

Tonalidades paulino-ignacianas.

Ideología e imaginario del guerrero santo

Teresa M. Vilarós-Soler

Texas A&M University

I

Como es bien conocido, dos años antes de la proclamación de la II República en España Carl Schmitt presentó en Barcelona la conferencia “La época de la neutralidad,” publicada más tarde en la segunda edición alemana de 1931 de *El concepto de lo político* con el título de “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”.¹ Fue en este ensayo donde Schmitt se refirió al desplazamiento de los centros de poder en occidente en el correr de los siglos, al modo de “grandes, simples, seculares pasos (...) desde de lo teológico a lo metafísico, de allí a lo humanitario-moral y, finalmente, a lo económico”.²

Los largos periodos de desplazamiento de un ámbito central a otro marcan en la macro-historia occidental los cambios paradigmáticos correspondientes a los momentos en que una actualidad imperial determinada entraba en trase de desaparición o de implementación. Así, aunque los eventos de la proclamación de la Segunda República en España, el golpe de estado de mil novecientos treinta y seis auto-proclamado como Alzamiento Nacional y su consecuente Guerra Civil se explican históricamente de acuerdo a la particular situación de la España del momento, responden sin duda y también a la constelación macro económico-política del ámbito técnico-industrial de occidente. Es decir, al momento de ámbito tecnológico-industrial secular, en términos de Schmitt, en que la actualidad imperial capitalista estaba ya en plena colisión con el marxismo.

¹ Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, última edición del 2002.

² Ibid.

Pero ya que toda actualidad imperial refleja también necesariamente las temporalidades, fracturas y diversas características de las diferentes historias y contextos nacionales —lo que en términos unamunianos podría denominarse como la *infra-historia* o la *intra-historia* particular de cada nación— deberemos tener en cuenta entonces que en la especificidad intrahistórica española el Alzamiento y Movimiento Nacional, insuflados por una voluntad fuertemente imperialista, se nutrieron ideológicamente mamando los pechos de una pragmática militante nacional-católica, fuertemente impregnada de tonalidades paulino-ignacianas, de larga trayectoria en la historia del imperio español. Pensar tal especificidad intra-histórica en el contexto de colisión capitalista-marxista en los años treinta y cuarenta, aporta al campo de estudio de las mentalidades ciertos puntos quizá relevantes para el mundo de hoy.

Uno de ellos se refiere al hecho de que la derecha católica tradicionalista hispana y sus aliados, aquella que se formó ideológicamente a partir de los escritos de Juan Donoso Cortés, especialmente de su “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”³ y que apoyó el golpe militar, quiso imponer un cambio de sentido radical del vector político contemporáneo a su momento. O dicho de otro modo: En España la derecha tradicionalista fundamentalista católica, y especialmente Donoso Cortés, entendió muy pronto la impronta secular del gran desplazamiento general dado por occidente desde un ámbito de poder humanitario-moral al tecno-económico empujado por la industrialización capitalista. Y quiso, por tanto, revertir a toda costa para España —una España impregnada todavía de los ecos y deshechos de un imperio por otro lado ciertamente concluso— la general dirección de occidente hacia la secularización.

Es Juan Donoso Cortés el que intelectualmente explicita en España un movimiento reaccionario respecto del paso secular occidental del momento en el sentido de empujar un movimiento imperial *de retorno*, una vuelta de cinto ochenta grados que permitiera la re-inserción de lo teológico en lo político. Y son precisamente las

³ Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y el socialismo”. Edición preparada por José Vila Selma. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13505030989138941976613/index.htm>

propuestas de movimiento reaccionario de Donoso hacia una re-teologización de lo político, parcialmente contaminadas de un talante ignaciano-paulino militante *sui-generis* y de raigambre imperial, las que tomarán al vuelo en el siglo diecinueve carlitas y tradicionalistas y en el veinte los falangistas entre otros varios: es decir, todo el espectro de un sector civil que, aun en sus marcadas diferencias, era fundamental y exaltadamente católico y que evoca hoy, ya en el siglo veintiuno, algunas de las nuevas militancias casi guerreras o claramente guerreras que desde diversos ámbitos en todo el mundo buscan un nuevo advenimiento imperial vía el restablecimiento y práctica de una política teológica.

No es causalidad pues que la voluntad guerrera político-teológica instada por ejemplo por los movimientos fundamentalistas islámicos con su llamada a la *jihad* y a la guerra santa, evoca en parte aquella narrativa y escenografía orientalista tan cara a Franco desde su estancia en el Norte de África en los años de la preguerra. Ni tampoco que la actual retórica militante de la derecha estadounidense allegada al Tea Party encuentre reverberaciones en los sectores del Partido Popular español. De oriente a occidente y de norte a sur, el mundo contemporáneo va dejando más y más atrás el paradigma político-representacional que sostuvo en buena parte el estado de la modernidad industrial y avanza en la exposición más o menos vociferante de la militancia político-teológica.

Por ello no resulta tan sorprendente la reflexión teológico-política efectuada recientemente desde los estudios marxistas o post-marxistas. A partir sobre todo de los análisis de Alain Badiou y de Slavoj Žižek a las cartas de San Pablo, la izquierda post-marxista parece buscar ahora en los textos que fundamentan los orígenes del universalismo cristiano las posibles bases teóricas para una nueva expansión universalista marxista.⁴ Un movimiento en realidad no tan inesperado y que este ensayo busca relacionar con la mentalidad de base paulino-ignaciana que en España puso en marcha el Alzamiento desde Juan Donoso Cortés.

⁴ Ver por ejemplo de Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthonpos, 1999; y de Slavoj Žižek, *El frágil absoluto, o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos: Valencia, 2002.

II

A mediados del siglo diecinueve, la historia vive el apogeo del momento en que el mundo, centrando su voluntad en el ámbito tecnológico-económico, empuja con fuerza el capitalismo industrializado. Al mismo tiempo, si bien el siglo es testigo del auge del imperialismo capitalista en su segundo momento de desarrollo, contempla también la emergencia de la construcción social e histórica del sistema marxista emergente que se le opone dialécticamente y que encuentra explícita expresión con la publicación del *Manifiesto comunista* en 1848, y del primer libro de *El Capital* en 1867.⁵ Y ambas actualidades, si bien en competencia directa, reflejarían desde las proporciones de Schmitt el gran paso secular dado por un mundo, el occidental, que parecía entonces dejar definitivamente atrás la teología política a favor de un materialismo económico secular.

