

Franquismo: ¿fascista, nacional católico, tradicionalista?

Jesús M. Zaratiegui Labiano

Universidad de Navarra

Alberto García Velasco

Universidad de Oviedo

1. Introducción

El debate historiográfico acerca de la correcta caracterización del franquismo en lo referente a sus relaciones con el fascismo y el nazismo ha sido especialmente intenso en las últimas décadas. En concreto, se buscaba aclarar la naturaleza del franquismo, aquilatando el alcance y la significación de los conflictos políticos e ideológicos entre sus minorías; calibrar su grado de conexión con unas dinámicas culturales precedentes; y todo ello con la pretensión de determinar y comparar entre sí los momentos, los ritmos y las revisiones que jalonaron los procesos de transición hacia un marco de valores democráticos. Poco ha contribuido a este empeño el uso habitual de fascismo/fascista como dicitario o arma arrojada de dudosa elegancia en debates, incluso académicos. La consideración como “fascista” de cualquier sistema autoritario antiliberal y antimarxista ha supuesto un grave estorbo a la hora de clasificar las diferentes modalidades de regímenes autoritarios o totalitarios de derechas. Como señala Payne (1995: 158), fue a partir del establecimiento de la dictadura de Mussolini en la Italia de 1925 cuando se hizo muy común utilizar tanto el término “fascista” como “totalitario” para caracterizar de una manera vaga cualquier dictadura organizada no comunista.

El concepto de totalitarismo fue acuñado a principios de los años veinte en Italia por los enemigos liberales o marxistas del fascismo. Denunciaban que la pretensión de los fascistas no era simplemente acabar con el débil sistema parlamentario italiano, sino también controlar las instituciones sociales, políticas y culturales del país; en suma, adoctrinar en masa a la sociedad italiana. En su momento Ángelo Tasca (1969) observó que el objetivo del fascismo era más el poder que el beneficio. De acuerdo con esta interpretación, los fascistas eran mucho más peligrosos que la mera reacción contra el “peligro rojo”. Mussolini y Giovanni Gentile aceptaron que eran totalitarios por sus pretensiones “éticas” de transformar la mentalidad de los italianos en un sentido gregario y guerrero. Para Gentile, la ideología fascista era una “concepción total de la vida” y Mussolini acuñó su famosa fórmula hegeliana de “todo dentro del estado, nada fuera del estado, nada contra el Estado” (Del Águila, 1993: 236). Sobre el Estado totalitario ético fascista, Payne (1995: 155-158) dice que “con su aspiración a una unidad orgánica de gobierno, actividad económica y sociedad, el nuevo Estado debía ser la representación total de la nación, incorporando a las masas, por primera vez en la historia italiana, y ejerciendo una orientación total de los objetivos nacionales. Así nació el concepto original de “totalitarismo”. No obstante, Payne señala que en principio la Italia fascista no era “estructuralmente totalitaria” sino más bien un “compromiso autoritario”, una dictadura política conservadora y no revolucionaria. Muy lejos, por tanto, de la Unión soviética o de la Alemania nazi. Así pues, paradójicamente, la Italia fascista, el primer estado *totalitario*, no lo habría sido tanto en la práctica. Y si de Italia pasamos a España, ¿fue la dictadura franquista un régimen fascista y totalitario o más bien, como opinaba el presidente Azaña en plena Guerra Civil, se trató una dictadura militar y eclesiástica tradicional? Dentro de esa coalición reaccionaria que constituyó la dictadura franquista, ¿realmente tuvieron los fascistas la

primacía en algún momento o el triunfo correspondió a la “agazapada derecha española de siempre”, como escribía el filósofo católico de izquierdas Aranguren en 1976? ¿Fue el nacionalcatolicismo el verdadero fascismo español? ¿Fueron los falangistas “liberales” realmente liberales? ¿O se trataba de fascistas? ¿O quizá no eran ni fascistas ni liberales pero sencillamente no toleraban el afán inquisitorial de los católicos oficiales y en ese sentido sí eran más *liberales* que la derecha confesional? Son preguntas que han recibido muy variadas respuestas.

El móvil último de esta investigación enlaza con cierta desafección con los modelos explicativos/valorativos del grupo intelectual de Falange en el marco de la dictadura franquista. Seleccionamos tres modelos que nos parecen los más relevantes, en concreto los trabajos de Ismael Saz, Alfonso Botti, y Gonzalo Redondo. Dicha discrepancia va acompañada del reconocimiento de la importancia de estas obras que representaron un avance imprescindible en el conocimiento de la historia de España: no sólo por la información/argumentación/enfoques que encierran, sino también por las preguntas o revisiones que incluyen. Pero el mismo Saz (2013) apuntaba recientemente al carácter insatisfactorio de tales definiciones al afirmar el avance en la caracterización como dictaduras “fascistizadas” de distintos tipos de regímenes, como es el caso del franquismo, donde los componentes fascistas no eran hegemónicos; pero el resultado en su conjunto no es satisfactorio, como él reconoce: “parecería como si el (re)descubrimiento del sujeto fascista hubiese terminado por enviar al limbo a todos los demás [...] ¿Quiénes eran los fascistizados?”. En otras palabras, al poner el adjetivo, “le habíamos desdibujado el nombre”. Quizá el excesivo énfasis en los elementos fascistas del régimen franquista implicó un abandono del análisis de los grupos que lo habían acompañado en el poder (élites tradicionales, militares, empresarios, religiosos, burocracias). Como escribe Alfonso Lazo (2008: 16-17), citando a Ricardo Chueca (1988), la historia de la Falange es la historia de una progresiva decadencia y pérdida de poder porque, dentro de esa coalición reaccionaria triunfadora en la Guerra Civil, Falange era el socio más débil, muy por detrás del ejército, la iglesia y la derecha tradicional no fascista.

El esquema del trabajo incluye, tras esta introducción (1), una valoración general de los puntos fuertes y las debilidades de los tres modelos propuestos (2), para proceder a un intento de integración de los tres modelos (3), y a una evaluación del franquismo como sistema fascista (4), valorando su génesis anterior a 1936, y el distorsionante factor religioso/cultural. Presentamos, a continuación, una propuesta (5) que intenta salir del marco explicativo clásico a través del tipo ideal de modernismo programático elaborado por R. Griffin. Terminamos con algunas conclusiones (6).

2. Los tres modelos explicativos: Saz, Botti, Redondo

2.1. Ismael Saz: *España contra España: los nacionalismos franquistas* (2003)

La tesis central de Saz Campos es que el fascismo español deriva del italiano y se incorpora en la dictadura franquista en una simbiosis que permite hablar del franquismo como una “dictadura fascistizada”. El vehículo habrían sido los intelectuales de Falange que se autoproclaman fascistas. Sería a partir de julio de 1936 cuando Falange, concebida como partido único “adquiere un grado muy alto de mimetización respecto a los modelos italiano y alemán” (Ridruejo, 2007: 237). De lo que cabría concluir que el movimiento más propiamente fascista no fue el de la Falange originaria, sino el promovido por Franco a partir del inicio de la guerra y, sobre todo, tras la unificación de 1937 (Gracia, 2010: 254), lo que resulta una interpretación discutible. Solo unos pocos, entre ellos Ridruejo y Laín, pensaron que la unificación serviría para extender el ámbito de influencia del pensamiento falangista al resto de fuerzas políticas del bando liderado por Franco. Vana ilusión.

Saz Campos hace extensiva esa nota al proyecto de conquista del Estado y de nacionalización de los españoles que los falangistas patrocinaron. De hecho, Saz (2003: 52-53) considera tres hipótesis en su estudio: en primer lugar, las propuestas de regeneración de la nación española han de remontarse a la crisis de 1898. Durante el franquismo se sigue discutiendo el problema de la regeneración nacional y articulando políticas prácticas dentro de los esquemas planteados por la crisis finisecular (Castilla, concepción esencialista o proyectiva de la nación, el papel del catolicismo); en segundo lugar, el franquismo constituyó el mayor esfuerzo nacionalizador en la España del siglo XX en un sentido antidemocrático y antiliberal. Pero a esta nacionalización, que alcanzó su cenit en los años 50, le seguirá el derrumbe de los dos proyectos nacionalistas del

franquismo; por último, estos dos proyectos nacionalistas fueron el nacionalcatólico y el fascista. El nacionalcatolicismo se remontaría a Menéndez y Pelayo y el fascismo a la crisis del 98. Son dos proyectos nacionalistas que confluyeron en el franquismo, pero distintos: el nacionalcatolicismo es reaccionario y contrarrevolucionario, considera consustancial la nación y el catolicismo y acepta la modernidad capitalista; el nacionalismo fascista es antiilustrado por partida doble, en tanto antiliberal y antimarxista, pero no deja de tener un aroma a modernidad en su mitología palingenésica ultranacionalista y populista. El proyecto falangista sería la tercera vía entre marxismo y capitalismo. El método empleado por el autor se fundamenta en la definición genérica de Fascismo consensuada por la comunidad académica (o, por lo menos, por parte de ella), para dar cuenta de lo que se conceptualiza como un fenómeno general, presente, de manera simultánea, en todas las sociedades europeas en unos momentos de especial contradicción de la sociedad burguesa, en las que ésta deja aflorar su patología de fondo.

