

## **NOTAS CRÍTICAS SOBRE LA ÉTICA RELIGIOSA DEL TRABAJO EN EL OPUS DEI**

**Antoni Jesús Aguiló Bonet**  
**Universitat de les Illes Balears**

### **Introducción: actitudes bíblicas sobre el trabajo**

Desde sus orígenes multiseculares, la tradición religiosa judeocristiana mostró una postura ambigua respecto a la concepción del trabajo y el lugar de esta actividad humana en la escala de valores sociales. Esta ambigüedad del valor del trabajo puede observarse, en líneas generales, a través de dos posturas bíblicas que oscilan entre la exaltación más elevada y el desprecio absoluto.

La primera es aquella que concibe el trabajo como una bendición. Según esta interpretación, el trabajo constituye una actividad humana fundamental instituida por voluntad divina. De hecho, el *Génesis*, el relato bíblico de la Creación, retrata a Dios desde el principio como un trabajador infatigable volcado hasta el séptimo día en su actividad creadora. Este libro narra, además, que Dios colocó a Adán en el Jardín del Edén “para que lo cultivase y guardase” (*Gén* 2, 15). Así, antes de cometer el pecado original, el ser humano trabajaba felizmente en el Paraíso, sin cansancio, desánimo ni nada que le pudiera hacer aborrecer su labor de “colaborador de Dios” (1 *Co* 3, 9; 2 *Co* 6, 9) o fiel guardián de la Creación. El trabajo, por tanto, concebido originariamente como el esfuerzo físico y mental que el ser humano invierte en cumplir el precepto divino de “sed prolíficos y multiplicados; poblad la tierra y sometedla” (*Gén*, 1, 28) se

presenta bíblicamente como un rasgo constitutivo e inseparable de la personalidad humana: ya desde su creación, el ser humano, además de ejercer su dominio sobre el resto de animales y multiplicarse, también satisface la voluntad de Dios cuidando y cultivando la tierra. Todo ser humano tiene, en consecuencia, el deber sagrado de trabajar, no como un instrumento para el enriquecimiento personal, sino como el medio privilegiado para servir a Dios. De esta idea se hace eco en sus epístolas Pablo de Tarso, quien, estableciendo la regla según la cual “el que no trabaje, que no coma” (2 Ts 3, 10), infunde a la comunidad de cristiana de Tesalónica la obligación de trabajar y condena radicalmente la vida ociosa.

En la Biblia, en conexión con esto, pueden encontrarse numerosas reprobaciones morales de la pereza, es decir, la indisposición o desgana para hacer cualquier esfuerzo. Este comportamiento, codificado por la por la Iglesia católica medieval como un pecado capital, es visto en las Escrituras como un vicio propio de personas insensatas, totalmente incompatible con la vida religiosa. El libro de los *Proverbios* es particularmente rico en críticas y exhortaciones a vencer la pereza. Afirma que “los deseos del perezoso le matan, porque sus manos rechazan el trabajo” (*Pr* 21, 25) y relaciona la actitud perezosa con el hambre, la mendicidad (*Pr* 19, 15) y la pasividad (*Pr* 20, 4), animando al perezoso a aprender de la laboriosidad de hormiga y la abeja (*Pr* 6, 6).

La segunda postura bíblica respecto al trabajo es la que lo asocia con un castigo o maldición divina portadora de fatiga, degradación y padecimiento humano. Esta concepción hay que situarla, sin embargo, en un marco interpretativo más amplio. Se trata de aquello que el teólogo brasileño Leonardo Boff (1996: 106) llama la “demonización de la naturaleza”, la creencia según la cual la Tierra, a consecuencia del pecado original en el que incurre el ser humano, se convierte en un lugar execrable y hostil donde se impone la muerte, el mal y, en definitiva, la fuerza del demonio. De este modo, después de la caída y la consecuente maldición divina de la Tierra, el trabajo se transforma en una actividad dura y penosa que adquiere un sentido penitencial y de sacrificio, recordatorio constante de la desobediencia divina cometida por el ser humano: “Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra” (*Gén* 3, 17).

Como ha señalado el historiador francés Jacques Le Goff (1983: 159), durante la Edad Media, especialmente entre los siglos IV y XII, la visión positiva del trabajo presente en la tradición religiosa judeocristiana quedó en un estado larvario a favor de la concepción del trabajo como penitencia, inspirada en una lectura del *Génesis* que ponía el acento en la caída humana. Y aunque la orden religiosa fundada por Benito de Nursia, precursora del mandato *ora et labora*, introdujo una cierta valoración positiva del trabajo manual, sobre todo de la actividad agraria realizada en los monasterios, se trataba, en realidad, de una práctica con carácter mortificador.

Un factor cultural decisivo que contribuyó a que en la historia de Occidente predominara durante siglos la concepción negativa del trabajo fue el hecho de que en la Edad Media se mantuviera la idea griega de la valoración positiva del ocio y desprecio del trabajo manual, visto como una actividad degradante e indigna para el ser humano. Este hecho propició por parte del catolicismo medieval el desarrollo de una división del trabajo establecida a partir de las categorías de sagrado y profano. Según esta división social del trabajo, clérigos, monjas, frailes y el resto de personal religioso realizaba una actividad más noble y santa que la desempeñada por cualquier otro profesional laico.

No se trata, ciertamente, de una distinción profesional ingenua, sino de un fenómeno plenamente relacionado con la estructura social medieval, de naturaleza fuertemente teocéntrica, jerárquica y desigual, que implica, además, la asunción de una determinada concepción antropológica que ennoblece ciertos trabajos y desprecia otros. En la sociedad medieval, los miembros de cada estamento, según la posición ocupada en la pirámide social, desarrollaban labores diferentes. Las profesiones socialmente mejor valoradas eran las de naturaleza intelectual y, dentro de este ámbito, gozaban de especial reconocimiento la reflexión filosófica y la teológica.

El medievalista francés Georges Duby (1980) ha realizado un análisis de la estratificación social medieval mediante una tripartición en tres órdenes funcionales [1]. Los *oratores* —el clero—, que ocupaban el vértice superior de la pirámide, consagraban su vida a aquello que el filósofo Tomás de Aquino llama el “ocio santo” (*Summa Theol.*, II-II, q. 77, a. 1), la vida contemplativa, orientada a la búsqueda de Dios, la verdad y la vida eterna a través del recogimiento espiritual y la vida austera. Los *belatores* —la nobleza caballeresca—, por su parte, asumían las funciones de defensa y protección del

conjunto social y los *laboratores*, por último, un grupo social heterogéneo formado básicamente por campesinos y artesanos, trabajaba manualmente para mantener a los estamentos superiores. Estos últimos, encargados de la función económica y comercial, ocupaban la posición más baja en la escala del prestigio social, a diferencia de quienes desempeñaban la función religiosa o la militar.

