

## La nueva derecha en España: hacia la revolución conservadora

Antonio Cañellas Mas

Universidad de Navarra

### Introducción

La comprensión de los principios ideológicos que fundamentan el fenómeno de las revoluciones conservadoras en Gran Bretaña y Estados Unidos durante los años ochenta, obligan a un ejercicio retrospectivo para analizar con detalle los distintos movimientos políticos que irán configurando dichas bases. De todos modos, lo verdaderamente reseñable en este estudio pretende focalizarse en los enlaces entre la derecha española y los presupuestos neoconservadores de origen anglosajón. De entrada, la pluralidad de grupos y sensibilidades conservadoras en España, similar a los de la izquierda, dificultan esta aproximación. Sólo al definirse de manera paulatina el panorama político español con una disolución de la UCD en 1982, que capitalizarían las candidaturas del PSOE, por una parte, y de Coalición Popular, por otra, puede hablarse de una mayor recepción de los postulados del nuevo conservadurismo, como refuerzo ideológico para intentar la quiebra del poder socialista alcanzado en las elecciones generales del mes de octubre.

Sin embargo, lo que a nuestro juicio reviste más interés no es tanto el discurso neoconservador –un tanto circunstancial– de algunos tribunos de Alianza Popular, sino los orígenes que incuban parte de esas ideas hasta articular un cuerpo de doctrina parecido al que se desarrollaría en otros países como Chile. Quizá esto apunte a una cierta versión hispana de la revolución conservadora, que hundiría sus raíces en el pensamiento surgido poco después de la Primera Guerra Mundial. Aunque no deseamos insistir en ello, la crisis de la cultura moderna con el estallido y consecuencias de dicho conflicto, agravadas por las tensiones posteriores con el debilitamiento de las democracias liberales hasta la eclosión bélica de 1939, reavivó el debate intelectual acerca de las ideas que deberían informar la cultura occidental, después del fracaso que muchos atribuyeron a los planteamientos inmanentistas de la filosofía ilustrada del siglo XVIII. El desmoronamiento del antiguo régimen de Cristiandad a raíz de los procesos revolucionarios iniciados en 1789, suscitó el rechazo y la reacción de los estamentos que lo habían sostenido, al contraponerse dos cosmovisiones diferentes arraigadas en parámetros antropológicos que, por un lado, ahondaban en una visión autosuficiente de la persona, desprovista de su carácter creatural, y otra que subrayaba su dimensión religiosa como unidad de alma-cuerpo, vivificada por Dios y, por consiguiente, con una autonomía relativa, resultante de dicha consideración teocéntrica.

La ruptura que propiciaron las revoluciones liberales del siglo XIX, no ya por la sustitución de una clase social –la aristocracia– por otra, la burguesía, en el control de los instrumentos del poder político, sino por la confirmación del cambio de mentalidad que se venía gestando, al menos desde la crisis nominalista del siglo XIV, al primar el valor de lo individual en detrimento de lo común. Tanto en el orden y estructura de la sociedad, como en el terreno de la organización política y de la actividad económica, provocando la respuesta condenatoria de la Iglesia contra lo que calificó como *errores* del pensamiento moderno, por cuanto se apartaban de aquella concepción antropológica fundada en el realismo aristotélico-tomista. *A priori* parecía improbable un entendimiento entre los representantes del pensamiento católico integral y los liberales. Sin embargo, la domesticación de los procesos revolucionarios, una vez que parecían asentados, favoreció varios tipos de acuerdos entre el Estado y la Iglesia, la cual se había cuidado, a su vez, de distinguir entre la *tesis* y la *hipótesis* del liberalismo como sistema constitucional, que podía admitir siempre y cuando no contraviniera los derechos de la Iglesia y respetara la ley emanada del orden moral objetivo radicado en la propia naturaleza.

Los intentos de los grupos moderados del liberalismo político en España por conciliar la tradición católica del país con las premisas de una ideología que propugnaba la división de poderes, como medio para regular el ejercicio de la autoridad sin perjuicio de los derechos individuales de los ciudadanos, se acabaría mostrando imposible habida cuenta de la crisis de la Monarquía constitucional. En efecto, a medida que fueron agudizándose los problemas de toda índole, dentro de un contexto internacional marcado por el extremismo revolucionario de 1917, junto al auge de otros totalitarismos en Italia y Alemania, se enervaron los ánimos en España hasta el punto de provocar una nueva guerra civil. Esta vez entre la revolución marxista y la contrarrevolución tradicionalista, fagocitando en cada bando a los elementos liberales progresistas, en el primer caso, y conservadores en el segundo. Precisamente, será con la inauguración del régimen de Franco en abril de 1939 cuando se sienten las bases doctrinales para configurar la vertiente española de la revolución conservadora. No obstante, por las características ideológicas del Estado del 18 de Julio de 1936, esa propuesta de renovación, capaz de armar una síntesis a largo plazo entre el pensamiento católico tradicionalista y el aporte del liberalismo reformista de corte anglosajón, respetuoso con la tradición cristiana, habría de venir de parte de los sectores neotradicionalistas agrupados en la revista *Arbor* del CSIC, y que se decían herederos del legado de *Acción Española*. Cuestión ésta que permitirá explicar múltiples facetas en la elaboración concatenada de su discurso.