Al aplicar esa estrategia valorativa explicativa “prefigurada”, entendemos que no se intenta superar el dicitario fascista mediante el rigor o la precisión científica sino, al contrario, se lleva a cabo una paradójica operación de superar el dicitario fundamentándolo científicamente. El componente fascista lo tiñe todo/y a todos de tal manera que se hace difícil calibrar la escala cromática autoritario-fascistizado-fascista. Según esta forma de plantear el tema, el fascismo es un género político-social, e ideológico, resultante de la atribución de esa cualidad a los actores, a los grupos o movimientos políticos sociales que son difíciles de ajustar al estereotipo clásico de la derecha, por presentar unos determinados rasgos formales (el canon del mínimo fascista). Y esto no tanto en relación a lo que de sí mismos dijeran en su momento los agentes implicados, o tras el análisis riguroso de las intenciones y propósitos con que dichos actores, supuestamente fascistas, llegaron a asumir total o parcialmente el término, o bien a distanciarse o distinguirse de éste. Esto se ve muy claro en hombres como Ridruejo y Laín que hacen una relectura *ex post* de su militancia ideológica fascista, ya desde el observatorio de unos principios democráticos ya asimilados.

A partir de los presupuestos anteriores, el fascismo es el género político surgido del ambiente general de crisis del período de entreguerras y de la consiguiente radicalización experimentada por la derecha tradicional. Los movimientos fascistas presentan un conjunto múltiple de variantes, cuyo nexo común estaría representado por los siguientes rasgos: vinculación a una ideología ultranacionalista, basada en los mitos palingenésicos de muerte y resurrección de la patria; retórica revolucionaria y populismo extremo; identificación con un nuevo orden proyectado hacia el futuro; apelación a la voluntad y a las energías populares; e identificación con una tercera vía entre marxismo y capitalismo.

Pero equiparar fascismo y franquismo resulta problemático, históricamente hablando, porque los contextos ideológicos, políticos y sociales en los que surgieron tales regímenes fueron muy distintos (González Cuevas, 2011: 87-92). Además, esta forma de encarar la cuestión presenta el inconveniente de no explicar satisfactoriamente la relación, en algunos casos relevante, que se puede establecer entre la aparición de esos nuevos radicalismos ultranacionalistas, además de anti-liberales y anti-socialistas, con la crisis de identidad experimentada en sectores de la izquierda revolucionaria por el estallido de la I Guerra Mundial y sus consecuencias, como acertadamente expuso Sznajder (1994) en relación al fascismo italiano. Sobre el problema de la relación entre fascismo y nacional-socialismo, Sternhell (2006: 4-5) lo dejó muy claro: en modo alguno pueden identificarse porque difieren en una cuestión fundamental, el determinismo biológico. Un marxista puede convertirse al nacional socialismo, más no así un judío (en cambio, hubo fascistas judíos). El racismo no es elemento esencial del fascismo, aunque contribuye a la ideología fascista. El antisemitismo racista era propio sobre todo de los fascismos de Europa central y del este; en otros fascismos, entre ellos el español, su importancia era más limitada.

La caracterización de los elementos integrantes del franquismo como tradicionalistas o nacional católicos no afecta a la definición radical de lo que fue y sintió tanto Franco como la Falange. Indagar en su componente fascista sí que podría llevarnos a variar por completo el ángulo de perspectiva desde el que siempre se les ha observado. Lazo (2008) asimila vieja Falange con fascismo, en la línea de Saz, y ello es correcto, pero se debe matizar; los fascismos comparten rasgos comunes, pero también presentan entre sí importantes diferencias. Al ser un movimiento ultranacionalista, es lógico que Falange buscara sus raíces en una cierta interpretación de la historia

de España y que reprodujera muchas características sociales, políticas, religiosas o culturales de su país de origen. Lo mismo ocurre con los demás fascismos. Además, la limitada secularización y el localismo imperante en España impedía la emergencia de un nacionalismo moderno con la fuerza de otros países europeos y este será un factor capital en la debilidad estructural del fascismo español. En suma, como afirma Gracia (2010), sólo si se entiende el fascismo como la aspiración a establecer una nueva sociedad jerárquica y orgánica, con la que superar la anomia de la sociedad moderna, entonces, ciertamente, Falange sería un movimiento fascista.

2.2. Alfonso Botti: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975) (1992)*

Para Alfonso Botti la versión española del fascismo es el nacionalcatolicismo. Considera al fascismo español dentro de la esfera del nacionalcatolicismo, como una de sus variantes: el nacionalcatolicismo es la versión española del nacionalismo europeo que aparece tras la I Guerra Mundial (Botti, 1992: 118, 145). El nacionalcatolicismo constituye una ideología político-religiosa que identifica la nación española con el catolicismo de tinte más tradicional. La tradición nacional española es católica y la historia nacional es también historia eclesiástica. Como señala Botti (1992: 31), “las raíces del nacionalcatolicismo tienen sus bases en la reacción católica frente a la Ilustración, la Revolución Francesa y en la revuelta contra la invasión napoleónica de 1808”. Y Herrero (1971: 373) apunta que el mito reaccionario antiilustrado cristalizó con la guerra de independencia convertida en cruzada. Más de un siglo después, los franquistas bautizarán la guerra civil como *Segunda Reconquista* o *Cruzada*. Este nacionalcatolicismo acabará siendo para Botti (1992: 145), “la plataforma ideológica del bloque de poder a partir de 1917”. En este sentido, la ausencia de una ideología dominante en el sistema franquista y la devaluación de las atribuciones de entes como las Cortes o los sindicatos, se tradujo en la aparición de un sistema de comportamientos (más que una ideología específica diferenciada), al que se dio ese nombre y que no nace de la guerra sino que se utiliza para explicar su naturaleza y dinámicas profundas. “Está en situación de unificar el bloque de fuerzas sociales y políticas que se concentra en torno a Franco” (Botti, 1992: 90). Solo desde la mirada del nacionalcatolicismo sería posible reconducir los hechos al interior de una visión coherente de los sucesos históricos. Así, la contrarrevolución encabezada por Franco fue profundamente tradicionalista, obcecada por restaurar la sociedad piadosa del pasado, purgando los gérmenes liberales y marxistas de la descomposición nacional. Un proyecto autoritario en donde la iglesia católica sería la principal instancia legitimadora del nuevo Estado y donde, como dice Lannon (1990: 261), “la Iglesia y el Estado eran dos caras de una misma moneda”.

Para el hispanista italiano, el nacionalcatolicismo es una ideología político-religiosa que, mediante un discurso legitimador basado en la consustancialidad católica de la Nación española y unas prácticas coercitivas, intenta garantizar las condiciones para que el desarrollo del país pueda realizarse a resguardo de los peligros de revolución y secularización implícitos en la modernización capitalista. Se trataría de una ideología no arcaizante y anti moderna, sino preocupada por filtrar los aspectos evaluados como compatibles con la modernidad (en sus aspectos exclusivamente técnicos y económicos, así como en su dimensión más típica burguesa). Estaríamos ante una concepción instrumental de la modernidad, en la que se aceptan las innovaciones técnicas y la mentalidad burguesa más convencional, pero no la conciencia crítica moderna. El catolicismo victorioso en la Guerra Civil se lanzó a la reconquista espiritual de España y a la construcción de una cultura nacional católica. Este fue el proyecto cultural del franquismo en sus dos primeras décadas.

En un tema tan controvertido como el de las conexiones entre Religión y Política la tesis central de Botti es que la historia de España es muy distinta a la de otros países europeos porque aquí la Religión tuvo un papel fundamental en la construcción del Estado y dicho papel no fue cuestionado nunca posteriormente (como sí lo fue en Francia o Alemania). Sin embargo, esta categoría de nacionalcatolicismo resulta demasiado flexible y ambigua, no permite establecer diferencias y evoluciones, y resulta quizá poco operativa.

También cuesta encajar en el nacionalcatolicismo a los intelectuales de Falange. En la misma definición construida por Botti para elaborar la noción reside la principal razón que impediría la atribución de nacional católico a los falangistas: su rechazo de esa modernidad capitalista, la misma que, según Botti, querían incorporar los nacional católicos en la marcha o

evolución de España. Es precisamente el rechazo de limitar la renovación española en esos términos lo que les llevaría a afirmarse en cuanto que grupo distintivo o a reclamar su excepcionalidad. En definitiva, los intelectuales falangistas, al menos los más relevantes, no eran nacional católicos y chocaron con los integristas en las luchas culturales *dentro* del régimen. Recuértese en este sentido el intento del P. Ramírez de meter a Ortega y Gasset en el Índice; o los polémicos libros de Vicente Marrero contra el filósofo madrileño (González Cuevas, 2005: 209 y ss.; Morán, 1998).