Por lo general, las profesiones de los *laboratores* eran objeto del descrédito social y se las percibía socialmente como trabajos serviles, propios de siervos, esclavos y criados, porque se basaban en relaciones de dependencia y falta de libertad. En sus investigaciones sobre la Edad Media, Le Goff (1983: 86-102) elabora un listado exhaustivo de los oficios medievales considerados lícitos e ilícitos en relación con los tabúes religiosos de sangre, dinero, impureza o sexo, entre otros, con los que se asociaban. De este modo, durante el período medieval, los trabajos ejercidos en el ámbito de la llamada vida activa, la perecedera, mundana y vinculada a la materialidad del cuerpo, estuvieron completamente subordinados a las actividades ligadas a la vida teórica. Es, en definitiva, el primado intelectualista de la contemplación sobre la acción o, en términos filosóficos, el predominio cultural del ideal aristocrático del *bios theoretikós* aristotélico, la “vida contemplativa” [2], tal y como tradujo la expresión Agustín de Hipona. Se trata de la vida entregada a la búsqueda de la verdad y la virtud. Este modo de vida, al ser extrapolado al ámbito religioso católico, se identificó con el camino más excelente para acceder a Dios y la expresión más auténtica de vida cristiana.

### **Hacia una concepción positiva del trabajo**

Todo este estado de cosas va a dar un giro total a partir de finales del XV en adelante, con el advenimiento de la modernidad occidental. A lo largo de este período histórico se consolidan algunos de los valores constitutivos y de los ideales hegemónicos de la sociedad occidental moderna: individualismo atómico, predominio del conocimiento científico, racionalidad instrumental, idea de progreso, proclamación y defensa de valores universalistas y secularización, por señalar algunos. El pensamiento moderno, guiado por los principios de la Ilustración europea, introdujo también cambios radicales en la concepción del trabajo. En una época que hizo de la autonomía personal su principal reclamo axiológico, el trabajo es ensalzado y mitificado como el medio más

adecuado para alcanzarla, convirtiéndose, en consecuencia, en la principal actividad articuladora de la vida individual y social, equivalente en importancia al valor que la política, como fundamento de la vida comunitaria, tenía en la antigua Grecia.

Aunque la concepción moderna del trabajo instituyó nuevas categorías de análisis que ocultaban jerarquías y clasificaciones sociales, como la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo establecida por la economía política desarrollada durante la modernidad occidental, la nueva visión sirvió para derrumbar la vieja división medieval entre trabajo religioso y trabajo profano, desacreditando, en consecuencia, la distinción discriminatoria entre trabajo manual y trabajo intelectual, trabajo servil y trabajo digno. Una muestra ejemplar de la nueva mentalidad respecto al trabajo puede observarse con claridad en el *Catecismo político de los industriales* (1823), donde el filósofo francés Saint-Simon establece una doble división social. Distingue, por un lado, la clase industrial, formada por trabajadores que ponen al alcance de la sociedad los medios materiales para la satisfacción de sus necesidades y apetitos, tales como cultivadores, fabricantes y negociantes. Por otra parte, está la clase ociosa, un grupo social parasitario formado por todos aquellos que aportan a la sociedad una utilidad negativa, entre los que se encuentran la familia real, la aristocracia nobiliaria, el cuerpo de funcionarios y el conjunto de clérigos.

En el ámbito de la tradición religiosa judeocristiana, la mentalidad moderna del trabajo también tuvo notables repercusiones. Favoreció la recuperación de aquella perspectiva teológica, por siglos olvidada, que concebía el trabajo como un deber sagrado u obligación divina. Algunas confesiones cristianas surgidas en la modernidad occidental, como el protestantismo calvinista, fueron más allá y observaron el trabajo no sólo como una actividad provista de una significación trascendente, sino esencialmente como el principal instrumento secular de realización espiritual y humana. A través de él, el creyente no sólo contribuye a realizar una labor socialmente benéfica y de progreso social, sino que además participa en la obra creadora de Dios teniendo como horizonte el perfeccionamiento personal. Mediante una combinación entre trabajo ordinario y fervor religioso, la ética calvinista del trabajo lo concibió como un orden de la Creación, una llamada divina que el ser humano está obligado a responder afirmativamente contrayendo una responsabilidad individual ineludible. Por tanto, la importancia no reside en la actividad profesional, la clase social o el nivel intelectual

que uno tiene, es suficiente con que cada cual sepa cumplir rigurosamente la vocación que Dios le ha reservado pues, quien no trabaja, no está prestando fidelidad al precepto divino que ordena trabajar con esmero para la gloria de Dios.

Las transformaciones ideológicas introducidas por la ética calvinista del trabajo fueron tan radicales que hasta las profesiones relacionadas con la esfera económica y el afán de lucro, como el comercio o el prestamismo, censuradas durante siglos por tratarse de actividades que la ética económica católica medieval [3] relacionaba con el pecado capital de la codicia, quedaban ahora teológicamente legitimadas y socialmente reconocidas como ocupaciones honorables en tanto que deseadas directamente por Dios.

En este contexto, también la Iglesia católica se vio en la necesidad de adaptar su moral tradicional del trabajo a las transformaciones operadas en la modernidad occidental. Para ello incorporó a la doctrina social el tema del trabajo como objeto de reflexión. Aparecen así encíclicas sociales como la *Rerum novarum* (1891), de León XIII, que trata sobre las relaciones entre la clase proletaria y la clase capitalista. Ya avanzado el siglo XX, durante el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), el trabajo es considerado doctrinalmente no sólo una dimensión constitutiva de la existencia humana, sino también un “deber” fundamental de todo cristiano (*Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2427), pues por medio de él, Dios llamó al ser humano a participar activamente en la Creación, transformándola y dominándola, según el imperativo del *Génesis* 1, 28.

Fue, no obstante, el Opus Dei, la más influyente manifestación del catolicismo romano español durante el régimen franquista, la institución que, al pregonar la búsqueda de la santidad personal a través del trabajo ordinario, introdujo con más fuerza en el orbe católico el desarrollo de una espiritualidad laica similar a la fomentada por la ética calvinista del trabajo. Con su llamada universal a la santidad “en medio del mundo, en el ruido de la calle” (*Es Cristo que pasa*, 45), el Opus Dei rompió con la idea, hondamente arraigada en el imaginario católico, según la cual monjas y sacerdotes, dada su total e íntima entrega al estado de vida religiosa, reunían mayores méritos y condiciones personales para alcanzar la perfección cristiana, hallándose, por tanto, en una indiscutible posición privilegiada a la hora de ganarse un lugar en el Reino de Dios.