### La forja de una revolución

Si bien es cierto que se ha atribuido a la *nouvelle droite* francesa, nacida al calor de los fogonazos revolucionarios de 1968, parte de la responsabilidad en la transformación de los hitos del pensamiento conservador europeo, no pueden olvidarse sus efectos limitados. Más aún en el ámbito de la política española. Primero, porque su escasa influencia es posterior a la ejercida por los intelectuales del conservadurismo anglo-sajón, es decir, inglés y alemán, propiamente hablando. Y, en segundo término, por una crítica al cristianismo como elemento promotor del Estado totalitario, al considerar que la permanencia de verdades absolutas e inmutables en el tiempo contravenían el pluralismo ético y moral de las sociedades modernas, más afines a una suerte de neopaganismo que compartía dicha corriente (P. González Cuevas, 2005, pp. 266-265), opuesta a la trayectoria histórica de la derecha española, tanto en el campo liberal como tradicionalista, notablemente imbuida por la cultura católica<sup>1</sup>. Esta institucionalización de un cierto subjetivismo, como patrón por el cual debería erigirse una convención o acuerdo entre los individuos de una sociedad para asegurar su convivencia (A. de Benoist, 1979, pp. 34-35), no dejaba de significar la expresión antropocéntrica de lo que ya había desarrollado Jean Jacques Rousseau en su *Contrato Social* de 1762, de tan hondo calado en la cultura europea surgida de ese tipo de modernidad.

Por el contrario, esa valoración del individualismo se atenuaría en el caso alemán, debido al peso de las corporaciones, asociaciones y demás grupos en la vida social alemana, que contribuirían a perfilar una filosofía distinta a la francesa, incluso en lo que se refiere al importante concepto de la nación, subrayando el componente definidor de la cultura colectiva en el idioma, las costumbres y tradiciones, frente a una visión más voluntarista sostenida por los franceses en la permanente construcción de la realidad nacional (A. Cruz, 2005, p. 20-21). Es aquí donde también estriba la diferencia entre el significado germánico y galo de la palabra conservador. Si en el primero la acepción implica el valor de la comunidad por encima del individuo y de la autoridad del Estado como árbitro entre las entidades y grupos sociales en la salvaguarda del orden, para el segundo supone una mayor consideración en cuanto a las posibilidades del individuo, valiéndose de su libre voluntad para vivir en una estructura pactada por las partes (A. Mohler, 1960, pp. 39-40), y no dada con anticipo por la sucesión histórica de las distintas generaciones, que habrían transmitido así las esencias de lo permanente. En eso consistiría el espíritu conservador formulado por Albrecht Erich

---

<sup>1</sup> Así lo revela el propio testimonio de Manuel Fraga en relación con Alain de Benoist que, sin negar su contribución al pensamiento contemporáneo, mostraría mucha más afinidad con los pensadores ingleses de la tradición conservadora, sobre todo después de su paso por la embajada de España en Londres, o con autores alemanes de la talla de Carl Schmitt: “Alain de Benoist es sin duda el representante de mayor calibre intelectual de la nueva derecha francesa [...]. Me desagrada su visión paganizante de la vida moral, pero no hay duda de su importancia en la lucha cultural de la Europa de hoy.” (M. Fraga, 1987, p. 104).

Günther cuando sentenciaba que no se trataba de “aferrarse a lo de ayer, sino en vivir de lo que siempre habrá de perdurar” (A. Günther, 1931, en Mohler, 1960, p. 37). Aunque como ha señalado Keith Bullivant y recordado José Luis Rodríguez Jiménez, los principales exponentes de las tesis conservadoras en la Alemania de la República de Weimar insistían más en los aspectos de las actitudes o creencias que en la vertiente ideológica como tal, la verdad es que las preferencias antedichas por los valores del espíritu como agente informador de un orden social orgánico, jerarquizado en virtud de un principio escalonado de vertebración desde las entidades nucleares como la familia a las de mayor dimensión social, generarían un modelo parecido o aproximado al de los regímenes precedentes a las revoluciones liberales (Bullivant, 1990, pp. 70-72). Ante todo, por elevar la importancia de la comunidad como depositaria del derecho del pueblo, ordenado en distintos órganos desde los que cada individuo se conduciría responsablemente para el correcto funcionamiento y desarrollo del conjunto, se estaba perpetuando el ideal medieval que atribuía a las corporaciones la transmisión de los derechos sociopolíticos a cada uno de sus miembros en tanto partícipes de las mismas, con independencia de aquellos inherentes a la dignidad de la persona.

Esta línea entonaba de lleno con los postulados tradicionalistas en España, coincidentes en su común culturalismo, que con el agregado de sus componentes románticos de retorno al pasado y revalorización de lo propio, cifraba su interpretación de la historia en una lectura por igual esencialista, que hacía de la religión el componente consustancial a la nación, definiendo con ello su identidad. En este sentido, la obra historiográfica de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) constituyó el principal referente de esta Escuela, situando el proceso de romanización de la Península como principio por el cual se habrían establecido las bases del derecho y creado las condiciones óptimas para la expansión del cristianismo, ahondando así los vínculos de la unidad. Se articularía así la verdadera cohesión del país, al aunar las legítimas diferencias de sus territorios por medio de una fe integradora y universalista, cuyo mayor o menor protagonismo revertiría en el ascenso o decadencia de la nación, inmersa en una dialéctica histórica que Menéndez Pelayo tomaría de Hegel y que aplicaría entre la adhesión a la ortodoxia católica relacionada con los períodos de esplendor, o bien a un desapego que incurriría en la heterodoxia, con la consiguiente crisis nacional (M. Menéndez Pelayo, 1956, vol. 2, p. 1194). El entronque de esta tesis con el esencialismo alemán de Fichte a comienzos del siglo XIX, y con la teoría del pueblo o *volkegeist* desplegada por Hegel, resultaría de primer orden para objetivar la realidad nacional. Según este argumento, el espíritu se expresaría a través de la familia y de los estamentos de la sociedad civil, a los que se supondría el llamado *espíritu absoluto* de los valores religiosos que animarían la vida humana, constituyendo así la sustancia del Estado. En realidad, se trataba de la imbricación de dos planos en uno solo y en el que las diferencias subjetivas de los individuos se resolverían por la acción totalizadora del Estado, integrándolas en esa unicidad del espíritu nacional (H. Saña, 1983, p. 89). Sin llegar a este extremo, al menos en lo que concierne a la línea clásica del pensamiento tradicionalista español —que se decía continuador del legado de Menéndez Pelayo por su vindicación de la escolástica y de la cultura del Siglo de Oro—, se replanteó el asunto de un modelo institucional convergente con esa idea de España, apostando por un Estado monárquico, de confesionalidad católica y representación corporativa<sup>2</sup>, frente a otras propuestas realmente totalitarias defendidas por los falangistas, algunos de los cuales también acuñarían una lectura propia de la obra de Menéndez Pelayo durante los años cuarenta, de la que resultarían enconados debates.

