

# Recensioni

José Manuel CUENCA TORIBIO, *Iglesia y Cultura en la España del s. XX*, Madrid, Actas, 2012, 519 pp.

José Manuel Cuenca se atreve en este valiente libro con un asunto tan denso como difícil. No trata de aproximarse a las relaciones entre la Iglesia y la cultura españolas de la pasada centuria, sino que quiere retratarlas, seleccionando algunos casos, sin duda, pero entendiendo que los trazos que se aportan bastan para conseguirlo.

El modo en que se estructura la obra ayuda a entender cómo se ha concebido. Tiene tres partes diferenciadas cronológicamente: primera, de los comienzos de siglo a la guerra civil; segunda, el franquismo o posguerra, como el autor prefiere decir; y tercera, el tardofranquismo y la transición. La primera parte da lugar al primer capítulo: «El desafío de la modernidad: una respuesta alicorta», la segunda al tercero: «La posguerra, ¿una ocasión perdida?», y la tercera al quinto: «El posconcilio y la transición: un paisaje sin cambio». Los capítulos intercalados, el segundo y el cuarto serían, según avisa el autor «extensas explicitaciones o ejemplos de lo desarrollado, respectivamente en el inicial y en el penúltimo» (p. 11). En realidad, me parece, son otra cosa, porque el segundo («La contribución de la ACNP y el Opus Dei a la cultura española») termina por centrarse cronológicamente en los años posteriores a la guerra, lo mismo que el cuarto («Un catolicismo contradictorio: conversaciones y polémicas [1950-1965]»). Además, como este resulta ser el penúltimo, parece que hemos de entender que sería una «extensa explicitación o ejemplo» de lo tratado en el antepenúltimo. Basta esta descripción de la organización del texto para percibir en él cierta incomodidad cronológica, sensación que en mi caso se ha confirmado con su lectura.

Otra peculiaridad del meritorio trabajo que Cuenca nos ofrece es la generosa dimensión de sus notas, que se sitúan al final de cada capítulo. El autor justifica su decisión y deja al lector el trabajo de armonizar la doble lectura a la que aboca su método.

La obra es una gigantesca colección de datos, sobre todo acerca de autores y publicaciones católicas en la España del siglo XX. Una de sus tesis es que en ese periodo el problema de la producción cultural católica española no fue nunca de cantidad, y no

cabe duda de que sus pormenorizadas citas de aportaciones bastarían para demostrarlo. Se detiene también en algunas destacadas iniciativas culturales, sobre todo si han dado lugar a publicaciones, y es muy frecuente que ilustre sobre los estudios que se les han dedicado. En definitiva, el autor da unas pruebas de erudición abrumadoras y justifica su fama de ser uno de los más competentes y atentos conocedores del tema. También confirma sus antecedentes en materia de expresión escrita, tan pulida como alejada de la sencillez gramatical.

Por estas páginas desfilan, además de las instituciones mencionadas en los títulos de capítulos, un buen número de obispos, las órdenes religiosas más activas culturalmente (jesuitas, dominicos y agustinos), las universidades de la Iglesia y otros centros de estudios superiores, las revistas de Teología, Derecho Canónico o Historia de la Iglesia, los colegios de enseñanza católica, la prensa confesional, los sellos editoriales (a los que dedica particular atención), las fundaciones, autores concretos (Marcelino Menéndez Pelayo, Ángel Herrera, José María Pemán, Luis Díez del Corral, Julián Marías, etc.), y los encuentros que protagonizan el penúltimo capítulo: las Conversaciones de San Sebastián, las de Gredos, los Coloquios Salmantinos, las Conversaciones de Intelectuales Católicos de Poblet, las de San Esteban, etc. En definitiva, si el texto no puede ser un elenco completo de la actividad cultural católica de esos años, tampoco es parco en la descripción de casos concretos. Ahora bien, como no podía ser menos, se dejan fuera elementos de la vida cultural de indudable importancia en estos años, como son la radio y la televisión, y en general cualquier medio de comunicación que no sea prensa escrita. Cuando se habla de cultura, pues, debemos entender aquí cultura escrita, y frecuentemente la más depurada. Y aún la escrita, inevitablemente, no toda.

La tesis de fondo del libro es que la vida cultural española de la pasada centuria ha estado dominada por unas *élites* alejadas de la religión, y esto a pesar de un esfuerzo de producción cuantitativamente exitoso de los católicos, que no alcanzó casi nunca calidad suficiente para competir con sus adversarios. Faltó talento y calidad en una producción que resultó tan cuantiosa como mediocre. Habría contribuido también a ese fiasco cultural el predominio de una mentalidad intolerante en ambos bandos que solo admitía victoria o derrota. En ese esquema, los irreligiosos se atrincheraron en su victoria y los católicos les siguieron el juego con un victimismo que los confirmó en su posición de derrotados. En síntesis, como recuerda citando a Ramiro de Maeztu, «las letras españolas, antes tan impregnadas de cristianismo medular, derivado de sus grandes teólogos, son hoy, desde hace muchos años, de las menos religiosas del mundo» (p. 77).

Los elementos más influyentes culturalmente en España habían sido las órdenes religiosas, y su crisis decimonónica fue en gran medida causa de la crisis cultural española. Dominicos y agustinos apenas si se recuperaron, lo que dejó a los jesuitas el predominio casi absoluto en el panorama cultural católico a comienzos del XX: «Como en los siglos de los Austrias lo fuesen de la nobleza, a lo largo de la primera mitad del siglo XX los jesuitas que se convertirían en los educadores por excelencia

de una burguesía colocada en los puestos de dirección de las principales manifestaciones de la sociedad de la época» (p. 23).

De esta afirmación se desprenden algunas consecuencias: «Como se verá más adelante uno de los más importantes movimientos confesionales españoles de signo laico –la ACNP [Asociación Católica Nacional de Propagandistas]– estuvo casi por entero impregnado de la cultura jesuítica, que, por lo demás, reinaría sin oposición –salvo la representada, se insistirá, por los Marianistas– en los medios de la burguesía católica hasta la aparición y afianzamiento del *Opus Dei* [*sic*, el autor lo escribe en cursiva]; lo que explicará aquel enconado duelo entre ambas congregaciones hasta el post-concilio» (p. 24).

Al margen de la imprecisión canónica que hace del *Opus Dei* una congregación, hay otra histórica. En efecto la prevención o animadversión de algunos jesuitas hacia la Obra de la que el autor deduce un «enconado duelo» institucional, data de los primeros años cuarenta: fue previa por tanto a la existencia de labores apostólicas del *Opus Dei* dedicadas a la enseñanza. Cuenca pasa por alto la cronología para que la explicación encaje en su esquema interpretativo, debilitando así la solidez de su interesante argumentación. No insistirá en ello, porque cuando hable de la contribución del *Opus Dei* a la cultura no se referirá a los centros de enseñanza secundaria. Este tipo de saltos es frecuente en el libro.

Vayamos, pues, a ese capítulo segundo dedicado monográficamente a la contribución de la ACNP y el *Opus Dei* a la cultura española: «Con el fundador de la ACNP y el núcleo inicial de sus correligionarios cabe decir –con alguna licencia para la rotundidad de la expresión– que nace la cultura española de la coadura confesional más receptiva a su marco histórico y más consciente de su valor legitimador, como también de la función social de la inteligencia» (p. 137). Cuenca hace de la actividad de su principal protagonista, Ángel Herrera, el eje de su argumentación y destaca su creencia en que la cultura depende fundamentalmente del periodismo, siguiendo en esto a Pío XI (pp. 141-142).

La otra gran ilusión de Ángel Herrera habría sido la organización de un partido confesional, meta que las circunstancias históricas frustraron: naufragó en la II República y resultó ya imposible en tiempos de la Transición, «trance amargo, incuestionablemente, para aquellos que, de acuerdo con la tradición más arraigada en el catolicismo hispano contemporáneo, cifraban en el dominio del poder el instrumento insustituible para la implantación de una cultura que arrebatase su prevalencia a la de orientación laicista» (pp. 140-141).

Los tiempos más brillantes de la ACNP habrían sido, según Cuenca, anteriores a la guerra. Después de esta, la asociación habría vivido con menos ímpetu y menos logros: «En el campo cultural, la primera y más profunda impresión es la de la frustración. Salvo excepciones muy contadas, todos los proyectos de cierta ambición naufragaron pronto o se quedaron a mitad de camino de sus metas» (p. 154).

Y así enlaza el autor con su valoración de la aportación del *Opus Dei*, con un salto en el tiempo que le permite hablar de los años posteriores a la guerra. Lo hace seña-

lando lo que él piensa que fue elemento común entre las dos instituciones: «Tanto la Asociación como el Opus Dei, en su andadura novecentista, tuvieron constantemente la obsesión porque su obra admitiese cotejo y, a más a más, superase la realizada por la ILE [Institución Libre de Enseñanza]» (p. 162). Otra vez una tesis interesante, pero reduccionista. Parece hecha a medida para confirmar su idea de que todo ese empeño nace del victimismo. Es difícil de demostrar, Cuenca ni se acerca a documentarlo. Pero afirma que el modelo que seguiría Escrivá sería el institucionista, «cuyos mecanismos procuró conocer con la mayor meticulosidad» (p. 163). Seguramente los conocía bien, pero dudo que pueda afirmarse que dedicara a su estudio tanto empeño como aquí se supone.