En el caso de España, el siglo diecinueve refleja no sólo la emergencia y establecimiento de los dos grandes macro-sistemas que iban a marcar el futuro del mundo, el capitalismo y el marxismo, sino además y sobre todo la competencia entre una voluntad política secular y otra de carácter teológico resistente a los aires de secularización. Es Juan Donoso Cortés (1809-1853), Marqués de Valdegamas, y seguramente el más importante ideólogo del diecinueve español, quien ejemplifica con su propia biografía y en sus escritos mismo las vacilaciones con que el siglo diecinueve español encaró el gran y definitivo desplazamiento occidental del ámbito humanitario-moral, en términos de Schmitt, al materialismo secular tecnológico-económico.⁶

⁵ El *Manifest der Kommunistischen Partei*, publicado por Karl Marx y Friedrich Engels, sale a luz en Londres en 1848. Por su parte, el primer libro de *Das Capital. Kritik des politischen Oeonomie*, de Karl Max, sale en Hamburgo en 1867, publicado por Verlag von Otto Meisner. Más tarde, su amigo Engels corrigió y publicó los dos libros restantes a partir de los manuscritos que Marx dejó en vida. Los libros segundo y tercero de *El capital* salieron entre 1885 y 1894.

⁶ A pesar de su extraordinaria importancia, no existen todavía demasiados estudios serios y profundos del pensamiento de Juan Donoso Cortés, ni tampoco de su biografía. A partir del interés mostrado por Carl Schmitt en su libro de 1931, *El concepto de lo político*, Espasa Calpe publica en 1936 el libro *Donoso Cortés: Su vida y su pensamiento*. Carl Schmitt publica en 1950 en alemán, un libro dedicado a Donoso, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (Vier Aufsätze, Köln). En los años cincuenta, la Biblioteca de Autores Cristianos re-edita algunas de sus obras, entre ellas la de Santiago Galindo Herrero,

Periodista, filósofo, diputado, secretario privado y finalmente embajador en París entre otros cargos durante los años de regencia de María Cristina y luego durante el reinado de Isabel II, Donoso estuvo comprometido primeramente con el liberalismo. Sin embargo, pronto fue desplazando su posición hacia un fuerte tradicionalismo conservador de base católica que fue más tarde fervorosamente recogido y asimilado tanto por el carlismo del último tercio del siglo como por toda la derecha nacionalista que apoyó el Alzamiento y la Guerra Civil. Santiago Galindo Herrero, por ejemplo, ensayista católico del régimen franquista y uno de los diseminadores en los primeros años cincuenta de la filosofía política nacional católica de la dictadura, explicaba en 1953 de esta forma la importancia y relevancia de Donoso Cortés en la formación ideológica del Movimiento:

Los trabajos de Edmund Schramm y Carl Schmitt en las primeras decenas de este siglo contribuyeron a avivar la memoria de Donoso, así como a poner de relieve la actualidad de sus escritos. La escuela tradicionalista española le contó siempre, junto a Balmes, Nocedal, Aparisi y Guijarro, Vázquez de Mella... como uno de sus más ilustres pensadores. Si Donoso no fue carlista, aunque quizá hubiera terminado en ese campo, sí era un tradicionalista concorde con el pensamiento clásico español, y por eso no es aventurado hacerle figurar junto a los nombres citados. Todas las empresas restauradoras del pensamiento español en los últimos años lo han tenido como indudable guía. Bela Menczer decía en un reciente trabajo: «Toda ley racional de expansión y progreso conduce al aniquilamiento, a no ser por 'la intervención personal, soberana y directa' de la Gracia. Con la filosofía de la Historia resumida en esta fórmula, Donoso Cortés ocupa un puesto central en la historia del renacimiento católico, que comenzó como réplica a la Revolución francesa», y Rafael Calvo Serer afirma que «las ideas donosianas han contribuido a impulsar la historia española en el camino de superación de la revolución moderna como no lo ha hecho ningún otro país». Gran número de tesis doctorales de Italia, Alemania, Austria y Suiza, principalmente, dedicadas al pensador español acreditan el inmenso valor de la obra de Donoso Cortés como armas recias y potentes para la lucha en que está empeñado el mundo.⁷

Según Galindo, los primeros síntomas de la transformación ideológica de

Donoso Cortés y su teoría política (1957). Ya en los años sesenta, la editorial Rialp publica en castellano el libro de Edmund Schramm, *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición* (1961). Recientemente, la obra de Donoso Cortés está siendo de nuevo objeto de atención, siendo accesible electrónicamente. Uno de los libros recientes es el de Gonzalo Larios, *Donoso Cortés. Juventud, política y romanticismo*. Bilbao: Grafite, 2003.

⁷ Santiago Galindo Herrera, *Donoso Cortés*. Madrid: Publicaciones españolas, 1953; 2ª edición 1956. También electrónicamente en <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0026.htm>.

Donoso del liberalismo al tradicionalismo pueden trazarse ya en las lecciones que impartió en el curso de Derecho Público a caballo de 1837 y 1837, juzgadas por Joaquín Costa como el más importante tratado técnico-político desde Suárez. Fueron en esas lecciones donde Donoso Cortés articuló la idea del Estado en movimiento, en acción.⁸ Y de tal concepción del estado arranca precisamente también la teoría de los desplazamientos schmittiana, plenamente adoptada por Víctor Pradera en sus reflexiones de 1935 en el libro que muy pronto se convirtió en el de cabecera del franquismo, *El estado nuevo*.⁹

La idea del Estado en movimiento es la que da fundamento a la proposición de Donoso de que “tanto la revolución como la dictadura son necesidades transitorias de la vida política,” concepción que a su vez permitió, a través de la tradición imperial católica, articular ideológicamente al Movimiento Nacional. Es a partir de ese concepto orgánico del Estado con el que llegará Donoso a marcar un giro de ciento ochenta grados al sentido de la mentalidad que, en el Occidente industrializado, desplazaba al mundo del ámbito central espiritual humanitario-moral al secular-económico. Y así, si bien en su primeros escritos apoyaba Donoso la representación política del pueblo desde un formación liberal, apropia sin embargo más adelante para la Monarquía imperial católica, tan cara por otra parte a Schmitt, tal posibilidad democrática: “España, señores, ha sido siempre una Monarquía: esa Monarquía en toda la prolongación de los tiempos, ha sido una Monarquía democrática. ¡La Monarquía! Ved ahí para nosotros la realidad política. ¡El catolicismo! Ved ahí para nosotros, para todos, pero especialmente para nosotros, la verdad religiosa”.¹⁰

⁸ Escribe Galindo: “La lecciones de Donoso Cortés señalan el conflicto representado por un lado por la autonomía de la razón, como principio social armonizador, y el de la libertad, como destructor de la armonía social por el otro. «Las inteligencias —la razón— se atraen. Las libertades se excluyen. La ley de las primeras es la fusión y la armonía; la ley de los segundos, la divergencia y el combate. Este dualismo del hombre es el misterio de la Naturaleza y el problema de la sociedad.» Para superar el dualismo se precisa de una cohesión —el Gobierno—, que no es otra cosa que «la sociedad misma en acción». Aquí aparece la idea, bien moderna, del Estado como movimiento.

⁹ Víctor Pradera, *El estado nuevo*. Madrid: Cultura española, 1935. Respecto a Franco, se puede acceder visualmente a sus primeros discursos sobre el Estado nuevo desde Youtube, por ejemplo en <http://www.youtube.com/watch?v=U17vq59-ITY>.