2.3. Gonzalo Redondo: *Política, Cultura y Sociedad en la España de Franco (2005)*

El eje principal de toda la argumentación de Redondo es el tradicionalismo cultural en sus diferentes versiones. Sostiene que ninguna de las grandes aportaciones intelectuales de la época escapa al peso de las formas culturales de la tradición española. La historia política es imposible de entender sin la historia intelectual. Hay cierta cerrazón en el punto de vista tradicionalista que mantiene Redondo para llevar a cabo su historia intelectual y política de España entre 1939 y 1956. Si para Saz, el grupo intelectual de Falange sería la expresión más preclara de los fascistas españoles, para Redondo lo serían del tradicionalismo. De modo que, entre muchas de las variantes posibles de tradicionalismo aparecidas en la historia, cabría hablar de tradicionalistas de izquierda o de tradicionalistas liberales para dar cuenta de los intelectuales de Falange. De izquierda, porque también habría, en la misma época, otros tradicionalistas más conservadores, de derechas. Y también liberales, debido a la distintiva voluntad de este grupo intelectual de incorporar a la nueva España todo “lo bueno y valioso” de la cultura liberal. Sin embargo, es imposible conjugar dentro de una misma fórmula tradicionalismo, liberalismo e izquierdismo.

Con la noción de tradicionalismo, Redondo alude a la mentalidad cultural dominante de los católicos durante los siglos XIX y parte de XX. Todo lo cual habría cristalizado en una actitud de rechazo y de rectificación de la modernidad liberal. En España, esta rectificación tradicionalista de la modernidad vendría legitimada por un pasado católico del máximo esplendor histórico. El resultado de estas transformaciones culturales proporciona a los católicos unos rasgos mentales ordenancistas, clericales, autoritarios, de desafección al pluralismo y a la democracia. Para Redondo, el Movimiento Nacional se sustentaría en un profundo tradicionalismo de fondo y compartido por todas sus familias políticas. En ese punto radicaría lo sustancial, mientras que en las diferencias y conflictos exhibidos por sus integrantes residiría el detalle, lo accidental: los conflictos entre minorías dirigentes serían reducibles a conflictos de sensibilidades; a personalismos y ambiciones de poder. La tesis de Redondo de un fondo común tradicionalista del movimiento franquista es sin duda correcta; pero resulta más discutible considerar que los sectores falangistas del franquismo eran tradicionalistas sin más. No nos parece que los intelectuales de Falange (Ridruejo, Tovar, Laín, Montero Díaz) fueran tradicionalistas; eran fascistas católicos, lo que es diferente.

El tradicionalismo de fondo que atribuye a las minorías dirigentes españolas (incluidos los intelectuales de Falange), debido a su catolicismo, puede ser cierto. Pero, en todo caso, se trataría de un factor que alude a una estructura mental básica, compartida por los falangistas y sus rivales, la cual no es incompatible con la asunción de valores, conceptos y esquemas mentales diversos por parte de sus actores, procedente del contexto en el cual se encuentran insertos y en medio del cual evolucionan. Todos eran católicos, sin duda, y dentro de un contexto como el de la España de los años 40 y 50 que condicionaba muchas actitudes y opciones, pero esto no significa que falangistas y tradicionalistas fueran dos caras de una misma moneda nacional católica, algo en lo que parecen estar de acuerdo, pese a sus obvias diferencias ideológicas, tanto Botti como Redondo. Para comprender las tensiones culturales e ideológico-políticas dentro de la dictadura es necesario distinguir claramente entre unos y otros protagonistas. Lo que parece indiscutible es que los falangistas, por un remanente de modernidad y laicismo (recuértese la “España alegre y faldicorta” de José Antonio), pero también por una vocación integradora del vencido de impronta totalitaria, estaban más abiertos que los nacional católicos al deshielo cultural y a la tolerancia religiosa.

Hay otros aspectos incómodos del lenguaje de Redondo, como su intento de suavizar el carácter totalitario del Estado franquista (señalado también por Sánchez Prieto, 2000: 8). Al salir de la guerra, y debido al tradicionalismo de los dirigentes del régimen —de forma particular Franco—, se

iba a un régimen decididamente autoritario capaz de llevar a cabo una revolución “desde arriba”, la “revolución pendiente” asumida por el ideario falangista que el régimen aseguraba haber hecho suyo. Reiteramos que, aunque pueda parecerlo, España no fue un Estado fascista. Para Redondo (1999: 119), “el franquismo no pasó de ser un espejismo de Estado totalitario”, hecho que circunscribe a los meses finales de 1939 (frente a la opinión comúnmente admitida de que los rasgos fascistoides del Estado fueron predominantes hasta 1945). El autoritarismo franquista no habría sido de signo fascista sino tradicionalista. Lo cual entra en conflicto con las denuncias del cardenal Gomá de la invasión sofocante del estatismo y el preocupante acercamiento de ciertos sectores falangistas al nazismo pagano. Indudablemente, durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial, cuando las victorias del eje eran aplastantes, el franquismo tuvo una apariencia más “fascista” que nunca. Pero las derrotas de Alemania desde finales de 1942 marcaron el crepúsculo de un posible nuevo orden nazi en Europa y el franquismo aceleró su “desfascistización.” Pero es innegable el componente fascista del régimen cuando el partido único controlaba Prensa y Propaganda, el SEU, la estructura sindicalista, el Frente de Juventudes o la Sección Femenina. Sin ser estrictamente fascista, el franquismo tuvo una clara componente fascista.

Redondo presenta al franquismo dentro de la “normalidad” de la evolución histórica española. El franquismo no habría sido un régimen muy distinto a otros anteriores de la historia de España y vendría a reanudar esa misma historia de España después de la guerra civil. Ciertamente – como ha puesto de relieve la historiografía reciente–, es urgente superar las ideas de “fracaso” o “anormalidad” con que se ha tendido a enfocar la contemporaneidad española, como fruto en buena parte de la hipercrítica del 98, responsable de una deformación de la conciencia histórica española (Juliá, 1996). Asimismo, es hora de desprenderse de los mitos antifranquistas envejecidos después de medio siglo. El historiador debe acercarse a cualquier período sin prejuicios, y el franquismo no es una excepción. Pero, con todo, no puede obviarse que el franquismo constituye precisamente el principal factor de “anormalidad” de la historia contemporánea española. De ahí que relativizar su anormal permanencia diluyendo sus fronteras dentro de la historia contemporánea de España conduciría a una nueva deformación de la conciencia histórica española no menos perjudicial que la que indujo al “mito del fracaso” que se trata de superar.

Fue la distancia progresiva entre el sistema franquista, esencialmente inmutable, y el proceso de modernización socioeconómica desarrollado durante los años sesenta (en consonancia con las pautas europeas), lo que rompió en dos al franquismo y acabó con el régimen. Aunque lo diga Redondo, el franquismo no es una “evolución natural” de la historia contemporánea de España, que en el fondo tampoco se distinguiría esencialmente de la actual democracia. En realidad, el franquismo constituyó un gran tajo en la historia de España y su tradición liberal.

3. Síntesis conciliadora de los tres modelos explicativos

A pesar de lo dicho hasta ahora, quizá sea posible integrar, al menos, dos de los modelos: el nacionalcatolicismo y el tradicionalismo. Se puede aventurar que, en el fondo, lo que Redondo entiende por *tradicionalismo cultural* de signo católico, incluso con cierto afecto templado (a cada paso reconoce el fervor religioso y buenas intenciones de quienes lo profesaban), es lo mismo que Botti denomina *nacionalcatolicismo*, como si la concordia de poder político y religión católica fuese una innovación propia de aquella España. Claro está que, con justeza, otros lo llaman *cristianismo constantiniano* (en realidad *teodosiano*, pues no fue Constantino sino Teodosio quien primero estableció la unidad católica del Imperio). Pero podemos asumir que el empleo de los dos términos es válido para aludir al fondo común mental o ideológico dominante en gran parte de la población española, durante el franquismo y mucho antes que él, como apuntan los estudios de Payne (1985) o Hermet (1981). A partir de comienzos de los años 70 se va notando un despegue progresivo de estos parámetros ideológicos. Asimismo, la referencia al tradicionalismo o al nacional catolicismo para vincular, a efectos historiográficos, la Iglesia española contemporánea con el fondo ideológico común se corresponde con la función de legitimación de la dictadura franquista asumida por ésta durante la guerra y con la colaboración prestada por los católicos españoles a la dictadura de Franco. Al margen de su vinculación estrecha con el franquismo, el discurso tradicionalista o nacional-católico, como señalan Redondo o Botti, enlaza con la vigencia de una determinada

concepción cultural de la fe católica de largo recorrido histórico, caracterizada por su índole defensiva. Dentro de esta concepción cultural se elaboraron un conjunto amplio de formulaciones doctrinales, de claras repercusiones políticas y doctrinales, en respuesta a una variedad de circunstancias; pero, todas ellas, dotadas entre sí de un grado notable de coherencia interna.