Teniendo en cuenta estas premisas, el objetivo principal de este artículo es el de realizar

una exposición crítica de los principales aspectos de la ética religiosa del trabajo del Opus Dei, concretada en la doctrina de la santificación del trabajo, en el trabajo y por medio del trabajo predicada por su fundador. Un análisis crítico de los textos fundacionales escritos por el promotor del Opus Dei revela que tras su proyecto de supuesta democratización de la santidad por medio del trabajo ordinario subyace una ética ascética intramundana del trabajo que equipara el ideal de santidad y perfección espiritual fundamentalmente con el éxito y el liderazgo profesional, dando lugar un particular tipo de “catolicismo calvinista” o “calvinismo católico”. Este trabajo asume la hipótesis según la cual la evangelización y la santidad cotidiana a las que, según el Opus Dei, están llamados todos los católicos, acaban sirviendo para expandir socialmente una ética aristocrática del éxito que, combinando un cuerpo doctrinal tradicionalista y conservador con elementos modernizantes, legitima y reproduce un orden social jerárquico, desigual y estratificado. Se trata, por tanto, de prestar atención a esta peculiar espiritualidad católica del trabajo expresada en el lenguaje del éxito y la “santa ambición” (*Surco*, 701).

### **Opus Dei: las enseñanzas fundamentales**

“El trabajo no es una maldición, ni un castigo del pecado” (*Amigos de Dios*, 81). Esta frase, escrita y pronunciada por uno de los hombres elevado a los altares por Juan Pablo II [4] en el año 2002, significó un paso decisivo en el ámbito católico a la hora de intentar conciliar la ética moderna del trabajo con las exigencias espirituales de la vida religiosa. Su autor es el sacerdote aragonés José María Escrivá de Balaguer y Albás (1902-1975), quien en 1928, creyéndose inspirado por Dios, fundó el Opus Dei, una organización católica de fuerte rigidez dogmática que cuenta con una presencia mayoritaria de laicos, aunque se encuentra bajo dirección clerical. El principal objetivo de esta prelatura personal de la Iglesia católica, según declara en su página web oficial, es el de extender por todo el mundo y en todos los ámbitos de la sociedad el mensaje universal según el cual la santidad y el apostolado son accesibles por medio de la vida y el trabajo ordinarios.

Esta enseñanza constituye el fundamento sobre el que se sostiene la arquitectura doctrinal del Opus Dei e implica, a su vez, la asunción de una serie de principios básicos que conviene tener en cuenta a efectos de una comprensión global del tema en

cuestión. El primero es la propuesta de un ideal de “unidad de vida sencilla y fuerte” (*Es Cristo que pasa*, 10) en el que confluyan la vida espiritual y la vida secular, la vida pública y la privada, todas las acciones y dimensiones, en definitiva, de la vida humana. Esta unidad pretende configurar una totalidad armónica, sin fisuras, que se considera condición necesaria para establecer una relación adecuada con Dios.

En segundo lugar, la invitación a participar en el seguimiento de Cristo, establecido como el único y más perfecto modelo de vida. He aquí la recomendación de Escrivá de Balaguer al creyente católico: “Has de identificarte con Jesucristo, has de procurar convertirte de verdad en otro Cristo entre tus hermanos los hombres” (*Amigos de Dios*, 128).

En tercer lugar, la valoración de “lo pequeño”, de todas las obras y detalles cotidianos por insignificantes que puedan parecer, porque en ellas se esconde un “algo divino”. Así, en el punto 817 de *Camino*, la obra más emblemática del fundador del Opus Dei, puede leerse: “La santidad ‘grande’ está en cumplir los ‘deberes pequeños’ de cada uno”.

La cuarta enseñanza básica predica el amor incondicional y la defensa a ultranza de la libertad personal. Para el fundador de la Obra, la libertad personal constituye un bien precioso que el ser humano recibe a través de la gracia divina. El cristiano auténtico tiene la obligación de promoverla y defenderla con ahínco y responsabilidad. Sin embargo, algunos fragmentos ponen de manifiesto que detrás de esta defensa de la libertad individual puede observarse una condena explícita y radical del marxismo, una corriente filosófica que Escrivá veía como una ideología diabólica y materialista, “que todo lo basa en eliminar del alma la presencia amorosa de Dios” (*Amigos de Dios*, 171) y coarta, en consecuencia, la libertad individual conferida por Cristo al ser humano. En otro pasaje, en el que desconfía de la justicia social que el valor de la igualdad real promueve, Escrivá se pregunta: “¿No crees que la igualdad, tal como la entienden, es sinónimo de injusticia?” (*Camino*, 46).

En quinto y último lugar, el compromiso con un cristianismo represor, de oración y penitencia. Para Escrivá, el espíritu de mortificación y penitencia es una práctica constante y necesaria para evitar el apartamiento de Dios y rebajar el sentimiento de



culpa. La mortificación puede expresarse de diferentes maneras. En primer lugar, a través de la mortificación de los sentidos: “No creo en tu mortificación interior si veo que desprecias, que no practicas, la mortificación de los sentidos” (*Camino*, 181). En segundo lugar, mediante la oración, uno de los pilares religiosos de la relación con Dios: “La oración es el arma más poderosa del cristiano. La oración nos hace eficaces. La oración nos hace felices. La oración nos da toda la fuerza necesaria, para cumplir los mandatos de Dios. —¡Sí!, toda tu vida puede y debe ser oración”. (*Forja*, 439). Y en tercer lugar, con la represión de las pasiones, particularmente de la sexualidad: “Entre santa y santo, pared de cal y canto” (*Forja*, 414), afirma Escrivá parafraseando un refrán español.

La práctica mortificadora cobra un sentido tan imprescindible en el camino a la santidad que Escrivá la convierte en un elemento crónico de la actitud religiosa, abocando al creyente a un completo estado de sumisión a la autoridad divina o de cualquier director espiritual: “No te importe decírselo: Señor, aquí me tienes como un perro fiel; o mejor, como un borriquillo, que no dará coces a quien le quiere” (*Forja*, 73). La obligación de obedecer ciegamente y renunciar al pensamiento autónomo pueden observarse en el siguiente pasaje: “Obedecer..., camino seguro. —Obedecer ciegamente al superior..., camino de santidad. Obedecer en tu apostolado..., el único camino: porque, en una obra de Dios, el espíritu ha de ser obedecer o marcharse” (*Camino*, 941).

Estas y otras características hicieron que en un breve artículo publicado en 1963 el reputado teólogo católico suizo Hans Urs von Balthasar (2002) se refiriera a la organización fundada por Escrivá de Balaguer como “la más fuerte manifestación integrista”. El integrista religioso es una postura que juzga que las doctrinas religiosas, en este caso las del catolicismo, son perfectas y autosuficientes, el mejor y único remedio para todos los males de la sociedad, recelando de la laicidad democrática, del diálogo con el mundo y de la convivencia intercultural e interreligiosa propias de una sociedad pluralista. El periodista Jesús Ynfante (1970) se muestra aún más duro en sus términos hablando del “fascismo clerical” [5] del Opus Dei, una ideología político-religiosa que caracterizada por la combinación entre elementos ideológicos de la extrema derecha y elementos de la tradición religiosa católica.

