de otras personas, pero luego proyectado hacia ellas. Más tarde, con la secularización, la búsqueda del reino de Dios fue sustituida por la industriiosidad utilitaria. La ética protestante se convirtió así, según esta tesis, en la ética burguesa, y el ascetismo puritano, en *ascetismo intramundano*. La sociedad burguesa secularizada hizo suyo el modo de vida y las virtudes puritanas, que le permitían conseguir, de un modo racional, los frutos del capitalismo: la riqueza que deseaba.

La ética del Opus Dei y el espíritu del capitalismo

Estruch presenta el objetivo de «Santos y pillos» como un intento de mostrar que *el Opus Dei genera una ética que auspicia la persecución racional del provecho económico; una ética intramundana caracterizada por el trabajo duro, metódico y ordenado, concebido*

como vocación, y en la que el fruto del trabajo (el beneficio, la riqueza) se considera bueno, en cuanto signo de virtud. Según Estruch, el Opus Dei tuvo una ocasión de oro para extender ese espíritu en la sociedad española, que fueron los años en que, según nuestro autor, su influencia política fue más elevada (a partir de 1957). En todo caso –añade–, el Opus Dei no pretendía ese efecto: «las intenciones fueron unas y las consecuencias fueron otras» (364).

A la hora de desarrollar esta tesis, Estruch hubiese podido seguir dos vías alternativas. La primera sería repetir libre y creativamente el proyecto de Weber: intentar descubrir *si hay elementos en el espíritu del Opus Dei que, extendidos a la sociedad capitalista, reforzarían la persecución racional del provecho económico según el espíritu del capitalismo.* Esta sería una investigación original, aunque arriesgada: es probable que no se encuentre nada relevante o, incluso, que sea contrario a la tesis de Weber.

Estruch sigue otra vía. Parece suponer que sólo hay un modo –el de Weber– de explicar cómo una ética puede inspirar el espíritu del capitalismo. Por ello, *se limita a aplicar las categorías, conceptos y argumentos weberianos al Opus Dei, para mostrar que coinciden suficientemente.* Analizará, pues, parecidos y diferencias, con el riesgo de forzar los parecidos, minimizar las diferencias y omitir explicaciones alternativas que no cuadren con su tesis.

Por ejemplo, Estruch declara tomar «de la tesis de Weber el punto menos controvertido de todos: el de la legitimación religiosa de la actividad profesional constante y metódica o, en la terminología del Opus Dei, el de la “santificación del trabajo”. En efecto, incluso uno de los críticos más radicales de la tesis de Weber, como Herbert Lüthy, admite que la transposición del ascetismo a la vida temporal, a la vida “en el mundo”, legitima la actividad económica» (396 y ss). Dejando de lado otras cuestiones que este párrafo sugiere, Estruch está suponiendo que la «legitimación religiosa de la actividad profesional» equivale a «santificación del trabajo», tal como se utiliza este término en la ascética del Opus Dei. Teniendo en cuenta que nuestro autor no lleva a cabo un análisis previo de este punto, ni utiliza los estudios llevados a cabo por otros, dentro o fuera de la literatura «oficial», no es de extrañar que esa equivalencia resulte gratuita.

Un «ascetismo racional intramundano» (396 y ss.)

Demos un paso más en el análisis de la tesis de Estruch. ¿Cómo se puede aplicar a la Obra la tesis weberiana? Estruch desarrolla su argumento de la siguiente manera:

1) «La historia del Opus Dei –afirma– es la historia de las consecuencias de la voluntad de eficacia y de prestigio, y de la decisión de actuar con discreción, “calladamente”» (397-398). *Su fin, es «un deseo, una fantasía de posesión: “¿Cuándo veremos nuestro al mundo?” (“Camino”, nº 911; subrayado nuestro)» (397).* «Es el deseo y la fantasía de la “re Cristianización de España” y del “reinado de Cristo”» (397).

2) Los *medios* son los que cita «Camino»: «Para que Cristo reine en el mundo hace falta que haya quienes, con la vista en el cielo, se dediquen prestigiosamente a todas las actividades humanas y, desde ellas, ejerciten calladamente –y eficazmente– un apostolado de carácter profesional» («Camino», nº 347) (397).

3) A partir de ese fin y de esos medios, «se irá elaborando ulteriormente –de manera bien lógica, si lo observamos *a posteriori*, pero no prevista *a priori*– una moral del éxito ligada a la conciencia de elegidos de los miembros del Opus Dei, y toda una teoría de la

santificación del trabajo que los discípulos pretenderán descubrir ya, al menos *in nuce*, en el pensamiento original del fundador» (398). Dado el carácter central para Estruch de este desarrollo de la ética del triunfo en el trabajo, convendrá que nos detengamos en él.

a) Para reproducir el argumento weberiano, Estruch necesita hallar en el Opus Dei *una estructura organizativa* que convierta esa ética en un modo de vida común a grandes grupos. En Weber, son las sectas protestantes las que cumplen esa función, fomentando una ética, primero entre sus miembros, para extenderla luego entre la sociedad. Estruch rechaza la calificación de «secta» aplicada al Opus Dei (398-399), pero afirma que «hay (en la Obra) una voluntad de “reproducir la estructura de la Iglesia” (sacerdotes y seglares, hombres y mujeres: Fuenmayor y otros autores, 119), que agudiza su peligro de convertirse en un grupo exclusivo (exclusivista y excluyente)» (398).

b) Se da también –afirma– *un sentido de llamamiento, de vocación*: «son *instrumentos* a disposición de la divinidad» (400).

c) «Y cuando efectivamente consiguen “sobresalir y destacar”, ven en el éxito obtenido la confirmación o la prueba –la *Bewährung* de los puritanos– del hecho de haber sido elegidos» (400).

d) *La medida del éxito será la riqueza*. Estruch dibuja una supuesta evolución en el pensamiento de Josemaría Escrivá, del desprecio a las riquezas («Camino», nº 633), en 1939 (omitiendo, de nuevo, otros muchos textos que completan ese pensamiento), a la consideración de que tenerlas no es bueno ni malo, mientras uno no se apegue a ellas, en 1972 (una tesis de antigua raigambre en la Iglesia), pero no aporta apoyo documental para la idea de que las riquezas son la medida del éxito.

e) Todo ello configura –concluye Estruch– el «ascetismo intramundano»: «este reinado de Cristo ha de ser un *reinado en el mundo*» (401). «El ascetismo activo de los seguidores de Escrivá es un ascetismo con voluntad de influencia sobre el mundo, y, en último término, *de dominio*» (401), «ya que el hombre está hecho para dominar al mundo a través del conocimiento y a través de la acción» (401, citando a García Hoz). Y esto es lo que «refuerza su similitud con el puritanismo protestante» (402).