El autor resume audazmente los planteamientos culturales de san Josemaría así: «trazó [...] un organigrama de actuación educativa y cultural que, recogiendo con fidelidad el espíritu de la España tradicional, ofreciera una lectura moderna y atractiva del vasto y esplendente movimiento que, en todos los puntos cardinales de las artes y las ciencias, mostraba la Europa de la posguerra mundial. [...]. Salido de un hogar del patriciado rural venido a menos, la obsesión del P. Escrivá por barrer cualquier presencia del fondo ancestral agrario de la civilización hispana se reflejará en todos y cada uno de sus actos y gestos» (p. 163); y «La más importante especificidad quizá que mostró en el planteamiento cultural del *Opus Dei* cara al sostenido por ACNP estribó en la actitud ante la prensa» (p. 164).

Para aceptar estos postulados de Cuenca habría que dejar de lado lo que conocemos de las principales preocupaciones de Escrivá (de las que las acciones culturales fueron solo un eco), su importante interés por el mundo rural, y su especial atención a la vida universitaria. Es decir, deberíamos desconocer su biografía. Con todo, puede que sus afirmaciones no carezcan de interés al aflorar intuiciones que podría valer la pena explorar.

Desde esos presupuestos el autor concluye, entre otras cosas, que ha habido dos grandes líneas de influencia del Opus Dei en la cultura española: la Universidad de Navarra, y la acción en el mundo de la prensa y editorial. De la primera afirma que, pese a sus importantes logros, sobre todo en volumen de producción, no ha conseguido equilibrar el influjo laicista del mundo secular. Y esto a pesar del enorme esfuerzo realizado: «Si España estuvo muy lejos de ser por aquellas calendas de la posguerra el erial que se ha escrito ignara y gratuitamente, se debe en elevada proporción al trabajo –penetrado de confianza en los destinos del país– de autores e investigadores incluidos en el planeta del *Opus Dei*» (p.172). Como se ve, Cuenca incluye en el afán universitario de las gentes de la Obra su trabajo fuera de la Universidad de Navarra, pues se refiere en el balance a tiempos en los que esta no existía.

En el mundo editorial, en cambio, piensa que una novedosa aportación del trabajo de las gentes de la Obra habría sido su interés por la estética y el sentido comercial, y esto le sirve para empezar a hablar de prensa y ediciones. Mencionaré dos apuntes sobre el asunto que ilustran sobre dos extremos de la argumentación del autor. Primero, afirma que la editorial Rialp fue «la empresa cultural de mayor tras-

endencia cualitativa de la corriente cultural de la que nos ocupamos» (p.174), y dentro de ella destaca la colección «Biblioteca del Pensamiento Actual». Segundo, sostiene que «[*La Actualidad Española* fue] fragua y espejo del amplio estamento periodístico incardinado en la órbita opusdeística –tiempo después, en 1979, llegó a contabilizarse con verosimilitud su extensión en 694 publicaciones, 52 emisoras, 12 productoras de cine y 38 agencias informativas– [...]» (p. 173). El autor no menciona la fuente de esta sorprendente afirmación. Desde luego, si se refieren a España los datos son, sencillamente, imposibles. Pienso que valen las dos citas para caracterizar sus razonamientos: mención de lo concreto, las más de las veces constatable pero otras no, y afirmación de conjeturas que desbordan los datos, y que a veces se toman por conclusiones.

El autor afirma que ese esfuerzo en materia de publicaciones periódicas tuvo una impresionante impronta en la cultura nacional, especialmente en las clases medias, durante 25 años. Sin embargo no consiguió desplazar en la (alta) cultura dominante a los sectores progresistas que continuaron monopolizándola. En el ámbito de la cultura intelectual confesional y eclesiástica sostiene que la influencia del Opus Dei ha sido de tono menor, con la excepción del Derecho Canónico de la mano de Pedro Lombardía. Y para el conjunto, resume: «Con ser estimable en el plano global y destacada en facetas específicas –la del periodismo de la segunda mitad del siglo, como ejemplo refulgente–, la cultura en el haber del *Opus Dei* no ofrecerá un perfil sostenido y elevado. En una panorámica general, su savia se descubre de sólito tan anémica en fuerza creadora como el catolicismo coetáneo en su conjunto. De ahí, por ende, su falta de penetración en los estratos decisivos de la cultura laica, con la excepción quizá de los educativos, en los grados primario y medio» (p. 183).

Termina este capítulo con dos apostillas: la paradoja que en el mundo del periodismo supone que «contribuyendo en grado insuperable al aprendizaje de los profesionales de la información a través de su formidable Facultad de Periodismo pamplonica, la axiología de la mayoría de éstos se ofrecería a leguas de distancia de los valores y enseñanzas recibidas en su recinto» (ibid.); y el problema de no poder cuantificar el trabajo que los miembros del Opus Dei realizan en instituciones no vinculadas a la organización. Es una breve mención de un problema largo y fundamental, que no había sido siquiera mencionado antes y que está en la raíz de frecuentes imprecisiones.

No hay espacio para detenerse en un análisis pormenorizado del resto de la obra, y deberé conformarme con el apresurado resumen que hice de sus tesis. En lo que se refiere a la historia del Opus Dei pienso que el autor llama al estudio y reflexión sobre un tema difícil. Es una lástima que la voluminosa aportación de datos no vaya acompañada del orden, la valoración crítica y la precisión necesarias. Quizá hubiera ayudado mencionar algunos trabajos que han calado en estos asuntos más de lo que él puede hacer en uno de síntesis como este. Pero quizá no era eso lo que buscaba el autor, convencido de que *su interpretación* era capaz de abarcar *todos* los hechos. El resultado es, a mi parecer, muy endeble. La sucesión de argumentos faltos de apoyo

en los hechos resulta problemática para cualquier trabajo histórico, pero si los contradicen, el efecto es demoledor. El lenguaje, además ayuda poco a comprender la obra, y la estructura parece insistir en alejarse de la claridad.

Con todo, la obra tiene el valor de plantear una visión muy personal de las relaciones entre Iglesia y cultura en España, asunto que seguirá precisando nuevos estudios históricos para esclarecer una realidad tan rica como de interesante discusión.

Pablo Pérez López

José Luis ILLANES – Alfredo MÉNDIZ (eds.), *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, edición crítico-histórica, Roma-Madrid, Istituto Storico San Josemaría Escrivá – Rialp, 2012, 573 pp.

*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* es el tercer libro que ve la luz dentro del gran proyecto de edición crítica de las obras de san Josemaría Escrivá de Balaguer. Le han precedido *Camino* y *Santo Rosario*, a cargo del prof. Pedro Rodríguez.

Nos encontramos ante unos textos del fundador del Opus Dei que tienen rasgos propios. *Conversaciones* no es un libro como *Camino* o *Santo Rosario*, con frases breves que sirven de ayuda para la meditación y que están al alcance de todos. Ni tampoco como *Es Cristo que pasa* y *Amigos de Dios*, compuestos por una serie de homilías en las que san Josemaría comenta puntos centrales de la fe y de la moral cristianas.

En *Conversaciones* nos hallamos ante un libro que toca temas teológicos, jurídicos y antropológicos relacionados con la vida de la Iglesia, la naturaleza jurídica, la organización del Opus Dei, el papel de los laicos en la Iglesia y en el mundo, la libertad cristiana, etc. En alguna entrevista, como la concedida a *L'Osservatore della Domenica*, las cuestiones de la vida de la Iglesia ocupan amplio espacio. Otras, como las de *Gaceta Universitaria* y *Telva*, se ocupan de la cultura y la universidad, o de la mujer y la familia; en ambos casos las respuestas de san Josemaría están muy elaboradas. Quizás por eso *Conversaciones* sea un libro menos leído que *Camino* y *Santo Rosario*. Se distingue por ser una exposición muy pensada, profunda, rigurosa y a la vez divulgativa (son entrevistas) de cuestiones centrales de la vida cristiana, del espíritu del Opus Dei y del conjunto de las enseñanzas de su fundador. No es que en *Camino* o *Santo Rosario* falte toda esa riqueza; pero podríamos afirmar que se contiene de un modo más «impresionista», menos argumental.

Haber puesto de relieve la sólida unidad interna de *Conversaciones* es quizá la primera aportación destacada de esta edición. El libro original podría parecer, en una primera aproximación, una mera recopilación de entrevistas, sin hilazón entre sí, como la recolección de artículos que hacemos los académicos para después publicar un libro. La unidad argumental de tales obras a veces se resiente y otras ni siquiera se pretende. Pero no ocurre lo mismo con el libro que comentamos.