¹⁰ Citado por Santiago Galindo Herrero en *Temas españoles*, nº 26. Publicaciones españolas. Madrid 1953, 2ª ed. 1956 <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0026.htm>.

La “verdad religiosa católica” tal como es entendida por Donoso es para él la única gran verdad capaz de dar legitimidad a un estado político de derecho, algo plenamente en discordancia con el movimiento del mundo en aquellos años. Y ese fue precisamente, como explica José María Roca, el presupuesto al que se acogerá más tarde el franquismo:

Para Franco, la verdadera España, o sea, la España estamental y piadosa, intolerante y clerical, políticamente conservadora y culturalmente arcaica, estaba representada por la monarquía autoritaria, cuyo despótico mandato, apoyado institucionalmente por la Iglesia católica, se inspiraba en una intransigente interpretación del credo cristiano que convertía al gobernante no sólo en el poderoso administrador de las vidas y haciendas de sus súbditos, sino en un esforzado custodio de sus almas. Así, pues, el Estado totalitario nacional-sindicalista hundía, según Franco, sus raíces en el pasado y servía de modelo adelantado a otros regímenes similares: *España tiene su propia tradición, y la mayoría de las fórmulas modernas que han de ser descubiertas en los países totalitarios pueden ser encontradas ya incorporadas a nuestro pasado nacional.*

¹¹

Para la exaltada convicción de Donoso, como para la de Franco, la democracia sólo puede darse políticamente si se afirma esta a partir de, o mejor dicho, a través de las bases del comunitarismo católico. Nunca a través de un liberalismo secular. Ni desde luego desde el socialismo, el sistema que, según la ideología tradicionalista que con fervor hará suya Pradera y más tarde Franco, apropia de forma monstruosa desde el ateísmo la base comunitaria católica. Para Donoso, y a partir de él para toda la intelectualidad de la derecha tradicionalista católica, la modernidad occidental debe concebirse políticamente a partir del ejemplo de la modernidad imperial nacional-católica española, único modelo capaz, según ellos, de incorporar orgánicamente la posibilidad política de la democracia en un estado de derecho católico. Ciertamente que no todos los católicos durante el franquismo estaban necesariamente de acuerdo o implicados en esta voluntad ideológica. Pero la hegemonía institucional de la Iglesia, alentó y siguió alentando por mucho tiempo el carácter político-teológico, por grosero

¹¹ José María Roca, “Fuentes de legitimidad del régimen franquista”. Comunicación presentada en el IV Encuentro de Investigadores del Franquismo, organizado por la Fundació d’Estudis i Iniciatives Sociolaborals y el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Valencia, celebrado en esta ciudad entre los días 17 y 19 de noviembre de 1999. En Iniciativa socialista, nº 55, (1990-2000). Versión electrónica <http://www.inisoc.org/fuentes.htm>

que fuera, del franquismo ya que como es bien sabido y ha sido plenamente documentado por Julián Casanovas y Javier Tusell entre otros muchos, estuvo plenamente identificada con la ideología del Alzamiento que buscó legitimar el nuevo Estado en virtud de un mandato divino.¹² Como explica Roca de nuevo:

Acogiéndose a los discutibles postulados del positivismo jurídico que identifican los términos *Estado* y *Derecho*, en virtud de los cuales cualquier Estado —de hecho—, con independencia de sus características y de cuáles hayan sido sus orígenes, es, como conjunto de normas jurídicas, considerado un Estado de Derecho, el general Francisco Franco estimaba que el Estado surgido de la victoria de la alianza de las fuerzas políticas conservadoras en la guerra civil constituía un Estado de derecho, y las llamadas Leyes Fundamentales, lo que con gran reserva podríamos denominar el sustrato legal de su Régimen, compendiaban una peculiar forma de Constitución; una Constitución abierta y en evolución, como le gustaba definir las a él mismo.¹³

La ideología tradicionalista que, siguiendo a Donoso y a Pradera, adopta Franco, no duda en afirmar que para llegar al establecimiento teológico-político de un Estado de derecho fundamentado teológicamente por la gran verdad católica, la Nación debe alzarse, si es necesario, en una guerra. Las afirmaciones de Franco en este sentido son categóricas todavía en 1964: “Una nación en pie de guerra es un referéndum inapelable, un voto que no se puede comprar, una adhesión que se rubrica con la ofrenda de la propia vida. Por eso creo que jamás hubo en España un Estado más legítimo, más popular y más representativo que el que empezamos a forjar hace casi un cuarto de siglo”.¹⁴ Una guerra que como Franco no se cansaba de recordar, tomó tanto durante el Alzamiento como en la narrativa nacional posterior, el modo de Cruzada:

Lo que con el Movimiento y la Cruzada surge (...) es una concepción política y una estructura estatal, que, por ser legítimas de origen y por estar insertas biológicamente en las entrañas de la tradición y ser conformes con los imperativos de nuestro tiempo, cristaliza desde el primer instante en un sistema

¹² Para un estudio sobre el catolicismo durante el franquismo, ver los clásicos libros de Julián Casanova, *La iglesia de Franco*, Barcelona: Temas de hoy, 2001/ 2005; y de Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

¹³ J.M. Roca, *ibid.*

¹⁴ Francisco Franco, *Pensamiento político*, Madrid: Ediciones del Movimiento, p. 366; citado por J.M. Roca, “Fuentes de legitimidad del régimen franquista”. <http://www.inisoc.org/fuentes.htm>

político-social de derecho, españolamente original, superador, sin lastres ni taras, con un sentido de continuidad histórica.¹⁵

Esa es precisamente la mentalidad que al terminar el siglo diecinueve lleva a Marcelino Menéndez Pelayo a exclamar arrebatado en su famoso epílogo de la *Historia de los Heterodoxos españoles*, y que los sublevados en 1936 harán suya: “Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta. El de borrar los antiguos linderos del mundo”. Esa la mentalidad imperial nacional-católica que al fin del primer tercio del veinte crea el caldo de cultivo que permite señalar a los socialismos y sobre todo al comunismo como la Bestia, el Monstruo, el Mal o el Anticristo. Y ese posicionamiento es el que finalmente permitirá en el momento de emergencia de la guerra fría en 1959, apoyada por los Estados Unidos, la plena permanencia, ya hasta su final, de la dictadura franquista.¹⁶

Durante el primer tercio del siglo veinte, Pradera, y con él todo el pensamiento tradicionalista español, estaría convencido a partir de Schmitt y de Donoso de que la política debe expresarse como metafísica, es decir, basándose en una verdad revelada que necesariamente se sitúa más allá de la razón.¹⁷ Y esa verdad es para ellos la verdad política nacional-católica imperial. En el primer tercio del siglo veinte, y ante la fractura de una modernidad, la industrial, que empezaba a entrar en trance de desaparición y