Hasta aquí, el argumento de Estruch, siguiendo a Weber. Como ya sugerimos, se trata de una introducción forzada de las categorías del espíritu del Opus Dei en el esquema weberiano. De hecho, nuestro autor parece limitarse a buscar en la literatura «oficial» las *palabras* que cuadren con el mensaje de Weber, sin intentar, ni de lejos, entender su *sentido*. Veámoslo con un cierto detalle, repitiendo los pasos dados antes.

1) El fin es la posesión, el dominio del mundo, la instauración del reino de Cristo. En Estruch, es un *dominio material*, el ejercicio de un poder humano (político, económico, militar, etc.). En los textos de Josemaría Escrivá, siguiendo una antigua tradición de la Iglesia, es la implantación del reinado de Cristo, un reino de justicia, de amor y de paz.

2) En los medios, Estruch reproduce la misma tergiversación del lenguaje: el prestigio, la actuación llamada y eficaz, tienen un sentido inequívoco en los escritos del Fundador del Opus Dei: la honradez profesional y el espíritu de servicio. Los medios estrictamente sobrenaturales («el Crucifijo y el Evangelio») que cita «Camino» (n. 470; cfr. todo el capítulo, nºs 470-491), son cuidadosamente omitidos por el autor.

3) Escrivá entendió siempre la *vocación* como *llamada a la santidad que Dios hace a todos los hombres*, y que, en algunas personas, se concreta en un llamamiento especial a su servicio, con una vocación específica, que de ningún modo implica la creación de una «elite», ni la «separación» de los demás, ni el «orgullo» por la llamada (y los textos sobre este tema son muy numerosos).

La argumentación de Estruch acerca de la estructura organizativa del Opus Dei, a fin de poder atribuirle el papel que las sectas tienen en la concepción weberiana, está fuera de contexto. La cita de Fuenmayor y otros autores, acerca de la «voluntad de “reproducir la estructura de la Iglesia” (sacerdotes y seglares, hombres y mujeres)» (398) en el Opus Dei, tiene un claro sentido jurídico: como Prelatura personal de la Iglesia, el Opus Dei reproduce la estructura jurídica de ésta en sus miembros, con una autoridad central (el Prelado), como en la Iglesia; un presbiterio, como en la Iglesia, y unos fieles, hombres y mujeres, como en la Iglesia. No ha habido nunca una voluntad de segregación a la manera de las sectas.

Existe, sin duda, en el Opus Dei un sentido vocacional, como llamada de Dios a una forma específica de vivir la santidad en medio del mundo. En este punto, hubiese sido interesante un análisis del sentido de vocación en la Obra, para compararlo con la concepción protestante. Pero Estruch no lo intenta, sino que se limita a apostillar que los instrumentos han sido «escogidos para contribuir al triunfo de una causa» (400), como sugiriendo, contra toda evidencia, la existencia de una actuación mundana de búsqueda del dominio y del poder.

4) El prestigio tiene un lugar definido en la espiritualidad del Opus Dei, como invitación al trabajo bien hecho y como testimonio del valor que el cristiano atribuye a las realidades humanas, y, en este sentido, como «anzuelo de pescador de hombres», es decir, como medio para difundir la llamada universal a la santidad. Y abundan los textos de Monseñor Escrivá acerca de dar toda la gloria a Dios, de renunciar «a toda gratitud y pago humanos» («Camino», nº 789), etc., en contra de la idea del éxito meramente humano. La tesis de Estruch, de que «cuando efectivamente consiguen “sobresalir y destacar”, ven en el éxito obtenido la confirmación o la prueba (...) del hecho de haber sido elegidos» (400), no se puede apoyar en ningún texto del Opus Dei, si se lee sin prejuicios. Por la misma razón, las riquezas no son prueba de éxito o de fracaso espiritual.

5) La conclusión final tampoco se sustenta. En Weber, el «ascetismo intramundano» es, sí, una ascesis, pero desconectada de sus fundamentos teológicos y vivida *fuera del ámbito de lo religioso*, en el mundo, con fines mundanos. Los miembros del Opus Dei ejercen su actividad también en el mundo, pero su ascética tiene un profundo sentido religioso, conectado con su vocación, como prueban los numerosos textos sobre cómo viven los miembros de la Obra, su vida de piedad, etc. (y aquí no valen argumentos de «reconstrucción de la historia», porque nos referimos a unos años en que el material escrito es ya muy abundante). *Vocación en el mundo* se opone a *vocación fuera del mundo*, a la manera de los religiosos, pero en modo alguno puede entenderse como *vocación fuera del ámbito sobrenatural*.

Decíamos antes que si la tesis de Weber se pudiera aplicar al Opus Dei, éste debería *generar una ética que auspiciara la persecución racional del provecho económico; una ética intramundana caracterizada por el trabajo duro, metódico y ordenado, concebido como vocación, y en la que el fruto del trabajo (el beneficio, la riqueza) se considerara bueno, en cuanto signo de virtud*. Algunas palabras coinciden: en el Opus Dei se propicia el trabajo constante y ordenado, concebido como vocación, pero su sentido es distinto del empleado por Weber (y por Estruch). Lo demás, la persecución racional del provecho económico, la ética intramundana, la riqueza como signo de virtud, no pertenecen al espíritu del Opus Dei. Por

tanto, a pesar de la pretensión de Estruch de que «el paralelismo fundamental entre “ética protestante” –en el sentido weberiano– y “ética del Opus Dei” está más que justificado» (396), nuestro autor no ha justificado nada.

¿Es protestante –en sentido weberiano– la ascética del Opus Dei? (403 y ss.)

En la búsqueda de paralelismos, el lector esperaría encontrar en esta parte del libro de Estruch un análisis detallado de la santificación del trabajo en los textos de Josemaría Escrivá. Pero no lo hallará: Estruch no lleva a cabo ese estudio, ni de primera mano ni siquiera glosando o comentando los excelentes trabajos existentes sobre este tema. Tan sólo efectúa una comparación superficial con el protestantismo ascético.