## **Santidad, trabajo y ética del éxito**

Además de estas instrucciones esenciales, la idea clave que sirvió a Escrivá de Balaguer para llevar a cabo su propósito de hacer del trabajo ordinario un medio privilegiado de virtud religiosa consistió en el desarrollo de una espiritualidad laica que concebía la vida cotidiana de los seglares como el espacio privilegiado para poner en práctica la voluntad de Dios e iniciar el camino hacia la santidad personal:

“Tienes obligación de santificarte. —Tú también—. ¿Quién piensa que ésta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? A todos, sin excepción, dijo el Señor: ‘Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto’” (*Camino*, 291).

Esta cita muestra la exhortación a la santidad individual predicada por Escrivá de Balaguer. Así como Jesús no se dirigió a ninguna élite política, religiosa o económica, sino que sus enseñanzas estaban puestas al servicio de todos los interesados, la vida de cada día, según el fundador, no debe ser para los laicos algo privado de trascendencia, sino el lugar donde todas las personas, independientemente de sus condiciones personales, pueden hacerse santas.

La idea es sencilla. Consiste en que cada uno se quede como y donde está, aceptando de buena gana las circunstancias que le rodean: “¿Qué afán hay en el mundo por salirse de su sitio! ¿Qué pasaría si cada hueso, cada músculo del cuerpo humano quisiera ocupar puesto distinto del que le pertenece?” Y justo después añade: “No es otra la razón del malestar del mundo. Persevera en tu lugar, hijo mío” (*Camino*, 832). La santidad que Escrivá exige no consiste, por tanto, en cometer actos heroicos ni en lograr un cúmulo de acciones extraordinarias, sino en hacer de manera extraordinaria las cosas ordinarias: “Tu labor de santidad —propia y con los demás— depende de ese fervor, de esa alegría, de ese trabajo tuyo, oscuro y cotidiano, normal y corriente” (*Forja*, 741).

Si por un lado estas afirmaciones parecen tener la intención de valorar y dignificar todas las profesiones que el Opus Dei considera decentes, camuflan, por otra parte, un mensaje profundamente conservador que promueve el conformismo, el inmovilismo

social y al acomodamiento acrítico de dejarlo todo como está. Tal y como expresan las citas anteriores, el deseo de conformidad social con lo que uno es y tiene recuerda a la idea aristotélica del lugar natural, según la cual, en la comunidad política, vista por Aristóteles como una unidad orgánica compuesta por partes naturalmente diferentes y, en virtud de ello, desiguales, cada pieza o ser vivo desarrolla una función específica. No se trata de ejercer una práctica social transformadora en el horizonte de la emancipación humana, hacia la que apunta el movimiento popular de Jesús de Nazaret, sino que el apostado en medio del mundo al que invita el Opus Dei acepta plenamente las estructuras sociales de poder y dominación que generan y reproducen desigualdades socioeconómicas y es desde ellas que cada uno debe ejercer su apostolado secular y santificarse por medio de su trabajo. Su doctrina de la santidad por medio del trabajo ordinario cumple, de este modo, la función ideológica el orden social establecido, sus instituciones, jerarquías y múltiples formas de opresión: de clase, de género, étnicas y de identidad sexual, entre otras.

Es, de hecho, “en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres” (*Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, 113). De este modo, para ser perfectos, según el mensaje de Escrivá, es de obligado cumplimiento que cada uno sirva a los demás desde su puesto de trabajo, ya sea el de un obrero, campesino, ingeniero, ministro, camionero, camarero, juez, taxista o inversor en bolsa:

“Dios os llama a servirle *en y desde* las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo” (*Conversaciones*, 114).

El trabajo ordinario, en tanto que instrumento de autoperfección dotado de un sentido disciplinador, redentor y santificador, constituye, en el cuerpo doctrinal del Opus Dei, la piedra angular de la vida laical. A Dios no hay que buscarlo tan sólo en la oración, la piedad o la penitencia, sino que el ser humano, afirma Escrivá, está llamado a “santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar con el trabajo” (*Es Cristo que pasa*, 122; *Amigos de Dios*, 120). Es así como el trabajo ordinario deja de ser un puro

medio de subsistencia para imbuirse de una dimensión trascendente y divina. En palabras del fundador:

“Lo que he enseñado siempre —desde hace cuarenta años— es que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales —a manifestar su dimensión divina— y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica, se convierte en obra de Dios, *operatio Dei, opus Dei*” (*Conversaciones*, 10).

Este breve fragmento contiene el fermento ideológico del que se nutre la ética religiosa del trabajo del Opus Dei: la defensa de la idea de la dignidad intrínseca de todo trabajo humano, siempre que éste sea “honesto”. Esta idea, hoy en día nada sorprendente, tenía una fuerza contestataria en el seno de la tradición católica, pues se trataba de una idea religiosa aparentemente democratizadora que quería poner fin a la vieja jerarquía del catolicismo medieval de las dos espiritualidades, la religiosa y la laica, identificando la primera con la auténtica forma de vida cristiana. Ponía en cuestión, además, la creencia judía, perpetuada durante siglos, que mantenía la existencia de trabajos religiosamente despreciables y trabajos religiosamente honrosos [6].

A partir de la interpretación de algunos fragmentos del *Génesis*, Escrivá buscó proporcionar una legitimación y justificación teológica a la doctrina de la santificación por medio del trabajo. Dos son en concreto los fragmentos bíblicos en los que se basó Escrivá para fundamentar su espiritualidad laica del trabajo. Por un lado, el mandato divino de “creced y multiplicaos, poblad la Tierra y sometedla” (*Gén 1, 28*), que invita a ejercer la dominación del ser humano sobre el resto de especies animales; por el otro, la afirmación según la cual Dios colocó al ser humano en el Jardín del Edén para que lo “trabajara y guardase” (*Gén 2, 15*) [7].

A la luz de estos pasajes bíblicos, Escrivá extrae la conclusión según la cual el trabajo es un componente esencial indisolublemente ligado al ser humano desde sus orígenes,

pues “Dios creó al hombre para que trabajara” (*Conversaciones*, 114) o, en un tono más poético: “El hombre nace para trabajar, como las aves para volar” (*Amigos de Dios*, 57). Así, el trabajo es concebido como el medio dispuesto y legitimado por Dios para dominar y transformar la naturaleza estableciendo relaciones de poder y control sobre el entorno. He aquí el significado originario y positivo que Escrivá ve en el trabajo. En virtud de ello, el trabajo no constituye ningún castigo o maldición divina derivada del pecado original, sino un requerimiento divino, una práctica religiosa obligatoria y un deber moral ineludible que todo buen cristiano debe ejercer de la mejor manera posible. A través de esta actividad espiritual se está poniendo a prueba no sólo la responsabilidad personal del creyente, sino también su voluntad de cooperar y participar en la obra divina, ya que el trabajo simboliza, en última instancia, un acto humano de amor a Dios y aprecio del plan divino:

“El trabajo es un don de Dios. [...] 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” (*Es Cristo que pasa*, 47).