Según lo dicho, no sería necesario partir de la Revolución Francesa, del establecimiento en España del Estado liberal o del avance de su programa secularizador para encontrarnos con la apropiación explícita por parte de la Iglesia de una función de legitimación política, acorde con el derecho y el deber a ejercer una función orientadora y dirigente en el ámbito social y legislativo. La reclamación clerical de ese derecho/deber, o la misma función asumida de legitimación del poder político, resume el modo que resultó prevaleciente durante la modernidad en la Iglesia católica de entender la misión histórica específica que a los católicos cabía desempeñar. Como se ha sostenido desde distintos ámbitos historiográficos, el modelo católico de orientación política o ideológico-doctrinal durante la modernidad sería resultado de la noción de fe elaborada y difundida por el Concilio de Trento, como reacción a la Reforma protestante y a su defensa del principio de libertad de conciencia. La concepción tridentina de la fe nucleó la comprensión de la misión histórica de la Iglesia que resultó preponderante hasta el período que siguió a la celebración del Concilio Vaticano II (1962-65). Según esa comprensión, a la paz y a la armonía social sólo se podía aspirar en caso de fundar el orden social y político en valores y principios derivados de la fe verdadera. En consecuencia, la Iglesia no se podía desentender de la tarea de edificar, incluso imponiéndolo, un orden social y político confesional. Esa misma coordenada mental/cultural confesional que ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por Ragner (2001) y Redondo (1999), se mantuvo intacta en el programa de renovación e impulso de una política católica puesto en marcha a finales del XIX por León XIII y también explica la vinculación del magisterio de Pío XI con las tesis del corporativismo o las orientaciones políticas y sociales de Pío XII durante la II Guerra Mundial.

En relación directa con esto, compartimos la tesis reiterada por Saz Campos de que la crisis finisecular hizo posible la aparición en España de una versión nueva del antiliberalismo católico que articuló su discurso en torno a las ideas de Acción Francesa y a las tesis acerca de la esencialidad católica de la nación española previamente elaboradas por Menéndez y Pelayo. Asimismo, en línea con las hipótesis de Saz y otros autores, entendemos que la recepción en España de esas ideas implicó un doble proceso de *radicalización* y de *modernización* del anti-liberalismo católico español, que transformaría su discurso político y sus formulaciones ideológicas, sin perder su identidad tradicionalista o nacional católica. Proceso que implicó la apertura del discurso nacional católico y de las coordenadas tradicionalistas a las teorías de las minorías selectas y, sobre todo, de la nación orgánica surgidas al calor de la crisis finisecular. Asimismo, nos hacemos eco de la centralidad que en este proceso de radicalización/modernización tuvo el fenómeno (en términos negativos) de la democratización creciente de la vida española, por un lado, y del impacto político, ideológico e incluso emocional que produjo el advenimiento en Italia del fascismo y en Rusia del bolchevismo.

El resultado fue un nacionalismo reaccionario modernizado, cuyo eje central se situó en la fusión de las tesis de la unidad católica y del Estado confesional con una concepción orgánica de la nación, según la cual la regeneración nacional sería el resultado de la difusión de una conciencia colectiva basada en una mística nacional de corte confesional. Fue a través de estas coordenadas mentales como una versión nueva de anti-liberalismo católico se pudo aproximar a la realidad del fascismo, y se emprendió una adaptación selectiva de su programa y de sus realizaciones. Así, se puede hablar de una *fascistización* del tradicionalismo o del nacionalcatolicismo, sin que comporte la incorporación de su faceta populista más radical, neopagana y antitradicional. Porque, como ha puesto de manifiesto Griffin (1991), el fascismo es una forma palingenésica del ultranacionalismo populista. Asimismo, esas nuevas coordenadas mentales autoritarias vendrían a explicar que, para los exponentes de ese nuevo nacionalismo reaccionario, la solución católica frente a los males del liberalismo se identificase con la empresa de renovación de las viejas instituciones sobre las cuales la nación había forjado su grandeza, comenzando por la Monarquía. Y también explican que la reconquista cultural fuera necesaria para restablecer una conciencia nacional católica. Se trataba de salvaguardar la unidad católica española para garantizar de esta manera la unidad nacional, la estabilidad y la propiedad privada frente a la amenaza de un liberalismo democrático que, según el discurso de la derecha autoritaria en todas sus ramas, abría camino a la revolución.

Sin embargo, siguiendo las tesis de Saz, consideramos que la legitimación política, social e ideológica que supuso la declaración por el episcopado español de la guerra civil como Cruzada y el peligro de desviacionismo totalitario que se atribuyó a las pretensiones hegemónicas de los sectores más radicales de Falange (con su doble reclamación de mano tendida hacia los vencidos y de apertura a la nueva Europa de los Fascismos) crearon las condiciones y generaron el clima idóneo para que los exponentes, aun minoritarios, del neo-tradicionalismo organicista se atribuyeran el papel de referentes políticos e ideológicos del nuevo Estado. Apelando a la restauración completa del viejo orden monárquico tradicional español, se erigieron en arquitectos culturales y orientadores espirituales de la nueva conciencia nacional, a fin de restablecer la conexión de los españoles con su destino histórico; y sin alterar el patrimonio político e ideológico unitario alcanzado en la guerra.

El peso y poder de atracción que adquirió dicha deriva organicista en la orientación política e ideológica del tradicionalismo/nacionalcatolicismo español se hace asimismo perceptible en el protagonismo que asumieron jóvenes miembros del Opus Dei en la empresa de dirigismo cultural de cariz neo-integrista. Éstos, como españoles y católicos de su tiempo, tendieron a interpretar la pedagogía de la Obra acerca de la responsabilidad de las minorías cristianas a procurar, en aras a la promoción universal de la fe, la formación doctrinal de todos los hombres y mujeres en los valores tradicionales católicos. Como señala Lannon (1990: 266 y ss.), el Opus Dei era moderno e innovador al subrayar la acción de los seglares en los ámbitos normales de trabajo pero en el aspecto doctrinal resultaba muy conservador. De esta manera, para contar con alguna posibilidad de éxito en la empresa de revitalización de esa España ejemplar y católica resultaba imprescindible contar con un Estado con voluntad de preservar a todo trance y con todos los medios, dicha unidad. Para Pérez Díaz (1987: 436), la Iglesia, tras la Guerra Civil, se impuso la tarea de catolizar el Estado y la sociedad gracias a una iglesia universal simpatizante, a un Estado afín y débil y a una sociedad civil postrada tras la guerra y la represión posterior. Este anacronismo histórico poco tiene que ver con el proyecto populista, laico e interclasista que caracteriza a *cualquier* modelo fascista.

Esto último vendría a explicar por qué ni el carácter represivo del poder político personalista encarnado por Franco ni el carácter plural de fuerzas reunidas en torno a su figura (todas compartían un idéntico antiliberalismo y antimarxismo militantes) despertaran dudas entre estas minorías neo-traditionalistas o nacional católicas de encontrarse en una coyuntura histórica sin parangón para construir en España el orden social cristiano. Se pensaba que este orden católico podría servir de tabla de salvación a una civilización occidental aquejada del doble lastre del socialismo colectivista y del liberalismo individualista. Era una tercera vía católica a machamartillo, que no tenía mucho que ver con la tercera vía populista de una yugulada Falange. La envergadura de las consecuencias para el futuro de España y de Occidente que atribuyeron al éxito/fracaso de su empresa explica la ambigua relación del tradicionalismo franquista ante la cultura europea de la época. En relación a ésta, y al margen de sus actitudes excluyentes, impulsaron una apertura selectiva al panorama intelectual europeo. Se trató de una europeización guiada por la ideología, con intencionalidad política, dirigida a asegurar la actualización del bagaje intelectual y científico de las elites españolas empapadas de los principios y valores católicos tradicionales en los que se había de sustentar la revitalización histórica de España. Así pues, se impulsó una acción de modernización cultural de España de base fuertemente anti-intelectualista, fruto del rechazo de la libertad de conciencia, pero también debido a una lectura muy negativa del papel atribuido a los intelectuales modernos en la decadencia española.

4. Franquismo y fascismo

4.1. ¿Franco y su régimen fascista?

En España, fue Juan Linz (1964) quien acuñó la distinción entre regímenes totalitarios y autoritarios; en sus trabajos pioneros, ofreció una conceptualización científica del franquismo como dictadura autoritaria (Tusell, 1996: 88-92). Esta distinción, establecida en plena Guerra Fría, parecía legitimar los regímenes autoritarios conservadores. De hecho, en España las tesis de Linz fueron auspiciadas por gente como Fraga (1974) porque entendieron que de alguna manera “hacía menos sospechoso” al régimen franquista (Tuñón de Lara, 1977). En cambio, y muy tempranamente, el sociólogo Amando de Miguel aceptó las tesis de Linz (1975: 19-20), como lo hicieron otros autores

como Payne o Tusell. Por el contrario, la caracterización por Saz (1994) del franquismo como “dictadura fascistizada” se inscribía en la tradición historiográfica de autores como Robert Paxton o Michael Mann quienes criticaban la exagerada tendencia a poner el foco en la cultura y la ideología del fascismo. Mann (2006) realiza un análisis exhaustivo de las condiciones históricas y de las bases sociales que fomentaron el auge de los fascismos y considera como *débil* el caso español.