En primer lugar, Estruch *niega que la santificación del trabajo sea una idea original de 1928*. Basa su tesis, fundamentalmente, en razones cuya falta de fundamento ya comentamos antes. Por cierto, que a lo largo del libro que comentamos no hay referencia alguna a un punto central en el espíritu del Opus Dei, y que aparece una vez y otra en los escritos de su fundador: que *la santificación del trabajo equivale a santificación en la vida ordinaria*, en las tareas corrientes del hogar, en las relaciones sociales, etc. Pero esta omisión no es de extrañar, porque la ampliación de la santificación del trabajo *stricto sensu* a la de la vida ordinaria daría al traste con la tesis de nuestro autor, ya que mostraría que la «ética» del Opus Dei no es la calvinista (en versión weberiana) del trabajo intenso, ordenado y metódico, sino algo que va mucho más allá, hasta alcanzar las relaciones familiares y de amistad, la convivencia, el descanso: demasiadas cosas que no están en el espíritu del capitalismo.

El espíritu del Opus Dei identifica, según Estruch, tres facetas en la santificación del trabajo: «santificar el propio trabajo, santificarse en el trabajo y santificar a los demás con el trabajo» (403, citando a «Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer», nº 55). Nuestro autor subraya el trabajar mucho y bien (407), para afirmar que «lo que el ascetismo del Opus Dei tiene en común con el ascetismo protestante» es «precisamente el elemento que Weber había considerado *específico* del calvinismo: a saber, el carácter necesariamente *constante y metódico* del trabajo» (408). Pero esto es, una vez más, una tergiversación del espíritu del Opus Dei, para el que lo esencial es la dimensión sobrenatural del trabajo: no se trata principalmente de trabajar mucho y bien, sino de hacerlo por amor a Dios.

Sigamos con el presunto paralelismo entre Weber y Escrivá. El fiel protestante se encuentra –sostiene Weber– con que la *lógica* de la predestinación niega toda relación entre sus obras y su salvación: haga lo que haga, no puede estar seguro de lograrla. Afortunadamente –añade–, la literatura ascética protestante le aporta un refuerzo *psicológico*: el trabajo constante y metódico, reflejado en frutos (riqueza), permite inferir que se está predestinado. Ya puede trabajar tranquilo: enriquecerse a cambio del trabajo duro ya no es algo mal visto, sino más bien el puente que le permite salvar la angustia de la duda acerca de la predestinación.

Pues bien, Estruch afirma que en la literatura «oficial» del Opus Dei el trabajo (las obras) se presenta como parte de la justificación (hay que hacer «buenas» obras, no basta la fe); el trabajo (las obras) forma parte del mismo proceso de la justificación y, más concretamente, de su incremento (cfr. 407-408). No estamos, pues, ante la tesis del protestantismo clásico de la salvación por la sola fe. Pero aun así, Estruch no renuncia a su tesis: precisamente por ello, dice, «en el caso del Opus Dei, *lógica y psicología coinciden*, y se refuerzan mutuamente, a la hora de legitimar la intervención activa del hombre en el mundo y, por ende, el desarrollo del espíritu capitalista» (408). El trabajo no es sólo el puente

que permite salvar la angustia de la predestinación, como en el caso del fiel calvinista. Es, por el contrario, la garantía lógica, la *seguridad absoluta* de la salvación.

Aparte de los saltos que toda esta argumentación implica, hay aquí, de nuevo, un error de interpretación. No existe, en la espiritualidad del Opus Dei, ningún vínculo *lógico* entre el trabajo constante y metódico y la salvación eterna, sino entre el cumplimiento de la voluntad de Dios y la salvación. Ese cumplimiento de la voluntad de Dios implica las obras inspiradas por la fe, entre las que figura el trabajo santificado –o sea, el trabajo bien hecho, pero, sobre todo, ofrecido a Dios y en servicio a los demás– y, a la vez, la vida de piedad, el apostolado: mucho más que el simple trabajar mucho y bien. Y todo ello combinado, según la teología católica, con el juego de la gracia de Dios y de la respuesta del hombre.

Y tampoco existe relación *psicológica* entre el trabajo metódico y constante, y la salvación. En los textos del fundador del Opus Dei, como en toda la teología católica, la confianza –que no «seguridad»– en la salvación no radica en el cumplimiento mecánico de unas obras –el trabajo metódico y constante–, sino en el cumplimiento de la voluntad de Dios y, sobre todo, en la gracia por la que Dios salva del pecado y hace posible la obediencia a su Ley.

Queda aún por estudiar el concepto de trabajo en el espíritu del Opus Dei (411 y ss.). De nuevo, Estruch se limita a buscar un mero paralelismo terminológico con las ideas del ascetismo protestante, tal y como Weber lo entendió (lo que no deja de ser una forma de aquella «alternación» que nuestro autor había atribuido a la literatura «oficial» en la primera parte del libro). «Según Escrivá, “el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentor”» («Es Cristo que pasa», nº 47). «Cualquier representante del protestantismo ascético diría, sin duda –añade–, que esto es “idolatría de la criatura”, pura y simple» (421). La apostilla está fuera de lugar: el trabajo es realidad redimida y redentora, según Josemaría Escrivá, no porque sea acción humana, sino porque Cristo trabajó y con ello lo hizo redimido y redentor, como aparece una vez y otra en los textos de monseñor Escrivá de Balaguer, y como ha recogido luego, con detalle, la encíclica *Laborem exercens*.

Así pues, el trabajo es «a la vez una vocación y una bendición» (420). Y Estruch se rebela: «nos hallamos –dice– en los antípodas de todo análisis empírico de las condiciones en las que a menudo se desarrolla el trabajo humano. Y no digamos ya de toda concepción del hombre alienado de la naturaleza y de su trabajo» (420). Tiene razón: pero el trabajo del que habla Estruch es el trabajo que el sociólogo ve en la realidad cotidiana, el trabajo del hombre que está contribuyendo a la puesta en práctica del capitalismo y al enriquecimiento de la burguesía, mientras que la doctrina del Opus Dei sobre el trabajo es una doctrina teológica que hace referencia a unos fines sobrenaturales, que no excluye los fines puramente naturales, pero los supera holgadamente.

