

BLAS PIÑAR, EL CULTO A LA MUERTE Y EL HEROÍSMO CAUDILLISTA

Eva GÓMEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Cantabria
ORCID: 0000-0002-9530-4650

Resumen:

Este trabajo analiza la concepción de la muerte en el ideario de Blas Piñar, centrada en una teología-política que sacralizaba el sacrificio. Influida por movimientos como los cristeros, rexistas y legionarios, Piñar articuló un proyecto de regeneración nacional basado en el culto mariano, el agrarismo, el ideal del «monje-soldado» y el caudillismo providencial. La muerte se convirtió en acto redentor y fundacional, legitimando una visión del poder teocrático y un imaginario espiritual profundamente antiliberal, urbanófono y antimoderno.

Palabras clave:

Blas Piñar. Extrema derecha. Palingenesia social. Sacralización de la muerte.

Abstract:

This paper analyzes Blas Piñar's concept of death as a sacred, redemptive act at the heart of his theological-political vision. Influenced by the Cristeros, Rexists, and the Iron Guard, Piñar

merges Catholic mysticism with authoritarian nationalism, promoting a project of national rebirth grounded in Marian devotion, rural traditionalism, the monk-soldier ideal, and divine caudillo leadership. Death becomes a symbol of spiritual and political purification, legitimizing a radical, anti-liberal, and anti-modern order.

Key Words

Blas Piñar. Far-right. Social palingenesis. Sacralization of death.

La muerte de tu hijo Luis, renovando uno de los hechos más gloriosos de nuestra historia, constituye una hermosa lección para la juventud que los niños españoles recogen para rendir en ti el homenaje al sacrificio que el Deber entraña (Polo Martínez-Valdés, s.d).

Este fragmento pertenece a una carta enviada por Carmen Polo, esposa de Francisco Franco Bahamonde, a la familia Moscardó Guzmán, tras la muerte de su hijo Luis durante la Guerra Civil Española, conflicto que tuvo lugar entre 1936 y 1939. He decidido seleccionar este documento por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque dicha carta se conservaba en poder de la familia Piñar Gutiérrez, lo que la convierte en una pieza de valor histórico teniendo en cuenta el tema que se va a analizar y que entronca con la concepción heroica de la muerte. En segundo lugar, porque en sus líneas se percibe una clara romantización de la muerte, un tono exaltado y casi poético con el que la esposa del dictador presenta el sacrificio como un acto sublime y necesario. Esta idealización del sufrimiento y del sacrificio patriótico, tan característica del discurso franquista, fue precisamente lo que me llevó a reflexionar sobre cómo se articulaba ese culto a la muerte dentro del ideario político y espiritual de Blas Piñar.

A través de las páginas que siguen, se podrá observar cómo Blas Piñar López (1918–2014) —a quien en adelante me referiré

simplemente como Blas Piñar— asumió y reelaboró la palingenesis social fascista, es decir, la idea de una regeneración total de la sociedad a través del sacrificio y la violencia redentora. Este proceso culminó en la formulación de una doctrina propia y singular, una suerte de interpretación hispánica del fascismo impregnada de misticismo católico y de un profundo sentido mesiánico de la nación.

La razón de centrar el estudio en su figura es doble. Por un lado, no existe hasta el momento ningún trabajo académico exhaustivo que analice su pensamiento político ni su evolución ideológica de manera sistemática. Por otro, aunque su movimiento político, Fuerza Nueva (FN), ha sido objeto de algunos estudios parciales, la dimensión doctrinal y simbólica del piñarismo —como fenómeno ideológico y cultural— permanece aún insuficientemente explorada (Rodríguez Jiménez, 1994).

Para alcanzar los objetivos propuestos, se realizará un análisis detallado de las fuentes documentales procedentes del archivo personal de Blas Piñar, complementado con una revisión hemerográfica de prensa y publicaciones periódicas de diverso signo ideológico. Esta aproximación permitirá contextualizar su pensamiento en el marco de la cultura política del tardofranquismo y la transición, así como comprender las continuidades y rupturas respecto al discurso fascista clásico.

Los temas que estructuran esta investigación son los siguientes:

1. La representación del piñarismo como fenómeno ideológico y su articulación simbólica.
2. Los elementos tanto exógenos, como endógenos, que influyeron en su pensamiento, incluyendo las corrientes católicas integristas, el fascismo europeo y la herencia del nacionalcatolicismo.
3. El papel del culto a la muerte y la violencia sacralizada, entendidos como ejes vertebradores de su retórica política y de su visión del sacrificio patriótico.

4. El estudio del liderazgo caudillista, analizando cómo Piñar construyó su propia imagen de guía moral y político dentro de un contexto posfranquista que aspiraba a mantener viva la memoria del régimen.

Esta investigación pretende arrojar luz sobre la dimensión simbólica, espiritual y política del pensamiento de Blas Piñar, entendiendo su figura no solo como la de un actor marginal de la extrema derecha española, sino como la de un intelectual orgánico que intentó preservar y reinterpretar el legado del franquismo en clave trascendente y redentora.

¿Qué es el piñarismo?

Antes de abordar el objeto de estudio propiamente dicho, resulta imprescindible ofrecer una definición preliminar del piñarismo, ya que este concepto constituye el eje vertebrador del análisis que se desarrollará en las páginas siguientes. La autora considera que el piñarismo debe entenderse como una corriente nacionalcatólica de la ultraderecha española, que, partiendo de los postulados ideológicos del franquismo más integrista, logró imponerse y consolidarse como una de las expresiones más duraderas de ese imaginario político.

Lejos de limitarse a una mera nostalgia del régimen, el piñarismo articuló una doctrina política y espiritual propia, en la que confluyeron el catolicismo tradicionalista, la retórica del sacrificio redentor y una visión providencial de la nación española. A través de la figura de Blas Piñar, esta corriente asumió la misión de preservar los valores del nacionalcatolicismo y proyectarlos en el contexto cambiante del tardofranquismo y la transición democrática.

En este sentido, el piñarismo no puede considerarse un fenómeno residual o marginal, sino más bien una corriente hegemónica dentro del pensamiento ultraderechista español contemporáneo, que ha ejercido una notable influencia —directa o indirecta— en las formaciones políticas posteriores que reivindican el legado espiritual y patriótico del franquismo a través de la instrumentalización de la hispanidad.

El piñarismo constituye una síntesis entre el tradicionalismo hispánico y el nacionalismo autoritario de raíz europea, orientada a restaurar un orden social y político entendido como reflejo de la ley natural y del designio divino. Así, este fenómeno no se concibe como una ideología meramente política, sino como una doctrina integral que aspira a reordenar la totalidad de la vida nacional conforme a los principios del catolicismo y a la misión histórica que España habría recibido como depositaria de la fe. El pensamiento de Piñar es deudor del tradicionalismo español, heredero de Vázquez de Mella, Menéndez Pelayo o Ramiro de Maeztu, en cuanto sostiene la inseparabilidad entre religión, patria y autoridad (González Cuevas, 2001). Sin embargo, su propuesta es un intento de actualizar el imaginario católico-integrista en el contexto de la modernidad política. Frente al secularismo y el pluralismo emergente, Piñar reivindicaba la confesionalidad del Estado y la subordinación del poder temporal al orden moral objetivo, afirmando que toda política que se emancipa de la verdad trascendente degenera en nihilismo o tiranía (Piñar López, 1975). Su nacionalismo, por tanto, no es cultural ni etnicista, sino teológico, de ahí que, según mi perspectiva, su nacionalismo se articule en clave teológico-político pues la nación española se concibe como comunidad espiritual ordenada a un fin sobrenatural (Piñar López, 2000).

