

“Para con Dios y la Patria”: representación y
autoridad en el caudillismo franquista

David Soto Carrasco
UNIVERSIDAD DE MURCIA

ABSTRACT

This article develops a reflexion of the historical experiences which constitute an index and a factor of the concept of caudillism proposed by Francisco Javier Conde. The first section we will analyse the Catholic reaction to the assaults of the Reform, limiting the absolute power of the modern state. The subsequent analysis summarizes the Donoso Cortés' politico-theological approach to the concept of dictatorship. The essay ends with a critique of the theory of leadership that gave to Franco a providential mission linked to tradition and Catholic orthodoxy, trying to argue about the alleged authoritarian Franco regime.

Keywords: Representation; authority; caudillism; political theology; franquism

En este artículo se desarrolla una reflexión que pretende valorar de qué experiencias históricas constituyen un índice y un factor el concepto de caudillaje propuesto por Francisco Javier Conde durante el franquismo. En el primer apartado se problematiza como la reacción católica respondió a los asaltos de la Reforma limitando la potencia absoluta del Estado moderno. En el análisis posterior se sintetiza el planteamiento teológico político de Donoso Cortés en torno al concepto de dictadura. El ensayo se cierra con una crítica a la teoría del caudillaje que confiaba a Franco una misión providencial vinculada a la tradición y a la ortodoxia católica, que trata de polemizar sobre el pretendido carácter autoritario del régimen franquista.

Palabras claves: Representación; autoridad; caudillismo; teología política; franquismo

Franco, cruzado de Occidente, elegido príncipe de los Ejércitos en esta hora tremenda, para que España cumpla los designios de la raza latina. Y sea España la que aplaste al Anticristo de Moscú, y la que haga prevalecer la Cruz sobre la hoz y el martillo... (Arrarás, 1937, p. 317).

Introducción: Teología política y contrarrevolución

Hans Blumenberg (2008) con atino ha aseverado que la modernidad consistió en una respuesta absoluta (basada en la autoafirmación humana, en la autonomía del hombre con respecto a la divinidad o a toda trascendencia) a un desafío absoluto, el del nominalismo, que elevaba hasta tal punto la omnipotencia divina, que el Dios absoluto, para el cual no existía ningún límite, ni siquiera el de engañar a los hombres, se convertía en superfluo porque no desempeñaba función de asegurar el mundo. Para el filósofo alemán, el dios nominalista era tan omnipotente que ya no servía ni para proporcionar seguridad a los hombres. Ante esa pretendida omnipotencia divina, la única respuesta posible para la criatura impotente fue la moderna autoafirmación del hombre. En un sentido próximo a Blumenberg, pero dando un paso más, recientemente el profesor Antonio Rivera (1999, 2003) ha señalado que la modernidad no sólo consistió en una respuesta al desafío nominalista sino también al que provocó la Reforma. A su modo de ver, los teólogos protestantes, debido al valor que concedían a la voluntad divina, siempre se opusieron a la distinción escolástica entre una *potentia dei ordinata* y otra absoluta, es decir, entre el poder divino infinito, libre y absoluto y el poder divino ordenado, organizado, cuyo desenvolvimiento causal está garantizado por las propias leyes divinas (Rivera, 2007, p. 204). Los protestantes rompieron de este modo con la tradición medieval que vinculaba teología y filosofía, la palabra revelada y la razón. Según los reformadores, a partir de ese momento, los principios teológicos no podían iluminar las otras esferas, menos si cabe la jurídica y la política. Con posterioridad, como vio Carl Schmitt (1952), Hobbes identificó en su *Leviatán* los rasgos de la potencia absoluta. Como es conocido, el Estado aparecerá allí descrito con los mismos atributos que posee el cristiano Dios omnipotente. Por su parte, el republicanismo de tradición calvinista, desde Althusius hasta Rousseau, conceptualizó una negación de las teologías políticas de este tipo. Si bien, definieron a Dios como un monarca absoluto cuya voluntad determinaba el destino de los hombres, consideraron inaceptable trasladar estos principios a la tierra. El magistrado supremo a diferencia del Todopoderoso quedó confinado dentro de los límites de la *ordinatio* impuesta por el pacto social (Rivera, 2007, p. 204).

En el ambiente católico, la separación de esferas nunca fue aceptada. Para los teólogos españoles el discurso sobre la *potentia ordinata Dei* se impone sobre la espinosa cuestión de la *potentia absoluta*. Mientras que en el contexto de la Reforma se llevó a cabo la separación de la esfera teológica de las otras esferas, y se afirmó la potencia del hombre para construir sus propias instituciones, en el mundo católico no se produjo la autonomización de los saberes humanos,

persistió la absolutización teológica. Como se pretende demostrar, esta absolutización todavía prevalecerá durante los años de la dictadura franquista, lo que imposibilitará a grandes rasgos el desarrollo de un auténtico Estado totalitario en España.

Los filósofos, teólogos y juristas católicos de los siglos XVI y XVII creían que la estabilidad de nuestro mundo pasaba por la necesidad de limitar la potencia de Dios. Para entender la realización entre la Iglesia, entendida como la perfecta sociedad espiritual y el Estado, una más de las imperfectas instituciones temporales idearon la diferencia entre *auctoritas* y *potestas*. Desde la perspectiva católica, la *potestas*, que correspondía al Estado, debía siempre de estar sometida a la *auctoritas* de la Iglesia, o dicho de otra manera, la razón espiritual debía guiar en todo momento a la voluntad secular. Sin aquella guía, para el catolicismo clásico, el poder desembocaría en el decisionismo o en el absolutismo. Éste era precisamente, el sentido con que Francisco Javier Conde recuperó el concepto de *auctoritas* en su revisión de la teoría del Caudillaje cuando defendió una representación política paralela en la que el Jefe o el Caudillo sólo respondía ante Dios y ante la Historia. Como se advertirá a lo largo del presente trabajo, una vez terminada la Guerra Civil española, Franco será dotado del “mando”, sin embargo la *auctoritas* corresponderá todavía a la Iglesia. Con ello, se pretendió en cierta medida, hacer las instituciones más estables, más seguras, pero por supuesto, no más autónomas, ni modernas. Toda la historia, toda institución o toda política debía estar guiada por la mano diestra de Dios. Bajo esta perspectiva, el providencialismo se convirtió, como muestra la obra del reaccionario Juan Donoso Cortés, en la clave de una Filosofía de la historia española contrarrevolucionaria y *katechónica*. Allí, donde no imperaba la *auctoritas* divina, tampoco podía imponerse la autoridad de los gobernantes. La pretendida ilegitimidad de la II República española que los golpistas proclamaron sólo puede comprenderse desde esta perspectiva (Soto Carrasco).