Con todo, más allá de que en la etapa de la Segunda República el grupo de la revista *Acción Española* liderado por Ramiro de Maeztu se había convertido en el custodio del discurso menéndez-

<sup>2</sup> Esta posición no dista mucho de la que en 1790 sostuvo Edmund Burke, al situar la legitimidad y el eje del funcionamiento institucional en la verdad de la ley eterna e inmutable asumida por la voluntad e inteligencia humana. Para facilitar esta conexión de “los vínculos racionales y naturales que relacionan el entendimiento y los afectos humanos con la Divinidad” creía necesaria “la consagración del Estado por medio de una institución religiosa [...] para ejercer un sano respeto sobre los ciudadanos libres; porque éstos, para asegurar su libertad, tienen que gozar de una determinada facción de poder. Por consiguiente, para ellos, una religión relacionada con el Estado, se hace más necesaria” al concluir que “todas las personas que disponen de cierto poder deberían estar firmemente persuadidas de que poseen un cargo de confianza, y que tienen que dar cuenta de la conducta observada en sus actividades al único Dueño, Autor y Fundador de la sociedad.” (E. Burke, 1989, pp. 118-119).

pelayista, también al aceptar como positiva la contribución intelectual de otros pensadores contrarrevolucionarios como Joseph de Maistre o conservadores como Edmund Burke, no infravaloraba el aporte de aquellos hitos de la civilización industrial que pudieran reforzar los valores e ideales de un tradicionalismo en competencia con las tesis liberales y marxistas de la cultura moderna. Si Menéndez Pelayo representaba una particular conexión entre el culturalismo alemán de raíz romántica y el conservadurismo reformista inglés, respetuoso de la tradición cristiana en armonía con los postulados del liberalismo político, la actitud de Maeztu no se alejaba en demasía, al asumir otros criterios para apuntalar los argumentos católicos de la cultura española. Cuando a la altura de 1919 el pensador vitoriano había denunciado el relativismo de las sociedades europeas contemporáneas, contraponiéndolo a una necesaria objetividad cifrada en los valores eternos como principio de articulación social, estaba ahondando en el problema de una cultura que, a su juicio, exigía de una autoridad sólida que ordenara por esos cauces la expresión de la naturaleza humana. A la postre, esta teoría justificaba un Estado inspirado en los presupuestos ideológicos de la hispanidad tradicional, para entrar en competencia con las potencias económicas anglosajonas valiéndose de sus mismos medios, legitimando así aquel modelo político por la vía de la eficacia de gestión y la funcionalidad económico-administrativa. Una tesis esgrimida en *El sentido reverencial del dinero*, que aspiraba a erigir una alternativa tradicional-católica ante la pujanza del capitalismo protestante. La capacidad de Maeztu de combinar su discurso tradicionalista en la definición de la sociedad y el Estado con los aspectos más vanguardistas del industrialismo y el progreso económico, harían de su filosofía un referente sobre el que se asentarían los vértices de la revolución conservadora en España. En efecto, la canalización del desarrollo socioeconómico en virtud de unos valores católicos asumidos entre las clases productivas para moralizar la actividad económica desde un Estado fuerte (R. de Maeztu, 1974, p. 768), fue la directriz más socorrida por Maeztu para lograr la subordinación de la técnica a la teología, catolizando la ética protestante a favor de un capitalismo social que moderara la lucha de clases, incentivando la virtud de la laboriosidad en unos pueblos que debían cohesionarse alrededor de unos valores culturales homogéneos (J.L. Villacañas, 2000, pp. 256-257).

Sólo el estallido de la guerra civil en 1936 retrasaría la reedición de una empresa intelectual que continuara con aquel legado, hasta que en 1944 el historiador Rafael Calvo Serer tomó la iniciativa junto a otros colaboradores al fundar la revista *Arbor*, hilvanando su actividad con aquella línea de pensamiento con la que se identificaban sus redactores. Este hecho representa la clave para comprender dónde se sitúa la génesis de la revolución conservadora en España, íntimamente ligada con aquel grupo, que también dirigiría a tales efectos la importante colección de la Biblioteca del Pensamiento Actual de las ediciones Rialp, convertida en muestrario de dicha ideología. Como ya estudió Rodríguez Jiménez, esa tercera fuerza que quiso presentarse dentro del régimen de Franco como restauradora de la conciencia nacional unitaria sobre la base de una creencia religiosa común, fundada en el catolicismo, y un mismo ideal político, a través del Estado misional como fiel cumplidor de aquellos principios, conformarían los puntos basilares sobre los que se erigiría la retórica de esa revolución (Rodríguez Jiménez, 1993, p. 184). Que ese grupo se convirtiera en plataforma desde la que se catapultarían políticos dispuestos a aplicar su programa ideológico, como luego ocurriría con los llamados equipos tecnócratas encabezados por Laureano López Rodó, evidencia su grado de compenetración. De todos modos, aunque el desarrollo efectivo de su proyecto hubo de realizarse por vía indirecta, so capa de un reformismo administrativo y económico activado después de los polémicos debates institucionalizadores de 1956 entre falangistas, monárquicos y tradicionalistas, finalmente lograron sus objetivos, a pesar de estar arraigados en fórmulas más propias del conservadurismo burocrático (P. González Cuevas, 2007, p. 27), por su recurso a la técnica como método para la racionalización y competencia de la administración pública, con vistas a consolidar las estructuras del Estado autoritario. Y es aquí donde reside precisamente el núcleo de la cuestión, puesto que la coyuntura política de un mundo bipolar favorecería en Occidente un rearme ideológico en algunas corrientes de pensamiento, logrando una aproximación de principios que habrían de definir el contenido actualizado de una nueva teoría conservadora.