Como muy bien ponen de manifiesto Illanes y Méndiz, en *Conversaciones* nos encontramos ante un pensamiento estructurado sobre la naturaleza del Opus Dei, sobre la relación entre la Iglesia y el mundo y sobre otras cuestiones de interés para el hombre de fe. Las siete entrevistas y la homilía *Amar al mundo apasionadamente* tienen unas ideas de fondo que articulan el libro, muy pensadas y meditadas. Un entero capítulo de la edición crítica está dedicado a subrayar esas líneas de fondo.

En *Conversaciones* nos encontramos, en primer lugar, ante el Opus Dei explicado con detalle, tanto en su mensaje como en su funcionamiento. Se hace patente que san Josemaría se encontraba en la madurez de su vida; buscaba expresar de manera profunda y adecuada, con los términos precisos, pero a la vez con un lenguaje dirigido al gran público, la verdad del Opus Dei. Por eso, y es un elemento que también pone en evidencia esta edición crítico-histórica, el Fundador trabajó a fondo las respuestas, dialogando con la realidad de su propia vida y el mensaje recibido, y con las vicisitudes de la época. Las entrevistas se concedieron entre 1966 y 1968, un momento clave de la vida de la Iglesia, recién concluido el Concilio Vaticano II; un periodo que se caracterizaría por el diálogo con el mundo moderno y todos sus problemas. Entre ellos, de manera muy fundamental, con la noción y la práctica de la libertad, otra de las constantes que vertebra *Conversaciones*. Son también nociones estructurantes del libro la secularidad de la vocación propia del cristiano corriente y el amor al mundo que de ella se deriva y que se concreta en la visión positiva, alegre, optimista, santificante, de realidades como el trabajo, la familia, la sexualidad; y también de la obligación que tenemos los cristianos de colaborar en la construcción de una sociedad más humana. De ahí que la cultura sea otro de los temas básicos de esta obra.

La edición crítica pone de manifiesto también el papel que jugó en *Conversaciones* tanto la iniciativa de Javier Ayesta como el trabajo de las oficinas del apostolado de la opinión pública y de información acerca del Opus Dei, en España y en Italia. Ayesta –que dirigía la de Madrid– conocía bien a varios corresponsales extranjeros y en buena medida puede decirse que animó a san Josemaría a conceder las primeras entrevistas (*Le Figaro*, *Time*, *The New York Times*). Otras surgieron en el ambiente romano.

Merece la pena detenerse un instante en esas oficinas de información a las que me refería. Ahora mismo la comunicación corporativa, los departamentos de relaciones con los medios, la comunicación interna y externa de empresas e instituciones es algo que se considera esencial para cumplir cabalmente su misión. El fundador del Opus Dei demostró tener una visión certera del futuro cuando decidió constituir estos gabinetes de comunicación. No eran entonces departamentos habituales ni en la Iglesia, ni en los organismos gubernamentales o políticos, ni en las grandes compañías. Parece que en la personalidad de san Josemaría había una natural afinidad con la idea de la transparencia institucional. Por eso, la creación en el Opus Dei de estos departamentos fue algo verdaderamente pionero en aquellos años, sobre todo tratándose de una institución de la Iglesia. El papel que jugaron en la elaboración de *Conversaciones* pone de manifiesto la importancia que san Josemaría les otorgaba.



Hay que aclarar que los periodistas no son precisamente gente fácil. Aunque sea con la mayor cordialidad y respeto, como en este caso, suelen plantear las preguntas desde el punto de vista más crítico posible. Ese parece que es su deber. La opinión pública se cuestiona unos temas, detecta determinados problemas, critica unas conductas o reclama respuestas ante asuntos que parecen confusos. El profesional de la información recoge ese *humus* y elabora con él unas preguntas que casi siempre ponen «el dedo en la llaga». Es la naturaleza del género. San Josemaría no dejó ninguna de las preguntas que se le formularon sin responder, e incluso añadió alguna más. Las trabajó con ahínco, y a ese fin pidió que se le entregaran por escrito, indicando que él también respondería de la misma manera (aunque tuvo un encuentro personal con los entrevistadores, al menos para entregarles el texto escrito y charlar un rato). Quería meditar bien lo que decía y por ello las respuestas fueron largas y muy cuidadas, como puede apreciarse en los facsímiles que esta edición aporta.

La edición crítica de *Conversaciones* nos permite conocer el trasfondo de cada una de esas preguntas *complicadas*. Por ejemplo, Guillemé-Brulon (*Le Figaro*) se refirió en un momento determinado a los ataques sobre el pretendido *integrismo* del Opus Dei. Gracias a Illanes y Méndiz conocemos la opinión de San Josemaría sobre el uso de estas palabras –progresismo, integrismo– tan de moda desde los años 60: para él el integrismo se asemejaba a una momia y el progresismo a un chaval indómito que rompe todo lo que encuentra. Pero, sobre todo, se trataba, en su opinión, de «dos palabras criminales, pues ahora hay muchos (es un testimonio de 1967) que, por temor a que los encasillen en una de ellas, no dicen la verdad» (p. 256, en nota).

Al leer ahora *Conversaciones*, sorprende la actualidad de muchas respuestas del fundador del Opus Dei. Hacernos caer en ello es otra de las aportaciones de esta edición crítica. En la entrevista concedida a *Telva* le preguntaron sobre la presencia de la mujer en la vida pública, algo que en la década de 1960 apenas comenzaba a plantearse, pero que parecía completamente natural al fundador del Opus Dei, como podemos observar por su respuesta: «La presencia de la mujer en el conjunto de la vida social es un fenómeno lógico y totalmente positivo [...]. Una sociedad moderna, democrática, ha de reconocer a la mujer su derecho a tomar parte activa en la vida política, y ha de crear las condiciones favorables para que ejerciten ese derecho todas las que lo deseen» (pp. 409-410). Apunta, además, temas que en aquel momento no estaban asumidos por la sociedad y que ahora mismo se ven como imprescindibles en la vida familiar: por ejemplo, la conciliación familia-trabajo y el papel del padre –que ha de dedicar sus mejores esfuerzos a la mujer y a los hijos–, la importancia del trabajo del hogar, etc.

Esa mentalidad actual es también patente en la entrevista concedida a *Gaceta Universitaria*. Ante una pregunta directa sobre las cátedras vitalicias (el sistema español de entonces y de ahora) san Josemaría responde, señalando que da su opinión personal y respeta otros pareceres, que no le gusta el concepto y que prefiere la libre contratación. ¿Por qué? Porque evita que las cátedras se entiendan como feudos y



no como lugares de servicio. Antes había explicado cuál era –a su juicio– el fin de la universidad: «contribuir al progreso humano» y «formar hombres y mujeres capaces de conseguir una buena preparación, y capaces de dar a los demás el fruto de esa plenitud que han alcanzado» (p. 359). Una forma de ver las cosas –horizontes abiertos– no muy compatible con el inmovilismo del feudo.

En resumen, podemos afirmar que el valor y la utilidad grandes de esta edición crítico-histórica, se encuentran en subrayar la profunda unidad del libro y su actualidad, poniendo de relieve que trasciende el momento histórico en el que se escribió, y en ofrecernos un vivo testimonio por parte de san Josemaría acerca de la Obra, así como de su gran amor a la Iglesia, al hombre y al mundo.

Mercedes Montero

Javier MEDINA BAYO, *Álvaro del Portillo. Un hombre fiel*, Madrid, Rialp, 2012, pp. 826.

Mons. Álvaro del Portillo è senza dubbio una figura di cospicuo rilievo del panorama ecclesiastico del '900. Ingegnere, sacerdote, fu il principale collaboratore di Josemaría Escrivá per circa 35 anni; quindi, dopo la morte di questi, presidente generale e poi prelado dell'Opus Dei (1975-1994); fu anche personaggio di una certa importanza nella Curia Romana e nel Concilio Vaticano II; nel 1991 ricevette da Giovanni Paolo II l'ordinazione episcopale. Una vita, la sua, che è stata senz'altro importantissima per la storia dell'Opus Dei, ma che ha anche svolto un ruolo non indifferente per tutta la Chiesa Cattolica nel secolo scorso. Per una figura di tale rilevanza si sentiva il bisogno di una biografia che fornisse ampiamente dati e interpretazioni riguardo al suo percorso vitale.

Sinora erano già state pubblicate diverse opere sulla sua vita: principalmente le biografie divulgative dello spagnolo Salvador Bernal (*Recuerdo de Álvaro del Portillo, prelado del Opus Dei*) e del portoghese Hugo de Azevedo (*Missão cumprida. Biografia de Álvaro del Portillo*); nessuna di esse però raggiunge l'ampiezza e la completezza del lavoro qui recensito.