En este sentido, la teoría política contrarrevolucionaria o reaccionaria española de los siglos XIX y XX, en la medida en que será considerada una estructura teología y ontológica racional, pero no racionalista, ofrece un paralelismo entre la teología política y las categorías propias de la política, no sólo desde el punto de visto normativo, sino también desde la fundación trascendente (teológica) del poder (Galli, 2009; Scattola, 2007). Para los reaccionarios, la consecuencia extrema de lo moderno es que se había creado un poder político racional absoluto, que refutaba todo fundamento exterior y todo límite metafísico del poder. Presentada como voluntad general, la nación se había dotado de una poderosa y racional forma estatal. Contra ese estado absoluto, que emergía de la lógica de la secularización, los reaccionarios españoles contrapondrán los límites históricos del clasicismo católico: la ley natural y la constitución histórica (Rivera, 2006, p. 280). A su modo de ver, la modernidad, con su afirmación de la autonomía humana, refutaba todo fundamento trascendente del poder, lo que suponía, en gran medida, la negación de la *auctoritas cristiana* (Galli, 1991; Preterossi, 2002). Así, para Maistre (pp. 37-51), la democracia era esencialmente inestable en cuanto al fundarse sobre la razón humana, no podía constituir un orden sólido.

El pensamiento reaccionario español¹ interpretará la libertad subjetiva como rebelión, la razón emancipada de la autoridad metafísica como desorden y la modernidad como pecado (Elorza, 1966). El poder divino debía orientar y guiar al poder temporal. Sin el catolicismo, sin un ideal de salvación que trascendiera los fines fugaces de los hombres, la sociedad estaba condenada al caos y a la guerra. Únicamente el orden moral católico y la monarquía pura y tradicional podían garantizar el respecto a la autoridad y la estabilidad política. La Iglesia se revelaba, en consecuencia, como la sociedad más perfecta sobre la tierra y como la única mediadora entre la nación y Dios, se convertía en el auténtico protector de la autoridad. En este sentido, era el guardián último de la ley y, justo por ello, se reclamará el rol de guía de la sociedad. En el fondo, era eso lo que reclamarán para sí los Donoso, el grupo de hombres próximo a *Acción Española*, los carlistas y el nacionalcatolicismo propio del franquismo (Entre otros: Morodo; González Cuevas, 1998; Álvarez Bolado).

Desde esta perspectiva, se revelan como fundamentales los supuestos providencialistas de estas teologías de la historia, en tanto en cuanto ponen en relación a Dios con el mundo, el tiempo de salvación y el tiempo de los hombres y las instituciones. En este correlato, se advierte que la reacción recurre a un esquema escatológico más o menos explícito, estructurado en tres fases: pecado, penitencia y redención (López Alós). Será importante percibir, que la redención dependerá en última instancia de la gracia de Dios. La guerra, como sucedió con en caso de la contienda civil española del 36-39, será explotada como una muestra de la divina providencia, que permitía ejercer la depuración de todos los vicios, o de los elementos extranjerizantes, que apartaban al cuerpo comunitario del ideal de salvación. De hecho, será la articulación que modula la reacción entre inmanencia y transcendencia, la que convertirá el providencialismo en un elemento político que autoriza la violencia. De esta manera, para el pensamiento contrarrevolucionario, la filosofía de la historia, en tanto considera a la divina providencia la razón última de los acontecimientos históricos, se transformará en una verdadera teología de la historia. La teología descubrirá en la historia un orden constante en los designios de Dios. La historia por lo tanto tiene un sentido trascendente. En tanto se prescindiera de la teología y su orden, el relato carecerá de sentido, y el pueblo caería en el desorden, y por tanto, en el pecado. Un mal que debía ser rápidamente atajado como recuerda Donoso Cortés:

Cuando Dios quiere castigar a los pueblos por sus pecados, los pone sujetos con cadenas a los pies de los hombres voluptuosos. Embotados sus sentimientos en el opio de los deleites, ninguna otra cosa es poderosa para sacarlos de su estúpido entumecimiento sino el vapor de la sangre. [...]. Por lo dicho se ve cuán maravilloso es Dios en todos los designios, y cuán admirable en aquel arte divino que consiste en sacar el bien del mal, el orden del desorden, y todas las armonías de todas las disonancias (Donoso Cortés, 2003, pp. 258-259).

En este contexto, como veremos, debe entenderse el pensamiento de Donoso Cortés y su recuperación ya en el siglo XX por los hombres próximos al

¹ La bibliografía sobre el pensamiento reaccionario español es inmensa, cabe destacar el tradicional texto de Herrero, así como la reciente apuesta metodológica por la historia conceptual acometida por López Alós.

nacionalcatolicismo. A su modo de ver, la modernidad había eliminado toda fundamentación metafísica del poder. El liberalismo y la democracia se presentaban como las figuras últimas de la teología política contrarrevolucionaria: el “Anticristo”. Frente a ellos, era necesario levantar un *katechon*, un freno retardante. Bajo este criterio, pero ya en siglo XX, Ramiro de Maeztu dirá que sólo desde la vuelta a la más pura tradición de la metafísica española podía España recuperar el esplendor arrebatado por la modernidad. La II República española se descubría como la manifestación última del proceso moderno de secularización, que desde el trasiego del liberalismo al socialismo había roto todo lazo trascendente (Villacañas, 2000). De esta manera, la sublevación franquista se presentaba como la manifestación histórica de la existencia de la esencia eterna de España, de ese *katechon*, del que habló Carl Schmitt. Una esencia eterna que se revelaba en el campo de las ideas y que quedaba constituida como Filosofía de la historia de España. Así, al mismo tiempo que se acentuaba la defensa de la sumisión de toda autoridad civil o temporal a la Iglesia, en la carta pastoral *Las dos ciudades* de septiembre de 1936, monseñor Pla y Deniel dotaba mediante la conocida imagen agustianiana de legitimidad el “Alzamiento nacional” en esta larga cita:

Al apuntar la revolución ha suscitado la contrarrevolución: y ellas son las que hoy están en lucha épica en nuestra España, hecha espectáculo para el mundo entero, que la contempla, no como simple espectador, sino, con apasionamiento, porque bien ve que el suelo de España luchan hoy cruelmente dos concepciones de la vida, dos sentimientos, dos fuerzas que están aprestadas para una lucha universal en todos los pueblos de la Tierra: las dos ciudades que el genio de Hipona, padre de la Filosofía de la Historia, San Agustín, describió maravillosamente en su inmortal *Ciudad de Dios* [...]. Estos dos amores, que en germen se hallan siempre en la Humanidad en todos los tiempos, han llegado a la plenitud en los días que vivimos en nuestra España. El comunismo y el anarquismo son la idolatría propia hasta llegar al desprecio, al odio a Dios Nuestro Señor; y enfrente de ellos ha florecido de manera insospechada el heroísmo y el martirio, que en amor exaltado a España y a Dios ofrecen en sacrificio y holocausto la propia vida (Pla y Deniel, vol. II, p. 97).

Apocalipsis y dictadura en el tradicionalismo católico.

Nación y catolicismo serán los dos principios fundamentales que guíen el pensamiento conservador y antiliberal español. De entre todos los autores, quizá Donoso Cortés y Jaime Balmes sean quienes nos proporcionen los tópicos más sobresalientes de este nacionalismo católico. En su momento, Menéndez Pelayo subrayó que “Balmes y Donoso compendian el movimiento católico en España desde el año 1834” (1987, vol. II, pp. 962-963). Ensalzan la tradición, frente a las rupturas revolucionarias, que a su parecer, se iniciaron con la Reforma. Al mismo tiempo, como ha puesto de manifiesto Antonio Rivera (2006, pp. 161 y ss.), consideran que la tradición española se forja en la Edad Media y permanece vinculada a ella, a la época católica por excelencia, durante la cual alcanzó su apogeo la civilización cristiana.

A este respecto, Juan Donoso Cortés (1809-1853) ha sido considerado el máximo representante del pensamiento reaccionario español². Su obra viene marcada por los acontecimientos sociales y políticos que recorren España y Europa en torno al año de 1848. Su trabajo principal, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, es un tratado teológico político publicado en 1851, en Madrid y en París, escrito como consecuencia del impacto que le causaron los sucesos revolucionarios. Como es conocido, el libro de Donoso, comienza con unas palabras de Proudhon escritas en sus *Confesiones de un revolucionario* que dicen así: “Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología” (2003, p. 95). Para nuestro autor, lo sorprendente, y esto es lo importante para nuestra cuestión, es que la modernidad haya olvidado que la ciencia de Dios abarca todos los demás saberes. De modo que el objetivo de su teoría política será demostrar que la filosofía de la historia, que considera a la divina providencia como razón última de los acontecimientos históricos, se construye como una auténtica teología de la historia frente a la filosofía racionalista que afirma la omnipotencia del hombre. En su opinión, el error de la modernidad había sido que, negando el pecado original y la doctrina de la Providencia Divina, ha pretendido que el hombre sea libre en la razón y en la voluntad, de manera que después ha gozado de la libertad suficiente para imputar su miseria a causas externas: al absolutismo, los liberales, al capitalismo, los socialistas. En este espacio, el liberalismo se presenta como “un disolvente universal” en tanto que su teoría del pueblo soberano, produce una deificación del Estado que subvierte las jerarquías y tradiciones del orden político. En esta teología de la historia, Donoso habla de un descenso a los infiernos que iría desde Lutero a Proudhon. El Anticristo por tanto vendría de la mano del socialismo ateo. El socialismo se presentaba como una teología satánica –más bien una ateología–, que no circunscribía a Dios a la dimensión interior, sino que iba más allá negándolo. Frente a la dictadura del proletariado, Donoso proclamará la dictadura católica.

No obstante, el socialismo siempre será considerado por el Marqués de Valdegamas, como superior a la indecisión del liberalismo, en la medida en que acoge una cierta dimensión teológica de la política, como también señaló Schmitt. El problema radicaba según el jurista alemán, que seguía a Donoso Cortés, en que pertenecía a la esencia del liberalismo el no decidirse en la lucha, y en lugar de ello buscaba entablar una discusión. Por lo tanto lo que caracterizaba como tal al liberalismo o a la burguesía era que como clase discutidora, estos querían evitar la decisión. Por ello, señaló Schmitt que el liberalismo que ha pretendido la autonomía de la política, en última instancia no ha construido un auténtico leviatán: Dice Schmitt: “Así, pues la burguesía liberal quiere un Dios, pero que no pueda mostrarse activo; quiere un soberano, pero carente de poderes” (Schmitt, 1952, p. 83; Schmitt, 2010, p. 55). Por eso no era eficaz. Schmitt, recordemos, habló de falsa representación, en la medida que el parlamento no cohesionaba, no dotaba de unidad y homogeneidad al pueblo. En él, seguían predominando los intereses materiales. Allí en donde no se había hecho un

² Sobre Donoso Cortés pueden verse: Álvarez Junco, 1984; Beneyto, 1993; Dempf, 1961, pp. 259-284; Díez del Corral, 1984, pp. 549-588; Maestre, 1994, pp. 53-85; Novella, 2007, pp. 96-114; Rivera, 2006, pp. 195-197; Schramm, 1936 y Villacañas, 1993, pp. 163-204.

intento de realizar de manera incondicional una identidad absoluta entre soberano y pueblo no podría haber orden, sino caos. Quien encarnaba dicha representación, era para Schmitt, el soberano (absoluto), que, al decidir sobre el Estado de excepción y por ello sobre la identidad del enemigo, no sólo se manifiesta, sino que por este motivo, ponía, a la misma vez, las bases de la unidad de un pueblo (Preterossi, 1996, pp. 17-18, pp. 150 y ss.). La nación homogénea, mediante la consagración de una identidad estricta entre el soberano y los súbditos, aparecía como una secularización de la Iglesia católica, la institución más perfecta. Sólo de esta manera era posible hacer frente a la revolución.