¹⁵ Francisco Franco, *Pensamiento político*, Madrid: Ediciones del Movimiento, p. 85; citado J. M. Roca, *ibid.*

¹⁶ La implicación de los Estados Unidos en la solidificación de la dictadura franquista ha ido extensa y excelentemente estudiada. Ver por ejemplo los clásicos estudios de Juan Pablo Fusi, Stanley Payne y Paul Preston sobre Franco y el primer franquismo: Stanley Payne, *El primer franquismo, 1939-1959: Los años de la autarquía*, 1998; Paul Preston, *Franco: A Biography*. London: Fontana Press. 1993; Juan Pablo Fusi, *Franco, autoritarismo y poder personal* (1985); reedición en Taurus, 1995. Para un estudio más detallado sobre las relaciones entre los EEUU, ver sobre todo de Ángel Viñas, *En las garras del águila: los pactos con Estados Unidos, de Francisco Franco a Felipe González (1945-1995)*. Barcelona: Crítica, 2003 y *Los pactos secretos de Franco con Estados Unidos: bases, ayuda económica, recortes de soberanía*. Barcelona: Grijalbo, 1981. Sobre la relación entre el franquismo con los Estados Unidos Remito también a mis artículos, “El baño del ministro y el embajador: Palomares 1966,” en *Re publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, 2004, pp. 247-262; y “Banalidad y biopolítica: La transición española en el nuevo orden del mundo,” en VV.AA, *Desacuerdos*, nº 2. Barcelona, MACBA, 2005 y electrónicamente en <http://www.arteleku.net/4.0/pdfs/vilaros.pdf>

¹⁷ Son innumerables los estudios sobre el carlismo en España. Remito aquí sólo a algunos de los clásicos: los estudios recogidos por Stanley Payne en *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea. El carlismo (1833-1975)*. Actas: 1996; de Josep Carles Clemente, el *Breviario de la historia del carlismo*, Sevilla: Muñoz Moya, 2001, y *El carlismo en el novecientos español (1876-1936)*, Madrid: Huerga y Fierro, 1996, y su continuación, *El carlismo navarro durante el primer franquismo*, Madrid: Actas, 1998.

buscaba ya entonces tentativamente su tercer momento de desarrollo, esa mentalidad decididamente re-invoca el carácter teológico de lo político anunciado por Donoso. E imponen con ello un cambio de sentido radical al vector que en la historia de la modernidad industrial desplazó el mundo del ámbito espiritual al secular económico reclamando lo que ya pedía, excitado, Menéndez y Pelayo: una guerra santa, una reconquista al modo de la de Covadonga; justo la narrativa que pone en marcha el Alzamiento de 1936, como bien analizó en su momento Javier Ugarte.¹⁸

No se trata entonces sólo de interpretar la mentalidad católico-fundamentalista que llevó a la guerra civil como la de una facción fratricida; aunque desde luego lo fue, y brutal. Tal como explicaba Enrique Moradiellos: “El conflicto fratricida de la década de los años treinta del siglo veinte constituye, sin ningún género de dudas, el acontecimiento central y decisorio de la historia contemporánea española”.¹⁹ Y así lo han anotado también los más conocidos historiadores de la guerra civil española, para quienes ésta fue, continúa Moradiellos, “la culminación de ‘una serie de accidentadas luchas entre las fuerzas de la reforma y las de la reacción’ (Paul Preston); ‘el más profundo desgarró moral que han conocido (los españoles) como pueblo’ (Alberto Reig Tapia); ‘una ruptura cronológica’ (Carlos Seco Serrano); [y] ‘un tajo asestado a la convivencia de la sociedad española’ (Manuel Tuñón de Lara)”.²⁰ Pero la centralidad del fratricidio, la brutal fractura con la base secular-democrática de la República puesta en marcha por el Alzamiento remite a la voluntad de dominancia y poder que desde el pensamiento tradicionalista católico-fundamentalista buscó y encontró en la antigua estructura imperial española la reinsertión de lo político en lo teológico.

Como es bien sabido, son los textos de Donoso Cortés los que fundamentaron tal posición. A mediados del siglo diecinueve, y a contracorriente del sentido de su momento histórico, a contracorriente precisamente del momento en que el entonces emergente socialismo que según Donoso tomaba “por base y fundamento a lo

¹⁸ Javier Ugarte, *La nueva Covadonga insurgente: orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

¹⁹ Enrique Moradiellos. *1936. Los mitos de la Guerra Civil*. Barcelona: Península Atalaya, 2005. pp. 15-16.

²⁰ Enrique Moradiellos, *Ibid.*

económico para la ‘infraestructura’ de todo lo espiritual,”²¹ Donoso propone re-dirigir el vector ideológico secular económico hacia el ámbito religioso espiritual. En el primer tercio del siglo veinte Carl Schmitt, católico y buenísimo conocedor de las fuentes ideológicas del imperio español de los Austria, desde luego se da perfecta cuenta de la implicación político-teológica de los textos de Donoso.²² Y de él parte para explicar que el mundo presencia en el siglo diecinueve no sólo el intenso desarrollo de la tecnología industrial sino también el nacimiento de una fe religiosa en la tecnología surgida de la lógica de los desplazamientos.

Teniendo en cuenta el estrecho paralelismo que el pensamiento católico imperial nacional establece entre teología y política, y si se acepta el postulado de Schmitt de que en la momento de la modernidad industrial “todos los conceptos de la nueva teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados,” la inversión de la dirección del vector ideológico hacia una re-teologización de la política propuesto por Donoso, no sorprende, si lo que se quería conseguir era abrir la vía ideológico de acceso a un poder ilimitado de estructura imperial. Un poder desde luego que en el Alzamiento, en la guerra y en el franquismo busca en la tradición histórica del imperio español las bases orgánicas de su legitimización, por brutales que sean. Pero un poder que no pudo, por otra parte tampoco, limitar a los mitos del imperio su fundamentación como estado de derecho. Como dice Roca,

Franco era consciente de que para luchar contra el recuerdo de la II República y la potencia legal de la Constitución de 1931 era preciso contar con algo más que con la retórica imperial falangista y la selectiva alusión a personajes y hechos de la historia de España (Don Pelayo, El Cid, los Reyes Católicos, Cisneros, el gran Capitán, Flandes, América, Lepanto...) debidamente fantaseados, con los que su régimen se procuraba una legitimidad difusa y remota.

²¹ Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y el socialismo”. Edición preparada por José Vila Selma. Biblioteca Cervantes virtual,

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13505030989138941976613/index.htm>

²² Para conocer el impresionante trazado que Carl Schmitt hace del imperio español de los Austria, ver su texto de 1953, *El Nomos de la tierra*, XXXX. Por aquellos años, Schmitt, antiguo filo-nazi, mantenía buenas relaciones con el franquismo en general y en especial con la Facultad de Derecho Político de la universidad de Santiago de Compostela Sus extensas visitas a Galicia por razones familiares le llevaron también a desarrollar una relación de amistad con Manuel Fraga. Sobre ello, remito a mi texto “La ligereza del terror: Palomares, 1966,” En Revista XXX.