Durante la II Guerra Mundial, Franco impuso su estrategia de acercamiento a nazis y fascistas intentando convertir a España en una tercera potencia, pero rectificó cuando esto empezó a ser estratégicamente comprometido: es la tesis que ha defendido Payne (2008), corroborada por los testimonios procedentes del mismo Hitler. Tiene razón Ridruejo (2007: 238-9) cuando niega el calificativo de fascista aplicado a Franco. Para él, Franco era un soberano *uno y trino* del que emanaban el Partido, las fuerzas armadas y el gobierno; en el ejército siempre residiría latente la *última ratio* del poder. Malefakis (2000: 11-55) considera “no muy fascista” la dictadura y recalca su parecido con los regímenes autoritarios de Europa oriental del período de entreguerras. Thomàs (2001: 30-35) cree que el franquismo fue “algo más que una dictadura conservadora”, pero no la considera tampoco fascista; a lo sumo, fascistizada o parafascista. La propia violencia represiva del régimen sobre todo en la inmediata postguerra lo alejaba de las propuestas integradoras y populistas de los fascismos italiano o alemán. En España no se buscaba *asimilar* a la clase trabajadora una vez depurados sus dirigentes dentro de la estructura corporativa fascista, como ocurría en Italia o Alemania, sino *someter y reprimir* a los sectores asalariados mediante la violencia más expeditiva. Por su parte, Saz (2012) propone distinguir entre nacionalismo reaccionario y nacionalismo populista-fascista. Cree que los regímenes portugués, francés de Vichy y franquista presentan un mínimo común denominador: el nacionalismo reaccionario, caracterizado por “un Estado fuerte y corporativo para una sociedad desmovilizada y despolitizada”. Aunque estos regímenes autoritarios presentan afinidades con los fascismos y puedan copiar su mística irracionalista y sus propuestas retóricas de un “hombre nuevo”, su música de fondo y sus objetivos políticos son mucho más conservadores. Nolte (1995: 9) duda incluso de la naturaleza fascista del partido único del régimen establecido por decreto en 1937 y que tiene a Franco como jefe nacional.

Además, poca cosa era el fascismo en España hasta el estallido de la guerra civil. Baste un dato: en las elecciones de febrero de 1936 Falange, que se presentó en solitario, hubo de conformarse con un 0,4 % del total de sufragios emitidos: 46.466 votos (Rodríguez, 2000: 213). El principal ideólogo del fascismo español, el zamorano Ramiro Ledesma Ramos, en *¿Fascismo en España?* (1935) hablaba de la *fascistización* de las derechas españolas y señalaba proféticamente que esas derechas fascistizadas, con una acción militar “convergente”, podían hacerse con el poder destruyendo la democracia republicana. Lo que ocurrió en esos años fue una radicalización violenta de las derechas españolas más que un crecimiento del fascismo (González Calleja, 2011; Gil, 2003).

4.2. ¿Fascismo en España? El factor religioso/cultural

Dentro del giro cultural en el análisis de los fascismos se cuentan los fundamentales estudios de Mosse (1973, 2000, 2005) sobre la cultura nazi y prenazi. Mosse analiza los fascismos como derivados de la nueva política secular de masas que inaugura la Revolución Francesa. Así pues, no estaríamos ante unas ideologías fascistas “reaccionarias” sino modernas al estar entroncadas con la genealogía del nacionalismo secular. De acuerdo con esta interpretación, los fascismos serían ante todo nacionalismos revolucionarios populistas e interclasistas que desarrollaron una liturgia secular compuesta de mitos, ritos y símbolos. Eran, por tanto, verdaderas religiones políticas. Por su parte, Mann reivindica conceptos como los de “modernidad resacralizada” (Gentile) y “modernismo reaccionario” (Herf) a la hora de analizar los heterogéneos movimientos fascistas, al tiempo que nota la afinidad de los tecnócratas nazis con las nociones modernas de administración. R. Paxton (2005), importante teórico del fascismo en el caso alemán e italiano, aunque su análisis se resiente al tratar fascismos menores como el español, pese a su búsqueda de un apoyo eficaz en Preston y Linz. También conviene recordar la aportación de Peukert (1992) al inscribir al fascismo en la crisis de la modernidad, si bien para mostrar la peor de sus caras.

Es precisamente esta consideración del caso español como fascismo *frustrado* la que explica los titubeos que en este campo se han producido al tratar de poner nombre a lo que sucedió en España. La inextricable conexión del franquismo con los valores religiosos, hecho que Paxton acertadamente diagnosticó, le aleja del canon de los fascismos “consumados”. Es por ello que nuestro análisis se acerca a estudios que, con diversos enfoques, abordan la relación entre religión y política en el mundo contemporáneo. Entre los autores que han abordado esta relación entre religión y política en el contexto de las identidades fascistas hay que destacar al historiador francés Marcel Gauchet (2005, 2007). Este autor explora, como cuestión central, la voluntad de renovación y de reconfiguración religiosa de la sociedad, como denominador común presente en las minorías políticas e intelectuales modernas durante los siglos XIX y XX. Gauchet desarrolla sus tesis en diálogo constante con el filósofo alemán Jürgen Habermas (1989, 1999, 2006). El sociólogo norteamericano Daniel A. Bell (2003) aporta su visión del nacionalismo moderno como religión secular surgido “de y contra religión”. En esta misma línea, cada uno con enfoques diversos, tendremos que mencionar al ya citado Emilio Gentile (2003, 2006), al sociólogo británico Anthony D. Smith (2003), cuya contribución más conocida es la distinción entre nacionalismo étnico y cívico y, por supuesto, los imprescindibles Zeev Sternhell (2006) y George L. Mosse (2000). Referencia obligada es asimismo el historiador alemán Reinhardt Koselleck (2000), en particular su noción de tiempo y de mirar el pasado (*forward looking*) consustancial a la modernidad. Y el ya citado R. Griffin, especialmente en la obra (2007) donde elabora su ideal-tipo de Modernismo Programático.

Para apreciar las relaciones entre política y religión en el caso fascista nos apoyamos en un caso singular, pero particularmente relevante: uno más de entre los esfuerzos de renovación intelectual, político-ideológico y social protagonizados por unas minorías, al menos culturalmente católicas, para lograr una reconfiguración religiosa de la sociedad respondiendo a unas demandas cada vez más secularizadas, procedentes de esa misma sociedad en su evolución histórica y cultural. Esfuerzos y proyectos que no se circunscriben exclusivamente a España. Nos referimos al grupo intelectual de Falange cuyos elementos más representativos son: Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Pedro Laín, Javier Conde y José Antonio Maravall, todos ellos nacidos entre 1908 y 1912.

El estudio dedicado a Pedro Laín Entralgo por su discípulo, además de sustituto en la cátedra de Historia de la Medicina en la Universidad Complutense, Diego Gracia, arroja dudas sobre la pertinencia de las caracterizaciones al uso del franquismo (autoritarismo fascistizado, fascismo a secas, nacional catolicismo, tradicionalismo e incluso “fascismo frailuno”). Gracia describe analíticamente la deriva hacia el falangismo de Laín y, con él, de un conjunto de jóvenes intelectuales. Esta deriva habría que situarla, según Gracia, no en una atracción ideológica por el fascismo italiano o el nacional-socialismo alemán, sino en la profesión común de un catolicismo crítico y discrepante con el “catolicismo extrínseco” (formalista, exterior, estereotipado) dominante en las derechas y el común de los católicos españoles. Este catolicismo ritual y formalista se estimó insuficiente para responder a las demandas políticas, sociales y espirituales que exigían la renovación/revitalización de España. Desde su catolicismo crítico y algo heterodoxo, estos jóvenes verían en el movimiento falangista la expresión de un “modo de ser y de vivir” que hacía posible experimentar la espiritualidad católica de una nueva manera revolucionaria y ambiciosamente totalitaria para responder a los grandes desafío de la época (una concepción proyectista y futurista, del tiempo, con la que se mira al pasado: el *neuzzeit* al que alude Habermas y el aludido Koselleck como uno de los rasgos distintivos de la modernidad). De acuerdo con esta interpretación, los intelectuales falangistas querían una revolución del espíritu, no la lucha de clases (Gracia, 2010: 249). Señalemos, además, de la gran influencia de Ortega y Gasset en todos estos intelectuales que derivarían hacia el fascismo (Gray, 1994: 274). En suma, el pensamiento fascista español está en relación con las corrientes intelectuales más modernas de España, pero tiene a la vez un claro sesgo católico y conservador. Esta mezcla de modernismo secular y de conservadurismo religioso es un aspecto básico de la doctrina falangista. Para Payne (1996: 132), las innegables características propias de los falangistas no impiden que éstos encajen sin problema en el mínimo fascista, y señala que el “hombre nuevo” producto de la revolución falangista sería una mezcla de modernismo y de características del héroe católico clásico. Querían una revolución basada en valores espirituales, preconizando un “tipo ideal” de falangista “mitad monje y mitad soldado”.