Frente a la dictadura del puñal, la del sable. Frente a la venida del anticristo (comunista), el orden del dictador. La dictadura se presentaba así como el *katechon* paulino que debía retardar el Apocalipsis, debía procurar retener la guerra civil religiosa o política, la revolución. Contra el colapso del orden social que dibujaban los acontecimientos revolucionarios en torno al año 1848, el marqués de Valdegamas defendió ante las Cortes la opción dictatorial como la única legítima:

Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura...Señores, si aquí se tratara de elegir, de escoger, entre libertad por un lado, y la dictadura, por otro, aquí no habría disenso ninguno; porque ¿quién, pudiendo abrazarse con la libertad se hinca de rodillas ante la dictadura? [...]Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de las regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble (Donoso Cortés, 1854, pp. 260-261).

En suma, lo que muestra la obra de Donoso Cortés es cómo la cuestión fundamental para el pensamiento reaccionario, a raíz de las revoluciones liberales, será la de cómo impedir que el Estado se convierta en un peligro. El argumento era el siguiente: La Iglesia como administración territorial y potencia internacional había perdido ya toda su fuerza, de ahí que sólo una "construcción interna al Estado podría detener la aspiración de todo Estado a un poder absoluto incluso por encima de la Iglesia" (Villacañas, 2004, p. 47). De modo que el mal había saltado del corazón del hombre al corazón de las instituciones (Rivera, 2006, p. 23). Por ello, el pensamiento reaccionario se dedicará al estudio de la soberanía, para plantear en última instancia, una concepción de nación (católica) que por su propia esencia debía estar sometida a la ley divina. Para el pensamiento reaccionario, ningún mortal puede erigirse por sí mismo en intérprete de la ley divina, salvo que fuera autorizado por Dios. Esto hace, por tanto, disponer de la autoridad sobre el poder terrenal, sólo a quién ha sido autorizado para ello, por el poder divino, esto es, por su vicario, la Iglesia.

En este sentido, desde las Cortes de Cádiz hasta algunos sectores del pensamiento reaccionario durante el franquismo³, pasando por la legitimación de

³ Sobre los orígenes ideológicos del franquismo y el nacionalcatolicismo pueden consultarse: Botti; Chueca; Elorza, 1990; Jiménez Campo; Palacios y Rodríguez Jiménez, 1997 entre tantos otros.

uno de los bandos de la Guerra Civil, el principio de sociedad civil moderna se verá acosado por la ortodoxia católica y, consecuentemente, por una idea determinada de comunidad histórica. Como había puesto de manifiesto Donoso Cortés, la esencia del pueblo español se revelaba siempre cuando era necesario la defensa de la religión y la resistencia contra la opresión. Así, puede repararse, cómo dentro de la conocida colección “Breviarios de Pensamiento Español”, editada por la Falange, el título dedicado a Donoso de 1938, que fue prologado por Antonio Tovar, arrancaba con una clara llamada a la Providencia:

Téngase en cuenta que es esta una antología hecha mientras dura el diluvio, como para entender un poco las cosas del arca y mientras dura la navegación en esta España nacional, donde se lucha con cabeza y corazón contra las aguas desbordadas desde las nubes negras de la Revolución mundial, de lo que Donoso, estremecido, llamó socialismo (1938, p. 6).

Estado totalitario y nacionalcatolicismo

Al estallar la Segunda Guerra Mundial, en septiembre de 1939, la posición de muchos falangistas fue proalemana. El III *Reich* se presentaba como la potencia redentora de Europa, como un ejemplo a imitar. El Estado totalitario se les reveló pronto como la posibilidad para poner en hora al país. Desde el decreto de abril de 1937 de unificación de Falange Española de las JONS con la Comunión Tradicionalista⁴, el *cuñadísimo* de Franco, Ramón Serrano Súñer, llevó a cabo una progresiva política de fascistización del régimen hasta su salida del gobierno. Para Santos Juliá (2002) se trató “de conducir el Estado campamental que ha había encontrado en Salamanca hasta el Estado fascista que anhelaba con aquella fe apasionada y aquel odio a Francia que en él descubrió el conde Ciano”. A imitación de los grandes estados fascistas, se pretendió crear un partido, que no coincidiese con el ejército y que emanara de la sociedad, y por ende, que constituyera el eslabón entre los españoles y su Caudillo (Ranzato, 2004; Casali, 2005, p. 47). Sin embargo, a diferencia de aquellos, en España no era el partido fascista el que había acometido la tarea revolucionaria y fundado el Nuevo Estado, al contrario, el partido único nacía después de que se hubiera comenzado la construcción del Estado. Tras la reorganización por Franco del gobierno en 1939, se consolidó la influencia de Serrano Súñer en la fascistización del régimen.

No obstante, las fricciones entre Falange y el Ejército fueron aumentado a lo largo de 1940, motivadas sobre todo por las reservas de ciertos militares a la incorporación española a la contienda mundial y a su desarrollo. Así, hasta que la situación internacional no favoreció a los aliados, el régimen de Franco no rechazó la implementación de políticas e instituciones de corte fascista. De hecho, las teorizaciones sobre el Estado totalitario, en el seno del franquismo, gozaron de cierta actualidad hasta que la Ley de Cortes de 17 de julio de 1942, para tranquilizar los monárquicos, puso en marcha el concepto de “democracia orgánica” (Rodríguez Jiménez, 2000, p. 294). Incluso, se podría asegurar que el poder construido por Franco ya durante la guerra civil adoptó la posibilidad de hacerse fascista por clara conveniencia para sus propósitos. El modelo de Partido

⁴ La cuestión sobre lo ocurrido en la unificación permanece abierta: García Venero, 1970; García Venero, 1967; Southworth, 1967; Saz, 2004, pp. 125-150.