El Opus Dei y la modernización de la sociedad española (cap. 12)

Pero aún no hemos llegado al final de la tesis weberiana, tal como Estruch la presupone y presenta. Según ésta, los grupos calvinistas proyectaron su influencia en la sociedad capitalista transmitiéndole aquella ética de la racionalidad, del trabajo intenso, constante y metódico, que tan bien venía a los burgueses para la consecución de sus intereses personales de enriquecimiento y prosperidad. Suponiendo que la ética del Opus Dei coincidiese con las ideas de Weber en este punto (lo que no es verdad, como ya hemos señalado), ¿podemos hablar de esa influencia de la ética del Opus Dei en la sociedad española como un hecho que sucedió realmente?

La respuesta del autor es afirmativa, aunque matizada: *hay un momento en que esa influencia de la ética del Opus Dei se deja sentir*. Es, en verdad, una influencia limitada en el tiempo y en el espacio, pero puede servir para confirmar, una vez más, que la tesis weberiana se aplica plenamente a la Obra.

El ámbito geográfico es el español (366) (12). El momento histórico, los años 1957 a 1965, cuando varios miembros del Opus Dei ocuparon cargos políticos relevantes en ministerios económicos en el gobierno de Franco, impulsando cambios importantes en la política económica, mediante los cuales no iniciaron, pero sí dieron un nuevo impulso a la modernización y al crecimiento económico. *Supuesto que esos ministros actuaron en nombre y por encargo del Opus Dei, o al menos con su impulso, consejo y aliento, la sociedad española debe a esta institución ese golpe de timón que la puso en la vía de una economía capitalista moderna y avanzada.*

Ahora bien, nótese que *ésta no es la tesis weberiana*. En Weber, las sectas calvinistas y sus dirigentes no tuvieron ningún propósito explícito de convertirse en líderes políticos y cambiar la economía, sino que una parte del espíritu, de la ética de dichos grupos, se extendió a la sociedad, de manera progresiva y natural, cambiando la mentalidad de los burgueses y aun de los trabajadores, que encontraron nuevos motivos (incluso religiosos) para valorar el trabajo metódico y la racionalidad y, con ello, facilitaron la eficacia, el crecimiento y la creación de riqueza, que son el núcleo del modelo capitalista. Por el contrario, en la España de los cincuenta y sesenta, según Estruch, se daría *una acción consciente y deseada* del Opus Dei y de algunos de sus miembros, *no para transmitir un espíritu a la sociedad, sino para cambiarla desde arriba*, desde la gestión de la política económica. Desaparecidas las sectas calvinistas, el espíritu protestante siguió presente en el capitalismo, según Weber. Pero, desaparecidos los ministros del Opus Dei, ¿dónde queda el espíritu del Opus Dei? ¿Ha penetrado en toda la sociedad? Estruch ni siquiera se plantea esta cuestión, que sería la verdaderamente relevante para Weber.

Veamos, sin embargo, el desarrollo del argumento de Estruch. Para que sea válida su tesis, dentro o fuera de la ortodoxia weberiana, deberá mostrar: 1) que tuvo lugar una presencia suficientemente importante de miembros del Opus Dei en la toma de decisiones de política económica; 2) que su objetivo era configurar el cambio de las actividades económicas, en la vía de la racionalidad, del trabajo intenso y ordenado, etc., y 3) que, al actuar así, se guiaban por el espíritu –lo que Estruch llama «la ética»– del Opus Dei, y eran mandados o, al menos, impulsados y animados por la Obra, como institución. Desarrollemos estos puntos con más detalle.

1) *El peso de los hombres del Opus Dei en el gobierno* es difícil de valorar, como saben los expertos en sociología política. Ese peso depende menos del número de ministros que eran miembros de la Obra (acerca del cual Estruch se limita a repetir las cifras dadas por algunos de los «críticos»: 368-369), que de su posición y de su capacidad de cambiar la política económica. Algunos tuvieron ese peso y esa capacidad de cambio, y otros no; y los primeros lo tuvieron sólo durante unos pocos años y en unos ámbitos reducidos. Además, muchas decisiones dependían de negociaciones entre departamentos, de modo que la influencia de una persona no siempre era patente (13). Por último, algunos funcionarios de alto nivel, que tuvieron un papel destacado en las decisiones de política económica de la época, han minimizado el poder y la voluntad de los ministros (14).

2) *El deseo de cambio y de racionalidad* que tenían los tecnócratas está fuera de duda. Pero los ideales de reforma, liberalización, apertura, racionalidad, etc., estaban

profusamente difundidos entre los intelectuales, funcionarios y políticos españoles, y no eran patrimonio exclusivo de los miembros de la Obra.

3) Estruch trata de probar que *la ideología de los tecnócratas coincidía con el espíritu del Opus Dei* y que *actuaban siguiendo instrucciones o, al menos, alentados por la Obra, como institución*. Lo primero se opone a la defensa que tanto los directores como los miembros del Opus Dei hicieron y hacen de su plena libertad en materias políticas, sociales, económicas, etc. Además, las concepciones y preferencias de los tecnócratas en esos ámbitos no tenían por qué coincidir con la de los restantes miembros de la Obra (que ya eran muchos y variados, como ha señalado Estruch poco antes). Es más: conocida la mentalidad de los españoles en aquella época, es probable que no pocos miembros de la Obra se alineasen con las actitudes contrarias a las de los reformistas. Estruch (369) presenta una cita al respecto, pero podrían ofrecerse otras muchas.

Ahora bien, nuestro autor hace notar que «a diferencia de la mayoría de los demás ciudadanos, los socios del Opus Dei se rigen por unas Constituciones que hacen del “ejercicio de cargos públicos un medio peculiar de apostolado”» (396, citando las Constituciones de 1950, art. 202). Pero esto no supone, en modo alguno, un argumento en favor de la unidad de pensamiento de sus miembros. Ni permite sostener que hubiese una unidad de actuación entre ellos, ni que actuasen como «enviados» por los directores del Opus Dei, ni que recibiesen de la Obra un especial empuje o ayuda. Animar a los miembros a estar presentes en los cargos públicos significa sólo reconocer la importancia apostólica de esas ocupaciones, el derecho de los cristianos corrientes a trabajar en ellas y el deber de prestar particular atención a la proyección apostólica que tienen. *Ni de la frase citada, ni de ningún otro texto, puede deducirse una actuación institucional del Opus Dei en esos ámbitos* (y Estruch, una vez más, no ofrece pruebas). Por otro lado, conociendo las ideas y las actuaciones concretas de los ministros que eran miembros del Opus Dei en aquella época, puede excluirse con razonable seguridad la coincidencia en las ideas y la unidad de actuación en los objetivos políticos.