## Restaurar lo permanente

El libro publicado por Calvo Serer bajo el título *Teoría de la restauración* en 1952, enlazaría por primera vez con los pensadores alemanes e italianos de la nueva derecha surgida en los años veinte. El seguimiento de Möller van der Bruck como exponente de una tercera vía política entre la revolución y la reacción, o bien entre la democracia y la dictadura esgrimida por Othmar Spann, a quienes citaría en su obra (O. Díaz, 2008, p. 427), desvela el interés del autor por modelar una alternativa que, sin perpetuar el autoritarismo, tampoco concluyera en la versatilidad que atribuía a la democracia partidista. Por el contrario, su propuesta consistía en la adopción de un modelo de representación popular sobre la base de las distintas entidades existentes en la sociedad y no sobre opiniones mudables. Así, de acuerdo con los argumentos de otro pensador alemán, esta vez del siglo XIX, Lorenz von Stein, la Monarquía actuaría como catalizador de los distintos grupos sociales, preservando su libertad de las indebidas injerencias del Estado y viceversa, manteniendo el equilibrio de una autoridad que actuaría como garantía entre las partes (L. von Stein, 1957). La Monarquía cumpliría así su función, dentro de una estructura corporativa del Estado ajena al concepto individualista apuntado por el democratismo de Rousseau. En este sentido, la apuesta de Calvo Serer redundaba en la necesidad de una *renovatio* o revolución restauradora, que permitiera sobrepasar cualquier antítesis entre el conservadurismo estático y el liberalismo progresista, en tanto valoraba la capacidad cristiana de aunar el espíritu creador y la visión de futuro con la preservación de los principios permanentes heredados del pasado (R. Calvo Serer, 1952, pp. 40-41). En este proceso de restauración de la cultura católica en España, que culminaría en una fase posterior con la vuelta de la Monarquía tradicional (O. Díaz, 2008, p. 426), se cifraban las esperanzas para superar las antítesis filosóficas que se oponían al citado principio de unidad de creencia e ideal como ejes articuladores de la conciencia colectiva, trascendiéndolas por medio de un espíritu católico envolvente:

Frente a tales opuestas alternativas crecen las fuerzas intermedias, las que arrancan del centro profundo y se esfuerzan en la búsqueda de una nueva síntesis, que integre también lo valioso de las fuerzas discrepantes, y las trascienda a todas, dirigiéndolas resueltamente en virtud de ese poder suyo, que le viene del profundo seno de la historia y de la vida. La tercera fuerza intentó así irrumpir activamente, en medio de la actual polaridad, de tal modo que atrayendo y dominando a los extremos logre establecer –restablecer– el equilibrio histórico [...]. Es decir, que esta tercera fuerza, actuando en el tercer camino, será la creadora de la forma político-cultural que llamamos restauración integral, superación verdadera de la antítesis revolución-reacción (R. Calvo Serer, 1952, pp. 106-107).

Aunque estas frases parezcan redundar en la idea del Estado monárquico tradicional, no se nos debe escapar la importante distinción entre lo que, según este argumento, significaba la soberanía social y la política respectivamente, para su posterior encaje con el conservadurismo liberal anglosajón de la década de los ochenta. Y es que la concepción socialista, que remarcaba el valor de las comunidades como resultado de la dimensión social de la persona, no implicaba una especie de colectivismo que anulara la individualidad de cada uno de los ciudadanos, pero sin caer tampoco en una visión individualista radical que infravalorara la importancia de lo social, permitiendo su compatibilidad con la noción de los llamados *órdenes espontáneos* –ajenos al Estado– que sostendría el economista Friedrich von Hayek en su obra, convertido en maestro y guía de los seguidores y artífices de la revolución conservadora anglo-norteamericana (F. von Hayek, 1960, pp. 339-340). Ese respeto a la libre iniciativa del individuo, asociado a otros por múltiples circunstancias, bien por la consideración social inherente a su naturaleza humana o por un acto de su voluntad, era lo que conformaría la realidad de la soberanía social, con autonomía propia, cuyas libertades debían ser garantizadas por el Estado, entendido como expresión político-institucional de la nación, constituida por los distintos niveles intermedios del orden social.

A efectos prácticos, el Estado se regiría por el principio de subsidiariedad. Una idea también tomada de la tradición cristiana, recuperada de modo sistemático por el Papa León XIII en su encíclica *Rerum novarum* de 1891 sobre la problemática social del momento. De esta forma, el Estado podría asistir a aquellas iniciativas de interés común que por sí mismas no pudieran

desarrollar los grupos o asociaciones que las hubieran ideado o emprendido, pero respetando siempre su autonomía. En este punto residiría la convergencia entre el neoliberalismo surgido en los años cincuenta y el corporativismo católico, reemplazando la categoría del Estado subsidiario o benefactor de éstos por la idea más moderna, aunque de igual repercusión, del llamado Estado mínimo acuñado por los liberales (*vid.* R. Reagan, 1991, p. 233).