In realtà il libro di Medina non pretende di essere una biografia scientifica *stricto sensu*: come egli stesso spiega nella premessa al libro (pp. 19-22), si tratta di una presentazione del personaggio costruita a partire dalle testimonianze scritte da un gran numero di persone che lo conobbero: dopo la sua morte infatti, in vista anche della causa di beatificazione e canonizzazione, l'Archivio Generale della Prelatura dell'Opus Dei raccolse un ingente numero di tali testimonianze, che formano la base documentaria di questa biografia. Lo stesso Medina afferma nella premessa che il libro potrebbe avere come sottotitolo "testimonianze su Álvaro del Portillo" o "Álvaro del Portillo visto da coloro che lo conobbero". Il sottotitolo reale è invece "un uomo fedele": con esso si vuole sottolineare la fedeltà a Cristo e alla Chiesa, l'attac-

camento alla Santa Sede, la lealtà e l'abnegazione verso l'Opus Dei e il suo fondatore, che risaltano di continuo nella lettura del libro.

L'opera passa in rassegna tutta la vita di mons. del Portillo (1914-1994): l'infanzia e la fanciullezza; gli studi liceali e d'ingegneria; l'incontro con Josemaría Escrivá e con l'Opus Dei, di cui entrò a far parte nel 1935; gli anni della Guerra Civile Spagnola e della connessa persecuzione religiosa (1936-1939), durante i quali dovette affrontare numerose peripezie, tra cui la reclusione in un carcere alquanto duro; poi la ripresa del lavoro professionale e delle attività apostoliche dell'Opus Dei, che si diffusero in tutta la Spagna (1939-1946), nonché l'ordinazione sacerdotale (1944): in questo periodo iniziò ad essere il principale collaboratore del fondatore, ruolo che mantenne sino alla morte di costui. Ancora, il trasferimento definitivo a Roma, e l'aiuto offerto a san Josemaría nel dirigere lo sviluppo dell'Opera in tutto il mondo, insieme con un non trascurabile lavoro di collaborazione con la Curia Romana (1946-1975), che ebbe come apice il ruolo di segretario di una commissione nel Concilio Vaticano II. Morto mons. Escrivá, nel settembre 1975 fu eletto come presidente generale dell'Opus Dei, che guidò per quasi 19 anni: di questo periodo sono senz'altro da menzionare l'ottenimento della figura giuridica più consona alla realtà dell'Opus Dei, cioè la prelatura personale (1982); la beatificazione del fondatore (1992); l'ordinazione episcopale dello stesso mons. del Portillo; la fondazione della Pontificia Università della Santa Croce (1984) e l'Università Campus Biomedico (1993), ambedue a Roma; l'inizio delle attività apostoliche stabili dell'Opera in 20 nuovi paesi; la filiale amicizia che nutrì verso Giovanni Paolo II, da questi ampiamente ricambiata.

Sebbene il Medina si valga di un'ampia base documentale, non ha impostato la biografia seguendo completamente i canoni attuali della storiografia: come dice egli stesso nella prefazione, ha voluto lasciar parlare le fonti, cioè le testimonianze di coloro che conobbero mons. del Portillo, concedendo ampio spazio alle citazioni letterali di tali documenti. Dunque l'opera non si cura troppo – in maniera voluta, come spiega il Medina nella parte introduttoria – dell'elaborazione di un discorso storiografico a partire dalle fonti e della contestualizzazione degli eventi; s'incentra invece nella presentazione del personaggio studiato, verso il quale dimostra una forte ammirazione e simpatia, che rendono il libro alquanto avvincente dal punto di vista letterario. Un grande pregio della biografia è comunque la grande precisione con cui si riferiscono sempre i pezzi d'archivio utilizzati.

Qual è il contributo di questo libro alla conoscenza storica? Esso è senza dubbio notevole. Si cercherà quindi di evidenziare i principali punti d'interesse.

In primo luogo i capitoli 5 e 6 (pp. 107-173) sono interessanti perché narrano la traiettoria personale di uno studente nella tempesta della Guerra Civile Spagnola e della connessa persecuzione religiosa: per il giovane del Portillo essa iniziò con un'irruzione violenta dei miliziani repubblicani nella sua casa, proseguendo con l'arresto di suo padre, tre mesi e mezzo di clandestinità, due di reclusione nella prigione di San Antón (in condizioni di notevole durezza), altri 17 di clandestinità a Madrid, quindi l'arruolamento nell'esercito repubblicano per circa 90 giorni, e il successivo

passaggio (in situazioni rocambolesche) a quello nazionale, nel quale rimase fino al termine del conflitto. Queste pagine sono importanti per comprendere bene la personalità di mons. del Portillo, in quanto i difficili anni della guerra rappresentarono per lui una scuola di fermezza e di capacità di restare sereno di fronte a difficoltà di non poco rilievo. Ma sono anche interessanti per la storia generale: contribuiscono infatti a dare all'evento storico della Guerra Civile Spagnola, così controverso e ancora deformato nella sua conoscenza dalle passioni ideologiche d'un lato e dell'altro, una visione più complessa, più vera, più umana; la microstoria delle vicende biografiche all'interno di un grande evento molto studiato fra dure contrapposizioni ideologiche, è di grande giovamento per non lasciarsi trascinare da visioni unilaterali, e rende invece presente a noi l'articolata complessità di tali situazioni del passato, non riconducibili a facili schematizzazioni.

Molto interessanti sono anche le pagine (224-228 e 274-275) che narrano i suoi incontri con Pio XII. Del Portillo fu da questi ricevuto per la prima volta in udienza privata il 4 giugno 1943, quando era ancora laico e aveva appena 29 anni, con l'incarico di spiegare al papa le caratteristiche dell'Opus Dei: in tale occasione s'incontrò anche col card. Luigi Maglione. Una seconda udienza avvenne quando il giovane ingegnere era già entrato nello stato clericale, il 3 aprile 1946: questa seconda udienza fu possibile grazie anche all'aiuto di mons. Giovanni Battista Montini. In ambedue i casi colpisce la maturità e serenità del giovane del Portillo, nonché l'affetto, l'attenzione e l'interesse mostrati nei suoi riguardi da Pio XII.

Un altro capitolo di grande rilievo per la storia dell'Opus Dei, ma anche per quella generale della Chiesa, è tutto il lavoro del giovane sacerdote madrilenico nella creazione del quadro giuridico degli istituti secolari (soprattutto alle pp. 267-303): nel libro di Medina troviamo interessanti piste per studi futuri, una volta che nell'ASV si sarà aperto il pontificato di Pio XII: il contributo che diede, insieme con Josemaría Escrivá, alla creazione della figura degli istituti secolari e alla stesura della cost. ap. *Provida mater Ecclesia*, 2 febbraio 1947, e poi la sua partecipazione alla commissione istituita nella Sacra Congregazione dei Religiosi per redigere le norme di applicazione di tale documento, della quale fece parte fino al 1949. Svolgendo tale funzione entrò in contatto con interessanti figure ecclesiali del tempo, come Agostino Gemelli, Armida Barelli, Roberto Ronca, Juan Hervás, Joseph-Marie Perrin e Solanges Beaumier. Per alcuni, come gli ultimi due qui citati, egli divenne il referente a Roma riguardo a questioni canoniche dell'istituzione da essi diretta (nel caso l'Istituto Secolare Caritas Christi).

Di estremo interesse è poi il cap. XIV (pp. 381-412), sul ruolo svolto da del Portillo nel Concilio Vaticano II: il 10 agosto 1959 egli fu nominato presidente della VII Commissione Preparatoria della Sacra Congregazione del Concilio, che si sarebbe occupata del laicato cattolico. Il 12 agosto del 1959 era anche nominato membro della III Commissione, sui moderni mezzi di apostolato. Terminata la fase antepreparatoria del concilio, si apriva quella preparatoria: il 13 agosto 1960 egli fu nominato membro della Pontificia Commissione dei Religiosi; nel concilio vero e pro-

prio Álvaro del Portillo fu scelto come perito della Commissione sui Vescovi e il Regime delle Diocesi (15 novembre 1962), perito della Commissione sui Religiosi (10 dicembre 1962) e segretario della Commissione sulla Disciplina del Clero e del Popolo Cristiano; in quest'ultimo organismo dovette assai lavorare, come segretario, per giungere alla stesura del decreto *Presbyterorum ordinis*. Inoltre, il 17 aprile 1964 fu anche nominato consultore della Commissione Pontificia per la Revisione del Codice di Diritto Canonico.

La terza parte del libro (capp. XVI-XXII, pp. 449-691) rappresenta un significativo apporto alla scienza storica: essa si riferisce all'azione di mons. del Portillo, una volta divenuto presidente generale, quindi prelado, dell'Opus Dei. In effetti la narrazione precedente ricalca percorsi già seguiti nelle biografie di Josemaría Escrivá, anche se sono da Medina rivisitati con una diversa prospettiva che apporta nuovi dati; invece l'ultima parte viene a coprire un vuoto storiografico, riguardante appunto la storia dell'Opus Dei dopo la morte del fondatore. Queste quasi 250 pagine sono tutte interessanti, ma vogliamo qui segnalare taluni argomenti e aspetti che sono senz'altro da porre in evidenza.