Las consecuencias prácticas que se derivan de esta serie de ideas son importantes. En efecto, si el trabajo es concebido como una llamada de Dios a la que el ser humano está obligado a responder afirmativamente, la actividad profesional, por consiguiente, adquiere un marcado carácter vocacional: “No lo dudes: tu vocación es la gracia mayor que el Señor ha podido hacerte. —Agradécesela” (*Camino*, 913). Dicho en otros términos: el ser humano no sólo es el principal beneficiario del don divino del trabajo, sino que además, y en virtud de ello, debe dedicar todo su tiempo y poner todo su empeño en realizarlo con la mayor entrega, diligencia y rendimiento, con un afán de superación permanente. Así lo expresaba Escrivá:

“Para que Él 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*, 347).

Voluntad de prestigio, discreción y actuación eficaz son las tres virtudes cardinales destacadas por el fundador para la óptima búsqueda de la santidad en la vida profesional. El prestigio laboral que el laico debe adquirir consiste en el reconocimiento social de la excelencia puesta en el desempeño de su profesión y tiene como resultado la consecución del éxito individual y social.

La discreción se entiende como la virtud del cuidado o la delicadeza, en oposición a la ostentación y el artificio, aunque los textos de Escrivá, más que una exhortación a adoptar una actitud prudente y reservada, parecen revelar un alto grado de secretismo: “No pongas fácilmente de manifiesto la intimidad de tu apostolado: ¿no ves que el mundo está lleno de egoístas incomprensiones?” (*Camino*, 643). O en la misma línea: “Yo te pondré un martirio al alcance de la mano: ser apóstol y no llamarte apóstol, ser misionero —con misión— y no llamarte misionero, ser hombre de Dios y parecer hombre de mundo: ¡pasar oculto!” (*Camino*, 848).

Siendo así, no resulta extraño que una de las mayores y más habituales acusaciones hechas al Opus Dei es la de funcionar al modo de una secta religiosa, sociedad secreta o “santa mafia” (Ynfante, 1970), caracterizada, entre otros aspectos, por la opacidad informativa en lo que se refiere a sus ingresos patrimoniales y una cierta reticencia a la hora de poner en conocimiento público la identidad de sus miembros y contribuyentes. La publicación anónima *Los estatutos secretos del Opus Dei* (1986: 29) revela que el artículo 191 de su primera Constitución (1950), suprimido por los estatutos posteriores de 1982, ordenaba a sus asociados presentes y pasados “guardar siempre un prudente silencio respecto a los nombres de los otros miembros; y que a nadie van a velar nunca que ellos mismos pertenecen al Opus Dei, ni aun siquiera con el fin de la difusión de dicho Instituto, sin licencia expresa del propio Director local”.

La eficacia, por último, es la energía o el poder constante para obrar. Está íntimamente relacionada con la capacidad individual de persistir, luchar, aprovechar el tiempo, “que no sólo es oro, ¡es gloria de Dios!” (*Amigos de Dios*, 81), evitar la tentación de rendirse mediante el sacrificio y saber soportar el dolor y el sufrimiento humano, que Escrivá interpreta como una oportunidad para la purificación y redención del creyente. La eficacia es también la virtud contraria a la negligencia y la pereza, vicios vergonzosos que infringen la voluntad de Dios, haciendo del ser humano un sujeto estéril y

despreciable. La prohibición y condena del ocio, en consecuencia, resultan del todo necesarias. Escrivá entiende el ocio en su acepción más negativa: aquella que implica pasividad, distracción, pereza, abandono e improductividad. No sólo es visto por el eclesiástico como el peor de los pecados y padre de todos los vicios —“Estar ocioso es algo que no se comprende en un varón con alma de apóstol” (*Camino*, 358)—, sino también como un atentado contra el progreso individual y social.

En este marco, se comprende que la laboriosidad y el esmero ocupen el primer puesto en la tabla de virtudes imprescindibles para responder con éxito al mandato divino que establece el triunfo en el trabajo: “Hay dos virtudes humanas —la laboriosidad y la diligencia—, que se confunden en una sola: en el empeño por sacar partido a los talentos que cada uno ha recibido de Dios. Son virtudes porque inducen a acabar las cosas bien” (*Amigos de Dios*, 81).

Al referirse al carácter deseable que la clase de “santos” industriales y seculares que pretende formar, Escrivá ofrece a los hombres y mujeres católicas un repertorio de instrucciones sobre los estilos y métodos recomendados para alcanzar hábilmente la santidad terrena. Conviene prestarles atención. Además de las mencionadas voluntad de prestigio, discreción y eficacia, el encargo divino de llegar a ser santos por medio de la excelencia profesional exige saber forjarse un carácter fuertemente viril: “Sé recio. —Sé viril. —Sé hombre. —Y después... sé ángel” (*Camino*, 22). El propio Escrivá, haciendo uso de un lenguaje de milicia que parece querer evocar la figura de su amigo y admirado Francisco Franco, se refiere en varias ocasiones a este temperamento pujante y emprendedor: “Tu vocación —llamada de Dios— es de dirigir, de arrastrar, de servir, de ser caudillo” (*Camino*, 287). En un pasaje similar sintetiza las cualidades de cualquier aspirante a santo laico a través de la figura del caudillo: “¿Adocenarte? ¿Tú... del montón!? ¡Si has nacido para caudillo! Entre nosotros no caben los tibios” (*Camino*, 16). E igualmente: “Fortalecerás, virilizarás, con la gracia de Dios, tu voluntad, para ser muy señor de ti mismo, en primer lugar. Y, después, guía, jefe, ¡caudillo!..., que obligues, que empujes, que arrastres, con tu ejemplo y con tu palabra y con tu ciencia y con tu imperio” (*Camino*, 19).

Al fundamentarse en la doctrina de la santificación del trabajo ordinario, la ética religiosa del Opus Dei acabó con la aristocracia espiritual de los sacerdotes, monjas y

religiosos de otras denominaciones. Sin embargo, las enseñanzas del fundador, lejos de extender el ideal de la santidad a personas de toda clase y condición social, adquieren un cariz elitista que establece una aristocracia espiritual y social laica: la de los hombres de acción y voluntad enérgica, que tienen esperanza de éxito, sacrificados, que enfrentan y soportan estoicamente las dificultades hasta vencerlas.