Este paulatino acercamiento empezaría a sobresalir en España coincidiendo con el declinar de la década de los cincuenta, cuando los intelectuales tradicionalistas agrupados en la Biblioteca del Pensamiento Actual se harán eco de la producción bibliográfica de algunos autores neoliberales que incorporarán a su colección. El ejemplo más claro lo representarán algunas obras del profesor norteamericano Russell Kirk, traducidas y publicadas al español por las ediciones Rialp con dos títulos sobresalientes, uno de 1956 acerca de *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, y otro al año siguiente con un enunciado más escueto, pero no por ello menos significativo, *Un programa para conservadores*. En ambos casos se recogía una valoración del liberalismo desde una premisa conservadora, que lo ensamblaba con la tradición cristiana de respeto a la dignidad y libertad de la persona, en virtud de un imperativo moral reconocido por la razón y correspondiente con las verdades reveladas (R. Kirk, 1956, p. 18). Lejos de asumir dogmas ideológicos inmutables, según Kirk la auténtica idea conservadora se fundamentaría en un conjunto de convicciones transmitidas generacionalmente y adaptadas a cada tiempo, pero sin perder el contenido esencial, puesto que en el fondo radicarían en una concepción antropológica que definiría los rasgos permanentes de la naturaleza humana, con una dimensión racional y trascendente que le conferiría su dignidad, facultándola para ejercer su libertad personal de modo responsable, también en relación con los demás, manifestando así los distintos grados de su sociabilidad (R. Kirk, 1957, pp. 391-392). Esta consideración, por otra parte heredada de las reflexiones de Edmund Burke, conectaba con la visión católica del hombre y la sociedad, igualmente arraigada en las fuentes explicativas del citado realismo antropológico. De ahí su crítica compartida contra los representantes radicales de la filosofía moderna, que habrían propinado una ruptura con el legado cristiano por juzgarlo como una rémora para el progreso, entendido desde una noción ilimitada. Así, tanto el voluntarismo de Rousseau, como el utilitarismo de Bentham, al igual que el positivismo de la Escuela de Comte o el materialismo colectivista de Marx, eran desestimados por unas corrientes de pensamiento que se mostraban coincidentes en lo fundamental, incluso en una concepción misional del Estado, con un trasfondo religioso que, para los neoconservadores inspirados en los planteamientos de Burke, constituía un ente moral ordenado por Dios a modo de unidad espiritual integrada por las generaciones pasadas, presentes y futuras (R. Kirk, 1956, p. 21).

En la aplicación de todas estas categorías, Kirk diseñó un programa que insistía en la defensa de la propiedad en forma de corporaciones y empresas privadas frente a las uniones económicas que calificaba de leviathánicas, al objeto de preservar una sana competencia que asegurara la viveza y dinamismo del mercado. Asimismo, la conservación de las libertades locales y de los derechos privativos, dentro de una medida división de poderes (R. Kirk, 1956, p. 511), era otro factor convergente con las tesis organicistas enunciadas, al respetar la autonomía de cada cuerpo social y limitar el ejercicio de la autoridad en sus justos términos, como luego recordaría Margaret Thatcher<sup>3</sup>. Con ello querían sentarse las bases para una posterior acción de los conservadores que regenerara el panorama sociopolítico de la civilización occidental, librándola tanto de los errores que atribuían al liberalismo doctrinario, como de la amenaza del socialismo real que parecía consolidado en el Este:

Puede que nuestro mundo esté volviendo del estadio contractual al de simple naturaleza. Y, sea bueno o malo este proceso, los conservadores deben preparar la sociedad para el cambio providencial, guiando la vida que ahora está tomando forma hacia el antiguo refugio de la civilización occidental y cristiana. Para ello necesitarán la visión de Burke, el sentido común de

---

<sup>3</sup> “La sociedad se componía de individuos y comunidades. Si se desalentaba a los individuos y se desorientaba a las comunidades por medio de un Estado que irrumpía para tomar unas decisiones que correspondía tomar a las personas, las familias y los vecindarios, entonces los problemas de la sociedad aumentarían en lugar de disminuir”. (M. Thatcher, 1993, p. 528). Véase también la opinión del Presidente de los Estados Unidos (R. Reagan, 1991, pp. 355-356).

Adams, el valor de Randolph, la tolerancia de Tocqueville, la resolución de Calhoun, la imaginación de Disraeli, la austera justicia de Stephen, la instrucción católica de More. La democracia subsistirá en alguna forma. El que haya de ser una democracia de degradación o una democracia de elevación, depende de los conservadores (R. Kirk, 1956, pp. 517-518).

Para Calvo Serer, esta teoría de los conservadores anglosajones tendría su versión continental en el tradicionalismo político francés y en el pensamiento conservador germano (R. Calvo Serer, 1958, p. 166). En su disertación sobre los neoliberales y la actitud tradicional, el autor valenciano hilvanaba en un mismo haz esas tres escuelas que darían forma a lo que, según él, debía significar la revolución conservadora. Sin ceder en su animadversión a las tesis liberales, en cuanto a su sentido inmanente y progresista, Calvo Serer se reafirmaba en su tradicionalismo, reconociendo los avances que en esa dirección había efectuado el conservadurismo liberal<sup>4</sup>, cuyas ideas sólo podían reconocerse en tanto ese último adjetivo surgido del movimiento de la historia simbolizara la estima máxima de la libertad como medio para realizar el ideal humano pensado por Dios –siguiendo la cita de John Henry Newman–, o bien el respeto a las libertades individuales reconocidas en el sistema político inglés y norteamericano, enraizadas en la tradición cristiana (R. Calvo Serer, 1958, p. 168). La aceptación de los autores que calificaba de neoliberales, para distinguirlos de los liberales doctrinarios o decimonónicos, en tanto habían renunciado al contenido antropocéntrico de éstos para adherirse al valor permanente de las enseñanzas cristianas (R. Calvo Serer, 1958, p. 183) sostenido por los conservadores –estableciéndose con ellos puntos de apoyo– (R. Calvo Serer, 1958, p. 220), permitiría proponer la configuración de un modelo político acorde con esa dimensión y que Calvo Serer seguía centrando en el sentido corporativo de la democracia representativa.