En la construcción del discurso piñarista es decisiva la influencia del falangismo de José Antonio Primo de Rivera, aunque reinterpretada en clave confesional. Del falangismo adopta la crítica al individualismo liberal y la idea de una comunidad orgánica basada en la justicia social y la armonía de los cuerpos intermedios, pero rechaza su tono revolucionario y vitalista. Mientras José Antonio hablaba de una «unidad de destino en lo universal» en sentido poético y existencial, Piñar convierte esa fórmula en una afirmación teológica basada en los postulados del romano Horia Sima en el que el destino universal de España es la defensa y expansión de la fe católica. En consecuencia, su pensamiento desplaza el eje del falangismo desde la regeneración social hacia la restauración del orden cristiano, reconstruyendo así

una suerte de falangismo integrista, anclado en la ortodoxia doctrinal (Sima, 2003).

El piñarismo comparte afinidades notables con ciertos movimientos nacionalistas místicos del periodo de entreguerras, en particular con la Guardia de Hierro (GH) rumana de Corneliu Zelea Codreanu (Piñar López, 1958), y el rexismo belga de Léon Degrelle (Casals i Meseguer, 1998,78). En estos movimientos, la política se concibe como prolongación de la fe, y el militante como asceta y testigo de una misión redentora. Del mismo modo, Piñar propone una concepción sacrificial y penitencial de la acción política, donde el objetivo no es tanto la conquista del poder cuanto la fidelidad al ideal. La figura del mártir sustituye a la del héroe moderno. Así, el militante piñarista es un «soldado de Cristo» llamado a sufrir por la restauración del orden cristiano frente al caos liberal y marxista. Esta espiritualización de la política dota al piñarismo de una estética ritual y litúrgica, más próxima a una orden religiosa que a un partido político en sentido moderno (Piñar López, 1957, 212).

En el plano simbólico y afectivo, el piñarismo está profundamente marcado por el culto mariano, que adquiere un valor no solo devocional sino teológico-político. María, en sus diversas advocaciones —Inmaculada, del Pilar, del Carmen—, es elevada a emblema de la pureza nacional, del amor sacrificial y de la fidelidad inquebrantable a Dios. El marianismo funciona como una alegoría de la nación misma, concebida como madre espiritual, sufriente y mediadora de la gracia divina (Piñar López, 1948). Así, el piñarismo introduce en la política una mística de la feminidad redentora, en la que la regeneración de España se asocia con el retorno al principio materno y virginal que simboliza la Virgen María. La política se convierte así en liturgia, y la comunidad nacional en cuerpo místico.

El horizonte del piñarismo está atravesado por una concepción palingenésica de la historia, entendida como proceso de decadencia y posible redención. En línea con la categoría de palingenesis política formulada por Emilio Gentile, Piñar concibe la nación como realidad caída que debe renacer espiritualmente

mediante la penitencia colectiva y el restablecimiento del orden natural (Piñar López, 1965, 12-15). La política es, en consecuencia, un acto de redención colectiva, un esfuerzo por restaurar la armonía entre el orden humano y el divino. España aparece, en este marco, como nación elegida para cumplir una función providencial, es decir, mantener viva la ortodoxia católica en un mundo secularizado. Esta visión soteriológica convierte el nacionalismo piñarista en una forma de teología política de la historia, en la que la salvación de la patria y la salvación del alma se entrelazan indisolublemente.

La analogía con el cristerismo mexicano resulta especialmente significativa, ya que ambos movimientos interpretan la resistencia política frente al secularismo como una guerra espiritual. Para Piñar, los cristeros encarnan la figura del cristiano militante dispuesto al sacrificio supremo por la fe, y su ejemplo sirve como paradigma moral para la España posfranquista. El piñarismo comparte con aquel movimiento la convicción de que el mal moderno no se combate con transacción ni compromiso, sino con testimonio y combate, asumiendo el sufrimiento como forma de victoria espiritual. Este ethos del sacrificio, unido a la visión mariana y al providencialismo histórico, confiere al piñarismo una tonalidad mística que lo distancia tanto del racionalismo ilustrado como del pragmatismo democrático (Piñar López, s.d).

Un misticismo exógeno

En este apartado, se hará hincapié en los elementos «extranjerezantes» que más influyeron al piñarismo. El análisis comparativo de los cristeros mexicanos, el rexismo belga y la Guardia de Hierro rumana permite identificar cómo ciertos modelos de fusión entre religión, violencia y política fueron adoptados, reinterpretados o adaptados por Blas Piñar en su propia construcción ideológica. El culto al martirio, la sacralización de la violencia y la figura del líder mesiánico no solo fueron referencias simbólicas, sino que también proporcionaron un marco doctrinal y ritual que contribuyó a la formación del piñarismo como movimiento de carácter nacionalcatólico y palingenésico en España.

Categoría	Cristeros	Guardia de Hierro	Rexistas
Cronología	1926–1929 1930s	1927–1941	1935–1945
Líder	Anacleto G. Flores Jesús D. Guízar	Corneliu Z. Codreanu Horia Sima	Léon Degrelle
Contexto histórico	Ley de Tolerancia de Cultos	-Inestabilidad política, crisis social, antisemitismo y fascismo	Crisis del parlamentarismo, influencia fascista
Culto a los muertos	Canonizaciones, veneración popular y santuarios	Santificación legionaria y culto a los caídos	Conmemoraciones
Enemigo principal	Laicismo	Modernización	Modernización
Naturaleza	Insurrección campesina y católica	Misticismo cristiano	Catolicismo nazi-fascista
Muerte	Muerte por la fe	Muerte por Dios y por la Patria	Sacrificio por la cristiandad europea
Tipo de violencia	Guerrilla religiosa	Terrorismo mesiánico	Guerra ofensiva y colaboracionismo militar

Tabla 1. Elementos comparativos existentes entre el movimiento cristero mexicano, la Guardia de Hierro y el rexismo belga (elaboración propia)

En los tres casos analizados, la religión actúa como principio organizador absoluto de la acción política, convirtiéndose en el eje que dota de sentido trascendente a la violencia y la transforma en un acto sagrado.