Único construido en torno a Franco, el Fuero del Trabajo, la construcción de una mitología carismática en torno al “Caudillo”, y la concentración de poderes en su persona constituiría sus primeros pasos (Riquer, 2010, p. 16). Así, en un reseña sobre la obra de Vöegelin, *Der autoritäre Staat*, Luis Legaz Lacambra (1998, p. 130) había advertido en plena guerra de la necesidad de recoger lo que de aprovechable tuvieran los fascismos europeos. Del mismo modo, el discípulo de Schmitt, Francisco Javier Conde, puso el acento en la potencialidad que podían tener aquellas ideas para el futuro de España:

En medio de la crisis, a vista están también los caminos nuevos que ensayan con pies de plomo el fascismo y el nacionalsocialismo. En tal coyuntura de crisis y de nuevas tentativas la vista se agudiza y obra el milagro de una nueva idea de *nación* que no tiene solamente filo polémico, sino también filo creador, iniciador de una etapa nueva en el proceso de la moderna idea nacional (López García, 1996, p. 66).

De este modo, estos pensadores y juristas buscarán construir una concepción de la nación diferente de la estereotipada por el clasicismo católico, más próxima a la de los grandes movimientos carismáticos nacionales y totalitarios que tenían lugar en Alemania e Italia. Influidos por las teorías alemanas, la nación y el Estado estaban fuertemente identificados con la idea de que éste tenía que ser un auténtico Leviatán dotado de potencia absoluta. La nación era, por tanto, el gran principio legitimador del mundo moderno. En un sentido no muy distinto Luis del Valle aseguró que “no es la Nación, la que crea el Estado, sino el Estado el que en rigor crea y perfecciona la Nación. El Estado es absolutamente necesario para la integración de la esencia nacional” (Valle, 1940, p. 32).

La nación se presentaba, como intuyó Schmitt⁵, como el gran mito político de comienzos de siglo, capaz de evocar de una manera instintiva e irracional a la lucha contra todo el orden liberal. Conde (1974, vol. I, p. 329) reconoció adecuadamente que la nación emergió en proceso revolucionario de 1789, y que esa idea penetró en España bajo la presión de las ideas revolucionarias francesas. Sin embargo, aunque aparecía en el Estatuto de Bayona de 1808, en nuestro país había tenido un desarrollo peculiar. Además, no había existido un proceso de nacionalización adecuado, si se había dado, había sido “perezoso y entrecortado”. En el fondo lo que quería decir, es que en España no se había sublimado la nación porque ésta no se había encumbrado como potencia absoluta. Por ello, aseguraba que era necesario estudiar mejor el siglo XIX (*ivi*, p. 339). Eran precisamente, los Donoso Cortés, Balmes, Cánovas, lo que no habían permitido el paso a una idea moderna de nación. Ésta no se había hecho soberana. El pensamiento conservador había exigido que España fuera católica y que como tal, por tanto, debiera reconocer que la Iglesia estaba al cuidado de la ortodoxia, y por ende, que era ella el guardián último de la ley. Justo por ello, se hizo tan difícil que, entrado ya el siglo XX, estallaran procesos totalitarios. La política no llegó a hacerse autónoma, siempre estuvo en dependencia de la esfera religiosa, y por ello, no tuvo nunca capacidad de hacerse con la capacidad total

⁵ Sobre el magisterio de Schmitt en Conde, véase: Jiménez Segado, 1999, pp. 247 y ss.

de Estado. El monarca o el soberano, estuvieron siempre subordinados al mandato eclesiástico. En última instancia, Conde relataba la particular forma en la que España había vivido la modernidad. Aquí, el poder espiritual no había quedado reducido al rango de *principatus ministrativus* sin misión alguna en las cosas seculares (Conde, 1953, p. 148). Ni tampoco la realidad política se erigía como esfera autónoma desvinculada del orden de salvación. Al contrario toda ciencia política era todavía subalterna de la teología.

Sin embargo, Conde pensaba esta situación podía resolverse debido fundamentalmente a los que consideraba los dos fenómenos capitales del siglo XIX. En primer lugar, la irrupción explosiva del principio de nación, y en segundo lugar, el principio revolucionario, apoyado en el de la idea la clase (*ivi*, p. 177). Igual que para Schmitt (1996), para el jurista español el mito de la nación y el mito de la clase producían una activación al máximo de todas las potencias humanas. Eran ellos, parafraseando a Jünger, los que conferían a la movilización su carácter "total". El mito de la nación y el mito de clase provocaban la aceleración de los procesos de absolutización política. Sólo mediante tal aceleración se hacía posible y visible el Estado total:

Sólo la irrupción de la idea nacional y del principio revolucionario en la escena histórica han creado, por primera vez, la posibilidad de que un grupo humano «se apriete a sí mismo» de modo que sea capaz de hacer frente a todos. Sólo ellos han elaborado esa posibilidad de «movilización total» de las almas y de los hombres que constituye la esencia singular de las grandes potencias. La impregnación del hombre entero por esos ingredientes ha creado este tipo de hombre «activo», «movilizado» desde la raíz, y ha hecho posible ese sustancial apretarse de unos contra otros en que la gran potencia encuentra sustentamiento (Conde, 1942, pp. 278-279).

Sin embargo, Conde como católico no fue un schmittiano ni un totalitario incondicional⁶. A la altura del año 1944, el estado totalitario descrito por Schmitt ya suponía, en el fondo, la superación del liberalismo, sino la continuidad con su proyecto secularizador, de ahí su fracaso (González Cuevas, 2000, p. 375). Desde esta perspectiva, sólo el Estado español, dado su carácter católico, suponía un auténtico desafío a las formas políticas modernas. El valor del Estado totalitario era pues variable y dependía de su contenido. El mito era ahora como factor de movilización de los instintos mediante imágenes sugestivas un instrumento técnico absolutamente neutral e indiferente desde su contenido de verdad o de su valor. Sólo el Estado cristiano, al entender de Conde, podía trascender el horizonte moderno de la neutralidad, dotándolo de una carga material. Sólo desde la perspectiva española, por tanto, desde su tradición, el Estado totalitario puede aparecer como una verdadera realidad política. Así, desde la perspectiva española, el Estado autoritario podía aparecer como la última fase del estado moderno (Conde, 1953, pp. 179-181).

Representación política y caudillaje

⁶ En esta misma óptica: Beneyto, 1939.