Innanzitutto la successione: il passaggio da Escrivá a del Portillo fu vissuto nell'Opus Dei senza traumi di sorta, né problematiche di nessun genere; senz'altro grazie al lavoro di preparazione del fondatore, alla stretta vicinanza tra questi e il successore per lunghi anni, ma anche per la prudenza pastorale posta in atto da mons. del Portillo, una volta alla guida dell'istituzione (pp. 449-477). Nella stessa linea di continuità rispetto a san Josemaría sono fondamentali le parti che narrano il suo ruolo nel raggiungimento dello *status* di prelatura personale da parte dell'Opus Dei nel 1982 (pp. 480-506), e il lavoro per la beatificazione del fondatore, con la causa iniziata nel 1981 e l'esito positivo della proclamazione a beato nel 1992 (pp. 506-517). Un quarto importante tema è costituito dai vincoli di amicizia e la sintonia che si crearono tra del Portillo e il papa Giovanni Paolo II, ben rappresentati dal fatto che, il giorno stesso della morte del prelado, il papa si recò a vegliarne la salma (pp. 519-530).

Un altro importante tema è la ripresa della diffusione delle attività apostoliche stabili dell'Opus Dei in nuove regioni che, interrotta per qualche anno a partire dal 1969, conobbe un nuovo slancio dal 1978, conducendo all'inaugurazione delle attività apostoliche stabili dell'Opera in 20 paesi (pp. 555-572): una caratteristica dello sviluppo internazionale dell'Opus Dei sotto la guida di mons. del Portillo è l'apertura di centri in paesi nei quali il cattolicesimo era fortemente minoritario: fino al 1975 l'unico caso di tale tipo era stato quello giapponese, mentre tra i 20 suddetti paesi ben 8 appartengono a tale categoria (Svezia, 1984; Finlandia, 1987; Hong Kong, 1981; Singapore, 1982; Taiwan, 1985; Macao, 1989; India, 1993; Israele, 1993), e in altri due la struttura ecclesiale era stata in buona misura scompagnata da quattro decenni di regime comunista (Ungheria e Cecoslovacchia, ambedue nel 1990); in altri cinque il cattolicesimo era minoritario, sebbene con una presenza consistente (Costa d'Avorio, 1980; Zaire [ora Repubblica Democratica del Congo], 1980; Tri-

nidad e Tobago, 1982; Camerun, 1988; Nuova Zelanda, 1989); i restanti cinque paesi sono quattro dell'America Latina (Bolivia, 1978; Honduras, 1980; Repubblica Dominicana, 1988; Nicaragua, 1992) e la Polonia (1989).

Infine è di grande interesse seguire, lungo la biografia, i frequenti viaggi pastorali di mons. del Portillo (pp. 583-614), sovente davvero estenuanti – soprattutto negli ultimi anni, quando già il peso dell'età avanzata si faceva sentire –, con i quali egli visitava i fedeli dell'Opus Dei in tutto il mondo e ne dirigeva e incoraggiava gli apostolati; è difficile offrire una lista di viaggi in Europa per la loro numerosità, ma si possono invece menzionare quelli in altri continenti: in America nel 1983 (Canada, Stati Uniti, Messico, Guatemala e Colombia) e nel 1988 (Stati Uniti, Portorico, Messico e Canada); in Estremo Oriente nel 1987 (Singapore, Australia, Filippine, Hong Kong, Macao, Cina, Taiwan, Corea del Sud e Giappone); in Africa nel 1989 (quattro viaggi: Kenya, Zaire e Camerun, Costa d'Avorio, Nigeria). Infine il viaggio in Terra Santa nel 1994, al ritorno del quale morì improvvisamente.

L'opera è corredata, alla fine, prima delle appendici documentarie, di un'utilissima e ampia cronologia della vita di mons. Álvaro del Portillo (pp. 695-722).

Non ci si può che rallegrare della pubblicazione di quest'opera, che viene a offrire un'ingente quantità di dati e informazioni riguardo a un personaggio di notevole rilevanza della vita ecclesiale del sec. XX; non resta che augurare che tale opera sia seguita da altre, che ne vadano approfondendo i temi e le problematiche trattate, con un metodo e uno stile sempre più accademico e storiografico.

Carlo Pioppi

Ricardo OLMOS – Trinidad TORTOSA – Juan Pedro BELLÓN (eds.), *Repensar la Escuela del CSIC en Roma: Cien años de memoria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 876 pp.

Este libro de lujosa edición conmemora la creación, por la Junta para la Ampliación de Estudios, de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (EEHAR) en 1910. Tiene dos tipos de textos: los elaborados por los editores, director y miembros de la Escuela en el momento de la edición de la obra, y la de otros especialistas invitados a retratar a algunos de los protagonistas. Hay interesantes diferencias en la calidad las aportaciones.

Por lo que se refiere a la relación con el Opus Dei, la primera referencia está en el texto del director de la Escuela, Ricardo Olmos, que sostiene que la segunda generación de protagonistas de la Escuela, la de la posguerra civil española, puede caracterizarse así:

«El inicial laicismo de la Junta para Ampliación de Estudios y su ciencia civil, denostada como sectarista por los vencedores, se torna en el CSIC de esos años decididamente confesional. La refundada Escuela se marca entonces con la impronta

militante del nacional-catolicismo. Conoce el asalto al poder de instituciones religiosas como el Opus Dei, capitaneada por el Padre José María Albareda entonces Secretario General del CSIC, junto con las adaptaciones e inadaptaciones individuales a la nueva situación [...]» (p. 37).

Esa visión en blanco y negro de la historia de la institución se confirma cuando tras la muerte de Franco vuelve la luz. La imprecisión cronológica sobre la condición sacerdotal de José María Albareda, ordenado en 1959, y su condición de «capitán» del Opus Dei es un prelude de lo que espera al lector.

Otras referencias se encuentran en textos de Juan Pedro Bellón Ruiz, arqueólogo, que ha redactado el capítulo II: «La Delegación en Roma del Consejo Superior de Investigaciones Científicas durante el periodo franquista». En él escribe:

«En 1947 se refunda la Escuela desde la creación franquista del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. La Escuela, junto al Instituto Jurídico Español en Roma y una sección de Musicología, forma parte de la Delegación en Roma del CSIC, controlada en la práctica por el Opus Dei [...]» (p. 355).

La afirmación, que se reitera sin explicar las razones, acompaña a una descripción de tintes lúgubres en la que se describe un tiempo de desgracia para la institución. No obstante ese discurso es compatible con la mención de algunos precedentes de mentalidad «liberal» (en materia lingüística incluso, se concede) que datan ya, sin que se explique cómo, de 1949.

Para Bellón, como para Olmos, José María Albareda es «El P. José María Albareda» desde el comienzo del CSIC. Además, Bellón inventa una etapa del CSIC con el ministro Pedro Sáinz Rodríguez (que dejó de ser ministro en agosto de 1939, mientras el CSIC se creó en noviembre de ese año). Como apoyo de alguna de estas afirmaciones cita a «Gregorio Morán (1998:120) o Antonio Tovar (1970-1971) [que] sostenían que Franco no estaba interesado en desarrollar una política científica efectiva y delegó en la iglesia y, principalmente en el Opus Dei, la labor de dicha empresa» (p. 361). Así pues, según él, el Opus Dei se habría convertido en tutor de la investigación de posguerra. Pero no solo en España, en 1947, «en plena expansión» según nuestro autor, personas del Opus Dei controlaron la Delegación del CSIC en Roma. Para completar el cuadro histórico, Bellón convierte al P. Anselmo Albareda, benedictino, en hermano de José María Albareda (p. 362, no tenían relación familiar, al menos próxima). A estas alturas del texto, el lector informado no sabe cómo interpretar la voluminosa obra que tiene entre las manos. Pero Bellón ayuda a disipar dudas cuando cita como fuente para explicar el Opus Dei «Ynfante, 1970» (p. 362), probablemente la mistificación más fabulosa –literalmente– acerca del tema.

Nuestro autor continúa, fiel a su estilo, ocupándose de aspectos más concretos del pasado de la Escuela cuyo aniversario conmemora. Nos informa de que «tanto en su estructura como en su administración y gestión [de la Delegación del CSIC en Roma], el Opus Dei estuvo directamente relacionado» (p. 362). No se citan fuentes. Aunque hay indicios como este: el primer Presidente de la Delegación, Francisco

Íñiguez Almech, «estuvo vinculado al Opus Dei y a la Universidad de Navarra» (p. 362). Íñiguez Almech, por cierto, nunca estuvo vinculado al Opus Dei, pero fue muy buen amigo personal de Josemaría Escrivá de Balaguer. De otra parte, como algunos autores de este libro conmemorativo del centenario son profesores de la Universidad de Navarra, el lector no sabe qué pensar.