En México, el movimiento cristero (1926–1929) surgió como una reacción directa frente al proyecto laicista y anticlerical impulsado por el Estado posrevolucionario. Su lema, «¡Viva Cristo Rey!», condensaba una lógica sacrificial en la que la muerte en combate no era concebida como simple consecuencia bélica, sino como un testimonio espiritual, una forma de santificación personal y colectiva. El martirio cristero se inscribía así en el imaginario del catolicismo popular mexicano, arraigado en una tradición de santidad, resistencia y redención a través del sufrimiento (Meyer, 2023).

De manera paralela, el rexismo belga, encabezado por Léon Degrelle, articuló catolicismo y fascismo en una cruzada espiritual contra el comunismo y el liberalismo, percibidos como síntomas de la decadencia moral de Europa. La participación de sus militantes en el Frente del Este, bajo la bandera de la Legión Valonia, fue interpretada como un acto de fe política y mística, donde la muerte se integraba en un horizonte de purificación del alma europea y regeneración civilizatoria (Casals i Meseguer, 1998).

Por su parte, la Guardia de Hierro de Rumanía desarrolló una teología del combate político. Su líder, Corneliu Zelea Codreanu, concebía el movimiento como una «iglesia militante», en la que el sacrificio constituía la condición misma de pertenencia. Morir por Cristo y por la nación no era una eventualidad, sino un mandato moral. En este caso, la política asumía los códigos del ascetismo y la penitencia, situando al mártir como figura central de una auténtica liturgia nacionalista (Veiga, 1989, 160-190).

En los tres movimientos, el martirio funciona como máxima expresión de identidad y fidelidad al ideal. La muerte no se percibe como una pérdida, sino como un gesto regenerador, tanto individual como colectivo.

Los cristeros transformaron a sus caídos en santos populares, muchos de los cuales serían posteriormente beatificados. El martirio se vinculó al imaginario tradicional del catolicismo campesino: la sangre derramada del creyente no solo era semilla de fe, sino también promesa de salvación eterna.

En el rexismo belga, la exaltación del sacrificio se manifestó a través de una retórica heroica que presentaba a los combatientes como caballeros modernos comprometidos en una cruzada espiritual. La muerte en combate se ritualizaba como victoria moral y espiritual frente a la modernidad corrupta y materialista.

La Guardia de Hierro elevó esta glorificación a una auténtica estética del sacrificio. Procesiones, cantos fúnebres, saludos rituales, uniformes simbólicos y ceremonias de iniciación dotaban al martirio de un carácter teológico-político. El legionario perfecto era aquel que había muerto voluntariamente por la causa, convirtiéndose en figura sagrada de la nación. El culto a sus mártires —como Ion Moța y Vasile Marin— consolidó la muerte como mecanismo de cohesión comunitaria y de comunión mística (Piñar López, 2009).

Un rasgo transversal a los tres movimientos es la construcción del enemigo como figura demoníaca, lo que permite justificar tanto la violencia como la disposición al sacrificio.

Para los cristeros, el Estado laicista representaba una encarnación terrenal del Anticristo, contra la cual no había negociación posible. La muerte del creyente se entendía, así como martirio cristiano frente a la apostasía del poder político.

Los rexistas identificaban en el comunismo y el liberalismo los signos de la descomposición moral de Europa. En este marco, el enemigo era absoluto, y su destrucción o el sacrificio en su contra se revestían de un sentido escatológico, como parte de la lucha final entre el bien y el mal.

La Guardia de Hierro, aún más radical, fundó su identidad en la guerra contra el llamado «triple mal»: judaísmo, liberalismo y masonería. Esta visión dualista del mundo legitimaba la violencia y

dotaba a la muerte del legionario de un valor purificador, como ofrenda destinada a liberar a Rumanía de sus enemigos internos y a restaurar su pureza espiritual.

Aunque los tres movimientos comparten una mística sacrificial y una fusión entre lo religioso y lo político, difieren profundamente en sus contextos históricos, objetivos estratégicos y formas de ritualizar la muerte. Estas divergencias permiten comprender tanto sus especificidades ideológicas como la manera en que cada uno elaboró su propia gramática del martirio.

El movimiento cristero surgió en México como una reacción defensiva ante un proceso de secularización impuesto desde el Estado. Su objetivo no era instaurar un nuevo orden político, sino preservar la posición de la Iglesia católica en la vida pública. Su acción se concebía como restauradora, no revolucionaria. En cambio, el rexismo belga y la Guardia de Hierro rumana se inscriben en un horizonte palingenésico, orientado a la regeneración total de la comunidad nacional. Ambos aspiraban a crear una nueva espiritualidad política, capaz de redimir a la nación corrompida por el liberalismo, el comunismo y la modernidad secular.

La relación con el fascismo marca una distinción decisiva. Los cristeros fueron profundamente tradicionalistas, pero su horizonte ideológico permaneció enraizado en la tradición clerical y no puede calificarse de fascista. Su lucha fue más religiosa que política, y su vínculo con el poder se articulaba según una lógica premoderna de legitimidad eclesial. Por el contrario, los rexistas y los legionarios rumanos representan ejemplos paradigmáticos del fascismo espiritualista europeo. Los rexistas participaron activamente en la Segunda Guerra Mundial como parte de las SS, mientras que la Guardia de Hierro, aunque inspirada por el fascismo, mantuvo una mayor autonomía doctrinal, combinando nacionalismo místico con sacrificio ortodoxo, donde el martirio era tanto instrumento político como rito de purificación colectiva.

La estética del sacrificio establece diferencias cruciales en la manera de representar y ritualizar la muerte. El cristerismo se apoyó en los símbolos tradicionales del catolicismo popular —la

cruz, el rosario, la Virgen de Guadalupe—, y su martirio fue espontáneo y devocional, vinculado al campesinado. Los rexistas incorporaron una estética fascista con uniformes, desfiles y culto al líder. La Guardia de Hierro desarrolló una liturgia política autónoma, con saludos rituales, ritos de iniciación y procesiones reminiscentes de órdenes monásticas y sectas milenaristas, transformando la política en experiencia espiritual total.

Estas diferencias subrayan que, aunque unidos por un núcleo sacrificial, los tres movimientos canalizaron el culto a la muerte de maneras distintas según contexto, objetivos y herencias culturales.

Una militancia de apostolado seglar católica

Las influencias nacionales que más marcaron a Blas Piñar fueron José Antonio Primo de Rivera y Antonio Rivera Ramírez, apodado cariñosamente «Riverita» y, tras su muerte durante el Asedio del Alcázar, como «El Ángel del Alcázar» (Piñar López, 1951). De la influencia joseantoniana se ha investigado mucho, pero sobre Antonio Rivera hay menos estudios, a pesar de que desempeñó un papel fundamental en la formación política y católica de Piñar. Rivera fue un estudiante de Derecho que, desde la preadolescencia, militó en asociaciones católicas y construyó su carrera dentro de la Juventud de Acción Católica (JAC).