Sin embargo, y aunque no pudiera admitirse el principio revolucionario de la soberanía popular, resultado de una visión emanada del individualismo voluntarista, la influencia de los neoconservadores introduciría al autor en unos esquemas más flexibles en lo que atiene a la organización política de España, con una promoción del asociacionismo con fines políticos dentro del acatamiento a los Principios Fundamentales del Movimiento, como harían otros intelectuales de aquella corriente, hasta reconocer la necesidad de los partidos como expresión del pluralismo, pero sin atisbos relativistas que pudieran desdibujar las implicaciones del orden moral objetivo, común a todos y por encima de cuestiones de opinión, como garantía de una justa convivencia (O. Díaz; F. de Meer, 2010, pp. 113-115).

La imposibilidad de proyectar las estructuras del Estado del 18 de Julio más allá de la vida de su fundador, y pese al intento que en este sentido representó la promulgación de la Ley Orgánica del Estado en 1967, apuntalada por el desarrollo económico y social inaugurado con la programación indicativa de la década como factor añadido para legitimar el sistema político, terminó por decantar a sus artífices a favor de la solución neoconservadora como mejor alternativa para planear la transición que se auguraba una vez restablecida la Monarquía en 1975.

### **Los neoconservadores en el régimen de partidos**

Si como hemos dicho el neoconservadurismo en España surge en razón del debate intelectual entre el tradicionalismo renovador o aperturista del grupo de la Biblioteca del Pensamiento Actual y los conservadores liberales anglosajones, su materialización en la política española empieza a evidenciarse con las reformas de los gobiernos tecnócratas del franquismo, especialmente en su faceta económica. Esa capacidad de combinar tradicionalismo político con ordoliberalismo en el plano económico, es decir, insuflándole un fuerte contenido social a la economía de libre mercado, mediante la participación y actuación de organismos públicos que corrigieran posibles desequilibrios para garantizar un reparto equitativo de la riqueza, según las doctrinas alemanas del economista Walter Eucken, sostenedoras del Estado del bienestar desde una posición cristiana influida por la doctrina social de la Iglesia, perfilaría en España una vía neoconservadora propia.

<sup>4</sup> “El diálogo con los neoliberales es ahora hacedero porque entre ellos se ha producido un intenso viraje y rectificación, que les ha acercado profundamente a la actitud tradicional”. (R. Calvo Serer, 1958, p. 217).

Ciertamente, no se trataría de una anticipación a la experiencia chilena activada por el gobierno del General Pinochet, aunque existieran las mismas similitudes en ese diálogo entre neoliberalismo y corporativismo, que en materia económica aplicaría las coordenadas del liberalismo más ortodoxo para garantizar, desde ese supuesto, las libertades de los individuos y grupos sociales que se habrían visto amenazadas por las anteriores tendencias estatistas. Esta reacción contra la experiencia socialista de Salvador Allende, que en su tiempo había motivado la reactivación de las corporaciones como vehículo de movilización frente a los poderes públicos, concluiría con su posterior sustitución debido a las implicaciones inherentes del neoliberalismo económico promovido por la Junta Militar (C. Ruiz, 2006, pp. 122-123). Aquí reside una diferencia de primer orden entre el modelo chileno y el español, bastante impermeable a ciertas ideas económicas procedentes de los Estados Unidos, y en particular de la Escuela de Chicago, donde se formaría la clase dirigente chilena que asumiría la política económica del país bajo el mandato de Pinochet

En España, en cambio, el fuerte contenido social y dirigista que procuró incorporar el régimen de Franco, sobre todo a través de la acción de la Falange, dificultaría ese proceso tan marcado de liberalización económica, ya que el Estado no dejaría de mantener el control sobre los principales sectores estratégicos de la economía (F. Bustelo, 1994, p. 186), en ocasiones por medio de empresas mixtas con participación de capital privado, que encontrarían su continuidad bajo los gobiernos del PSOE en un intento por gestionarlas según criterios de mercado más remarcables (D. Fernández Navarrete; G. Matías, 2006, pp. 48-49). De hecho, como ha señalado Florentino Portero para el caso de España, la apreciación por los resultados del liberalismo económico en otros países no impedía que se evitaran sus riesgos, prefiriendo en última instancia el intervencionismo estatal, bien fuera por una sociedad educada en la doctrina social de la Iglesia o por las escuelas marxistas, coincidentes –por razones diversas– en la deslegitimación de la filosofía liberal (F. Portero, 2003, p. 212). Así las cosas, puede decirse que el compromiso neoconservador en España estaría mucho más centrado en contener el poder conseguido por el PSOE en las elecciones de 1982, librando a la iniciativa privada de pretendidas intromisiones de la burocracia estatal, que en inaugurar un modelo económico estrictamente liberal como estaba implantando Margaret Thatcher o Ronald Reagan, en correspondencia con la propia trayectoria histórica del conservadurismo anglosajón.