El Estado surgido del 18 de julio necesitaba imperiosamente un sustrato legal, que si era no homologable en sus contenidos con los textos constitucionales de los Estados liberales del entorno (aunque esa era la ambiciosa e infundada pretensión de sus juristas), sí expresado en la terminología empleada por las modernas teorías constitucionales. La idea de conceder a una serie de leyes promulgadas a lo largo del tiempo el rango de Leyes Fundamentales y de considerarlas una Constitución abierta responde a esta inmoderada aspiración. Este larguísimo y peculiar proceso constitucional abierto, que duró treinta años.²³

Lo que sí necesitó y pudo conseguir el franquismo desde su brutal concepción teológico-política y orgánica de la sociedad, fue la de establecer la figura de un caudillo único. Una organicidad católica que desde luego Carl Schmitt compartía, como bien ha notado Oscar Cabezas:

En su apelación al papel histórico del carisma de la Iglesia Católica, no hay nada en Schmitt que pueda acusar recibo de una emanación biologizante del Estado. Por el contrario, el carisma de la Iglesia-Católica —a diferencia del protestantismo— es para Schmitt una institución pública que podía *decidir* la diferencia *existencial* entre amigo-enemigo. Por un lado, los amigos que están unidos en el cuerpo de Dios —cuerpo que no es biológico— y, por otro, lo enemigos unidos en el Anticristo expresado en la técnica y el mercantilismo. En otras palabras, la secularización es sinónimo de liberalismo y neutralización y, la autoridad de la Iglesia Católica es la posibilidad de poner fin a las neutralizaciones en las que el Anticristo se revela como reducción de la “condición humana” que se transforma en puro dominio técnico racional. No obstante, Schmitt sospecha que los católicos han sido ya corrompidos por el proceso de racionalización de un mundo técnico y considera que estos también han sido arrastrados a la obsesión por el consumo y el mercantilismo que desplaza la política a una pura operación técnico racional.

En el carisma de la Iglesia Católica (...) Schmitt ve la posibilidad de resistir el “triumfo del mal” o la racionalización técnica de la vida nihilizada por la secularización. En la autoridad de la Iglesia y, por lo tanto, en la estructura carismática de su aura espiritual se encontraba la posibilidad de detener el “mal” de la racionalización técnica del mundo y, a su vez, se encontraba la posibilidad de dar supervivencia al sistema político sostenido por el concepto moderno de soberanía.²⁴

²³ J.M. Roca, *Ibid.*

²⁴ Oscar Cabezas, “El agotamiento de la izquierda. Subalternidad y soberanía”. *Tesis doctoral*. Duke University, 2008.

La función caudillista asumida por Franco, como dice Roca, la concepción orgánica de la sociedad y el origen militar del Nuevo Estado,

estuvieron muy presentes en las cabezas de los juristas del Régimen cuando no señalaron siquiera formalmente la separación y limitación de poderes, sino, muy al contrario, en la confección de la legalidad subsiguiente siguieron respetando el contenido del Decreto 138/1936, de 29 de septiembre de 1938, emitido, pues, en plena guerra civil, en virtud del cual los miembros de la Junta de Defensa Nacional, pensando no sólo en el destino de la guerra sino en lo que pudiere venir después, estimaron *la alta conveniencia de concentrar en un solo poder todos aquellos que han de conducir a la victoria final y al establecimiento, consolidación y desarrollo del nuevo Estado*, y decidieron (artº 1º) *nombrar Jefe del Gobierno del Estado Español al Excmo Sr. General de División D. Francisco Franco Bahamonde, quien asumirá todos los poderes del nuevo Estado*. En el artículo segundo se le nombraba *Generalísimo de las fuerzas nacionales de Tierra, Mar y Aire* y se le confería *el cargo de General Jefe de los Ejércitos y Operaciones*.

El enorme poder de Franco se completaba en la Ley de 30 de enero de 1938, por la cual el Estado insurgente se organizaba ya en departamentos ministeriales. En el artículo 17º de dicha ley se atribuía al Jefe del Estado *la suprema potestad de dictar normas jurídicas de carácter general*. Con todo ello, respondiendo a *los principios de unidad de poder y coordinación de funciones*, en la persona de Franco, además de la iniciativa legislativa, se acumulaban las principales jefaturas de Régimen: del Estado, del Gobierno (hasta el nombramiento de Carrero Blanco en 1973), del Ejército, del Partido Único y casi del Sindicato Único, porque de él dependía el nombramiento de su responsable, además de la designación de otros altísimos cargos del Estado (1).

Como anota Roca, “esta concentración de poderes responde a una noción militar del ejercicio del poder, por la cual el gobernante es antes que nada un comandante que imparte órdenes a una nación que se imagina compuesta por personas que obedecen como soldados, en vez estar poblada por ciudadanos activos, entre cuyos derechos inalienables se encuentra el de vigilar el poder que se ejerce en su nombre”.²⁵ Y tiene razón. Sin embargo, la particular figura del Caudillo, la figura levantada como mito, responde no sólo a una simple imagen militar, aunque desde luego la asume, similar por ejemplo a la que se quería dar y se dio con Hitler.²⁶ La figura del Caudillo que el Alzamiento y el Movimiento levanta la ideología que responde al exaltado talante

²⁵ J.M. Roca, *Ibid.*

²⁶ Ya Preston y Payne notaron en su momento las diferencias ideológicas entre Franco y Hitler, aunque estuvieran ambos comprometidos en una voluntad de dominancia imperial totalitaria. Ver el reciente libro de Stanley Payne, *Franco y Hitler*. Madrid: Esfera de los libros, 2008.

tradicionalista en la larga línea que recorre la historia de España desde Donoso Cortés a Pradera, pasando por Marcelino Menéndez y Pelayo y terminado con Joaquín Arrarás, es una figura que se alza “en olor a santidad”. Una figura que, articulándose como guerrero de Cristo, como capitán y militante del ejército que lucha por la Verdad, tomó de las antiguas figuras de Santiago Matamoros, de los Cruzados e incluso de San Ignacio (Fig. 1), algunas de sus características.²⁷



Fig. 1. San Ignacio de Loyola, «mitad monje, mitad soldado»

La “santidad” y valor guerrero con la que se inviste la figura del caudillo Franco evoca aquella que reclamaba emocionado hasta la médula don Marcelino Menéndez y Pelayo a finales del siglo diecinueve, justo cuando la actualidad imperial española definitivamente entraba en la recta final: “España, pueblo de Dios” decía don Marcelino; “España evangelizadora de la mitad del orbe”; “España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio”. Y terminaba de arrebatado y rotundo: “Esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra”.²⁸ Esa mentalidad era para Pradera también el impulso que debía alentar en España no sólo el nuevo estado católico sino también su Caudillo. Tal como Pradera afirmaba en el párrafo con