Entre 1931 y 1932, cuando cursaba sexto de bachillerato, Piñar regresó a su Toledo natal. Durante ese tiempo asistió a las reuniones organizadas por la Federación de Estudiantes Católicos (FEC), donde conoció a Antonio Rivera, dos años mayor que él. Rivera presidía la FEC y ya ejercía como propagandista de la organización a través de las publicaciones *Ideas e Inquietudes*, en las que Piñar comenzó a colaborar. Además, Rivera formaba parte de la JAC y, gracias a sus dotes oratorias y su compromiso con la causa, llegó a presidir el Consejo Diocesano. Animado por Rivera, Piñar se involucró más activamente en la FEC, que poco después se disolvió, continuando su labor periodística en los medios mencionados y, en ocasiones, en *El Castellano*, como contrapeso a las publicaciones republicanas anticlericales *La Traca* y *El Frailón* (Piñar López, 1951).

Ambos jóvenes decidieron crear un proyecto que combinara ejercicios espirituales, círculos de estudio, conferencias eclesíásticas y formación de militancia católica. Así nació el Grupo de Propagandistas, que conjugaba «hombres de acción» con la lucha contracultural, a veces violenta. Entre sus principales adversarios se encontraban los miembros de la Federación de Universitarios Españoles (FUE), de corte republicano e izquierdista, con quienes protagonizaron varios altercados.

En este grupo también se fomentaba la preparación física, supervisada por militares destacados como el coronel José Moscardó Ituarde, entonces director de la Escuela de Gimnasia. Tanto Piñar como Rivera, junto a Luis Moscardó, participaron activamente en estas actividades. Entusiasmado, Moscardó presidió un concurso de atletismo el 14 de marzo de 1933, que incluía carreras de obstáculos y natación, disciplina en la que Piñar destacó (*El Castellano*, 1933).

Para Piñar, el culto al cuerpo y la mente seguía la máxima de la eugenesia europea de la Europa de entreguerras, con el objetivo de formar un hombre cristiano capaz de enfrentar el panorama político del momento y contribuir a la creación de una «Nueva España» que revertiese los cambios provocados por la democracia. Piñar mostró esta actitud antes de ingresar a la JAC, cuando pronunció un discurso en defensa del catolicismo frente al anticlericalismo del presidente mexicano Plutarco Elías Calles. Al finalizar, exclamó «¡Viva Cristo Rey!», provocando desconcierto entre las juventudes de izquierdas y generando un altercado que fue interceptado por la policía. Piñar fue detenido por escándalo público, y su padre tuvo que pagar una multa de cien pesetas, un golpe significativo para la economía familiar.

Tras ser liberado, Piñar recibió la severa reprimenda de su padre, pero sus amigos, encabezados por Rivera y Alfredo del Campo, intentaron aportar el dinero de la multa. El padre de Piñar lo rechazó, aunque agradeció el gesto. La historia quedó en la memoria de Piñar y, años más tarde, cuando presidía el Instituto de Cultura Hispánica (ICH), estudiantes mexicanos de la Asociación de Estudiantes Mexicanos (AEM) le devolvieron el

equivalente de aquella multa en pesos mexicanos (Piñar López, 2003).

En diciembre de 1933, las juventudes católicas prestaron atención a la insurrección anarquista conocida como la «Revolución de Diciembre», que se extendió por varias regiones y fue promovida por los cenetistas. Frente a ello, el gobierno de centroderecha liderado por Alejandro Lerroux y apoyado por la CEDA de José María Gil-Robles buscó contener los programas republicano-socialistas. Las juventudes católicas, influenciadas por pensadores como Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Menéndez Pelayo y Víctor Pradera, se organizaron para debatir el rumbo del país y movilizar a los jóvenes hacia el catolicismo social (González Cuevas, 2000).

La IV Asamblea Nacional de la JAC despertó el interés de jóvenes de distintos entornos y logró alejar a algunos proletarios de las tesis socialistas. Antonio Rivera, que estudiaba Derecho, junto con el consiliario diocesano Antonio Gutiérrez Criado, dirigió la Junta de la Unión Diocesana, mientras Piñar asumió la dirección de la Escuela de Propagandistas, aprovechando su experiencia en la redacción de *Inquietudes* (Piñar López, 1966).

Fue en este ambiente, cargado de tensión y polarización, donde Piñar conoció a Carmen Gutiérrez Duque (1921-2018). Mientras repasaba un discurso titulado Evocación de un escolar en otoño, escuchó la melodía de un piano y vio a la adolescente morena a quien recordaba jugando al tejo años atrás. Carmen colaboraba en los eventos católicos y, aunque posteriormente se afilió a Falange, Piñar nunca lo hizo, manteniendo su compromiso con el apostolado seglar (González Martínez y Rojas Quintanilla, 2000).

Al margen de su militancia católica, Piñar completó sus estudios de bachillerato y, al igual que muchos de sus compañeros, quiso iniciar la licenciatura en Ciencias Químicas. Sin embargo, según él mismo interpretaría como un designio de la Providencia, no pudo hacerlo. Su madre lo acompañó a Madrid, ya que su padre no recibió permiso para hacerlo, con el fin de que se matriculara en dicha disciplina en la Universidad Central (UC).

Una vez cumplimentado el formulario de ingreso, el bedel de la secretaría le comunicó que su matrícula había sido anulada porque aún no había cumplido los dieciséis años. Por ley, no podía comenzar sus estudios universitarios hasta alcanzar los diecisiete años. Esta decisión lo llevó a solicitar numerosas audiencias con catedráticos y con el secretario de la Universidad, aunque sus intentos resultaron infructuosos. Ese mismo año se produjo un cambio de gobierno y la cartera de Instrucción Pública y Bellas Artes —actual Ministerio de Educación y Formación Profesional— pasó a manos de Filiberto Villalobos González, quien aprobó un decreto que obligaba a los estudiantes a realizar un examen de ingreso. Este decreto resultaba injusto para los bachilleres que, por no haber cumplido la edad requerida por la ley, debían realizar el examen para acceder a la universidad, mientras que sus compañeros que ya tenían diecisiete años estaban exentos (Pazos, 1973).

Desanimado por estos acontecimientos, Piñar comenzó a interesarse por el ámbito del Derecho, influido por las discusiones y matizaciones de compañeros como «Riverita», aunque inicialmente tenía planeado estudiar Químicas. Durante esos meses de incertidumbre, continuó con actividades de corte propagandista y, finalmente, en 1935 ingresó en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNdP). Esta organización, fundada en 1909 para hacer frente a los proyectos anticlericales surgidos del liberalismo, había impulsado la formación política Acción Popular (AP), liderada primero por el cardenal Ángel Herrera Oria y después por Gil-Robles. A través de la ACNdP, Piñar buscó difundir el mensaje de la doctrina social de la Iglesia.

Tras esta experiencia, comenzó a leer textos jurídicos para debatirlos con sus compañeros, aunque mantenía la intención de estudiar Químicas. Sin embargo, otro cambio de gobierno alteró sus planes: Villalobos fue reemplazado en marzo de 1935 por el catedrático de Derecho Civil Joaquín Dualde Gómez. Dualde modificó la normativa anterior y, aunque mantuvo el examen de ingreso, eliminó la obligación de presentarlo a quienes ya habían terminado el bachillerato antes de la disposición de Villalobos.