El tono ambicioso y grandilocuente que Escrivá adopta cuando habla de la virilidad como virtud santificadora contrasta con el modesto papel que el fundador de la Obra reserva a las mujeres en el ejercicio de su apostolado cotidiano. Para Escrivá, que opera con una concepción esencialista, androcéntrica y patriarcal que subordina las mujeres a los hombres, la principal virtud que debe florecer en el alma femenina es la discreción: “Ellas no hace falta que sean sabias: basta que sean discretas” (*Camino*, 946). En el prólogo de otra de sus obras, *Santo Rosario* (1934), escribe: “No se escriben estas líneas para mujercillas. Se escriben para hombres muy barbados, y muy... hombres”. En una recopilación de entrevistas de 1968, que recoge su pensamiento más moderno, el padre Escrivá destaca aquellas virtudes que considera específicamente femeninas, como la maternidad, el cuidado de la familia, la educación de los hijos, el saber estar y el servicio altruista. Anima también a las mujeres a encontrar su sitio y ejercer su apostolado cristiano mediante la asunción de la vocación doméstica, una profesión “verdadera y noble”, que “vale la pena” (*Conversaciones*, 88).

No menos importantes para abrazar la santidad terrena son la práctica de virtudes tan apreciadas como “la santa intransigencia, la santa coacción y la santa desvergüenza” (*Camino*, 387). De entre ellas, la más positivamente valorada por Escrivá es la santa intransigencia, que consiste en mostrar firmeza de voluntad frente a todas aquellas ideas y conductas que amenazan o son sospechosas de amenazar la carrera individual hacia la santidad y el éxito. No podía expresarse Escrivá (1997: 34) con más contundencia y claridad cuando en una de sus predicaciones ordinarias afirma: “Para ser santamente intransigente hace falta una conducta muy limpia, un corazón puro y una seguridad plena de estar defendiendo una verdad indiscutible”. Es más, según él: “La transigencia es señal cierta de no tener la verdad” (*Camino*, 394). En este sentido: “Cuando un hombre transige en cosas de ideal, de honra o de Fe, ese hombre es un... hombre sin ideal, sin honra y sin Fe” (*Camino*, 394). Así, toda persona que no acata la santa intransigencia en materia de ideal y fe, y que por tanto no se esfuerza en buscar la



verdad absoluta, anda por el enredado camino del relativismo, que significa apartarse de la verdad y dejarse llevar hacia la senda del mal.

La santa coacción, que según Escrivá no hay que confundir con la “violencia ciega o la venganza” (*Forja*, 847), consiste en la posibilidad de recurrir a distintos métodos de intimidación, incluyendo, si fuera necesario, el recurso a la fuerza física, vistos como un instrumento legítimo más para salvaguardar la seguridad y la defensa de la misión apostólica del seglar:

“Si, por salvar una vida terrena, con aplauso de todos, empleamos la fuerza para evitar que un hombre se suicide..., ¿no vamos a poder emplear la misma coacción —la santa coacción— para salvar la Vida (con mayúscula) de muchos que se obstinan en suicidar idiotamente su alma?” (*Camino*, 399).

La santa desvergüenza, por último, aunque es descrita como una conducta muy típica de la infancia, es una virtud que el cristiano adulto también debe saber incorporar en su carácter: “Pon la amable excusa que la caridad cristiana y el trato social exigen. Y, después, ¡camino arriba!, con santa desvergüenza, sin detenerte hasta que subas del todo la cuesta del cumplimiento del deber” (*Camino*, 44). Y dado que el fin justifica los medios, si el camino a la santidad así lo requiere, la santa desvergüenza permite recurrir “en la oficina, en la universidad, en el quirófano, en el mundo” a prácticas como el “apostolado de la mala lengua” (*Camino*, 850).

En tanto que conjunto metódico de procedimientos, disciplinas rigurosas y conductas que, lejos de negar el mundo, lo afirman, contribuyendo al perfeccionamiento moral y espiritual del creyente, el catálogo de virtudes requeridas por la ética del Opus Dei constituyen un modelo de ascetismo secular y moderno en la línea del “ascetismo intramundano” o “ascetismo laico” analizado por el sociólogo alemán Max Weber (1973: 111; 1979: 429). En sus escritos sobre sociología de la religión y más concretamente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), Weber caracteriza, en términos generales, el ascetismo intramundano como una conducta social específica del protestantismo calvinista que promueve una fuerte voluntad de autocontrol y dominio personal cuyo efecto práctico es un alto grado de racionalización. El cristiano calvinista es el modelo de personalidad racionalizadora moderna que, por

propósitos religiosos, rechaza firmemente todo aquello que es considerado irracional en las conductas personales: la sensualidad, el placer, el ocio y la intimidad propia y ajena, entre otros aspectos, y adopta un modo de vida que impone sus rigores sobre las costumbres del mundo, haciendo un uso utilitario y controlado de las actividades ordinarias, especialmente del trabajo, concebido como vocación divina que exige servir y glorificar a Dios.

El fiel, desde esta perspectiva, se autoconcibe como un instrumento humano al servicio de Dios que cree detectar en las actividades mundanas señales de la gloria divina. Así, para el asceta intramundano, “el mundo se convierte en este último caso en una ‘obligación’ impuesta al religioso virtuoso” (Weber, 1979: 429). La racionalidad optimizadora del cálculo, la previsión y el control, el trabajo constante, diligente e infatigable, el aprovechamiento del tiempo, la crítica de la ociosidad, un permanente estado vigilante evitando caer en el mal, así como una conducta moderada y eficaz, son algunas de las pautas racionalizadoras que utiliza el ascetismo activo de la ética calvinista.

Dada esta orientación ética, el asceta calvinista intramundano estaba preparado para ser un científico deseoso de encontrar a Dios en las leyes naturales, un economista partidario del *laissez faire* o un empresario metódico y calculador, entre otras profesiones. De hecho, al aplicar la idea del trabajo como vocación profesional al ámbito de las actividades económicas, Weber vio el protestantismo calvinista como un agente modernizador, destacando la afinidad electiva entre los valores ético-religiosos del protestantismo calvinista y los procesos de acumulación del capital característicos del capitalismo moderno. Se trata, por tanto, de una moral funcional a los intereses y a las clases sociales dominantes del modelo económico capitalista.

Haciendo del creyente un agente movido por una vocación religiosa que le impone un “deber profesional” (Weber, 1973: 49), el calvinismo proporcionó una legitimación teológica de la actividad profesional, conformando paulatinamente una moral del trabajo y el éxito. Es el mismo objetivo al que aspira, estableciendo un paralelismo con la ética del Opus Dei, el concepto de “santificación del trabajo ordinario”: “Pon un motivo sobrenatural a tu ordinaria labor profesional, y habrás santificado el trabajo” (Camino, 359). Así, pues, en términos weberianos de análisis, el Opus Dei canaliza

creencias sus religiosas, particularmente la idea del trabajo como vocación divina, mediante una ética racionalizante destinada a la formación de individuos particularmente aptos y competentes en su actividad profesional, incluso la económica. En virtud de la creencia religiosa que hace del trabajo un requerimiento divino, los “santos” laicos, facultados por el *ethos* racional y metódico, obran movidos por un utilitarismo de signo religioso que interpreta la actividad profesional como un medio moral y religiosamente legítimo para alcanzar el éxito y la santidad personal. No resultan extrañas, en este sentido, las declaraciones del obispo madrileño Javier Echevarría, actual Prelado del Opus Dei, cuando en un periódico italiano afirmaba que “a Dios también se le puede encontrar en Wall Street” [8].