²⁷ Para un estudio sobre la historia de los jesuitas como “soldados de Cristo” ver el libro de Jonathan Wright *Los Jesuitas: una historia de los “soldados de Dios”*. Barcelona: Debate, 2005

²⁸ El epílogo de Marcelino Menéndez y Pelayo dice textualmente: “Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo (...) España, evangelizadora de la mitad de la orbe: España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio (...) esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra”. (*Historia de los heterodoxos españoles*, s/n).

el que, haciendo suya la llamada de Menéndez y Pelayo, cierra su libro, el nuevo estado debería ser el estado de español de los Reyes católicos. Un estado de espíritu imperial y nacional-católico que la definitiva secularización tecno-industrial hacía imposible tanto desde el liberalismo como desde luego desde el marxismo. Y, así escribe sin rubor: “Hemos descubierto que el nuevo Estado no es otro que el Estado español de los Reyes Católicos”.²⁹ Un Estado entonces que apelaba al supuesto espíritu histórico de una España militante, cristiano-guerrera, que fue capaz en 1492 de configurar por primera vez el estado moderno. Una España imperial católica que abrió, en términos schmittianos, aquél segundo orden del mundo admirado tanto por Pradera y Menéndez Pelayo como por todos aquellos que, comulgando con Juan Donoso en la afirmación de que “el catolicismo está en estado de demostrar que él sólo posee el índice ordenado de todos los problemas políticos religiosos y sociales”³⁰ dieron muy pronto el visto bueno, el brazo y la espada al Alzamiento. Un Alzamiento que enseguida se convirtió en guerra civil de cruzada anticomunista, tal como glosa Arrarás en su monumental historia:

El cardenal Gomá concretaba: “La guerra que sostiene el espíritu cristiano contra ese otro espíritu... del materialismo marxista, es una lucha en cuyo fondo vibra un espíritu de verdadera Cruzada en por de la Religión Católica.

Y:

Así ha podido decir Pío XII en su mensaje a España: “La Nación elegida por Dios como principal instrumento de evangelización del Nuevo Mundo y como baluarte inexpugnable de la Fe Católica, acaba de dar a los prosélitos del ateísmo materialista de nuestro siglo la prueba más excelsa de que por encima de todo están los valores eternos de la religión y del espíritu”.³¹

Desde ese exaltado y militante impulso teológico político puesto en marcha por una voluntad de poder expansionista de carácter universalista católico, fue glosada la

²⁹ Víctor Pradera, *El estado nuevo*, p. 396.

³⁰ Juan Donoso y Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” en *Donoso Cortés. El pensamiento político hispanoamericano*, p. 403.

³¹ Joaquín Arrarás, *Historia de la Cruzada Española*, 29 (paginación no impresa).

guerra por Joaquín Arrarás como Cruzada. Así, evocando tanto las crónicas de la sangrienta conquista americana como la figura del santo y cruzado, Arrarás re-escribió la guerra civil como una santa lucha a muerte contra el nuevo infiel de su contemporaneidad, el comunismo, y al Caudillo como al santo Cruzado. Fiel al fundamentalista lema donosiano, apropiado por el Movimiento, de que sólo el catolicismo “posee el índice ordenado de todos los problemas políticos religiosos y sociales,” Arrarás promueve y disemina la versión de la Guerra Civil como lógica y apabullante continuación de la historia católico-nacional-imperial de la España. Por ello no dudó seguramente un segundo él tampoco en usar el epílogo de Menéndez y Pelayo en *Historia de los heterodoxos españoles* como epígrafe de su propia *Historia de la cruzada española*. Y por ello fue capaz de producir una copiosa y exaltada narrativa guerrera que, repleta de valerosos y exaltados soldados cristianos liderados por un excelso Caudillo en su lucha contra el Mal republicano, comunista y socialista, hubiera hecho las delicias de don Marcelino.

Es desde esa mentalidad que se configura la historia de la guerra civil como cruzada contra la herejía del comunismo. Y así también se va conformando la figura de Franco como adalid de esa lucha: como guerrero de Cristo y Caudillo de una España que, de nuevo en palabras de Menéndez y Pelayo, habría podido romper “el postrer amago del islamismo” y “las huestes luteranas en las marismas bávaras con la espada en la boca y el ágava a la cinta,” y así entregar “a la Iglesia Romana cien pueblos por cada uno que le arrebatara la herejía”.³² Y desde esa mentalidad describe también Arrarás a la Segunda República española “como una Satánica Alianza en la que volvían a España, para ensayar una definitiva embestida, todos los seculares enemigos del alma nacional,” para continuar diciendo que “Lutero volvía con aquella intelectualidad racionalista que envenenaba nuestra cultura. El Gran Turco, con el alud oriental, bolchevista y ateo; Napoleón, con el régimen jacobino, que tenía por canción de cuna la Marsellesa que entonaban los soldados de Murat cuando entraban triunfadores por Madrid”. Porque la Historia, explica Arrarás, “tarde o temprano la hace la Verdad”:

³² Epígrafe a la *Historia de la Cruzada española*, de Joaquín Arrarás. s/n.

Y la verdad, con sonoridad de cañón y visibilidad de sangre, es en este caso demasiado fuerte para que se pueda tergiversar. El mundo entero empieza a conocer que las fuerzas espirituales que han levantado en armas a media España, que la han sostenido durante un guerra larga, penosa y al principio inverosímil, exceden en absoluto a toda fácil catalogación ... Son las fuerzas arrolladoras de una nación decidida a salvarse. Todavía más: la fuerza misma del Bien, la Belleza y la Verdad oponiéndose a los avances de la Bestia ... En España, como en un juicio de Dios, se ha peleado en resumen y compendio la gran pelea universal de esta hora”.

España, continúa Arrarás, “para salvarse a sí misma, salvando a un tiempo la civilización occidental de un peligro inminente,” el comunismo. España

ha reñido sobre su propio suelo una de las batallas más cruentas y dolorosas de su historia y ha vencido con las armas a los enemigos interiores y exteriores que pretendían asfixiarla como nación católica y civilizada ... Este momento trágico y sublime lo ha vivido España con aire y modos de Cruzada, haciendo su guerra con anhelos e impulsos espirituales, para reconquistar por noble escala de martirio y heroísmo su providencial destino en la Historia.³³

La guerra como martirio que articula la retórica de los sublevados es una guerra de Cruzada católica, una que hace suyo el espíritu bíblico de Menéndez y Pelayo y detiene “el lento suicidio” de España. La guerra como Cruzada hace suyas “las voces solitarias que, desde hacía un siglo, venían clamando en el desierto: las de los Ceballos, Alvarado, Vélez, hasta los Balmes, Donoso y Aparisi”. Y esta guerra, afirma Arrarás, no podrá nunca “confundirse con un movimiento político”. Y no lo será porque, explica, tal como arengaba Queipo de Llano, la guerra fue declarada “en las horas iniciales de la cruzada, por los muertos “por Dios y por España, *pro aris et focis*, por la Fe y por nuestro Imperio”. La guerra, cruzada santa, responde a “un mandato preparado ya en una lejanía de siglos, en una conspiración de ocultas fuerzas anímicas, profundas y eternas como el hombre, [en la que España] pelea por el amor y el honor, por lo santo, lo noble y lo bueno”. Y es desde esa pelea “por lo más santo, lo noble y lo bueno” con la que se alza en olor de santidad, la católica figura de Franco.