Los estados totalitarios se revelaban como los desarrollos últimos de los procesos de secularización modernos en la medida en que se asentaban sobre el carácter neutro de la técnica. Ahora bien, si el mito, nacional o de clase, no tenían contenido de verdad o valor, era necesario hallar una nueva vía que diese acceso a la representación sin falsear la esencia de lo político: la división amigo-enemigo. La representación, como en Schmitt (1952), se convierte en el factor de la unidad, de cohesión y de homogeneidad de un pueblo. Quien encarna dicha representación es la figura del soberano, que al decidir sobre el caso de excepción, y por ello sobre la identidad del enemigo, no sólo se manifiesta, sino que pone las bases de la unidad de un pueblo. La representación tiene un lugar natural, la esfera de lo “político”, de lo “público” (Conde, 1945, p. 37). Su virtud consiste en conferir presencia a la unidad del conjunto de fuerzas de una comunidad.

La representación, según Conde, no se dio en los sistemas totalitarios. Allí lo que se encontraba era una cierta idea de identidad entre gobernantes y gobernados (Schmitt, 1952). El *Führer* no era el representante propiamente del pueblo, de su voluntad general, sino que esa voluntad estaba en él presente efectivamente. El *Führer* expresaba y determinaba a través de sus decisiones la unidad del pueblo. Por ello, para Conde (1945, pp. 44 y ss.), la relación entre el *Führer* y su pueblo no era de representación sino de identidad. El *Führer* se identificaba con el pueblo pero no lo representaba. Por el contrario, la función de la representación consiste en asegurar que la realidad del pueblo se mantenga viva. La representación es por tanto “hacer visible” una realidad que por sí misma no lo sería. O dicho en otras palabras, se trata de hacer visible, palpable lo latente. En este sentido, el pueblo es una realidad verdadera y perfecta que carece de presencia. Tiene presencia privada, en cuanto es un *factum* existencial, pero no pública. El representante será el que hace visible o pública esa presencia o latencia privada. Es más, el pueblo como pura realidad colectiva es deficiente, es pura posibilidad carece de actualidad. Así, dar presencia no significará sólo hacer visible, sino también actualizar la realidad política del pueblo. En la medida en que el pueblo es una realidad política en potencia, la representación se presentará con posibilidad de actualizarlo. De manera que mandar, dice Conde, consistirá en reactualizar al pueblo, eligiendo unas posibilidades y desechando otras. Mandar consistirá entonces en decidir de acuerdo a un plan. Ese plan es la tradición, la opción correcta entre tantas posibilidades.

El mando político goza, por tanto, también de una autoridad, que lo legitima para actuar precisamente de acuerdo a dicho plan. Si el representante se aleja de esa tradición no tendrá autoridad, y por ende no estará legitimado para el gobierno. Es decir, es la autoridad la que da el mandato. El mando se asienta sobre una comunidad de valores que no está puesta nunca en discusión en la lucha política porque es eterna. La tradición no se cuestiona. Es íntegra. Transciende toda coyuntura histórica contemporánea para ofrecer una línea de salvación (*ivi*, p. 97). Por ello, como advirtió Hannah Arendt (1998, pp. 146-148) la principal característica de la *auctoritas* radica en “el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión” esto es, ni de la violencia ni del juicio. Mediante la asimilación de la tradición, el pueblo español podía constituirse como tal, revelarse, hacerse visible. El representante legítimo es el que gobierna de acuerdo

a ella. Es más, representación y autoridad son correspondientes entre sí, de tal manera que el grado y la cualidad de la *auctoritas* determinada el grado y la cualidad de la representación. De este modo, quien manda es el representante genuino porque actualiza efectivamente la unidad de acción en que consiste lo político, que no reside como hemos visto, ni en la racionalidad técnica ni en la pura irracionalidad propia del mito, sino que descansa en última instancia sobre un acto de fe o de creencia. Hay una confianza personal en el que manda, indica Conde (1945, pp. 44 y ss.). El que manda goza de un carisma, que en mayor o menor medida dependerá del reconocimiento de los dominados. El titular del mando, tocado por la gracia, se convertirá en guía de su pueblo, en la medida en que por su ejemplaridad heroica se transmuta en el mejor intérprete de la tradición. En este sentido, Franco se revelaba como un Caudillo carismático, que tocado por el don divino, podía guiar a su pueblo a la victoria (Conde, 1974, vol. I, p. 377; Reig Tapia; Botti, pp. 165-166). El aspecto carismático reverberaba desde el momento en que se hace visible el caudillaje, la guía o el mando de la unión de las voluntades en la empresa de la guerra. Utilizando la terminología weberiana (Weber, 1984, p. 172), Conde definía el carisma como la virtud de la cual se cree que el que la posee es capaz de desplegar potencias extraordinarias y es portador de valores ejemplares. Es más, estaba fuertemente vinculado a una situación extraordinaria, fuera de lo común, de lo cotidiano. La creencia en la obediencia surgía del estado de excepción que significó la guerra civil.

La legitimidad por lo tanto del Caudillo emergió en la contienda, en el momento que mediante la decisión, se construyó la dualidad amigo-enemigo, y en consecuencia, se actualizó una pretendida tradición española verdadera. Frente al *Führer*, el Caudillo no era el punto extremo de irrupción del verdadero espíritu del pueblo, sino el "intérprete de la tradición". La misión del Caudillo estribaba en conservar la tradición y actualizarla. Dice Conde (1945, p. 125): "el Caudillaje [...] ha actualizado, esto es, ha hecho presente, la unidad de los españoles, en la guerra para la victoria, después para la paz". Al romperse con el golpe de Estado del 18 de julio el sistema democrático liberal español, y su principio de la división de poderes, el poder militar asumió en una circunstancia excepcional la plenitud de mando para hacer frente a dicha situación anormal (Conde, 1974, vol. I, p. 375)⁷. El Caudillo gozaba del mando en la medida que había actualizado la tradición española durante dicho estado de excepción que significó la guerra. Había sido capaz de cohesionar al pueblo para impedir el caos, había salvado la comunidad política. Su carisma emanaba de esta condición de excepcionalidad, de milagro⁸. En este sentido, el abogado del Estado Valeriano P. Flórez Estrada, publicó en *La Gaceta Regional* un artículo en el que precisamente se imbricaba el carisma del Caudillo con el mito de la comunidad nacional y su carácter redentor:

Franco y España, serán, en lo sucesivo dos nombres sinónimos. No será posible pensar en España, sin recordar a Franco, ni recordar a Franco sin pensar en España, porque las glorias de España irán entrelazadas con los laureles de Franco,

⁷ Para Schmitt: "Es la norma la que en el caso excepcional se aniquila" (Schmitt, 2010, p. 18).