Piñar, que había estudiado por libre las asignaturas del primer curso entre marzo y julio, decidió no presentarse a los exámenes finales al considerar que no estaba suficientemente preparado. A partir de entonces, su objetivo fue comenzar el siguiente año académico como estudiante de Derecho (Dualde Gómez, 1935, 2381).

Durante los meses siguientes, Piñar estudió diversas ramas del Derecho con la ayuda de los apuntes y el apoyo de sus compañeros del grupo de propagandistas, sin abandonar sus actividades políticas. Se organizaron varios actos en los locales de la Juventud de Acción Católica (JAC), destacando especialmente el celebrado en el Salón de Concilios del Arzobispado de Toledo, donde pronunció un discurso ante el arzobispo Isidro Gomá y Tomás, con quien mantuvo una amistad por correspondencia hasta su fallecimiento.

El éxito de estas jornadas llevó a las juventudes a replicar las charlas en diversas localidades de Toledo. Sin embargo, el acto celebrado en el Teatro de Sonseca marcó un punto de inflexión: las juventudes socialistas, conocedoras de las actividades de sus oponentes de la JAC, asistieron para boicotear el evento. La respuesta de los católicos fue violenta, y el enfrentamiento concluyó con varios heridos, dejando una huella significativa en la trayectoria política de Piñar.

Estos años son, sin duda, importantes, porque forjaron su ideario y sin ese activismo católico no se podrían entender los elementos asociados a la palingenesia social «piñarista» que se explicarán a continuación.

Palingenesia social

La concepción del culto a la muerte en Piñar no puede comprenderse sin atender a la idea de palingenesia social, entendida como una doctrina que propugna el renacimiento integral de la sociedad mediante una regeneración moral, espiritual y política surgida de la destrucción de un orden social percibido como decadente o corrupto. En este marco ideológico, la muerte no es concebida como un fin, sino como el principio necesario de

un nuevo ciclo vital y comunitario, donde el sacrificio —individual o colectivo— adquiere un valor redentor (Sima, 1980, 71).

Este pensamiento se articula sobre dos pilares fundamentales y complementarios: el culto mariano y el agrarismo. El primero otorga a la figura de la Virgen un papel simbólico de mediadora y madre regeneradora, depositaria de la pureza espiritual que debe guiar el renacer moral del pueblo. El segundo, el agrarismo, idealiza la vida campesina como espacio de autenticidad, tradición y orden natural, contrapuesto a la corrupción moral y material de la vida urbana y moderna.

La devoción mariana y la exaltación del mundo rural se entrelazan en un imaginario que concibe la muerte como purificación y renacimiento, y la sociedad ideal como aquella que, tras la catarsis destructiva, resurge depurada y unida bajo los valores tradicionales, religiosos y agrarios.

El culto mariano

En el imaginario tradicionalista y católico, la Virgen María representa la pureza original, la intercesora divina y el principio regenerador por excelencia. Su figura no solo posee un carácter maternal, sino también restaurador del orden divino perdido. El culto mariano encierra, por tanto, el anhelo de retorno a un estado «incorrupto», es decir, una España católica, unida y moralmente sana. Actúa, además, como mecanismo espiritual de redención colectiva, pues María no salva únicamente al individuo, sino que intercede por la salvación de la nación. De este modo, la devoción mariana se convierte en fuente simbólica de una nueva sociedad fundada sobre los valores cristianos tradicionales. Así, María no es solo nostalgia del pasado, sino expresión de una auténtica palingenesis —una regeneración espiritual— en clave femenina y celestial. Bajo su manto se cobijan los llamados a restaurar el orden divino y a propiciar la «resurrección» del alma nacional (Piñar López, 1978, 22-26).

En esa visión agrarista—presente también en el carlismo—, el mundo rural se concibe como la semilla de una nueva sociedad, en contraste con la corrupción moral atribuida al entorno urbano,

liberal o socialista. El campesinado se asocia con valores considerados «puros», a saber, religiosidad, laboriosidad, jerarquía y sentido de comunidad. La tierra, por su parte, es entendida como un espacio sagrado, cuyo cultivo constituye no solo una actividad económica, sino también un acto moral y casi litúrgico. En este contexto, la Virgen, especialmente en sus advocaciones rurales — como la del Pilar, del Rocío o de Guadalupe—, se presenta como protectora de esa redención agraria y de las comunidades que la encarnan. La palingenesia social se proyecta, así, desde el campo, donde el sacrificio, la fe mariana y el trabajo tradicional se convierten en los pilares de una futura restauración nacional y espiritual.

La palingenesia implica, en su sentido profundo, que el viejo mundo debe ser destruido para que uno nuevo pueda surgir. Dentro de este marco simbólico, el sacrificio y la muerte, especialmente en clave mariana, se interpretan como actos purificadores. En movimientos como los cristeros, los legionarios o los rexistas, la muerte del mártir se concibe como semilla de un nuevo orden. En el caso de Blas Piñar, el combate ideológico y político contra el liberalismo, el comunismo y la secularización se configura como una cruzada por la regeneración espiritual de España, una lucha que pasa por la militancia, el testimonio y, llegado el caso, el sacrificio personal.

En la obra de Blas Piñar, la idea de palingenesia se formula como una reacción radical frente al proceso de modernización secular, liberal y materialista, que él percibía como la causa principal de la ruina espiritual de España. Su proyecto, según la perspectiva de la autora, fue profundamente contrarrevolucionario pues aspiraba a una refundación total del orden político y moral. Esa refundación debía tener bases teológicas: una España católica, rural, jerárquica y guiada por el espíritu de María. La nación regenerada sería, así, aquella reconciliada con su misión histórica y espiritual, con su fe y, especialmente, con la Virgen como madre y reina de la patria (Piñar López, 1957).

En los escritos, discursos y ensayos de Blas Piñar, María no es solo una figura devocional, sino la madre de España, garante del

orden espiritual tradicional y mediadora sagrada entre la nación y lo divino. Su presencia articula una teología política profundamente conservadora, en la que la fe, la patria y la lucha contra el mal secular se condensan en la figura de la Virgen. Para Piñar, la Virgen —especialmente en sus advocaciones de la Inmaculada Concepción y de la Virgen del Pilar— encarna la identidad espiritual de España. No es solo protectora de los fieles, sino madre de la nación y garante de su misión histórica como defensora de la cristiandad. En su discurso ideológico, María representa el alma eterna de España, enfrentada a la modernidad secular, el marxismo, el liberalismo y cualquier forma de relativismo moral. Esta concepción, heredera directa del nacionalcatolicismo franquista, adquiere en Piñar una intensidad particular: María se convierte en el escudo de la «España eterna», la que combate el materialismo y la herejía moderna.