Este conservadurismo del fascismo español dificulta insertar en un mismo género político-ideológico al fascismo italiano y al nacional-socialismo alemán, el primero con un pasado

anticatólico e izquierdista y el segundo una religión política puramente pagana, con el falangismo español. Los falangistas españoles eran católicos (aunque Ledesma era personalmente agnóstico y Onésimo un católico tradicional) en un sentido más cultural e histórico que propiamente confesional. El punto 25 del programa falangista reconocía la separación Iglesia-estado. Con la unificación de 1937, su sumisión a Franco y una progresiva burocratización, Falange fue volviéndose cada vez más conservadora y religiosa. En Italia y Alemania las cosas discurrieron de otra manera. En el caso de Italia existía un choque evidente entre las pretensiones crecientemente totalitarias del fascismo y las actividades culturales o educativas de la iglesia y los seglares católicos. El objetivo fascista, dice Payne (1995: 279), era “incorporar y someter el catolicismo al fascismo, como parte de una “religión de Italia” en la cual predominara el último. La sacralización de la política fascista era por tanto un riesgo para la religión católica. En la Alemania nazi, pese al concordato del verano de 1933, se acosó sin tregua a la Iglesia católica y también, aunque con menos intensidad, a las iglesias protestantes. En 1937, el papa Pío XI condenó el anticristianismo nazi en su encíclica *Mit brennender Sorge*, cuya distribución fue prohibida en Alemania (Conway, 1970). Steigmann-Gall (2007) comenta que “Hitler planeaba una solución radical de la cuestión eclesiástica pues la originaria actitud amistosa frente a las Iglesias no fue otra cosa que táctica política”.

Laín Entralgo (1989: 106) recuerda que durante la quema de conventos de mayo de 1931, Ledesma contemplaba impertérrito los incendios, cruzado de brazos, con gesto mussoliniano, diciendo que “A nosotros ni nos va ni nos viene. Que se defiendan ellos”. “Ellos” eran, naturalmente, los católicos. Pero Ledesma era el más radical de los fascistas españoles. Payne (1985: 139-140) ve en los intelectuales de Falange el ala más fascista o filo-nazi de todo el personal integrante del primer franquismo. Y lo mismo Gregorio Morán (1998), cuando se refiere a ellos como estos “muchachos nazis y católicos”. En este sentido, Saz (2003: 42) señala que los intelectuales falangistas en 1942 eran “más católicos, pues, pero también más progermánicos, pronazis si se quiere”. Católicos, sí, pero antiliberales, antimarxistas y anticapitalistas. Suspiraban por un nuevo orden europeo enemigo tanto de la URSS como de los EEUU.

Todos los fascistas españoles asumían que la España del siglo XVI era la etapa más brillante del pasado español, con su catolicismo de Estado y su expansión imperial. Esta concepción era similar a la de la derecha autoritaria no fascista y presenta un riguroso paralelo con otros mitos fascistas como el culto mussoliniano a la Roma imperial o la veneración nazi del pasado germánico o de una Antigüedad clásica cuidadosamente “nordificada”. Se trataba de *regenerar* un presente decadente actualizando un pasado idealizado para así lograr un futuro radiante y *nuevo*: el mito de la palingenesis fascista. En su famoso *Discurso a las juventudes de España* (1935), Ledesma recusa explícitamente el nacionalcatolicismo y apuesta por una revolución nacional inspirada en una moral nacional laica de lucha. A nuestro juicio, con Ledesma alcanza el laicismo falangista su punto máximo. Ahora bien, en este mismo *Discurso* también dice Ledesma que “parece incuestionable que el catolicismo es la religión del pueblo español y que no tiene otra. Atentar contra ella, contra su estricta significación espiritual y religiosa, equivale a atentar contra una de las cosas que el pueblo tiene, y ese atropello no puede nunca ser defendido por quienes ocupen la vertiente nacional.” En una palabra: respeto al catolicismo como parte integrante del ser nacional de España; pero, a la vez, distinción entre la política y la religión y defensa del carácter secular de Falange y de la revolución fascista protagonizada por ésta. En estas consideraciones de Ledesma quedan a nuestro juicio bien reflejadas las ambigüedades de un credo que se presenta a la vez como revolucionario y como defensor de la rancia tradición del catolicismo contrarreformista.

La pregunta que queda en el aire es la siguiente: ¿es posible, con este bagaje teórico, hablar de una verdadera revolución? Como indica Ferrán Gallego (2014: 21), “lo que resulta propio del fascismo es la manera en que es capaz de realizar la síntesis y modernización del discurso de la contrarrevolución. Lo que le dará potencia es su voluntad integradora, su singular energía para incluir en una misma mística militante consignas, evocaciones y símbolos que han sido expresados en innumerables ocasiones por otras fuerzas de la derecha radical”. En un interesante debate mantenido con Miguel Ángel del Arco (2014), el profesor Gallego (2014) insiste en que “el discurso fascista es el discurso de la contrarrevolución del siglo XX”, matizando sin embargo que no es “el discurso de la resistencia, de la reacción a secas, del conservadurismo, de la defensa social sin más.” La contrarrevolución fascista, muy diferente a la decimonónica, es para Gallego una alternativa centrada en la regeneración nacional. Propone un orden nuevo, integrador y totalitario, que

sustituya al Estado liberal y que elimine la amenaza que para la propiedad supone la revolución socialista. El fascismo aparece, en esta interpretación, como una alternativa de superación del orden social existente, apoyada en la mesocracia urbana y rural, y contraria tanto a los excesos del capitalismo como del comunismo. Una propuesta, sigue diciendo Gallego, “justicialista”, pero, ante todo, “la revolución fascista es una respuesta a la revolución social y democrática”. Por tanto, el fascismo es una contrarrevolución entendida como una “revolución al revés”, de acuerdo con la fórmula de Joseph de Maistre. Ya Isaiah Berlin (1992) veía en el reaccionario decimonónico Maistre un precursor del fascismo con su pesimismo antropológico, su concepción pre darwinista de la naturaleza como un “matadero” (Unamuno), su antirracionalismo fanático contrario al iluminismo dieciochesco y su propuesta de una sociedad absolutista y unánime regida por el gran inquisidor y el verdugo. “Había en él- dice Berlin- algo aterradoramente moderno”. Y en esta “aterradora modernidad” del fascismo insiste Payne (2004) cuando señala que “el fascismo rechazaba los principios de 1789, pero abrazaba algunos de los principios fundamentales de 1793: la primacía de la nación, la solidaridad, la revolución y la redención por medio de una especie de religión profana”.

5. Una propuesta rupturista a los tres modelos

El uso impreciso de los términos fascista y nazi ha dificultado la correcta caracterización del régimen de Franco. Esto no fue privativo de España. También sucedió en Italia, donde el fascismo de Mussolini quiso, como el nazismo y como todos los fascismos, fundar una sociedad basada en nuevos valores y en una revolución cultural, pero sin el racismo místico nórdico y el determinismo biológico típico de los nazis. En el proyecto fascista la política fue sacralizada y dotada de un aura de trascendencia cuasi religiosa. En ese sentido, cabe decir que el fascismo fue en términos espirituales profundamente pagano. Y aún más lo fue el nazismo, con su exaltación de la comunidad popular racial, el pueblo alemán en movimiento y perpetua expansión, que rebasaba, como un organismo viviente, cualquier frontera estatal. El contraste con el estatismo fascista, el nazismo constituía una especie de *revolución permanente*. Por su parte, el falangismo, alejado del nazismo y más conservador que el fascismo italiano, optó por la defensa de los valores espirituales del catolicismo tradicional. Obviamente, era una concepción con un fuerte aroma tradicional y alejada de fascistas y nazis. Y este catolicismo tradicional se acentuó con la guerra y la dictadura franquista, hasta el punto de que Payne (1985: 238) puede afirmar que “el franco-falangismo de Arrese no tenía nada que ver con el fascismo”. Esta tesis es compartida por Álvaro de Diego (2001: 247): “Arrese se hallaba mucho más cerca del tradicionalismo católico que del fascismo”.

Este conservadurismo es el que impide que se pueda considerar al franquismo como un fascismo sin más. Lo característico de la dictadura franquista no fue la creación de un culto seglar que intentara desplazar a la religión, como ocurrió en la Alemania nazi y en cierta manera en la Italia fascista, sino la instrumentalización de la religión en la medida en que el Estado asumió en su legislación la doctrina católica. Con estas bases doctrinales tradicionalistas es imposible hablar en la España franquista de una religión política laica. Lo que cuajó con el franquismo fue el nacionalcatolicismo y un verdadero Estado-iglesia inquisitorial a mediados del siglo XX, no un régimen fascista secularizado. El franquismo no sacralizó la política, sino que politizó la religión.