Pero hay más datos interesantes: «el Vicedirector de la EEHAR y Secretario de la Delegación, Javier de Silió, fue uno de los miembros fundadores, junto a José M.<sup>a</sup> [sic] Escrivá, de esta organización [el Opus Dei]; Alberto Martínez-Fausset, Vice-secretario de la Delegación tras el nombramiento de Silió como Vicedirector de la EEHAR, también fue un discípulo directo de Escrivá de Balaguer. Finalmente, ya en plena Transición, ocuparía la dirección Luis Suárez Fernández, investigador vinculado a la Fundación Francisco Franco y miembro del Opus Dei. La otra gran sección de la Delegación del CSIC en Roma, el IJER [Instituto Jurídico] tampoco se encontraba alejada de esta organización, puesto que tanto el propio Álvaro D'Ors como alguno de sus discípulos también se vincularon a la Universidad de Navarra y al propio Opus Dei» (p. 363).

La mención de esos nombres, de currículum bien diferente, unos miembros del Opus Dei y otros no, sirven a Bellón para continuar en su línea. Para hacerla más gráfica, en la última página citada aparece una fotografía de Escrivá con Álvaro D'Ors y Eduardo Ortiz, en el rectorado de la Universidad de Navarra, en 1968.

Como para confirmar la precisión investigadora de Bellón en materia de historia contemporánea, llega la biografía de Javier de Silió y Gómez-Carcedo –fallecido, por cierto, en diciembre de 2011– en las páginas 379-380. Es el único biografiado al que no se señala fecha ni lugar de nacimiento (fue Valladolid, por azares del destino) y se remite a una información servida por la Oficina de Información del Opus Dei para decir que «poco conocemos sobre la persona que se ocupó de la gestión y administración directa de la EEHAR entre 1949 y, al menos 1965». Sin embargo, continúa, «puede considerarse como una figura paradigmática para comprender la política cultural española en Italia desarrollada durante el auge del nacionalcatolicismo y durante la etapa de formación del Opus Dei y su reconocimiento por parte de la curia romana». Paradigmático, ya van quedando pocas dudas.

En la parte III de la obra, la que trata de 1975 en adelante, volvemos a encontrar textos de Bellón. Retrata entonces la Delegación del CSIC en los años de Franco con otros dos memorables párrafos:

«Renacían las ideas de Menéndez Pelayo, se proclamaba una nueva cruzada destinada a la defensa de la moral y de la religión católica y, en este contexto surgían nuevas formas de entender el cristianismo, entre ellas y muy destacadamente, por su vinculación al poder político y económico del momento, el Opus Dei, que no tardó en comprender la importancia de Roma para su reconocimiento oficial y efectivo y que se sirvió de la EEHAR como una más de sus plataformas para llevarlo a cabo. Este hecho acabaría formalizando una asociación e identificación directa entre sus miembros más estables y gestores efectivos (fundamentalmente Javier de Silió y



Alberto Martínez Fausset) con dicha organización, asociación que no siempre fue real ni directa, pero que contribuyó a cristalizar una imagen de la institución como una entidad anacrónica, dependiente e ineficaz... y no científica» (p. 604).

No se sabe bien si por afán deconstrutor, prurito posmoderno o sencillamente porque poco o nada se ha coordinado en esta obra, esto es compatible con artículos que hablan de los protagonistas de esos años «no científicos» como de grandes intelectuales, incluso genios en la consideración de quienes escriben sobre ellos (D'Ors, Anglès, etc.). Claro que, en esos textos sobre protagonistas concretos, los autores sí parecen bien informados. Ahí quedan esas aportaciones, enmarcadas por unos textos de los editores que no pueden dejar de llamar la atención por su poco rigor. Puede ser que la relación entre ellos, parafraseando a Bellón, no sea «ni real ni directa», pero bien puede contribuir a cristalizar una imagen de la institución en 2010.

Pablo Pérez López

Alfonso PÉREZ-AGOTE, *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, CIS, 2012, 425 pp.

Este libro consta de dos partes. En la primera trata de dibujar un panorama general del cambio religioso en España durante las últimas décadas. En la segunda, ofrece una tipología de actitudes actuales de los españoles ante la religión o, más concretamente, ante el sentido de la vida.

En la primera parte (capítulos 2 a 4), el cambio social respecto a la religión se analiza según tres tendencias o lógicas distintas: la diferenciación funcional, la secularización individual y la crisis de la homogeneidad cultural.

La diferenciación funcional se refiere a la separación creciente entre Estado e Iglesia católica. La secularización individual consiste en el alejamiento de las personas singulares de la práctica religiosa y de la influencia de la Iglesia en la vida social. Esta secularización se ha dado en oleadas sucesivas: primero fue la oposición activa contra la religión y la Iglesia católica de ciertos sectores de la población española a finales del siglo XIX y comienzos del XX; después, con el desarrollismo y la generalización del consumo de masas, otra parte de la población entra en un proceso pasivo de pérdida de interés por lo religioso; la tercera y más reciente oleada de secularización se refiere a la generación actual de jóvenes que ostentan una ignorancia clara y una lejanía respecto a la religión desde una posición no agresiva sino, más bien, de tolerancia indiferente. Además, en la actualidad, la homogeneidad cultural del pasado va cediendo terreno a un mapa religioso cada vez más complejo y variado, en el que la religión católica comparte espacio con otras religiones que han crecido en España de la mano de la población inmigrante.

El cambio religioso se ilustra con datos extraídos principalmente de un estudio realizado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en febrero de 2008. Se

presentan y comentan las respuestas que una muestra de casi dos mil personas dio a preguntas sobre la creencia en Dios, la devoción a los santos, la práctica religiosa (y su frecuencia), la educación de los hijos en la fe en casa y en la escuela, opiniones sobre determinadas leyes y prácticas sociales, confianza en las instituciones –incluida la Iglesia–, etc. En el capítulo 4 y en el Anexo 1 se dan datos abundantes e interesantes sobre estas cuestiones, su evolución en las últimas décadas y su variación en función de la adscripción a diferentes categorías socioeconómicas.

En la segunda parte del libro (capítulos 5 y 6), se ofrece un elenco de las actitudes más destacadas ante lo religioso que hoy se pueden encontrar en España. Son estas ocho: anticlericalismo suavizado, catolicismo tradicional, catolicismo de logro, catolicismo traumatizado, catolicismo vacío, catolicismo desengañado, los no católicos y, por último, los no religiosos. Estas categorías se apoyan, en parte, en los resultados cuantitativos del estudio del CIS y, en parte, en la intuición del autor, que le lleva a incluir algunos tipos que no son significativos estadísticamente pero que sí le parecen relevantes para ilustrar la variedad de posiciones de la población actual.

El autor hace suyas las aspiraciones de buena parte de la sociología de la religión que, tradicionalmente, no sólo ha descrito sino que ha participado activamente en el proceso de secularización, es decir: a) en el proceso de exclusión de las instituciones religiosas (especialmente, la Iglesia católica) de la esfera pública y del debate político sobre las leyes, en particular sobre las leyes relativas a la familia y a la educación; y b) en la pérdida de influencia, primero, de las instituciones y, después, de las ideas religiosas en la vida de las personas. Para el autor, los cambios legislativos recientes sobre el matrimonio, la familia y la educación han servido como contrapeso a la pretensión de monopolio moral de la Iglesia católica. El autor se lamenta de que estas iniciativas no solamente han tenido que afrontar la oposición de la jerarquía católica sino también la de grupos y asociaciones religiosas que califica como de carácter fundamentalista, y que considera que están refugiados en la enseñanza privada.

El Opus Dei es descrito a lo largo del texto como uno de estos grupos activos en el apoyo a las posiciones de una jerarquía eclesiástica que se esfuerza por hacer presentes las ideas católicas en el debate político y en la opinión pública. La caracterización que el libro hace del Opus Dei es poco afortunada. Por un parte, resume su espíritu en dos elementos principales (p. 86); por un lado, «una concepción jerárquica y autoritaria sobre la vida en general y religiosa en particular»; por otro, «la santificación del trabajo, de la profesión y del éxito y el elitismo». Todo ello, unido «a la más absoluta ausencia de contenido ideológico y teológico». Estas opiniones se apoyan en referencias a unos pocos puntos de *Camino* interpretados fuera de su contexto.

En la tipología de actitudes religiosas actuales, se adscribe el Opus Dei al catolicismo de logro. Se caracteriza este tipo de actitud religiosa a partir de las opiniones de un grupo de personas de «alto nivel de religiosidad que son eslabón de una cadena exitosa de transmisión de una religión católica de carácter integrista» (p. 220). Otros rasgos de este grupo, que el autor considera de carácter «ultraconservador», son: un fuerte interés por la educación de sus hijos, una educación «guiada y muy directiva,

no orientada a la elección personal libre de esos hijos», dar una enorme importancia a que el centro escolar sea de educación diferenciada. También se le atribuye falta de aprecio por el mundo de las ONGs, y poco respeto hacia las minorías religiosas y la población inmigrante, que serían vistas como un peligro cultural y religioso. Estas actitudes se deducen de las opiniones de grupos de discusión escogidos por el autor para añadir un enfoque cualitativo al análisis estadístico de los datos del estudio del CIS anteriormente citado. Un problema no pequeño de esta metodología, en lo que se refiere a la caracterización del Opus Dei, es que su fuente de información es, de hecho, un conjunto de apenas una docena de varones y mujeres, de 40-55 años, de clase media alta, que viven en un municipio de nivel social muy alto y que llevan a sus hijos a «escuelas de estudios religiosos hiperconservadores». De este modo, identifica las opiniones de este grupo de población con las actitudes del Opus Dei como institución, lo que no deja de ser un tanto reduccionista tanto cuantitativa como cualitativamente. Está claro que el autor desconoce la variedad social de los fieles de la Obra y de las actividades profesionales, culturales y apostólicas que llevan a cabo.