Blas Piñar también presentó a la Virgen como intercesora activa en el combate espiritual contra el mal político y moral. No se trata de un símbolo pasivo de devoción, sino de una militante espiritual, esta es, protectora de los cruzados, reina del Rosario — como en la batalla de Lepanto— y guía de los combatientes por la «España católica». A través de esta retórica, Piñar dota a la política de una dimensión mística, donde morir por la fe y por España equivale a morir bajo el manto de María. Este imaginario conecta directamente con la lógica del martirio cristero y legionario, en la que el sacrificio por Dios y por la patria no es trágico, sino glorioso, y la Virgen actúa como testigo y mediadora de ese sacrificio (*Diario 16*, 1977).

Por último, en algunos textos de Piñar, la figura de la Virgen se instrumentaliza como antítesis del feminismo y de los cambios culturales liberales. María es exaltada como modelo supremo de mujer: pura, maternal y obediente a Dios. De este modo, se configura como símbolo de la feminidad ideal dentro del orden tradicional, en contraste con las mujeres que abogan por la emancipación, el aborto o la secularización (Piñar López, 1987). Este uso ideológico refuerza la estructura patriarcal del pensamiento piñarista, en la que la Virgen no emancipa, sino que

ordena, confirmando la jerarquía divina en los ámbitos familiar, social y nacional.

El agrarismo misticista

El culto mariano y el agrarismo se articulan estrechamente en la teología-política piñarista, dentro de una concepción sacralizada del campo como espacio moral, espiritual y nacional por excelencia. En este marco, la Virgen —madre, protectora y mediadora— se convierte en símbolo del mundo rural, de sus valores y de su centralidad en el orden divino-natural. La relación entre María y el campo adquiere así una dimensión teológica, política y simbólica, en la que la tierra y la fe se integran como elementos inseparables de la identidad colectiva y del proyecto de regeneración nacional.

En las culturas católicas tradicionales, tanto en el ámbito español como en el latinoamericano, la Virgen María ha sido históricamente venerada como protectora de los campesinos, de los ciclos agrícolas y de la vida rural. Las advocaciones están profundamente ligadas a pueblos, cosechas, oficios del campo y rituales de fertilidad cristianizados. Blas Piñar y los ideólogos del neotradicionalismo político recuperan esta simbiosis entre la Virgen y el mundo agrario para afirmar que el campo es el depositario de la auténtica identidad nacional y espiritual, frente a una ciudad percibida como foco de secularismo, cosmopolitismo y decadencia moral. En este sentido, el culto mariano no se limita a la devoción personal, sino que se erige en vínculo colectivo entre tierra, cielo y nación: la Virgen bendice las cosechas, protege a los campesinos, ordena la familia rural y legitima el rechazo del progreso entendido como fuerza disolvente.

Dentro de la visión agrarista de Blas Piñar, el campo no es solo una forma de economía, sino la reserva moral y religiosa del país. En él, la vida se organiza según el calendario litúrgico, las procesiones marianas, las festividades patronales y la centralidad de la Iglesia parroquial. María aparece, en consecuencia, como eje de cohesión y garantía del orden natural y divino. Esta concepción se alinea con la nostalgia piñarista por una España premoderna, donde el campesinado vivía conforme a las virtudes tradicionales:

humildad, obediencia, laboriosidad y religiosidad. En esa comunidad idealizada, la Virgen ocupa el papel de madre espiritual, símbolo de fecundidad, arraigo y comunión entre cielo y tierra. Su figura no solo preserva el orden moral, sino que lo legitima como expresión de la armonía entre lo humano y lo divino.

El culto mariano rural cumple también una función política de resistencia frente a la modernización urbana y la secularización. En los discursos de Blas Piñar, la ciudad aparece a menudo como espacio de pecado, desarraigo, conflicto de clases, liberalismo y socialismo. Frente a ella, el campo —bajo el amparo de María— se presenta como imagen de orden, tradición y paz. Este contraste no es meramente estético, sino profundamente ideológico: la Virgen en el campo simboliza la defensa de la tradición frente a la Revolución, del orden frente al caos, de la fe frente al laicismo. La religiosidad mariana rural se convierte así en bastión contrarrevolucionario, donde el pueblo sencillo se erige como guardián de la fe ancestral frente a los embates de la modernidad secular.

Finalmente, la figura de la Virgen permite articular una síntesis simbólica entre mujer, tierra y patria, característica de los discursos nacionalistas tradicionalistas. María es madre de Dios, madre de los hombres, pero también madre de España y de la tierra fecunda. Esta identificación establece una analogía en la que la tierra es concebida como cuerpo sagrado que da frutos bajo la bendición mariana; la Virgen se entiende como matriz espiritual del pueblo; y el campesino se convierte en hijo fiel que cultiva la tierra y honra a su madre celestial y terrenal. De este modo, se refuerza una visión orgánica y jerárquica de la nación, en la que cada elemento ocupa su lugar natural: el campesinado en la tierra, la Iglesia en el alma y María en el altar de ambos. La Virgen, así, se transforma en el eje simbólico que une lo divino con lo terrenal, lo espiritual con lo nacional, otorgando al mundo rural una dignidad sagrada y una misión redentora dentro del imaginario tradicionalista.

El arquetipo de «monje-soldado»

En relación con el componente militarista del pensamiento de Blas Piñar, resulta imprescindible atender a la figura arquetípica del «monje-soldado», cuya cosmovisión antropológica y espiritual constituye el núcleo simbólico desde el cual se articula buena parte de su proyecto ideológico. Este modelo representa la síntesis perfecta entre militancia religiosa y disciplina guerrera, es decir, entre la contemplación y la acción. En la figura del «monje-soldado» se conjugan la pureza del asceta y la firmeza del combatiente: un sujeto que no lucha por ambición ni conquista material, sino por la restauración del orden comunal desde una dimensión sagrada.

Este arquetipo no es, por tanto, un mero combatiente o un soldado convencional, sino un hombre consagrado a una causa trascendental. Su existencia se inserta dentro de una lógica de servicio absoluto: pertenece a una orden político-religiosa que exige obediencia, sacrificio y disciplina. En este marco, la lucha se convierte en un ejercicio espiritual. Así, la victoria no se mide en términos estratégicos o territoriales, sino como redención moral y purificación del alma. La muerte, por ende, se transfigura en martirio: el sacrificio voluntario del cuerpo en defensa de una fe y de una patria concebidas como expresiones inseparables de un mismo principio divino (Piñar López, 1975, 60).

Aquel ideal se proyectaba con especial fuerza en el imaginario agrarista de Piñar. El mundo rural aparece en su pensamiento como reserva espiritual de la nación, el espacio donde perviven los valores eternos de la tradición frente a la decadencia moral y material de la modernidad urbana. En este sentido, el agrarismo no se reduce a una opción económica o estética, sino que constituye una estructura sacralizada del orden moral y social: un escenario simbólico donde el hombre vuelve a su raíz, donde el trabajo, la tierra y la fe se integran en una misma liturgia comunitaria.