⁸ "El Estado de excepción tiene análoga significación que el milagro de la teología" (Schmitt, 2010, p. 37). Sobre esta analogía y su relación con la teología política de la contrarrevolución, vid. Rivera, 2007, pp. 274 y ss.

endulzarán los dolores de España, de esta España, que al verse resucitada con otro potente «Levántate y anda» ha asegurado su derecho a vivir, alejando la muerte en manos de sus hijos extraviados (Sevillano, p. 43).

El Caudillo era, por así decirlo, el vicario de Dios para la solución de los asuntos temporales. Hacía posible la redención final del pueblo en tanto acababa con el pecado y el desorden. La acción excepcional o milagrosa del Caudillo devolvía a España a su curso natural, regenerándola de los vicios y elementos extranjerizantes. Su legitimidad, que designaba la continuidad y el orden normal, por tanto, emanaba de la tradición, de la cual era consideraba el intérprete último. “Es custodio supremo, soberano actualizador de la comunidad de valores que integra la tradición española” (Conde, 1974, vol. I, p. 392). Razón, tradición y ejemplaridad concurren así en el caudillo Franco (Reig Tapia, p. 71). El elemento racional, el tradicional y el carismático de la tipología weberiana se conjugan armoniosamente en la configuración del caudillaje, aunque predominará el elemento carismático sobre los otros dos. De ahí que Conde concluya que “acaudillar es mandar personalmente” (*ivi*, p. 384). Es decir, no se obedece a una instancia impersonal y objetiva, a un poder despersonalizado, sino a un hombre concreto, estableciéndose una relación directa de servicio fundada en la lealtad y fidelidad al titular concreto del mando. A este respecto, en el contexto de la segunda postguerra mundial, la teoría de García Conde sirvió para justificar la legitimidad de Franco mediante el recurso a la tradición y al carisma, y para suscitar en las personas una obediencia ciega de un caudillo hecho padre.

En definitiva, podemos argumentar que el régimen de Franco no nació bajo la forma clásica del golpe de estado fascista, sin embargo sí usó el fascismo como instrumento político, porque en un momento de su desarrollo le fue beneficioso para garantizar su poder. Tacharlo como fascista o totalitario puede contribuir a definirlo pero no a desmontarlo. El Movimiento, no el partido, se convirtió en la pieza fundamental para la represión, el sometimiento y el encuadramiento de las masas obreras dentro del nuevo Estado (Casanova), al mismo tiempo que le servía de contrapeso frente a las pretensión de los monárquicos y tradicionalistas más radicales. Sin embargo, las derrotas de las potencias del Eje, hicieron rápidamente evolucionar al régimen hacia posiciones autoritarias de cuño más conservador. Este era precisamente, el sentido con que Francisco Javier Conde recuperó el concepto de *auctoritas* en su revisión de la teoría del Caudillaje cuando defendió una representación política paralela en la que el Jefe o el Caudillo sólo respondía ante Dios y ante la Historia. El liderazgo carismático de Franco se asentó, entonces, cómo tantas veces había sucedido en la historia de España, sobre una pretendida misión providencial y redentora, vinculado a la tradición histórica y por tanto a la ortodoxia católica. Para librar a España de sus males, la tradición se había hecho visible en la figura del Caudillo. Ante el fracaso de los totalitarismos, España era privilegiada por su tradición, sólo ella, como vimos en Donoso Cortés, podía hacer frente al anticristo comunista. De aquí surgiría la nueva alineación de Franco como “Centinela de Occidente”, aquel que velaba para evitar las embestidas de la hidra comunista que pretendía conquistar el mundo.

Bibliografía

- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso. *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1999.
- ÁLVAREZ JUNCO, Manuel. "Estudio preliminar" in: *Lecciones de Derecho político*. Madrid, CEC, 1984. (pp. IX-XXXVII).
- ARENDE, Hannah. *Crisis de la República*. Madrid, Taurus, 1998.
- ARRARÁS, Joaquín. *Franco*. San Sebastián, Librería Internacional, 1937.
- BENEYTO, José María. *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona, Gedisa, 1993.
- BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pre-textos, 2008.
- BOTTI, Alfonso. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España 1881-1975*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- CANZIANI, Guido, Miguel Ángel GRANADA e Yves Charles ZARKA (eds.). *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*. Milano, Angeli, 2000.
- CASALI, Luciano. *Franchismo. Sui caratteri del fascismo spagnolo*. Bologna, Clueb, 2005.
- CASANOVA, Julián. *Morir, matar, sobrevivir. La violencia de la dictadura de Franco*. Barcelona, Crítica, 2010.
- CHUECA, Ricardo. *El fascismo en los comienzos del régimen de Franco: un estudio sobre FET-JONS*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1983.
- CONDE, FRANCISCO JAVIER. *Introducción al Derecho político actual*. Madrid, Ediciones Escorial, 1942.
- CONDE, FRANCISCO JAVIER. *Representación política y régimen español*. Madrid, Ediciones de la Subsecretaría de Educación Popular, 1945.
- CONDE, Francisco Javier. *Teoría y Sistema de las formas políticas*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.
- CONDE, Francisco Javier. *Escritos y fragmentos políticos*, vol. I. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- DEMPF, Alois. "La doctrina política de Donoso Cortés" in: *La filosofía cristiana del Estado en España*. Madrid, Rialp, 1961. (pp. 259-284).
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis. "Donoso Cortés, doctrinario. La Constitución de 1845" in: *El liberalismo doctrinario*. Madrid, CEC, 1984. (pp. 549-588).
- DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, ordenadas y procedidas de una noticia biográfica por Don Gabino Tejado*. Madrid, Imprenta de Tejado, 1854.
- DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Salamanca, Ediciones Almar, 2003.
- ELORZA, Antón. "Hacia una tipología del pensamiento reaccionario en los orígenes de la España contemporánea". *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 203, 1966. (pp. 370-385).
- ELORZA, Antón. "Las raíces ideológicas del franquismo" in: *La modernización política de España. (Ensayos de historia del pensamiento político)*. Madrid, Ediciones Endymion, 1990. (pp. 433-455).
- GALLI, Carlo. "Autorità" in: *Enciclopedia delle scienze sociali*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991, v. I. (pp. 432-443).
- GALLI, Carlo. *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*. Bari, Laterza, 2009.