En cualquier caso, la descripción del Opus Dei como institución relevante en el panorama religioso español actual no es uno de los objetivos principales del libro. Se utiliza, de manera más bien esquemática, como ilustración de las resistencias que –en opinión del autor– aún quedan por vencer para hacer realidad el ideal de la secularización de la esfera pública y del debate político en España. Pero, para el autor, la secularización institucional no significa de manera necesaria (ni deseable) la secularización individual. Es decir, para el autor, «la secularización no significa la desaparición de la religión y menos aún de la religiosidad y de la espiritualidad». Eso sí, siempre y cuando la religión se ocupe de los problemas de este mundo y renuncie a encerrarse en ideologías con decreciente aceptación entre la población. Para el autor, cuando esto ocurre, no es ya la sociedad la que se seculariza sino la propia religión, que pasaría de ser una forma de pertenencia institucional a ser una experiencia desestructurada volcada hacia fines sociales.

En definitiva, la principal aportación del libro es el conjunto de datos extraído del estudio nº 2.752, de febrero 2008, del CIS. La interpretación que de ellos se hace es, sin duda, mejorable, tanto por la definición de secularización de la que parte y con la que concluye, como por el marco teórico del que depende, compuesto por conceptos excesivamente esquemáticos que reducen la comprensión de un proceso complejo y rico, a la exposición de algunas ideas populares en la disciplina pero con insuficiente capacidad explicativa.

Pablo García Ruiz

Paul PRESTON, *Juan Carlos. El rey de un pueblo*, Barcelona, Debate, 2012, 703 pp.

El autor es un hispanista inglés, conocido tanto por sus intervenciones sobre la historia reciente española en los medios de comunicación como por sus numerosas publicaciones, entre las que cabe mencionar un estudio sobre los corresponsales extranjeros en la guerra de España (2007), otro libro sobre el odio y exterminio en la guerra civil y la posguerra (2011) y una biografía sobre el líder comunista Santiago Carrillo (2013).

Esta obra voluminosa presenta un perfil amable del biografiado, escrito de manera amena y, en algunos pasajes, desenfadada. Sin embargo, el resultado final queda desequilibrado, sobre todo cuando se refiere a la religión católica. Este libro contiene notables errores en relación al Opus Dei, su fundador y algunos de sus fieles. Por ejemplo, el autor cita los libros de Luis Suárez (1984) y de Ricardo de la Cierva (1997) para culpar a Rafael Calvo Serer de la entrega a Franco de una carta, fechada el 15 septiembre de 1943 y elaborada pocos días antes en Sevilla, firmada por ocho tenientes generales en favor de la restauración monárquica. Según Preston, el profesor Rafael Calvo, «introducido en el círculo íntimo de Alfonso de Orleans» (p. 36), había avisado del contenido anteriormente a Franco en su residencia veraniega del Pazo de Meirás. Fernando de Meer y Onésimo Díaz, autores de una biografía sobre Rafael Calvo (2010) y de otros estudios sobre don Juan de Borbón (2001) y acerca del papel de Rafael Calvo en la revista *Arbor* (2008), han mostrado que Rafael Calvo Serer marchó a Suiza el 10 de agosto de 1943, y no conocía el contenido de esa carta y tampoco realizó ese verano un viaje para ver a Franco, tal como reflejan los documentos de su archivo personal.

Según Preston, al finalizar 1943, don Juan de Borbón eligió a Rafael Calvo como intermediario para entregar una carta al conde de Fontanar en la que descalificaba a Franco. Este hispanista sostiene que «Calvo Serer había entregado la carta a su padre espiritual, Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, que a su vez la había hecho llegar a Franco» (p. 36). De nuevo, se apoya en Ricardo de la Cierva (1997) y, además, hace referencia a un libro de Pedro Sainz Rodríguez (1981) y a un ensayo de Jesús Ynfante (2002). En la biografía ya mencionada de Rafael Calvo Serer (2010) se puede comprobar que, desde el 10 de agosto de 1943 hasta el 18 de enero de 1944, este catedrático de Historia no realizó ningún viaje fuera de Suiza y, por consiguiente, no pudo cumplir la entrega atribuida por Preston. En la página siguiente, Preston prosigue el mismo planteamiento que rige todo el libro: «monseñor Escrivá estaba por entonces deseoso de establecer buenas relaciones con el Caudillo y afianzar la posición del Opus Dei dentro del régimen, y mantenía estrechos contactos con Franco, para el cual empezó a organizar ejercicios espirituales en El Pardo desde 1944» (p. 37). En este caso se apoya en los libros de Ynfante sobre el fundador del Opus Dei y de la Cierva sobre don Juan de Borbón. No utiliza el ensayo sobre el Opus Dei del historiador alemán Peter Berglar (1987, p. 327) ni tampoco el primer volumen de la historia de la España de Franco del profesor Gonzalo Redondo

(1999, p. 904), en los que se menciona el único curso de retiro predicado por san Josemaría a Franco y a su mujer en El Pardo, del 7 al 12 de abril de 1946 y se contextualiza el Opus Dei desde una perspectiva en consonancia con su espíritu y mensaje netamente espirituales.

En el segundo capítulo, se refiere a un encuentro del fundador del Opus Dei con don Juan de Borbón en marzo de 1950 en Roma (pp. 82-83). De nuevo, la fuente principal citada es el libro de Ynfante (2002) en varias notas (p. 604, p. 609). La imprecisión y la incorrección reinan en los comentarios sobre esa entrevista. Preston asegura que «don Juan recibió la visita del padre Josemaría Escrivá de Balaguer». En cambio, fue el fundador del Opus Dei quien recibió a don Juan de Borbón el 9 y el 22 de marzo de 1950, según consta en la monografía sobre *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor* (p. 260). En una nota de este libro, publicado en 2008, se recomienda consultar el tercer volumen de Andrés Vázquez de Prada sobre el fundador del Opus Dei (2003, p. 546), la biografía de Tusell y Álvarez Chillida sobre Pemán (1998, p. 127) y el cuarto volumen de Luis Suárez sobre Franco (1984, p. 405).

Así las cosas, me parece necesario detenerse en el libro de Jesús Ynfante (*El santo fundador del Opus Dei. Biografía completa de Josemaría Escrivá de Balaguer*, Barcelona, Crítica, 2002, 293 pp.), pues determina la interpretación de Preston sobre el Opus Dei. En la introducción, el periodista andaluz expone su objetivo de escribir la primera biografía completa, fundamentada en los principios de la historia y no de la hagiografía (p. 7). Para Ynfante no hay claridad en los apellidos, la posición social y la formación académica del fundador. «La fase edípica» en su niñez (pp. 38-39), la «enorme voluntad de poder» (p. 44) y otras interpretaciones son etiquetas empleadas para descalificar al biografiado. En las páginas siguientes continúan las dudas y las sospechas sobre el fundador del Opus Dei: cuestiona la finalización de los cursos de doctorado en Derecho (p. 49) y considera de poca importancia la fecha y el momento de la fundación del Opus Dei (p. 54). A lo largo del libro, emplea el mismo criterio bibliográfico de apoyar sus afirmaciones sólo en escritores críticos con el fundador y de atacar a los considerados hagiógrafos (sobre todo Andrés Vázquez de Prada). En «La segunda República y la guerra civil española» (pp. 67-118) no se caracteriza por la precisión histórica. Asegura que el nombre de Opus Dei no aparecería hasta el año 1935 (p. 75). Destaca el papel del psicoanálisis y de la sociología para analizar la situación familiar del biografiado en Madrid (p. 78). Compara el Opus Dei con la Institución Libre de Enseñanza y los Propagandistas, y concluye que más bien se trataba de un tipo de fascismo clerical (p. 85 y pp. 94-102). Se equivoca en la profesión de José María Albareda, como profesor de la Escuela de Agricultura (p. 103) cuando fue catedrático de Instituto y después de Universidad; y también yerra en situar la localidad natal de Caspe en Tarragona (p. 271) en vez de Zaragoza.