Es fácil identificar las fuentes de las ideas y preferencias de los tecnócratas. Alberto Ullastres, que fue nombrado ministro de Comercio en 1957, explicó en cierta ocasión su formación intelectual (la historia económica y la teoría económica), sus conocimientos de las estabilizaciones llevadas a cabo en otros países, su experiencia en la empresa privada, etc., a la hora de dar cuenta de sus ideas sobre el Plan de Estabilización (15). Las prácticas de Mariano Navarro Rubio, ministro de Hacienda, eran las de un hacendista clásico, de acuerdo con su formación. Laureano López Rodó, que tuvo a su cargo los Planes de Desarrollo (y más tarde fue ministro de Asuntos Exteriores), era profesor de Derecho Administrativo y experto en ciencias de la Administración. Aparte de las ideas de las personas, un sociólogo comprobaría con interés la influencia francesa en los planes de desarrollo españoles, desde el nombre y la estructura hasta sus principios orientadores y los instrumentos empleados. La sombra ideológica del Opus Dei, si hubiese existido, no resulta identificable, sobre todo teniendo en cuenta que los objetivos políticos de los protagonistas eran, a menudo, contradictorios: compárese, por ejemplo, el liberalismo de Ullastres con el intervencionismo de López Rodó —que, a su vez, es reflejo del intervencionismo de los planificadores franceses, sin olvidar que la idea de la planificación arraigó también, en los años sesenta, en el Reino Unido, en Italia y en muchos países europeos.

A pesar de todo, según Estruch, «los tecnócratas tenían una mística de profesionalismo, una visión del futuro conforme a su ideología del desarrollo y una concepción del cambio social expresada en su conciencia de ser su *managerial elite*» (374, citando a Casanova), lo cual le parece que «es una consecuencia lógica de la ética del Opus»

(374, citando de nuevo a Casanova). Pero, en realidad, su visión del futuro era la vigente en la Europa de los años setenta, recién estrenado el Mercado Común; es la que recomendaban la OECE (luego OCDE), el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y la que aparecía en la entonces abundante literatura sobre el desarrollo económico, tanto en la anglosajona como en la centroeuropea y latina, y en la que tuvo su origen en los países en vías de desarrollo. La idea de la *managerial elite* es francesa: es la que preside el papel de los funcionarios y políticos en los planes de desarrollo. La misma figura del «tecnócrata» tiene su origen y sus primeros desarrollos sociológicos en Francia. Por tanto, *la tesis de una influencia de la ética del Opus Dei sobre las ideas de los tecnócratas parece más bien inverosímil*, sobre todo para un sociólogo (16).

En los párrafos anteriores hemos mostrado ya la existencia de numerosos factores capaces de explicar el giro político de 1957, el plan de estabilización, las medidas de liberalización, los planes de desarrollo, la industrialización y modernización de España, su inserción en un proceso de desarrollo sostenido, etc., sin necesidad de dar papel alguno al Opus Dei (y atribuyendo a los protagonistas de esos acontecimientos el papel que se merecen). La presión internacional, el inicio del proceso de integración en Europa, la convertibilidad de las monedas, la formación de varias generaciones de economistas en las nuevas Facultades de Ciencias Económicas, el papel de los técnicos, la presión de los empresarios aperturistas, la influencia de instituciones como el Círculo de Economía, la evidencia del agotamiento del modelo económico, los modelos intelectuales exteriores, las fuerzas democratizadoras, el ejemplo francés, etc., *dan cuenta suficiente de esta etapa de la historia española* en los escritos de numerosos economistas, sociólogos, historiadores, etc. Cuando se tiene en cuenta todo esto, la supuesta concepción socioeconómica del Opus Dei puesta en práctica por unos pocos ministros en un breve período de tiempo sólo puede desempeñar, con muy buena voluntad, un papel marginal (17).

La tesis de Weber afirma que la ética de las sectas se convierte en la ética de los burgueses y del pueblo, propiciando el desarrollo del capitalismo. Los años sesenta habrían sido un momento propicio para repetir ese proceso en España, porque es precisamente en estos años cuando se desarrollan en la sociedad española los rasgos del espíritu capitalista según Weber: la racionalidad y el trabajo metódico, intenso y constante. ¿Qué explicación podríamos dar a este fenómeno si excluimos la influencia de los tecnócratas?

En los años cincuenta, *la sociedad española estaba sometida a motivaciones muy fuertes para lograr el crecimiento económico, la eficacia y la multiplicación de las riquezas*: presión de la población (migraciones), oportunidades (tecnología, mercados, inversiones extranjeras, etc.), el ejemplo de otros países (inicio del Mercado Común, convertibilidad de las monedas, planificación económica), el cansancio de muchos años de subdesarrollo y pobreza... La política y las instituciones de los cuarenta no permitieron que esas motivaciones se tradujesen en conductas coherentes de cambio. Las restricciones se suavizaron un poco en los cincuenta, y la sociedad española pudo iniciar su primera carrera hacia la modernización, que quedó interrumpida por los desequilibrios básicos (inflación y déficit comercial), que mostraron la insuficiencia del modelo. Había que volver a cambiar las restricciones.

Este fue el papel de los hombres del Plan de Estabilización: cambiar un conjunto de restricciones que frenaban las motivaciones de los españoles. Las motivaciones estaban ahí —en la naturaleza humana, podríamos decir—, y no había necesidad de crearlas. La experiencia del proceso de desarrollo en otros muchos países es, por lo demás, similar a la española.

La tesis weberiana, algo simplificada, sería que el capitalismo se desarrolla cuando se genera un espíritu que fomenta las conductas de racionalidad, trabajo metódico, etc., que

exige el desarrollo. Por el contrario, la tesis que subyace en las teorías económicas del crecimiento, y en su puesta en práctica en aquellos años, es que ese espíritu es menos relevante que la supresión de las restricciones. En todo caso, *intentar mostrar que el espíritu de los tecnócratas se traslada a los burgueses o al pueblo llano en la España de los sesenta, es una tarea condenada al fracaso.*

Pero la tesis de Weber exige que la ética de los puritanos se proyecte sobre los burgueses y sobre toda la sociedad. Traducido esto al Opus Dei, ¿cuál es el mecanismo transmisor? Estruch explora en el capítulo 13 el papel del IESE.