En ese contexto, el «monje-soldado» es el «nuevo hombre», formado en la obediencia, la disciplina y una violencia cristiana entendida como justa y purificadora. Esta violencia no busca

destruir por placer, sino depurar el cuerpo social de los elementos considerados corruptores —el liberalismo, el marxismo, el materialismo y el secularismo— para restaurar un orden orgánico basado en la jerarquía y la fe (Piñar López, 1961).

El arquetipo del «monje-soldado» tiene claros precedentes históricos en el cristianismo medieval, especialmente en las órdenes de caballería como los templarios, hospitalarios o caballeros teutónicos. En ellas, la renuncia a los bienes del mundo coexistía con el ejercicio de la fuerza militar, dando lugar a la figura del asceta armado: el guerrero que empuña la espada como instrumento de penitencia y servicio a Dios. Blas Piñar, al igual que otros pensadores contrarrevolucionarios del siglo XX, reinterpretó este modelo como ideal del hombre moderno regenerado, capaz de resistir la corrupción espiritual del mundo contemporáneo.

Dentro de su pensamiento, este arquetipo se integra en la visión de una España palingénésica, llamada a renacer mediante una regeneración espiritual y política. La redención nacional dependía, en esta concepción, de la aparición de una élite moral formada en la lógica del sacrificio, capaz de encarnar los valores perennes del catolicismo y del patriotismo español. Así como en Rumanía la Guardia de Hierro encontró en el mito del hombre dacio un símbolo de pureza y heroísmo, Piñar adopta al «monje-soldado» como agente de la restauración espiritual de España, protagonista de una cruzada contemporánea cuyo objetivo era refundar la nación desde los valores católicos tradicionales.

Este ideal se plasmó en las milicias juveniles vinculadas al movimiento, configuradas en torno a la figura del Hombre Nuevo cristiano. Inspiradas en la doctrina legionaria de Corneliu Codreanu y en las concepciones de Horia Sima, estas juventudes asumían la llamada «Batalla por el Destino», entendida como una misión colectiva en la que la nación cristiana debía realizar su vocación divina. La comunidad espiritual, por tanto, prevalecía sobre el individuo: el patriotismo se sublimaba como acto religioso, y la obediencia total era la forma más alta de libertad interior (Sima, 1980, 71).

El individuo, dentro de este esquema, adquiriría sentido solo en su sumisión al ideal colectivo. Se rechazaba la autonomía personal y el debate interno, considerados síntomas de decadencia liberal. Corneliu Codreanu exhortaba a los jóvenes legionarios a guardar silencio, obedecer y sacrificarse sin cuestionar, principios que hallaron eco en las juventudes de Fuerza Nueva. Sin embargo, esta estructura autoritaria y la falta de democracia interna terminaron generando tensiones y deserciones dentro del movimiento juvenil piñarista, donde algunos sectores comenzaron a resentir la rigidez doctrinal y el culto excesivo a la jerarquía.

Una de las influencias más notables de la Guardia de Hierro sobre el movimiento de Piñar fue la creación de los «nidos» (cuib), células pequeñas de entre tres y trece miembros donde se contaban los grupos y no los individuos. Este modelo, profundamente jerárquico, reproducía la estructura orgánica de la nación concebida como un cuerpo unido bajo un principio de autoridad. Los «nidos» se organizaban en comunas, redes, condados y provincias, cada nivel bajo la dirección de un jefe. La vestimenta y los símbolos reforzaban la identidad mística y marcial del grupo, dotándolo de una liturgia propia.

Fuerza Nueva adaptó este modelo a su contexto español, sustituyendo el nombre de «nidos» por el de «centurias», en clara alusión al modelo militar romano y a la tradición imperial que Piñar consideraba parte del destino histórico de España. La organización interna, la ritualidad y el uso de símbolos de disciplina y pureza formaban parte de una pedagogía del sacrificio cuyo propósito era educar al militante como soldado de Cristo y defensor de la patria (Piñar López, 2009).

En último término, este tipo de violencia simbólica y física se expresó tanto en mecanismos de coacción moral —procesiones, juramentos, actos litúrgicos— como en acciones directas contra grupos ideológicos adversarios. De este modo, el pensamiento piñarista reforzó una cultura de confrontación, donde el conflicto se asumía como medio de afirmación identitaria y como acto purificador. La lucha, más que un fin político, era concebida como

una forma de oración armada, la vía a través de la cual el monje-soldado podía participar activamente en la redención de su pueblo.

El Liderazgo caudillista y su legitimación

En el pensamiento de Blas Piñar se revela con claridad el núcleo central de su concepción político-teológica: la figura del caudillo, entendida no como un simple jefe político o militar, sino como un instrumento sagrado al servicio de la restauración del orden cristiano. Para Piñar, el caudillo desempeña una misión providencial, una tarea inscrita en el designio divino de la historia. Su autoridad no surge del contrato social ni del consenso popular, sino de Dios mismo, fuente última de todo poder legítimo. De este modo, el líder se convierte en mediador entre lo divino y lo humano, intérprete y ejecutor de una voluntad superior que trasciende las contingencias históricas (Piñar López, 1961).

La legitimidad trascendental del caudillo lo sitúa por encima de la mera política de partidos o de las fluctuaciones de la opinión pública. En su persona confluyen varias dimensiones simbólicas que lo elevan al rango de figura casi sacral: es redentor, porque asume el sufrimiento colectivo del pueblo para conducirlo hacia su salvación; es pastor, por su función de guía espiritual y moral; y es mártir, por su disposición al sacrificio en nombre de un ideal absoluto. Su liderazgo no se apoya en el cálculo pragmático, sino en una mística del deber y del sacrificio, que remite al modelo del héroe cristiano y caballeresco (Gómez Hernández 1959).

Desde esta perspectiva, el gobierno verdadero —aquel que Piñar considera conforme al orden natural y divino— no puede fundarse en consensos cambiantes ni en ideologías relativistas, sino en principios eternos e inmutables. El caudillo encarna esos valores absolutos: la fe, la patria, la justicia y la tradición católica. Su autoridad no es meramente jurídica o coercitiva, sino carismática, en el sentido weberiano del término, aunque reinterpretada teológicamente como don espiritual conferido por la Providencia. Este carisma, lejos de ser populista, tiene un carácter sagrado y providencial, manifestación concreta del plan divino en la historia.

La figura del caudillo posee además una marcada dimensión sacrificial, en sintonía con el ideal templario y con la tradición mística del heroísmo cristiano. Su vida está consagrada al servicio y, si es necesario, al martirio por la comunidad. Así, la autoridad se convierte en una forma de santidad activa: gobernar es servir y ofrecerse. En esta visión, el poder político adquiere una naturaleza teocrática, en la que autoridad y santidad se entrelazan hasta confundirse.

Finalmente, en el marco del pensamiento de Blas Piñar, el caudillo aparece como figura indispensable para la regeneración nacional. Solo un líder dotado de legitimidad trascendente y de virtud heroica puede guiar al pueblo hacia su destino sobrenatural y preservar a la nación de la decadencia moral y espiritual provocada por el liberalismo, el comunismo y el laicismo. En su persona se concentra la esperanza de una comunidad reconciliada con su esencia católica, unida bajo un poder que no solo administra, sino que redime.