Falangistas y franquistas luchaban contra dos modelos que según ellos subvertían los valores: el comunismo y el liberalismo. Tenían los mismos enemigos y, en este sentido, tampoco había una diferencia sustancial con otros fascismos o regímenes autoritarios no fascistas porque todos eran antiliberales y antimarxistas. El principio de jerarquía, el corporativismo y el organicismo eran denominadores comunes a todos ellos. Dentro de esa tercera vía hay que contar con el nacional sindicalismo. En contra del liberalismo, los falangistas defenderán la representación orgánica de la sociedad a través de la familia, el municipio y el sindicato. Tal es el objetivo del nacional sindicalismo, con puntos de contacto, pero también con diferencias, sobre todo en el aspecto cultural-religioso, respecto del nacional socialismo alemán y el fascismo italiano.

Pero estas diferencias no nos deben hacer caer en ningún espejismo como negar la naturaleza fascista de Falange. La dictadura franquista fue más tradicionalista que fascista, pero Falange fue una organización totalitaria y fascista y, eso sí, *también* católica. Unificado con la Comunión Tradicionalista y convertido Franco en su jefe nacional, el nuevo partido único FET y

de las JONS vio como su componente fascista se rebajaba considerablemente y se incrementaba el sustrato tradicionalista católico. Más que en ciertos camisas viejas bien acomodados al régimen (Fernández Cuesta, Girón), el espíritu falangista anterior a la Guerra Civil pervivió en los falangistas serranistas. Fueron Laín, Tovar o Ridruejo los más fascistas en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil, cuando la victoria nazi parecía posible. Por todo ello, entendemos que el calificativo de *fascistas* encaja perfectamente en la caracterización de los falangistas “liberales.” Ellos se vieron siempre a sí mismos como joseantonianos, y por ello mismo se sintieron frustrados con la realidad reaccionaria y clerical del franquismo. Como dice Gracia (2010), eran idealistas, o mejor radicales o vanguardistas (en sentido restrictivo) próximos a la conceptualización que el historiador alemán de la cultura S. Kracauer (1995) definió con la noción de *aufbruch* (reciclada por Griffin) para dar cuenta “del estado de ánimo predominante en juventud intelectual Alemania en los años iniciales de la República de Weimar”: voluntarismo, sentimiento de salida del ruinoso mundo de ayer hacia un futuro construido sobre nuevas bases político-sociales y referencias culturales y espirituales. Culturalmente eran católicos, entendiendo que esos valores espirituales entroncados en la historia de España sacarían al mundo de la doble crisis comunista/capitalista

Una vía para avanzar y entender a los intelectuales de Falange, y también al franquismo de los años cuarenta, es considerar estos elementos a través del tipo de modernismo programático elaborado por R. Griffin. Con el concepto de modernismo el historiador británico se refiere al estado de ánimo que prende entre las élites culturales e intelectuales en una sociedad impregnada de metarrelatos palingenésicos de renovación y de nuevo comienzo. Un estado mental/espiritual que se concreta en la difusión de actitudes críticas contra el orden vigente y se traduce en el deslizamiento hacia posiciones de ruptura revolucionarias y elitistas, antiparlamentarias y contrarias a la idea de pacto, dirigidas a establecer la cohesión social y la autoridad en una sociedad moderna percibida en crisis y riesgo de disolución. La obsesión por la *degeneración* iba unida a la posibilidad de una terapia clínica de esa sociedad enferma que condujera a su *regeneración*.

En su manifestación más puramente política e ideológica, el modernismo programático, esa mentalidad se caracterizaría por la apelación a la fuerza del Estado y al sentimiento o mito nacional como fundamento de una acción destructiva-creativa en manos de unas minorías heroicas que actúan, externa e internamente, en nombre de la preservación de los valores superiores (ya se enuncien en nombre de la sociedad, del individuo, de la persona o de la comunidad cultural o racial). El ámbito académico y de la cultura de vanguardia fueron las dos grandes plataformas de difusión del estado mental/moral modernista. Recordemos que Payne (1995: 84) definía a los futuristas italianos como “motoristas metafísicos”, o que el escritor vanguardista Ernesto Giménez Caballero se consideraba a sí mismo como “el primer fascista de España”.

El estado mental modernista aparece asociado con el relativismo ético y con el pesimismo cultural: el mundo se halla en una encrucijada de la que sólo puede salir mediante el acto heroico de un puñado de hombres valientes, decididos, osados y capaces de sacrificarse intelectual y moralmente (Herman, 1998). Ante el panorama de la decadencia moderna, se receta el pesimismo heroico y la apelación a las virtudes castrenses y guerreras. A partir de esta definición general del modernismo, se construye la noción de modernismo programático; un fenómeno transversal (actores de diversa ideología) y de síntesis de fórmulas e inspiraciones de diferente procedencia. Con un programa activista, vitalista, sentimental, síntesis de valores y principios de distinta procedencia, entre sí conflictivos, de donde sobresalen los elementos míticos y retóricos manejados con gran versatilidad y sentido de la estrategia en función de las circunstancias imperantes y de la consecución de un solo objetivo: servir a la empresa revolucionaria de crear un nuevo orden.

En definitiva, creemos que si existe un sector en la vida intelectual española de los años 30/40 que pueda ser bautizado como modernista reaccionario (Herf) o modernista programático (Griffin) este sería el de los intelectuales falangistas. Herederos de las corrientes regeneracionistas del 98, como indica Saz (2003), derivaron en plena crisis de los sistemas liberales y de ascenso de los totalitarios hacia una forma de fascismo *autóctono* que presenta todas las características del fascismo genérico, con el añadido de que en ellos el misticismo es de tipo católico tradicional y no un secularismo revolucionario vitalista debido al menor impacto en España de la crisis cultural europea de 1890-1910, verdadero laboratorio ideológico del fascismo. Quizá la gran excepción a esta regla sea la figura de Ledesma Ramos, fascista revolucionario prototípico, *moderno* y no católico.

6. Conclusiones

El objetivo de este artículo era no tanto ofrecer un nuevo marco explicativo de la naturaleza del franquismo, cuanto señalar las ambigüedades de las versiones canónicas para, a continuación, apuntar una posible vía de salida usando la herramienta del tipo ideal de modernismo programático elaborado por R. D. Griffin. Como resultado de ello, ofrecemos seis conclusiones finales centradas especialmente en la discutida índole fascista del régimen del general Franco. Son estas:

- a) Parece claro el carácter sobre todo tradicionalista, nacional católico, del franquismo frente a una pretendida identidad fascista del régimen. En el franquismo recalieron todas las tendencias de la derecha antiliberal española y se podría definir como una dictadura reaccionaria y nacionalista. A partir de 1942 la posición de falange en la coalición franquista será cada vez más subordinada.
- b) Consecuentemente, tras la II Guerra Mundial sólo quedó en escena el proyecto nacional católico, que fue hegemónico durante la segunda mitad de los 40 y los 50. Sin embargo, este proyecto fracasó a la hora de establecer una identidad nacional española católica y homogénea. Los dos proyectos de nacionalización franquistas (el fascista y el tradicionalista) fracasaron uno detrás de otro y con el desarrollo económico acelerado de los 60/primeros 70 quedaron olvidados y al margen de la nueva mentalidad secularizada, individualista y hedonista.
- c) Los intelectuales falangistas acaban teniendo en la postguerra una posición más *liberal* que sus adversarios nacional católicos ¿Por qué? Porque en cierta medida se sentían herederos de la cultura laica de antes de la guerra. Poco a poco, con contradicciones, el fascismo va desapareciendo en ellos, llegando un momento, a partir de 1956, en que ya no son en absoluto fascistas y acaban defendiendo un modelo democrático.
- d) El fascismo español era católico, aunque no confesional; su espiritualidad era tradicional, no pagana o anticristiana. Era un fascismo conservador: por el espíritu derechista de sus dirigentes, su sumisión a la derecha confesional no fascista y también por el escaso arraigo en España de un nacionalismo secular. De ahí la fácil acomodación falangista a la dictadura derechista de Franco. “El Fascismo se puso así al servicio de la contrarrevolución española” (Ferrary, 2009: XVI). Sin embargo, es necesario distinguir claramente entre un nacionalcatolicismo poderoso y con raíces de dos siglos y un fascismo débil, recién llegado y subordinado a la derecha nacional católica no fascista, pero que no se debe confundir con ella.
- e) La experiencia franquista liquidó cualquier sueño de una España fascista porque bloqueó la posibilidad de desarrollo autónomo de un fascismo español y marcó el triunfo de la derecha autoritaria y de sus intereses materiales, morales y religiosos. El franquismo fracasó en su intento de nacionalizar la sociedad española y en 1975 había en España menos nacionalistas que nunca, bien fueran de la variedad nacional católica o fascista: en realidad dos tradiciones políticas ya extintas.

Bibliografía

- Bell, D.: *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*, Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Berlin, I.: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona: Península, 1992.
- Botti, A.: *Cielo y dinero. El nacionalismo en España (1881-1975)*, Madrid: Alianza, 1992.
- Conway, J. S.: *La persecución religiosa de los nazis*, Barcelona: Plaza y Janés, 1970.
- De Diego, Á.: *José Luis Arrese o la Falange de Franco*, Madrid: Actas, 2001.
- Del Águila, R.: *Historia de la teoría política 5*, Madrid: Alianza, 1993.