El papel de las Escuelas de Dirección de Empresas (cap. 13)

La tesis es atractiva: *en 1958, es decir, en pleno proceso de influencia política del Opus Dei, se crea una Escuela de Dirección de Empresas que parece ser un medio muy idóneo para transmitir la ética de la Obra a los empresarios y directivos, en la línea de la tesis de Weber*¹⁸. La creación en Barcelona del IESE (la Escuela de Dirección de la Universidad de Navarra) sería, pues, una prueba de la influencia modernizadora del Opus Dei en la economía española (378), ya que «la estrategia de liberalización económica y de reforma administrativa adoptada en España a partir de 1957 suponen la progresiva sustitución de la antigua aristocracia financiera por los nuevos ejecutivos y los tecnócratas. En torno a la «entrepreneurship» se construye la ideología impulsora del crecimiento» (379). El IESE desempeñará respecto de los empresarios el papel revulsivo e impulsor que los tecnócratas representaron en la política económica.

Pero la tesis no prospera, como el propio Estruch muestra. El IESE no es una creación «desde arriba», desde la dirección del Opus Dei, sino la iniciativa profesional de un grupo de personas. El diseño es propio, y no obedece a directrices internas (384-386). «No tiene nada que ver con cuestiones de ética» (386) (se supone que quiere decir que no es el intento institucional de transmitir a la sociedad la ética del Opus Dei, sea lo que sea lo que esto signifique en la interpretación weberiana). «El IESE habría podido crearse perfectamente en un marco totalmente ajeno al Opus Dei desde un punto de vista institucional; su vinculación con la Universidad de Navarra fue poco menos que casual» (386). Y tiene, además, bastantes rasgos comunes con ESADE, la Escuela de Dirección que promovieron los jesuitas en Barcelona por aquellas fechas (386 y ss.). Por tanto, concluye, «el IESE no forma parte de ninguna estrategia» (386, citando al profesor Antonio Valero, su fundador).

De este modo, el capítulo central del libro, la idea original que explica el intento de escribirlo (10), se viene al suelo. Y es, precisamente, el único capítulo en que Estruch presenta fuentes propias de investigación.

La ética de la convicción, la ética de la responsabilidad y la ética del Opus Dei (cap. 15)

Al final de su libro, Estruch se pregunta por qué en el Opus Dei se da la paradoja de ser, al mismo tiempo, una institución «reaccionaria» e innovadora (429): *reaccionaria en su doctrina teológica y espiritual, innovadora en su doctrina económica*. El planteamiento no es correcto, como hemos visto: el Opus Dei no tiene una doctrina económica ni se le pueden imputar las ideas, los éxitos y los fracasos de sus miembros, ni siquiera cuando se le quiera atribuir la modernización económica de España. Y tampoco tiene una doctrinal teológica propia.

La verdad es que las contradicciones o paradojas del Opus Dei, que Estruch recuerda (429 y ss.), sólo lo son desde su punto de vista. Que sea elitista y, al mismo tiempo, formada por cristianos corrientes (430) es sólo un *clisé*: el elitismo no existe. Que esté integrada en la estructura de la Iglesia y tenga sus propios sacerdotes y su propio seminario (430) no resulta contradictorio para quien conozca algo de derecho canónico. Que se esfuerce en vivir la pobreza y, al mismo tiempo, trate de establecer un dominio sobre las cosas (430), muestra sólo la confusión de nuestro autor sobre lo que ese dominio representa. Y así sucesivamente.

Pero Estruch quiere ofrecer una explicación más profunda de aquella contradicción entre modernidad y tradicionalismo, y recurre, una vez más, a Weber, y a su distinción entre *la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad*. «La ética de las convicciones es una ética absoluta, basada en la fidelidad absoluta a unos principios y en su defensa a toda costa, sin tener en cuenta las posibles consecuencias. La ética de la responsabilidad, por el contrario, obliga a tener muy en cuenta las posibles consecuencias de la acción» (434). Pero ambos «no son para Weber términos que se excluyan recíprocamente. Weber afirma de manera expresa que ni la primera implica una falta de responsabilidad ni la segunda una falta de principios o de convicciones» (435). Lo importante es ponerse, en cada caso, en una posición intermedia, considerando los principios y, al propio tiempo, las consecuencias. Los extremos serán siempre malos.

La tesis de Estruch es que, en materias de ética económica, el Opus Dei sigue la norma weberiana: una combinación aceptable de principios y de consideración de las circunstancias permite adoptar actitudes innovadoras, progresistas, que favorecen la racionalidad económica (436-438), mientras que en otros temas (la eutanasia, el aborto o la moral sexual, por ejemplo), la adhesión absoluta a los principios lleva a posturas extremas, retrógradas e inaceptables. Esto explicaría aquella combinación de modernidad económica y de conservadurismo teológico y moral que Estruch encuentra en el Opus Dei. Dejando de lado la falta de seriedad científica en la construcción de la doctrina «del Opus Dei» en estos temas (19), el argumento de fondo –la dualidad entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción– merece ser estudiado.

En primer lugar, se trata de una clasificación sociológica entre «tipos ideales» (435), pero éstos no quedan suficientemente explicitados. Por ejemplo, ¿qué son las convicciones? ¿Se aceptan también las convicciones fundadas en criterios sociológicos, como la opinión de la mayoría? Entonces, posturas aparentemente intermedias pueden ser, de hecho, pura convicción. ¿Se aceptan igualmente las convicciones iusnaturalistas, las deontológicas, las utilitaristas, etc.? ¿Es el consecuencialismo una convicción?

Y, ¿qué quiere decir que se toman en consideración las consecuencias? ¿Se puede aceptar una postura en la que, consideradas las consecuencias, siguen pesando tanto las convicciones que acaben dominando totalmente? O sea, ¿lo importante es haber considerado las consecuencias y las convicciones, aunque luego se adopte una postura extrema, o siempre se debe rechazar la postura extrema, como poco razonable? ¿Qué consecuencias se toman en consideración, con qué horizonte temporal y geográfico? ¿Cómo se valoran las consecuencias que afectan a distintas personas? ¿Se consideran también las consecuencias para el propio agente, por ejemplo, su aprendizaje moral (adquisición de virtudes)?