A la luz de su interpretación del fascismo clerical cita puntos de *Camino*, un libro según Ynfante «en el que se observa el elevado número de irracionalidades lingüísticas» (p. 134). En esa misma línea interpretativa, describe el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, como una plataforma bajo control del Opus Dei para

obtener cátedras universitarias (pp. 141-143), sin mencionar documentos o datos fidedignos. «Cuatro fundaciones» es el significativo título del capítulo sexto (pp. 145-166). El ciclo fundacional comienza entre 1935 y 1936 con la fundación de varones, entre 1941 y 1942 la sección de mujeres, entre 1943 y 1944 la sección de sacerdotes, y entre 1947 y 1948 la de los casados (p. 160). En «El fundador en Roma» (pp. 167-213) comete otro error cronológico al datar los ejercicios espirituales del fundador a Franco en 1944 (p. 167) en vez de 1946. Según Ynfante, el fundador marchó a Roma porque ambicionaba ser obispo y decidió vivir cerca del Vaticano para hacer carrera (p. 168). El tono denigratorio se eleva cuando se refiere a la relación del fundador con Pablo VI (p. 197) y a la interpretación del fundador de las nuevas normas litúrgicas del Concilio Vaticano II (p. 207).

El capítulo octavo, «Intenso crecimiento» (pp. 215-232) se refiere a la conquista del poder político en España a través de los ministros del Opus Dei. Ynfante sostiene que el fundador no dio criterios claros sobre los límites en aquella escalada hacia el poder (p. 216). En este aspecto, el autor no tiene en cuenta la plena libertad de los miembros del Opus Dei en el terreno político. Como fuente, cita fundamentalmente un libro suyo titulado *Opus Dei* (1996) en el que defendía el objetivo de ocupar entidades de poder en España (p. 222). También se apoya en testimonios de personas caracterizadas por sus ataques al fundador. El desconocimiento de la historia política del régimen de Franco lleva a Ynfante a errar el apellido del ministro de Asuntos Exteriores en los años sesenta, llamándole Castilla en lugar de Castiella (p. 224). Como colofón, Ynfante termina este capítulo concluyendo que el Opus Dei «se ha inventado una falsa historia, empezando por la de su fundador» (p. 232). Se cierra este ensayo crítico con el «Último período en la vida del fundador» (pp. 233-261). No aporta nada nuevo y vuelve a citar uno de sus ensayos publicado en París en 1970, para criticar la rehabilitación del título de nobleza y otros asuntos de la vida del fundador (p. 252). Para concluir, el autor explica que «los mitos son relatos o noticias que desfiguran lo que realmente es una persona» (p. 261).

En resumen, no se puede considerar este libro una biografía seria y completa, pues carece de rigor histórico. El autor no aporta elementos originales y se conforma con fuentes ya publicadas y de valor desigual. En algunas ocasiones, ofrece datos verosímiles, pero en un contexto inapropiado o en una interpretación desenfocada. En definitiva, el periodista andaluz titula e introduce su libro como una biografía completa y termina convencido de que lo ha conseguido. Sin embargo, sus páginas resultan un ensayo incompleto, escrito sin documentación rigurosa e histórica, y presentado con un sentido desfigurador de la persona que pretende mostrar al lector.

Pero volvamos al libro de Preston. El hispanista inglés pasa revista a los profesores de Juan Carlos de Borbón en el año 1951 y destaca la incorporación del catedrático Ángel López-Amo, «uno de los primeros frutos de la entrevista de don Juan y monseñor Escrivá en Roma. Fue prácticamente el comienzo de la fuerte influencia del Opus Dei en el Príncipe» (p. 86). En este caso, no aparece ninguna nota bibliográfica y, por tanto, se desconoce de dónde extrae ese dato y esa interpretación. Preston



ignora que Ángel López-Amo trabó una estrecha amistad con Eugenio Vegas, preceptor de Juan Carlos de Borbón, y con el mismo príncipe en Friburgo, donde realizaba una estancia de investigación. Ángel López-Amo congenió con el hijo de don Juan de Borbón y no parece nada extraño que éste contará con buenas referencias dadas por Eugenio Vegas. Sobre Ángel López-Amo, una de las firmas más representativas de la revista *Arbor*, se puede consultar las no pocas referencias en la monografía ya citada anteriormente y los trabajos publicados por González-Cuevas y Molina, que tampoco recoge Preston. Por otro lado, entre las frecuentes visitas que recibió Juan Carlos de Borbón en 1955, el autor menciona «el jefe del Opus Dei, Josemaría Escrivá de Balaguer» (p. 113). Sin embargo, el fundador del Opus Dei no realizó ningún viaje a España en ese año.

En el tercer capítulo, describe la formación militar y universitaria del futuro rey de España. En estas páginas, sentencia que «El Opus Dei quedó, por tanto, bien situado para el futuro pero aún de modo precavido» (p. 135); y, poco después, «el Opus Dei estaba estableciendo contactos con los dos candidatos potenciales más destacados» (p. 140). Según Preston, Laureano López Rodó trabajaba un plan de instauración monárquica en la persona de Juan Carlos de Borbón, mientras Rafael Calvo Serer proseguía su opción de restauración en el heredero de Alfonso XIII, don Juan de Borbón. En este caso, el autor cita los libros autobiográficos de Calvo Serer y López Rodó, pero no parece capaz de entender que el Opus Dei, institución de la Iglesia católica con un espíritu y fines espirituales, deja absoluta y plena libertad a sus miembros en las cuestiones políticas. Por eso, López Rodó optó por una vía de apoyar a Franco y a su posible sucesor y, en cambio, Rafael Calvo por la contraria hasta el enfrentamiento total con Franco, mientras otras personas del Opus Dei tomaron caminos políticos bien diversos: falangistas, carlistas, liberales, apolíticos, etc. Esa variedad hace que no se sostenga la teoría del doble juego, dirigido desde arriba, de Calvo Serer con don Juan de Borbón y López Rodó con el hijo de este pretendiente. Más adelante, Preston sostiene que Gonzalo Fernández de la Mora era miembro del Opus Dei (p. 159). En sus memorias y en otras publicaciones, este político y escritor ha explicado que nunca perteneció a esta institución.

En el capítulo cuarto, se refiere a Rafael Calvo como acompañante de Juan Carlos de Borbón y Sofía de Grecia durante la etapa en Estados Unidos del viaje de luna de miel, acusándole de «doble agente» de Madrid (Franco) y de Estoril (don Juan) sin aportar documentos ni fuentes fidedignas (p. 202).

Más adelante, en el capítulo quinto, juzga la estrecha vinculación del diario *Madrid* con el Opus Dei, porque estaba dirigido por Rafael Calvo y Antonio Fontán (p. 254). Tampoco remite a bibliografía, que sobre este tema no es escasa, como los libros de Barrera, Lafuente, etc. En varias referencias del libro, el Opus Dei es definido como un grupo de presión, representado por los llamados ministros tecnócratas, impulsores del desarrollo económico español (p. 276; pp. 282-283).

En el capítulo sexto, afirma que Adolfo Suárez «impulsado por una potente ambición, se había incorporado al Opus Dei» (p. 339). En este caso, Preston cita y sostiene



la tesis de Gregorio Morán publicada en *Adolfo Suárez. Historia de una ambición* (1979). Este ensayo descalificador ha quedado obsoleto por otros estudios, como la biografía de Juan Francisco Fuentes, *Adolfo Suárez. Biografía política* (2011). Tampoco acierta a la hora de presentar al Ministro de Industria José María López de Letona, como «un miembro del Opus Dei inteligente y liberal» (p. 353), ya que no lo era.

En las páginas siguientes desaparecen las referencias al Opus Dei. La biografía termina con el capítulo doce, titulado «Los peligros de la rutina o el auge del Fénix» (pp. 571-600), en el que describe algunos hitos del reinado desde el 2002 hasta el 2012. Esta obra, bien editada, ofrece un album fotográfico completo, notas, bibliografía e índice de nombres.

Para un historiador, este libro aporta datos de cierto relieve, particularmente extraídos de documentos del Foreign Office. No obstante, esta biografía del rey de España, presentada como una edición actualizada de la publicada en el 2003, desdice por las lagunas bibliográficas y el empleo de fuentes escritas de dudosa solvencia, como la revista italiana *Oggi* y la española *Interviú*.

Para un lector no iniciado en la historia española reciente, *Juan Carlos. El rey de un pueblo* resulta una lectura entretenida. Aunque no sea un lector exigente, no le pasará desapercibida la presentación maniquea de los personajes, tratando de manera poco equilibrada a algunos protagonistas e instituciones de la historia española contemporánea. Como botón de muestra, Franco es calificado de «cínico» (p. 41 y p. 96), «zafio» (p. 42), «falta de compasión» (p. 130). En cambio, don Juan Carlos de Borbón recibe continuas alabanzas por sus aciertos, como «hombre inteligente, de carácter decidido y movido por un profundo patriotismo» (p. 569), y apenas se mencionan sus errores y deslices.

En resumen, en esta nueva obra sobre la vida del rey de España, Preston aspira a presentar una edición actualizada de su libro homónimo publicado en el 2003. Empero, en las notas, llama la atención la escasez de referencias bibliográficas publicadas posteriormente a la fecha de la primera edición. Por consiguiente, no se trata de la biografía definitiva ni exhaustiva, que podría escribir Preston en el futuro.

Onésimo Díaz