- Del Arco, M. Á.: “Coincidencias y discrepancias en torno a la caracterización del franquismo como franquismo. Réplica al profesor Ferrán Gallego”, *Seminario Interuniversitario de Investigadores del Fascismo*, 2014.
- De Miguel, A.: *Sociología del franquismo*, Barcelona: Euros, 1975.
- Espinosa, F. (ed.): *Violencia roja y azul. España 1936-1950*, Barcelona: Crítica, 2010.
- Ferrary, Á.: “Prólogo” a Peñalba, M.: *Falange española: historia de un fracaso (1933-1945)*, Pamplona: Eunsa, 2009.
- Fraga, M.: *La España de los años 70*, Madrid: Moneda y Crédito, 1973.
- Fusi, J. P.: *Franco. Autoritarismo y poder personal*, Madrid: Punto de Lectura, 2000.
- Gallego, F.: *Ramiro Ledesma Ramos y el Fascismo español*, Madrid: Síntesis, 2005.
- Gallego, F.: *El evangelio fascista*, Barcelona: Crítica, 2014.
- Gallego, F.: “El fascismo, la crisis de la conciencia liberal y la reconstrucción de la cultura burguesa en Europa (Algunas observaciones a la réplica de Miguel Ángel del Arco Blanco)”, *Seminario Interuniversitario de Investigadores del Fascismo*, 2014.
- Gauchet, M.: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid: Trotta, 2005/1985.
- Gauchet, M.: *L'Avènement de la Démocratie*, Paris: Gallimard, 2007, I y II/2010, III.
- Gentile, E.: *Politics As Religion*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Gentile, E.: *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism and Fascism*, Westport: Greenwood Publishing Group, 2003.
- Gil Pecharromán, J.: *José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario*, Barcelona: Planeta, 2006.
- González Calleja, E.: *Contrarrevolucionarios. Radicalización violenta de las derechas durante la Segunda República*, Madrid: Alianza, 2011.
- González Cuevas, P. C.: *El pensamiento político de la derecha española. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000)*, Madrid: Tecnos, 2005.
- González Cuevas, P. C.: “De la irrelevancia del fascismo español”, en Álvarez Tardío, M. y F. del Rey (eds.), *El laberinto republicano. La democracia republicana y sus enemigos (1931-1936)*, Barcelona: RBA, 2012.
- González Cuevas, P. C.: “*Politique d'abord*. Respuesta al señor Ismael Saz Campos”, *Historia del Presente*, 18 (2011/II), 87-92.
- Gracia, D.: *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid: Triacastela, 2010.
- Gray, R.: *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid: Espasa Calpe, 1994.
- Griffin, R.: *The Nature of Fascism*, London: Pinter, 1991.
- Griffin, R.: *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Habermas, J.: *El Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989.
- Habermas, J.: *Dialéctica de la secularización: sobre Razón y religión*, Madrid: Encuentro, 2006.
- Habermas, J.: *Más allá del Estado nacional*, Madrid: FCE, 1999.
- Herf, J. C.: *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge: CUP, 1984.
- Herf, J. C.: *El modernismo reaccionario*, México: FCE, 1990.
- Herman, A.: *La idea de decadencia en la historia occidental*, Barcelona: A. Bello, 1998.

- Hermet, G.: *Les catholiques dans l'Espagne franquiste (vol. I)*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1981.
- Herrero, J.: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid: EDICUSA, 1971.
- Juliá, S.: “Anomalía, dolor y fracaso de España”, *Claves de la razón práctica*, 66 (1996), 69-92.
- Kosellek, R.: *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Cambridge: CUP, 2000/2007.
- Kracauer, S.: *The Mass Ornament. Weimar Essays*, Cambridge: CUP, 1995.
- Láin Entralgo, P.: *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Madrid: Alianza, 1989.
- Lannon, F.: *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia católica en España*, Madrid: Alianza, 1990.
- Lazo, A.: *Una familia mal avenida: Falange, Iglesia y Ejército*, Madrid: Síntesis, 2008.
- Ledesma, R.: *¿Fascismo en España?/ Discurso a las juventudes de España*, Barcelona: Ariel, 1968.
- Linz, J. J.: “An authoritarian regime: Spain”, en E. Allardt y Y. Littunen, *Cleavages, Ideologies and Party Systems. Contributions to comparative political Sociology, Transactions of the Westmark society*, Helsinki: LUB, 1964.
- López Aranguren, J. L.: *Qué son los fascismos*, Barcelona: La Gaya Ciencia, 1976.
- Malefakis, E.: *Franquismo. El juicio de la historia*, Madrid: Temas de Hoy, 2000.
- Mann, M.: *Fascistas*, Universitat de València: Servei de Publicacions, 2006.
- Morán, G.: *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona: Tusquets, 1998.
- Mosse, G. L.: *La cultura nazi*, Barcelona: Grijalbo, 1973.
- Mosse, G. L.: *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism*, New York: Howard Fertig, 2000.
- Mosse, G. L.: *La nacionalización de las masas*, Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Mosse, G. L.: *Haciendo frente a la Historia*, Universitat de València: Servei de Publicacions, 2008.
- Nolte, E.: *Después del comunismo*, Barcelona: Ariel, 1995.
- Payne, S. G.: *Falange. Historia del fascismo español*, Madrid: Sarpe, 1985.
- Payne, S. G.: *Historia del Fascismo*, Barcelona: Planeta, 1995.
- Payne, S. G.: *El Fascismo*, Madrid: Alianza, 1996.
- Payne, S. G.: *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona: Planeta, 1997.
- Payne, S. G.: *Franco-Hitler*, Madrid: La Esfera de los libros, 2004.
- Payne, Stanley G. (2008), “Fascismo y modernismo”, en *Revista de Libros*. 2ª época, nº 134 <http://www.revistadelibros.com/articulos/fascismo-y-modernismo>.
- Paxton, R. O.: *Anatomía del fascismo*, Barcelona: Península, 2005.
- Pérez Díaz, V.: *El retorno de la sociedad civil*, Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1987.
- Peukert, D.: *The Weimar Republic: the Crisis of Classical Modernity*, New York: Hill-Wang, 1992.
- Prada, J.: *La España masacrada*, Madrid: Alianza, 2010.
- Raguer, H.: *La pólvora y el incienso: La Iglesia y la guerra civil española (1936-39)*, Barcelona: Península, 2001.
- Redondo, G.: *Política, Cultura y Sociedad en la España de Franco (1939-1975)*. I. *La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1946)*. II. *Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956)*, Pamplona: Eunsa, 1999/2005
- Rodrigo, J.: *Hasta la raíz: Violencia durante la guerra civil y la dictadura franquista*, Madrid: Alianza, 2008.

- Ridruejo, D.: *Casi unas memorias*, Barcelona: Península, 2007.
- Rodríguez Jiménez, J. L.: *Historia de Falange española de las JONS*, Madrid: Alianza, 2000.
- Sánchez-Prieto, J. M.: “Lo que fue y lo que no fue Franco”, *Nueva Revista*, 69 (2000), 35-50.
- Saz Campos, I.: “¿Régimen autoritario o dictadura fascistizada?”, en Tusell, J. (coord.): *El régimen de Franco. 1936-1975: política y relaciones exteriores*, Madrid: UNED, 1993, p. 189-202.
- Saz Campos, I.: *España contra España: los nacionalismos franquistas*, Madrid: Marcial Pons, 2003.
- Saz Campos, I.: *Fascismo y franquismo*, Universitat de València: Servei de Publicacions, 2004.
- Saz Campos, I.: “¿Dónde está el otro? O sobre qué eran los que no eran fascistas”, en Antón Mellón, J. (coord.), *El fascismo clásico (1919-1945) y sus epígonos*, Madrid: Tecnos, 2012, p. 100-123
- Saz Campos, I.: *Las caras del franquismo*, Granada: Editorial Comares, 2013.
- Smith, A. D.: *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford: OUP, 2003.
- Steigmann-Gall, R.: *El Reich sagrado. Concepciones nazis sobre el cristianismo 1919-1945*, Madrid: Akal, 2007.
- Sternhell, Z.: *Les anti-Lumières: Une tradition du XVIIe siècle à la guerre froide*, Paris: Fayard, 2006.
- Sznajder, M.; M. Ascheri y Z. Sternhell: *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid: Siglo XXI, 1994.
- Tasca, Á.: *El nacimiento del fascismo*, Barcelona: Ariel, 1969.
- Thomàs, J. M. : *La falange de Franco. El proyecto fascista del régimen*, Barcelona: Plaza y Janés, 2001.
- Tuñón de Lara, M.: “Algunas propuestas para el análisis del franquismo”, en *VII coloquio de Pau. De la crisis del Antiguo Régimen al franquismo*, Madrid: EDICUSA, 1977.
- Tusell, J.: *La dictadura de Franco*, Barcelona: Altaya, 1996.