- GARCÍA VENERO, Maximiliano. *Falange en la guerra de España. La Unificación y Hedilla*. París, Ruedo Ibérico, 1967.
- GARCÍA VENERO, Maximiliano. *La historia de la Unificación. Falange y Requeté en 1937*. Madrid, Distribuciones Madrileñas, 1970.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos. *Acción Española: teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos. *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- HERRERO, Javier. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid, Edicusa, 1971.
- JIMÉNEZ CAMPO, Javier. *El fascismo ante la crisis de la II República española*. Madrid, CIS, 1979.
- JIMÉNEZ SEGADO, Carmelo. *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*. Madrid, Tecnos, 1999.
- JULIÁ, Santos. "¿Falange liberal o intelectuales fascistas". *Claves de razón práctica*, n. 121, 2002. (pp. 4-13).
- JÜNGER, Ernst. *Die totale Mobilmachung*. Berlín, Verlag für Zeitkritik, 1931.
- LÓPEZ ALÓS, Javier. *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808-1823)*. Madrid, Congreso de los Diputados, 2011.
- LÓPEZ GARCÍA, José Antonio. *Estado y derecho en el franquismo. El Nacional Sindicalismo: F.J. Conde y Luis Legaz Lacambra*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996.
- MAESTRE, Agapito. "La crítica de Donoso Cortés a la modernidad" in: *El poder en vilo*. Madrid, Tecnos, 1994. (pp. 53-85).
- MAISTRE, Joseph de. *Della sovranità del popolo*. Napoli, Editoriale scientifica, 1999.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, B.A.C., 1987, Vol. II.
- MORODO, Raúl. *Orígenes ideológicos del franquismo*. Madrid, Tucur Ediciones, 1970.
- NOVELLA, Jorge. *El pensamiento reaccionario español (1812-1975). Tradición y contrarrevolución en España*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- OAKLEY, Francis. *Omnipotence, Covenant and Order. And Escursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca, Cornell University Press, 1984.
- PALACIOS, Jesús. *La España totalitaria. Las raíces del franquismo, 1934-1946*. Barcelona, Planeta, 1999.
- PLA Y DENIEL, Enrique. *Escritos Pastorales, 2 Vols*. Madrid, Acción Católica, 1949.
- PRETEROSI, Geminello. *Carl Schmitt e la tradizione moderna*. Roma-Bari, Laterza, 1996.
- PRETEROSI, Geminello. *Autorità*. Bologna, Il Mulino, 2002.
- RANDI, Eugenio. *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*. Firenze, La Nuova Italia, 1987.
- RANZATO, Gabriele. *L'eclissi della democrazia. La guerra civile spagnola e le sue origini. 1931-1939*. Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- REIG TAPIA, Alberto. "Aproximación a la teoría del Caudillaje en Francisco Javier Conde". *Revista de Estudios Políticos*, n. 69, 1990. (pp. 61-81).
- RIQUER, Borja de. *La dictadura de Franco*. Barcelona, Crítica, Marcial Pons, 2010.
- RIVAYA, Benjamín. *Filosofía del Derecho y franquismo*. Madrid, C.E.P.C., 1998.
- RIVERA, Antonio. *Republicanism calvinista*. Murcia, Res publica, 1999.

- RIVERA, Antonio. "La secularización después de Blumenberg". *Res Publica*, n. 11-12, 2003. (pp. 95-142).
- RIVERA, Antonio. *Acción y reacción en la España liberal*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- RIVERA, Antonio. *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba, Almuzara, 2007.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis. *La extrema derecha española en el siglo XX*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis. *Historia de la Falange Española de las JONS*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- SAZ, Ismael. "Salamanca 1937: los fundamentos de un régimen" in SAZ, ISMAEL. *Fascismo y Franquismo*. Valencia, Universitat de València, 2004. (pp. 125-150).
- SCATTOLA, Merio. *Teologia politica*. Bologna, Il Mulino, 2007.
- SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*, trad. F. Ayala, México, Editora Nacional, 1952.
- SCHMITT, Carl. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid, Rialp, 1952.
- SCHMITT, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid, Tecnos, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2010.
- SCHRAMM, Edmund. *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*. Madrid, Espasa-Calpe, 1936.
- SEVILLANO, Francisco. *Franco. Caudillo por la gracia de Dios*. Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- SOTO CARRASCO, David. "Nación y misión en un epígono del Nacionalcatolicismo: José Solas". *Spagna Contemporanea. Semestrare di storia, cultura e bibliografía*, n. 39, 2011. (pp. 77-106).
- SOUTHWORTH, Herbert Rutledge. *Antifalange. Estudio crítico de Falange en la Guerra de España de M. García Venero*. París, Ruedo Ibérico, 1967.
- TOVAR, Antonio. "Prólogo" in: J. Donoso Cortés (*Selección de Antonio Tovar*). Madrid, Ediciones FE, 1938.
- VALLE, Luis del. *El Estado nacionalista totalitario autoritario*. Zaragoza, Atheanarum, 1940.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. "Mal y dictadura en Donoso Cortés" in: DUQUE, Félix (ed.). *El mal: irradiación y fascinación*. Murcia, Ediciones del Serbal, Universidad de Murcia, 1993. (pp. 163-204).
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. *Ramiro de Maeztu y el ideal de burguesía en España*. Madrid, Espasa-Calpe, 2000.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. "Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español". *Res Publica*, n. 13-14, 2004. (pp. 21-54).
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. México D.F., F.C.E., 1984.

David Soto Carrasco Doctor Europeo en Ciencias Políticas por la Universidad de Bolonia, Máster en la Modernización de España entre Europa y América y licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia, España. Es miembro del Grupo de Investigación Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político

Hispánico que dirige José Luis Villacañas. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas españolas e italianas sobre historia política e intelectual iberoamericana.

Contacto: davsoto@um.es

Recibido: 31/08/12

Aceptado: 10/12/12