La excelsa imagen de santo Caudillo diseminada por Arrarás primero en su

³³ J. Arrarás, *Ibid.* s/n.

biografía, de 1937, *Franco*, y enseguida, en 1941, en su *Historia de la cruzada*, no fue tanto por adulación sino porque, dando la vuelta a la dirección secular de la modernidad industrial, estaba la derecha tradicionalista católica convencida del hecho de que en los momentos de expresión histórica de fracturas imperiales de expansión, aparece siempre esa figura del santo guerrero, del caudillo o héroe investido de santidad capaz de dirigir almas y cuerpos. Explicaba A.M. (¿?) en *El Periódico de Cataluña* que, de sus primeros exegetas,

el primer evangelista [fue] el periodista Joaquín Arrarás (1898-1975) quien escribió la primera amplia biografía de Franco. El libro, titulado sólo *Franco*, apareció en 1937 y fue un best-seller: se publicó al menos en siete países, se tradujo a más de cinco lenguas y hasta 1939 tuvo un mínimo de nueve ediciones en España. La caracterización del protagonista como un superhéroe («no se había fabricado la bala que pudiera herirle») tenía como objetivo justificar la insigne empresa de purificación de un país soviético: «Franco, cruzado de Occidente, elegido Príncipe de los Ejércitos en esta hora tremenda, para que España aplaste al Anticristo de Moscú». El evangelio de Franco según Arrarás abrió el camino que siguieron otros fanáticos creyentes como el siniestro general Millán Astray, su superior en la Legión, quien escribió el apasionado *Franco, el Caudillo* (1939).³⁴

El periodista acierta en el tono con el que ironiza la “canonización” de la figura de Franco. El general fue presentado sin rubor alguno por los acérrimos convencidos del alzamiento, y hasta el cambio de imagen propiciada por Fraga en los años sesenta, como el arquetipo del guerrero cristiano moderno, el caudillo que, inspirado por la gracia divina, lidera al pueblo en la lucha contra el Anticristo comunista. Una figura plenamente construida desde una retórica que reclama el legado católico-cristiano universalista.

Un legado cristiano, sin embargo, que paradójicamente y justo a partir del momento del fin del franquismo, y coincidente con la plena y explícita transición del mundo desde el ámbito tecno-industrial al nuevo orden digital-virtual, es analizado, y en parte apropiado en sus bases paulinas, por la izquierda marxista contemporánea. De forma inesperada, casi ciento cincuenta años después de Donoso la relación entre la teología y la política sube de nuevo al escenario, ahora desde la crítica marxista. Y se

³⁴ A. M.

pregunta, como hizo Slavoj Žižek, si merece la pena luchar por el legado cristiano.

III

La respuesta que Alain Badiou, y el mismo Žižek, dieron en su momento apunta a una respuesta afirmativa si de lo que se trata es de apropiarse para la nueva figura del militante comunista o marxista de hoy, algunos de los presupuestos paulinos que hicieron posible la fundación del universalismo cristiano, tal como anotaba Badiou en su texto clave de 1997, *San Pablo. La fundación del universalismo*.³⁵ Justamente de un modo muy similar al propuesto por el director italiano Pier Paolo Pasolini, militante comunista, en una película que no llegó a realizarse por causa de su muerte en 1975 y que Badiou comenta en el capítulo tercero de su libro.³⁶

Lo que resulta sin embargo todavía más sorprendente es que, en una vuelta de tuerca histórica, alrededor de 1974 Pasolini reclamaba para el comunismo una santidad y misión universalista, de origen paulino, que evoca a la que don Marcelino reclamó, siguiendo a Donoso Cortés, como legado divino de la España imperial. Badiou explica que el director italiano tomó a la figura de San Pablo y a sus textos como base para una reflexión sobre el estado del comunismo y ofrecer con ella una reflexión que retomara la figura del militante cristiano como modelo del militante marxista. Para ello, había trasladando el contexto del Pablo histórico al momento de la Europa nazi-fascista de los primeros años cuarenta. Y comenta Badiou que en el guión,

Roma se convierte en Nueva York. El foco cultural que entonces era Jerusalén, ocupado por los romanos, y foco también de conformismo intelectual, es París bajo la bota alemana. La pequeña y balbuciente comunidad cristiana queda representada por los miembros de la resistencia, mientras que los fariseos son los partidarios de Pétain. Pablo, un francés hijo de la alta burguesía, es un colaboracionista a la caza y captura de miembros de la Resistencia francesa. Damasco es la Barcelona de la España de Franco, adonde se dirige el fascista Pablo para encontrarse con los franquistas. En el camino a

³⁵ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: P.U.F., 1997

³⁶ No he podido consultar el guión de Pasolini. Sin embargo, para este trabajo no es la consulta directa del guión fundamental, al ocuparse éste sobre todo en el análisis de Badiou.

Barcelona, viajando por el suroeste francés, Pablo tiene una revelación y se pasa a la resistencia antifascista.³⁷

Pasolini estaba interesado en ofrecer una crítica del imperialismo capitalista comparando éste con el imperialismo romano. Pero, al menos según el análisis de Badiou, también amalgama el colaboracionismo francés, el fascismo de Musolini, e incluso y de refilón, el autarquismo franquista de la primera posguerra, como una única formación al servicio de una máquina nazi que a su vez se equipara también al imperio romano. El director italiano rompe así en dos grandes bloques imperiales de dominación, el capitalista de base estadounidense y el nazi-fascista de base europea —y que incluye también el franquismo español a través de la equiparación de Damasco con la Barcelona dominada por el franquismo— lo que sin embargo era en los primeros años del cristianismo uno sólo, el romano. Y a esos dos bloques de dominación imperialista, y a partir de la equiparación del personaje cinematográfico de Pablo con san Pablo (Fig. 2), tanto Badiou como Pasolini presentan el acontecimiento del comunismo como el evento portador de una Verdad universal.



Fig. 2. San Pablo, atribuido a Francesco Mazzola, *il Parmigianino* (1503-1540)

³⁷ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: P.U.F., 1997, pp. 39-40; traducción mía.