La ética religiosa del trabajo del Opus Dei establece un nexo entre tres elementos: el trabajo como “llamamiento” (*Camino*, 902-928), la búsqueda del mérito individual en forma de prestigio social y excelencia profesional y, por último, la bendición de Dios. Con la formación de “caudillos”, instrumentos terrenos del mensaje divino con la misión de granjearse el triunfo en su lucha cotidiana por una causa santa, esta orientación ética busca poner las bases morales y teológicas para la creación de una aristocracia profesional, un conjunto de líderes cuyo imperativo religioso de eficacia, prestigio y discreción apostólica les lleva a medir la santidad, no desde los parámetros evangélicos de la solidaridad, servicio al prójimo y opción preferente por los pobres, sino más bien con la vara del culto al éxito y el individualismo competitivo como forma de progreso personal y social, características provistas de una significación religiosa que las eleva a la categoría de virtud cristiana al servicio de Dios.

De hecho, una de las críticas comunes más directamente relacionada con la ética religiosa del trabajo del Opus Dei es la que destaca su afán de poder, riqueza e influencia social en la vida pública, logrando una notable penetración de sus miembros en las esferas del poder económico, político, jurídico, religioso, mediático y cultural. La doctrina de la santificación por medio del trabajo serviría, según ex miembros y estudiosos críticos de la Obra, para justificar una espiritualidad ambiciosa, mercantilista y lucrativa cuyo modelo de representación, más que Jesús de Nazaret, parece ser el *homo oeconomicus* de la economía política liberal clásica.

En el ámbito económico, Ynfante (1970: 229-271) ha investigado con detalle el protagonismo de la Obra en el entremado capitalista estudiando las conexiones que por medio de testaferros la Obra tiene con importantes grupos financieros y económicos como instituciones bancarias, fundaciones privadas, empresas y sociedades *holding*, siendo uno de los agentes económicos más dinámicos e influyentes. Significativa es la afirmación que el periodista e investigador Luis Carandell (1992) realiza en su biografía del fundador del Opus Dei: “Con Escrivá, el dinero se hace católico y esto va a tener consecuencias incalculables en el desarrollo del capitalismo español en nuestra época.” En la nota 633 de *Camino* Escrivá de Balaguer apunta la dignidad religiosa y espiritual del dinero: “Si eres hombre de Dios, pon en despreciar las riquezas el mismo empeño que ponen los hombres del mundo en poseerlas.” El interés de la Obra por el mundo de la empresa y los negocios le llevó a fundar institutos internacionales dedicados a la formación profesional y ética de cuadros de empresarios de todo el mundo, especialmente el IESE Business School, el Instituto de Estudios Superiores de la Empresa, de la Universidad de Navarra.

En el ámbito de la política, su presencia estuvo y sigue estando a la orden del día. Como relata el sociólogo Alberto Moncada (1987: 29), ex miembro de la Obra, “Escrivá no tuvo la menor duda, a la hora de estallar la Guerra Civil, de que su lugar, y el de su apostolado, estaba en la zona nacional”. Ello le llevó a entablar buenas relaciones con algunos miembros del alzamiento militar, llegando a formar parte del grupo de sacerdotes que dirigía los ejercicios espirituales del general Franco, quien en 1956 le concedió la Gran Cruz de Isabel la Católica y entregó las carteras de Hacienda y Comercio, entre otras, a destacados miembros de la Obra. La inclinación que Escrivá sentía por la grandeza y el señorío, actitud que no parece muy coherente con la enseñanza de “no salirse de su sitio”, le llevó a reunir una gran cantidad de títulos, dignidades y honores mundanos. De hecho, él mismo presentó al Ministerio de Justicia franquista la solicitud de rehabilitación del título nobiliario del marquesado de Peralta, que le fue otorgado en 1968. En la actualidad, muchos miembros de la Obra han encontrado en la política profesional el canal idóneo para llevar sus ideas a la sociedad civil, asumiendo responsabilidades de gobierno o ejerciendo como militantes o simpatizantes de partidos políticos de ideología conservadora, como el italiano Forza Italia o el Partido Popular en España (Casas, 2002; Sánchez Soler, 2002).

La educación y los medios de comunicación son otros de sus feudos más importantes. El Opus Dei es poseedor de importantes agencias de prensa, editoriales, revistas y periódicos. Además, la Obra está presente en la dirección de universidades, colegio mayores universitarios, colegios de formación para las mujeres, centros de formación profesional, hospitales, escuelas privadas y concertadas o clubes de ocio juvenil, entre otras iniciativas pedagógicas. Al relatar sus experiencias durante su permanencia en la Obra, algunos de sus ex miembros (Moncada, 1987: 39) han criticado que la finalidad real de estas instituciones educativas no es tanto el servicio social ni el interés por la actividad docente en sí misma como la propagación de sus ideas a través del reclutamiento de nuevos miembros.

Santidad y vocación, santidad y laboriosidad, santidad y ascetismo intramundano, santidad y éxito personal y social, son algunos de los binomios entre los que oscila la ética religiosa del Opus Dei. Tal vez, las intenciones originales de esta organización religiosa fueran las de democratizar y bajar la santidad del cielo a la tierra. Sin embargo, su concepción integrista de lo religioso, el afán de formar “santos” por medio de la disciplina jerárquica, sexista y patriarcal, la moral de la obediencia ciega, el rechazo del pensamiento crítico, la intransigencia, la coacción y la desvergüenza como pautas morales para la acción, parecen indicar que alguno de sus miembros más eminentes y espabilados interpretó en sentido torcido la vocación de servir a Dios en el mundo.

## **Notas**

[1]: A diferencia del concepto moderno de “clase social”, la noción de “orden”, en el cuerpo teórico de Duby, se refiere a categorías sociales establecidas no a partir de la posición que ocupan las personas en el sistema productivo, como ocurre en la sociedad marxista de clases, sino a partir de la dignidad y el reconocimiento social vinculados al ejercicio de determinadas funciones sociales. La especificidad de una formación social basada en órdenes está en el hecho de establecer relaciones de sumisión a partir del principio de autoridad, según el cual “una parte de la sociedad merece dirigir a la otra” (Duby, 1980: 92) considerada moralmente inferior. Así, estrictamente, en la sociedad del medievo pueden distinguirse los que nacen libres para mandar y los que nacen siervos para obedecer.

[2]: Para un análisis detallado de las nociones medievales de “vida activa” y “vida contemplativa” desde un punto de vista teológico véase Aquino, T. (2001), *Summa Theol.*, II-II, q. 182, a. 1.