De todos modos, la afiliación de Alianza Popular en coalición con los democristianos del PDP a la Internacional Conservadora en 1983, permitió a Manuel Fraga contar con el espaldarazo de los principales líderes de la derecha europea, en cuya asociación se agruparon destacados dirigentes como la propia Primera Ministra británica, Jacques Chirac, Helmut Kohl o Franz Josef Strauss, incluido el Partido Republicano de Reagan, representado en aquel organismo por George Bus (M. Penella, vol. 2, 2005, p. 704). En sus objetivos por ofrecer a sus integrantes asistencia tanto material como ideológica, reforzando los lazos entre Europa y los Estados Unidos, ahondaban en la línea del neoliberalismo económico, fiando al conservadurismo la defensa del moral tradicional (M. Penella, vol. 2, 2005, p. 704). Como, de hecho, había intentado sintetizar Laureano López Rodó en los años fundacionales de AP, avanzando en el rumbo de la “política de los profesionales” iniciada en los años sesenta para seguir una profundización en los criterios técnicos de gestión, dentro de un ámbito ideológico conservador depurado de los componentes más rígidos del tradicionalismo, pero apoyado en la permanente concepción cristiana de la persona.

Aparte de la contribución de su discurso regionalista en Alianza Popular, antes de que el partido recogiera los restos del naufragio de la UCD en 1982 con la incorporación de grupos liberales que acabaría dirigiendo el empresario José Antonio Segurado (M. Penella, vol. 2, 2005, p. 704), López Rodó coordinaría la creación del Club Conservador de Barcelona para intentar convertirlo en el centro transmisor de ideas, al modo de otros clubes británicos como el de Salisbury, con el objeto de formar a las minorías dirigentes de su partido y dotarlas de un programa dispuesto a convertirse en ideología de recambio al socialismo. Para el antiguo Ministro de Franco, el empuje de las tesis neoconservadoras podrían favorecer una revisión del texto constitucional de 1978 que consideraba demasiado ambiguo, infundiéndole un sentido más conservador en cuanto a cuestiones relacionadas con los valores sociales, el orden moral, la economía y el modelo de organización territorial. La coincidencia de López Rodó con autores ya conocidos como Russell Kirk o de otros nuevos que reforzaban sus argumentos como el francés Guy Sorman, le convertirían en un destacado abanderado de la revolución conservadora en España, rescatando de



igual modo la convicción en los principios morales y religiosos como base para la dinamización social frente al estatalismo político:

El conservador es amante de las tradiciones que constituyen el alma de un pueblo [...]. Una política conservadora comienza por asumir la defensa del derecho a la vida [...]. Frente al pesimismo y el egoísmo que conducen a los anticonceptivos y al aborto, el conservador apuesta por la vida [...]. Una política conservadora asume también la defensa de la dignidad del hombre y de su libertad, [...] defiende la libertad ideológica y su natural consecuencia, el pluralismo político [...].

La actitud conservadora abre las puertas a la iniciativa de todos aquellos que no se conformen con que se les dé todo hecho sin que, precisamente por no saber valorar la herencia recibida de las generaciones pretéritas, aspiren a mejorarla aún a costa de la aventura y del riesgo personal<sup>5</sup>.

Esta posición de López Rodó se enmarcaba dentro de una continuidad ideológica con pretensiones de renovación, cambiando el modo de exposición sin alterar los principios inspiradores. Su cosmovisión católica de la vida, como la de tantos otros aliancistas, le posicionaba en un rechazo a las tesis filosóficas postmodernas, previniéndole de la deriva que podían alcanzar las jóvenes generaciones de su partido si no se les instruía en las virtudes y valores morales de una realidad permanente, acorde con la dignidad humana<sup>6</sup>. De ahí los esfuerzos por combatir los llamados *errores* del pensamiento contemporáneo, restaurando el sentido religioso como factor clave para la regeneración de la sociedad (A. Cañellas, 2011, p. 197), en línea con lo expuesto por Ronald Reagan para el caso de los Estados Unidos (G. Sorman, 1985, p. 45). Este reclamo de la herencia cristiana como fundamento del orden social se apartaba de criterios inmanentes o antropocéntricos, como bien indicaría Margaret Thatcher en su crítica a la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 con motivo de las conmemoraciones del Segundo Aniversario de la Revolución Francesa<sup>7</sup>, en contraposición a la hostilidad manifestada por el grupo de la *nouvelle droite* hacia el aporte del cristianismo a la cultura occidental. La moralización del capitalismo a partir de una conducta cristiana de los individuos en la vida social y económica, contribuiría a extirpar el vicio asociado a la pobreza que alegaban los neoconservadores norteamericanos<sup>8</sup>, al introducir la ética en los esquemas teóricos de la economía (G. Sorman, 1985, p. 60). Esa perenne necesidad de desestatalizar, haciendo a la sociedad menos dependiente del Estado, provocaría un giro lingüístico respecto al principio de igualdad y de justicia social –reivindicado por el socialismo o la socialdemocracia– para aplicarle el significado de solidaridad, incluso tomado como sustitutivo de aquellas categorías, al objeto de referir la atención hacia aquellas personas realmente necesitadas sin alterar los *órdenes espontáneos* apuntados por Hayek. Esta línea interpretativa del nuevo liberalismo sería la que intentó incorporar López Rodó a su discurso (*vid.* J. Verstrynge, 1985, p. 60), al que se unirían otras sensibilidades –incluso todavía más receptivas– en el seno de Coalición Popular, y que podrían sintetizarse en la reflexión elaborada por Guy Sorman acerca de los principios del neoliberalismo:

<sup>5</sup> Laureano López Rodó, “Directrices de una política conservadora” (1984), en Archivo General de la Universidad de Navarra (en adelante, AGUN).

<sup>6</sup> Esta preocupación venía predeterminada por ciertos movimientos internos en el seno de Alianza Popular, relacionados con la incipiente ideología de género secundada por algunas mujeres del partido, que aspiraban a introducir en su programa la aceptación del divorcio y del aborto terapéutico. (*vid.* J. Verstrynge, 1999, pp. 48-49).