Lo que según Badiou Pasolini probablemente tenía en mente con la realización de una película marxista de apología paulina era algo muy preciso: despertar la aletargada militancia comunista y alertarla de los peligros de un capitalismo macro-imperial que entraba en el último tercio del siglo veinte hacia su tercer momento de desarrollo. Ese es el coloso que el comunismo quiere combatir, y es en contra de ese imperio que tanto Pasolini como Badiou piden a los desencantados jóvenes mantener la fe marxista. Una fe sin embargo que inesperadamente se carga de connotaciones teológicas, ya que por un lado encuentra en los orígenes paulinos de la fundación del cristianismo la razón teórica para la propia expansión universalista del marxismo; y por el otro, encuentran ambos en los textos paulinos las bases que permiten recrear desde el marxismo la figura de un nuevo militante comunista “santo”. A finales del siglo veinte, la peculiar traslación de Pasolini y Badiou del universalismo paulino cristiano a la ideología revolucionaria secular marxista-comunista es ciertamente inusual. Pero aunque no es desde luego común para dos marxistas-comunistas del último tercio del siglo engarzarse en una discusión de base teológico-política, paradójicamente tal movida no dejaría sin embargo de tener sentido desde la lógica política de la derecha católica tradicionalista española, la cual denunciaba ya con Juan Donoso Cortés, como hemos visto, el germen teológico incrustado en la formulación política del socialismo como algo monstruoso.

Recordemos por ejemplo que en plena emergencia del pensamiento socialista revolucionario, Donoso Cortés escribía lo siguiente en su conocido “Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo”:

Por lo que hace a las escuelas socialistas (...) siendo como son esencialmente teológicas, miden los abismos en toda su profundidad y no carecen de cierta grandeza en la manera de plantear los problemas y de proponer las soluciones. Empero (...) al punto se descubre su flaqueza radical (...) Los sectarios socialistas lo son a la manera de los filósofos paganos, cuyos sistemas teológicos y cosmogónicos venían a ser un monstruoso conjunto.³⁸

Donoso anotaba con precisión que Pierre-Joseph Proudhon “había escrito en sus

³⁸ Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,” *Ibid.*, p. 403

Confesiones de un revolucionario, estas notables palabras: `Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la Teología.’” Y explicaba con total aplomo que “nada hay que pueda causar sorpresa sino la sorpresa de Monsieur Proudhon. La Teología, por lo mismo que es ciencia de Dios, es el Océano que contiene y abarca todas las cosas”.³⁹

Víctor Pradera por su parte hizo suya, entre otras, esa proposición en el *Estado nuevo*, anotando que “la Teología contiene y abarca las demás ciencias, según la frase de Donoso”;⁴⁰ y sigue diciendo: “En efecto, en Política no se puede dar un paso (...) sin aceptar el dogma católico”.⁴¹ Proposición que evoca también la teología-política de Donoso Cortés reapropiada por Carl Schmitt, quien a su vez reformulaba la antigua aserción de Donoso de que “el catolicismo está en estado de demostrar que él sólo posee el índice ordenado de todos los problemas políticos, religiosos y sociales” (Donoso 403) de ese modo: “Todos los conceptos presentes en las teorías del nuevo estado son conceptos teológicos secularizados”.⁴²

En la España de los años veinte y treinta, la creencia de que en política no se podía dar un paso sin aceptar el dogma católico se extendió por toda una amplia y diversa derecha católica fundamentalista que incluye entre otros a apasionados falangistas como José Antonio Primo de Rivera, a fríos militares como Francisco Franco, o a desatados y alucinados legionarios como Milán Astray. Y paradójicamente, a finales de siglo y trazando un camino inverso al recorrido por la ideología católica hispana fundamentalista, el marxismo contemporáneo parece llegar a una conclusión similar.

Pero si aceptamos, como decía Schmitt, que todos los conceptos en las teorías del nuevo estado remiten en forma secularizada a conceptos teológicos, no es tanto de extrañar que el marxismo busque ahora enraizar sus fuentes a finales del siglo veinte en los textos y la figura de San Pablo. Como no sorprendería tampoco entonces que

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Víctor Pradera, *El estado nuevo*, p. 44.

⁴¹ Ibid.

⁴² Carl Schmitt, *El concepto de lo político*.

pretenda articular la figura del militante comunista como la de un héroe en olor de santidad. Badiou precisamente adopta también en parte la concepción schmittiana al afirmar que en la historia occidental son varios los momentos en que, al entrar una actualidad imperial en trance de desaparición, ha emergido “en olor de santidad,” la figura de un caudillo; un líder, real o ficticio, que acostumbra a salir “extrañamente victorioso”.⁴³

Sin embargo, si bien Badiou y Žižek tienen en cuenta la figura de San Pablo, su intervención paulina está claramente apoyada en lo que podría denominarse un *paulinismo pasoliniano*. El Pablo de Badiou *es* el Pablo de Pasolini. No es el de Juan Donoso Cortés, ni el de la derecha reaccionaria española, que desde Donoso a Franco se valieron de una reciclada versión militante “española” de Pablo que origina su imaginario en la figura de San Ignacio. Un San Ignacio particular y nuevo que surge en los momentos de desaparición final de la actualidad española “en olor de santidad”. Una figura de la que se olvidan las desavenencias con el poder imperial español y que imperio y emerge cortada ahora al gusto noventayochista como guerrillero de Cristo. Reaccionario y guerrero. Un San Ignacio al que al filo del siglo veinte don Marcelino no tiene reparo en convocar, ni Arrarás de reproducir en su historia de la nueva cruzada española. Dice textualmente el epígrafe:

Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo ... España, evangelizadora de la mitad de la orbe: España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio ... esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, s/n; Joaquín Arrarás, *Historia de la Cruzada española*, vol. 1.1)

Así, al filo de la nueva fractura imperial capitalista que en nuestros días desplaza el ámbito de la industrialización hacia el de la biotecnología y el bio-capital, ambas figuras —el convencido y valeroso militante comunista, poseído por la verdad del

⁴³ Alain Badiou, *Ibid.*, pp. 40-41.

acontecimiento del marxismo, y el no menos convencido guerrero santo de corte ignaciana articulado por la Cruzada española— ominosamente se encuentran reflejados en una esfera discursiva de nuevo ámbito. Dos vueltas consecutivas de ciento ochenta grados cada una —dadas primero por el vector ideológico que retrajo desde la mentalidad de la España católica tradicionalista a la historia secularizada de occidente; y ahora por el marxismo— que parecen dejar al marxismo planeando en un ámbito central que apunta, necesita o quiere a la discusión teológica-política.

Pero cuando el marxismo comunista, una actualidad a partir de 1991 en trance de desaparición, decide reclamar para sí una base teologizante, hay que recordar también que desde la tradición donosiana Franco, Caudillo y Guerrero, emergió en su día como figura fría y siniestramente sacralizada, una figura que replicó, desde el otro lado del espejo y en guerra de cruzada, la secularizada y no menos siniestra figura de Stalin. Y si en el siglo veintiuno es el ámbito biopolítico y de biocapital nuestro nuevo ámbito central, deberíamos preguntarnos también que nuevas versiones de guerra de cruzada podría poner en marcha el acontecimiento de la reinserción político-teológica.