¿Cómo se valoran las convicciones y las consecuencias, para llegar a la postura intermedia razonable? ¿Cualquier ponderación es adecuada? ¿Lo importante es el *método*, la comparación entre convicciones y consecuencias, o el *resultado* a que se llegue? ¿O estamos ante la posición cómoda del que define que la posición intermedia –la suya– es la buena, y las demás, las extremas, son rechazables? El problema de la clasificación weberiana de éticas es

que *no ofrece criterio alguno sólido para la resolución de problemas concretos*: cualquier combinación de convicciones y de consecuencias debe ser aceptable (¿salvo los dos extremos?), lo cual nos pone en el camino del relativismo ético.

Pero, además, el dilema entre *ética de las convicciones* y *ética de la responsabilidad*, es falso. La responsabilidad por las propias acciones tiene un papel en la convicción: no es moral actuar por principios prescindiendo del daño que esto haga (y esto no es una concesión al consecuencialismo). Pero hay que considerar *todos* los efectos de la acción, también aquellos que se dan en el sujeto que actúa. Y el papel de las convicciones es, precisamente, «internalizar» esos efectos. Si los sujetos morales aprenden con sus propias acciones (adquisición de virtudes), y si las acciones de los demás tienen también un efecto en el aprendizaje moral del agente, el equilibrio entre convicción y responsabilidad no puede consistir en un cómodo e impreciso término medio.

Estruch reconoce que, en estas materias, el Opus Dei se limita a seguir la doctrina de la Iglesia, en lo que nuestro autor considera su forma más tradicional. Ahora bien, la práctica multiseccular de la moral católica ofrece un procedimiento para analizar problemas éticos, en el que se consideran las convicciones (los principios) y las circunstancias. Esto debería ser admisible en la concepción weberiana. Si no lo es, se debe a que, en ocasiones, los principios dominan por completo a las circunstancias. Esto es algo específico de la moral católica, frente a la protestante: en la Iglesia católica hay absolutos morales, como ha recordado recientemente Juan Pablo II en la Encíclica *Veritatis splendor*. Pero esos absolutos no suponen que no se consideran las consecuencias. Muy al contrario, se tienen en cuenta también otras consecuencias que a Weber le pasaron desapercibidas, como el aprendizaje de los agentes morales, el deterioro social, etc. En definitiva, se parte de otro concepto de hombre, más rico, y de otra concepción del organismo sobrenatural y de la comunidad del género humano (comunidad de los santos). Cuando se tiene esto en cuenta, el eclecticismo weberiano deja de ser una virtud para convertirse en una insuficiencia, en un análisis incompleto y parcial de la realidad ética.

Estruch simpatiza con la idea de que el Opus Dei representa la aproximación del catolicismo a las ideas protestantes, al menos en la ética económica (361 y ss., 394). Hemos mostrado que no es así. A él le gustaría que el Opus Dei completase el periplo y acabase su supuesta aproximación al protestantismo en otros ámbitos. Gracias a Dios, no ha sido ni será así.

Iniciamos este comentario señalando la importancia de analizar las causas del proceso de modernización de la sociedad española, especialmente en el período que sigue a la guerra civil. Estruch tuvo una intuición interesante, pero, al final de este análisis, mi conclusión es que el suyo ha sido un trabajo infructuoso, a pesar de sus esfuerzos por vestirlo de credibilidad y de ropaje científico. Quedan, con todo, otras muchas vías que seguir. □

-
- (1) Joan Estruch, «Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas», Herder, Barcelona, 1994, 478 págs. La versión catalana es anterior: «L'Opus Dei i les seves paradoxes: Un estudi sociològic», Edicions 62, Barcelona, 1993, 422 págs.
 - (2) Las citas se llevan a cabo por la página o páginas de la versión castellana, entre paréntesis. Mientras no se diga otra cosa, los subrayados en las citas son del original.
 - (3) No hay evidencia de que la tesis sea original de Estruch. Este invoca (10) un texto suyo de 1984 (la introducción al libro de Weber), mientras que la cita de José V. Casanova es de su tesis doctoral, «The Opus Dei and the modernization of Spain», New School for Social Research, Nueva York, de 1982.