[3]: La ética económica que elabora la teología moral del catolicismo romano medieval puede resumirse en tres enseñanzas fundamentales: el dinero es un medio para el intercambio de bienes, es estéril e improductivo por naturaleza y, en consecuencia, hacer de él un fin, utilizándolo para producir beneficios mediante una tasa de interés sobre el préstamo, es ilegítimo y va contra la naturaleza.

[4]: Según refiere el teólogo Juan José Tamayo (2001: 160), el Opus Dei posó su mirada en la figura de Karol Wojtyła cuando éste todavía ejercía como arzobispo de Cracovia, invitándolo a giras mundiales y a participar en sus conferencias regulares en Roma. Una vez que Wojtyła fue proclamado Juan Pablo II, dada la sintonía ideológica entre el programa moral y teológicamente conservador del pontífice y el ideario de la Obra, la relación inicial se consolidó mediante una política neoevangelizadora portadora de principios conservadores: rechazo acérrimo de métodos anticonceptivos, abominación del aborto y el divorcio, defensa de la familia nuclear, oposición frontal al matrimonio entre personas del mismo sexo, negativa a la investigación con células madre con finalidades terapéuticas y condena firme de la eutanasia, entre otros aspectos.

[5]: Llama la atención, a este respecto, que algunas crónicas periodísticas (cf. *El País*, 1992) coinciden en atribuir a Escrivá de Balaguer dos supuestos comentarios condescendientes para con Hitler. El primero, sobre el genocidio judío, lo refiere el sacerdote británico Vladimir Feltzman, ex miembro de la Obra, quien afirma que Escrivá le espetó que Hitler “sólo mató a cuatro millones de judíos” en lugar de seis. La segunda supuesta opinión favorable de Escrivá sobre Hitler la recoge el periodista francés François Normand (2002: 74). Al parecer, Escrivá había vivido la Guerra Civil española como un duelo a muerte entre católicos y rojos ateos, lo que le habría hecho ver en la figura del canciller nazi, junto con la de Franco, a los dos grandes salvadores contemporáneos de la fe católica, amenazada por el ateísmo marxista. En este contexto, Feltzman le atribuye a Escrivá haber pronunciado: “Hitler contra los judíos, Hitler contra los eslavos, significaba Hitler contra el comunismo”.

[6]: Como ha observado el biblista judío-alemán Joachim Jeremias (1980: 315-323), la ley religiosa del antiguo Israel señalaba una gran cantidad de trabajos socialmente considerados deshonorosos, repugnantes y aborrecibles. Entre ellos pueden destacarse el oficio de carnicero, joyero, vendedor ambulante, sastre, médico, pastor o recaudador de impuestos, todos relacionados con actividades que transgredían, o eran sospechosas de hacerlo, las prescripciones religiosas severamente proscritas por la *Torah*, como la impureza, el robo, el fraude y la usura.

[7]: Sin embargo, en la Vulgata latina este versículo del *Génesis* que Escrivá altera dice: “Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum” (“Dios tomó al hombre y lo puso en el Jardín de Edén para que lo *cultivase* y *guardase*”). Como ha observado el sociólogo de las religiones Joan Estruch (1993: 337), la mayoría de las veces Escrivá de Balaguer se limitaba, probablemente por estar emparentado con el sustantivo que da nombre a su organización, a citar tan sólo uno de los dos verbos que aparecen en la Vulgata, *ut operaretur*, traduciéndolo libremente por “trabajar” y no por “cultivar”.

[8]: Puede leerse la entrevista completa en el siguiente enlace: <http://www.opusdei.es/art.php?p=16433>

## Referencias bibliográficas

Aquino, T. (2001), *Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Anónimo (1986), *Los estatutos secretos del Opus Dei. Tomo I: Constituciones: Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y de la Obra de Dios*, Tiempo, Barcelona.

Boff, L. (1996), *Ecología, grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid.

Carandell, L. (1992), *Vida y milagros de Monseñor Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei*, Deriva, Madrid.

Casas, J. (2002), 'Los nombres del Opus Dei en España', *Ausbanc*, 62-67.

Duby, G. (1980), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Petrel, Barcelona.

*El País* (1992), 8 de enero, Barcelona.

Escrivá de balaguer, J. M. (1934), *Santo Rosario*, Rialp, Madrid.

— (1939), *Camino*, Rialp, Madrid.

— (1968), *Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid.

— (1973), *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid.

— (1977), *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid.

— (1986), *Surco*, Rialp, Madrid.

— (1987), *Forja*, Rialp, Madrid.

— (1997), *Crecer para adentro. Textos tomados de la predicación del Fundador del Opus Dei, Madrid, 1937*. Publicación interna de la Prelatura del Opus Dei, Roma.

Estruch, J. (1993), *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*. Herder, Barcelona.

Jeremias, J. (1980), *Jerusalén en tiempos de Jesús: estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid.

Le Goof, J. (1983), *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid.

Moncada, A. (1987), *Historia oral del Opus Dei*, Plaza & Janés, Barcelona.



Normand, F. (2002), 'El Opus Dei, arma secreta del Papa', en AA.VV (2002), *El Opus Dei y la restauración católica*, Capital Intelectual, Buenos Aires.

Saint-Simon, H. (1985), *Catecismo político de los industriales*, Orbis, Barcelona.

Sánchez Soler, M. (2002), *Las sotanas del PP. El pacto entre la Iglesia y la derecha española*, Temas de Hoy, Madrid.

Santa Sede (2003), *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid.

Tamayo, J. (2003), *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica en la democracia*, Ediciones B, Barcelona.

Ynfante, J. (1970), *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafía*, Ruedo Ibérico, París.

Von Balthasar, H. U. (2002), 'El Opus Dei: integrismo católico', *Iglesia Viva*, 210, abril-junio, 155-158.

Weber, M. (1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.

— (1973), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.

## **Resumen**

El objetivo de este artículo es el de realizar una exposición crítica de los principales contenidos de la ética religiosa del trabajo del Opus Dei, basada en la concepción del trabajo como requerimiento divino y la doctrina de la santificación personal por medio de la actividad profesional diaria. El análisis revela la existencia de una ética de virtuosos que equipara la santidad y la perfección espiritual con el éxito social y el liderazgo profesional. Para ello adopta, en nombre de la santidad, estrategias instrumentales de acción que chocan frontalmente con la práctica y los principios del cristianismo emancipador.

## **Palabras clave**

Ética religiosa del trabajo, santificación del trabajo ordinario, ascetismo intramundano, catolicismo, Opus Dei.

## **Abstract**

*The objective of this paper is to critique the main contents of the religious ethics of work of the Opus Dei. This ethic is based on the concept of work as a divine order and the doctrine of personal sanctification through everyday professional activity. The analysis reveals the existence of an ethics of virtuousness that equates holiness and spiritual perfection with the social success and professional leadership. And it does so by adopting, on behalf of holiness, instrumental action strategies that clash with the practice and the principles of emancipatory Christianity.*

## **Keywords**

*Religious ethics of work, sanctification of regular work, innerworldly asceticism, Catholicism, Opus Dei.*