Consideraciones finales

El piñarismo emerge como una corriente ideológica nacionalcatólica que trasciende la simple nostalgia franquista, configurándose como un proyecto doctrinal autónomo dentro de la ultraderecha española. Blas Piñar no se limitó a reproducir los postulados del franquismo, sino que reelaboró el legado nacionalcatólico mediante una síntesis teológico-política en la que la regeneración moral, espiritual y política de la nación se concibe como imperativo histórico y divinamente orientado. En este sentido, el piñarismo se configura como un fenómeno ideológico complejo, con una coherencia interna que lo distingue de otras expresiones ultraderechistas contemporáneas.

El culto a la muerte y la noción de palingenesia social constituyen ejes fundamentales de la cosmovisión piñarista. La muerte es entendida no como un fin, sino como un mecanismo de purificación y regeneración colectiva, cuyo sacrificio, individual o comunitario, legitima la restauración de un orden social considerado moralmente degradado. Esta concepción, influida por el cristerismo mexicano, el rexismo belga y la Guardia de Hierro

rumana, articula la violencia y el martirio como actos sagrados, integrando política y espiritualidad en un proyecto de redención nacional.

El culto mariano y el agrarismo místico funcionan como instrumentos simbólicos y teológicos de cohesión social. La Virgen María se erige como mediadora y garante del orden moral y espiritual, mientras que el mundo rural se concibe como reserva de valores tradicionales frente a la corrupción urbana y secular. Esta integración entre religiosidad y agrarismo no solo constituye un recurso simbólico, sino que establece la base de una visión palingénica en la que la regeneración de España depende de la restauración de la armonía entre fe, tierra y comunidad.

El arquetipo del «monje-soldado» representa la materialización del ethos piñarista en el plano individual y colectivo. Este modelo combina disciplina militar, ascetismo religioso y entrega sacrificial, proponiendo un militante cuya acción política es también ejercicio espiritual. Inspirado en órdenes de caballería medievales y en experiencias nacionalistas místicas europeas, el «monje-soldado» encarna la interacción entre obediencia, sacrificio y redención nacional, consolidando la idea de militancia como acto trascendental.

El liderazgo caudillista constituye otro componente central del proyecto piñarista. Para Blas Piñar, el caudillo no es un líder político convencional, sino un instrumento providencial cuya autoridad emana de Dios. Su función trasciende la administración política: es guía espiritual, mediador moral y agente de la regeneración nacional. Este modelo de liderazgo sagrado articula la obediencia, el sacrificio y la virtud heroica como condiciones de legitimidad, consolidando la concepción de una autoridad política teocrática orientada a la restauración del orden cristiano.

La combinación de palingenesia, culto a la muerte, devoción mariana, agrarismo místico, «monje-soldado» y liderazgo caudillista constituye un *corpus* doctrinal, capaz de proyectar una visión de España como comunidad espiritual, jerárquica y sacrificial. Esta síntesis convierte al piñarismo en una de las expresiones más sistemáticas y perdurables del nacionalcatolicismo

posfranquista, revelando su relevancia no solo como movimiento político, sino como fenómeno cultural, religioso y simbólico de gran alcance en la historia del siglo XX español.

BIBLIOGRAFÍA

CASALS i MESEGUER, Xavier. (1998). *La tentación neofascista en España*. Barcelona. Plaza & Janés Editores, S.A.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos. (2000). *Historia de las derechas españolas: de la Ilustración a nuestros días*. Madrid. Biblioteca Nueva.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos. (2001). «Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española». *Hispania*, 207, 99-141.

MEYER, Jean. (2023). *La Cristiada. Vol. 1: La guerra de los cristeros*. México. Siglo XXI Editores.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1975). *Combate por España (I)*. Madrid. Fuerza Editorial, S.A.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1987). *Derecho a vivir*. Madrid. Fuerza Nueva Editorial.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (2000). *Escrito para la Historia*. Madrid. Fuerza Nueva Editorial, S.A.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis. (1994). *Reaccionarios y golpistas: la extrema derecha en España del tardofranquismo a la consolidación de la democracia (1967-1982)*. Madrid. Consejo Superior d Investigaciones Científicas.

SIMA, Horia. (1980). *Técnicas de lucha contra el comunismo*. Madrid. Fuerza Nueva Editorial.

SIMA, Horia. (2003). *Dos movimientos nacionales: José Antonio Primo de Rivera y Corneliu Zela Codreanu*. Barcelona. Ediciones Nueva República.

VEIGA, Francisco. (1989). *La mística del ultranacionalismo: historia de la Guardia de Hierro, Rumania, 1919-1941*. Barcelona. Universidad Autónoma de Barcelona.

MEDIOS DE PRENSA

DUALDE GÓMEZ, Joaquín. (1935, 26 de marzo). «Ministerio de Instrucciones Públicas y Bellas Artes». *Gaceta de Madrid. Diario Oficial de la República*, 85, 2381.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1957, septiembre). «Ejército e Hispanidad». *Ejército*, 212.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1958, 18 de enero). «Sangre rumana en Majadahonda». *ABC*.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1978, 1 de abril). «España: ¡Abandona tu silencio de muerte!». *Fuerza Nueva*, 586, 22-26.

S.a. (1933, 14 de marzo). «En la Casa del Estudiante». *El Castellano*, 7.439, 4.

S.a. (1977, 15 de abril). «Tirar de la manta». *Diario 16*.

FUNDACIÓN BLAS PIÑAR (FBP)

POLO MARTÍNEZ-VALDÉS, Carmen. (s.d). «Carta enviada a la familia Moscardó Guzmán». Madrid, Fundación Blas Piñar (FBP).

GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Francisco Javier ROJAS QUINTANILLA, Alfonso. (2000). «Cuestionario realizado por dos profesores de Historia a Blas Piñar López». Madrid, Fundación Blas Piñar (FBP).

PAZOS, Rafael. (1973, 11 de abril). «Toledanos». Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1948, 5 de junio). «Silueta espiritual de una generación española. Homenaje al prelado de la diócesis». Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1951, 17 de noviembre). «El ángel del Alcázar». Discurso pronunciado en el Colegio Mayor San Pablo. Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1957, 4 de enero). «Toma de posesión como director del Instituto de Cultura Hispánica». Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1961, 19 de abril). «Mística y política de la Hispanidad». Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1961, 29 de noviembre). «Antonio Rivera en el recuerdo».

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1965). María, Madre espiritual de América. Madrid. Cultura Hispánica.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (1966, 6 de agosto). «Aquella juventud católica». Informaciones. Fundación Blas Piñar (FBP), Madrid.

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (2003, 7 de marzo). «Declaraciones al periodista Juan Carlos Rodríguez». Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (2009, enero). «El monumento dedicado a Ion Moța y a Vasile Marin». Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).

PIÑAR LÓPEZ, Blas. (s.a.). «Mis recuerdos y contactos con... Horia Sima». Madrid. Fundación Blas Piñar (FBP).