- (4) La terminología no suele ser coincidente. Una hipótesis suele ser una explicación no contrastada, propuesta provisionalmente; conforme va afianzándose, suele adquirir la condición de tesis, y pasa a ser una teoría si se apoya en un cuerpo de conocimientos ordenado, insertándose así en una explicación más amplia de un conjunto de fenómenos relacionados.
- (5) Pero ello no debe sorprendernos si «con frecuencia llamamos sinceridad a aquel “estado de ánimo de un individuo que tiende a creer en su propia propaganda”» (40, citando a Berger, que cita a Riesman). ¿Significa esto que la sinceridad del autor consiste en creerse su propia teoría?
- (6) Véanse, por ejemplo, págs. 20, 47, 72, 73, 86-87, 92, 106, 107, 108, 113, 117, 118, 120, etc., todas ellas citando a «Camino». Algunas citas son, sencillamente, manipulaciones: así, cuando convierte el «al que pueda ser sabio, no le perdonamos que no lo sea» (nº 332), en «al que pueda ser noble, no le perdonamos que no lo sea» (72). O cuando afirma: «el pasado deja huella» («deja poso», como decía Escrivá: «Camino», nº 1), cuando en «Camino» se invita a que sea el lector el que «deje poso» en la vida. Y hay muchas más.
- (7) En algunos casos, la mención de la fuente es imprescindible para poder dar o no validez a una afirmación. Por ejemplo: «Hay quien considera, de todo modos, que tal (llegar a ser catedrático) era su propósito inicial (de Monseñor Escrivá) al trasladarse a Madrid» (90).
- (8) El profesor Antonio Valero, acerca de la fundación del IESE, el P. Lluís Antoni Sobrerroca, acerca de la de ESADE, y el profesor Juan A. Pérez López, acerca de su concepción ética –que el autor no duda en generalizar a todo el Opus Dei, a pesar de la insistencia con que la Obra como tal y sus miembros subrayan que esa generalización es ilegítima.
- (9) Aunque la utiliza cuando pueden apoyar su tesis. El Capítulo 2, sobre la personalidad del Fundador, es buena prueba de ello.
- (10) Dos ejemplos, entre otros muchos. 1) El monasterio de Santa María de las Huelgas, «en cuyo recinto había tenido lugar la “ceremonia de exaltación del Caudillo Franco a la jefatura del Estado”, proporcionará a Escrivá un nuevo tema de investigación» (65) para su tesis doctoral. ¿Sugiere alguna relación de causalidad? Si no, ¿a qué viene esa referencia? 2) En la primera edición de «Camino» (1939) no falta la referencia al «Año de la Victoria» (106). El autor no aclara que esta mención era obligatoria en todas las publicaciones de la fecha. Ambas referencias van creando en el lector la imagen de que Josemaría Escrivá debía ser un decidido franquista, aunque haya numerosas pruebas que contradigan esta tesis (que el autor rechaza como «anécdotas»).
- (11) Además, todo esto le lleva a algunas contradicciones e incoherencias. Aquel joven que, según él, escogió los estudios eclesiásticos porque no tenía acceso a la universidad (80), lo vemos poco después estudiando Derecho (82). Su padre que, según la tesis sociológica, debía ver en la vocación sacerdotal de su hijo la solución a su situación económica y una salida digna para él, lloró cuando se lo dijo (el autor no cita esta anécdota, muy significativa, que recogen sus biógrafos).
- (12) Estruch señala correctamente que una gran parte del país no había conocido aún la revolución industrial (362). Pero esto plantea un problema, que él no discute: si no había propiamente hablando «espíritu capitalista» en el resto del España, ¿qué influencia ejerció la ética del Opus Dei en esas regiones no capitalistas? ¿Sirvió para desarrollar *ex novo* el espíritu capitalista? Esto nos llevaría a una tesis mucho más rica que la de Weber, aunque difícil de sostener.
- (13) Un ejemplo puede ser el Arancel de 1960, que se separaba de la línea liberalizadora iniciada en 1957 por el ministro de Comercio, Alberto Ullastres, pero que fue una concesión a la tendencia proteccionista del ministro de Industria.
- (14) Cfr., por ejemplo, E. Fuentes Quintana, «El plan de estabilización económica de 1959, veinticinco años después», *Información Comercial Española*, agosto-septiembre de 1984. Coincide en esto con M. J. González y J. Martínez Alier, como recoge Estruch (372).
- (15) Cfr. entrevista con A. Ullastres, «La estabilización contada por un protagonista de excepción», en *Enciclopedia de la Economía Española y Comunidad Económica Europea*, Orbis, Madrid, 1985, cap. 18, págs. 44-45.

- (16) No es de extrañar, pues, que Estruch concluya, citando a González, que «no todos los tecnócratas se rigen por el mismo patrón, ni siquiera cuando son socios del Opus Dei» (375). Pero no explora las consecuencias (devastadoras) que esto puede tener para su tesis.
- (17) Estruch señala que «la negación sistemática de toda responsabilidad y participación en cuanto organización, hace que *el Opus Dei nunca pueda reivindicar el papel que de hecho habría jugado en la modernización de España*» (371).
- (18) Estruch subraya la significación del año 1958, «fecha de la toma de conciencia de los problemas empresariales, y del inicio de un movimiento de racionalización y modernización» (380, citando a Pinilla). No obstante, el movimiento estaba ya en marcha. Lo que tiene lugar en 1958 es la conciencia de una grave crisis económica, debida a la inflación, al déficit exterior y a la alarmante pérdida de reservas de divisas.
- (19) Ya hicimos notar que Estruch prescinde de la libertad de los miembros de la Obra en la expresión de sus posturas, la ausencia de una escuela propia en teología, etc. Pero, además, Estruch elige los autores que quiere, a veces, sólo, porque escriben en revistas que él califica «del Opus Dei».

IESE**DOCUMENTOS DE INVESTIGACION - RESEARCH PAPERS**

No.	TITULO	AUTOR
D/ 285	Control and incentives in organizational design. January 1995, 22 Pages	Ricart J.E. Rosanas J.M.
D/ 286	Asset-based competition and industry structure: Recapturing the early concepts of strategic groups. January 1995, 29 Pages	Enrione A. García Pont C.
D/ 287	Finanzas en empresas familiares. Enero 1995, 19 Págs.	Vilaseca A.
D/ 287 BIS	Finance in Family Business. April 1995, 21 Pages	Vilaseca A.
D/ 288	Networks versus bureaucracies: The dilemmas of organizations of the future. January 1995, 41 Pages	Alvarez J L
D/ 289	Consorticios de exportación enfocados: El diseño y puesta en práctica. Febrero 1995, 43 Págs.	Renart L.G.
D/ 290	La continuidad de las empresas familiares. Marzo 1995, 78 Págs.	Gallo M.A. Cappuyns K.
D/ 290 BIS	Continuity of family businesses. March 1995, 76 Pages	Gallo M.A. Cappuyns K.
D/ 291	Indebtedness: Ethical problems. March 1995, 17 Pages	Argandoña A.
D/ 292	Equivalence of the APV, WACC and the flows to equity approaches to firm valuation. April 1995, 28 Pages	Fernández P.

IESE**DOCUMENTOS DE INVESTIGACION - RESEARCH PAPERS**

No.	TITULO	AUTOR
D/ 293	Cuatro mitos sobre el empleo. Septiembre 1995, 20 Págs.	Gual J.
D/ 293 BIS	Four myths on employment. September 1995, 26 Pages	Gual J.
D/ 294	La moralidad de la economía de mercado. Septiembre 1995, 25 Págs.	Argandoña A.
D/ 295	Medidas, en el ámbito laboral, para favorecer la creación de empleo. Octubre 1995, 17 Págs.	Gómez S.
D/ 296	La inflación y los servicios. Octubre 1995, 33 Págs.	Argandoña A.
D/ 297	Las relaciones laborales en España. Octubre 1995, 35 Págs.	Gómez S. Calle A. de la
D/ 298	La moral económica y empresarial en el Catecismo de la Iglesia Católica Noviembre 1995, 15 Págs.	Melé D.
D/ 299	Estructura, políticas y resultados financieros en la empresa familiar: Un estudio empírico. Noviembre 1995, 20 Págs.	Vilaseca A.
D/ 299 BIS	A financial perspective on structure, conduct and performance in the family firm: An empirical study. November 1995, 23 Pages	Vilaseca A.
D/ 300	Fundamentos económicos del diseño de organizaciones. Noviembre 1995, 35 Págs.	Ricart J.E. Rosanas J.M.