<sup>7</sup> “Los derechos humanos no empiezan con la Revolución francesa [...] de donde realmente proceden es de la mezcla del judaísmo y del cristianismo [...]. En 1688 tuvimos [los ingleses] nuestra revolución pacífica, cuando el Parlamento impuso su voluntad al rey [...]. No fue la misma clase de Revolución que la francesa [...] “Libertad, igualdad, fraternidad” –olvidando mencionar los deberes y las obligaciones–. Y además, por supuesto, la fraternidad brilló por su ausencia durante largo tiempo”. (M. Thatcher, 1993, pp. 636-637).

<sup>8</sup> Bien claro lo sentenciaría Margaret Thatcher al reclamarse deudora de la visión norteamericana del “capitalismo democrático” postulado por Michael Novak en 1982, al considerarlo también un sistema moral y social, y no meramente económico, por cuanto fomentaría una gama de virtudes que dependerían de la cooperación y solidaridad entre los individuos y las comunidades. (*vid.* M. Thatcher, 1993, pp. 529-530).

[...] la consecuencia de muchos regímenes de protección social y económica [...], bien intencionado en el punto de partida, lleva al extremo de crear comportamientos de dependencia, e incluso guetos de pobreza hereditaria. No digo que haya que suprimir esas protecciones, pero conviene interrogarse [...] si a cada caso debería corresponder un aumento o una disminución de la protección.

Allí donde los socialdemócratas manipulan toda la sociedad para responder a las necesidades de algunos, la actitud liberal consiste en dejar que la sociedad funcione naturalmente y aportar una ayuda directa a los que realmente tienen necesidad [...]; el deber de solidaridad implica que hay que aportar una respuesta a título individual o colectivo. Saber si corresponde o no al Estado remediarlo mediante una intervención apropiada, ése es el objeto por excelencia del debate político. Superioridad del orden espontáneo, desconfianza hacia la ley, deber de solidaridad: esos me parecen que son los tres principios fundadores de un nuevo liberalismo aplicable. (G. Sorman, 1985, pp. 61-62).

Cuando poco antes de la victoria electoral del PSOE en 1982 López Rodó advirtió de los peligros que, según él, se cernían sobre el país, no dudó en invocar la tesis hayekiana desarrollada en *Camino de servidumbre*, convertido en el libro de cabecera de los tribunos neoliberales –sobre todo anglosajones–, y que se complementaría con la obra del francés Bertrand de Jouvenel sobre *El poder*, en la que enfatizaría la naturaleza despótica del mismo, a pesar de adoptar diferentes formas en el transcurso de la historia, lo cual exigiría un freno que apelaría a la actitud responsable de la sociedad civil. La denuncia contra la intromisión totalitaria del socialismo, que ahogaría la libertad creadora de los particulares (F. von Hayek, 1950, pp. 27-28), serviría al dirigente aliancista y a la junta nacional de su partido para atacar las propuestas socialistas que, por su propio programa y trayectoria, relacionaban con el peso de una asfixiante burocracia que –supuestamente– impondría el dirigismo económico, a partir de un sector público que acabaría por constreñir la libre iniciativa de la empresa privada (L. López Rodó, 1982, p. 29). Todo ello unido a las acusaciones que impondrían un único modelo de enseñanza pública, desde el que se sentarían las bases de un adoctrinamiento que permitiría la subversión progresiva del orden moral, frente a la reversión norteamericana que alentaría “la prohibición del aborto, el restablecimiento de las oraciones en las escuelas públicas, la selección de libros escolares con arreglo a criterios morales, así como la lucha contra la droga y la pornografía”<sup>9</sup>.

Sin embargo y aunque se tratara de dos cosmovisiones que intentaban imponerse por igual en el ejercicio del poder, fundadas en unas concepciones antropológicas divergentes en muchos casos, lo cierto es que la omnipotencia socialista de los años ochenta no admitiría la activación de ese programa neoconservador. Ni tan siquiera a partir de 1996 con la victoria del PP, en el que se orilló una apuesta decidida por la recuperación de aquellos valores sociales, a la vez que se limitaron las liberalizaciones de empresas públicas para lograr el saneamiento de la hacienda, pero sin ánimo de desarrollar la idea del Estado mínimo. Por tanto, no puede decirse que prosperara una revolución conservadora de estilo anglosajón, sino una técnica conservadora de gestión, bastante inmóvil en lo que concierne a la preservación de las estructuras constitucionales, inclusive las cuestionadas por los fundadores de AP en 1978.

## **Bibliografía**

Benoist, A. de: *La nueva derecha*, Barcelona: Planeta, 1979.

Bullivant, K.: “La Revolución Conservadora” en Phelan, A: *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1990.

Burke, E.: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid: Rialp, 1989.

Bustelo, F.: *Historia económica*, Madrid: Editorial Complutense, 1994.

Calvo Serer, R.: *Teoría de la Restauración*, Madrid: Rialp, 1952.

---

<sup>9</sup> Discurso de Laureano López Rodó en la presentación de Manuel Fraga en el Club Conservador de Barcelona (16/03/1984). AGUN.

- Calvo Serer, R.: *La fuerza creadora de la libertad*, Madrid: Rialp, 1958.
- Cañellas, A.: *Laureano López Rodó. Biografía política de un Ministro de Franco (1920-2000)*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- Cruz, A.: *Los nacionalismos. Una ideología*, Madrid: Tecnos, 2005.
- Díaz, O.: *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Valencia: PUV, 2008.
- Díaz, O. y de Meer, F.: *Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad*, Madrid: Rialp, 2010.
- Fernández Navarrete, D. y Matías, G.: “Ajuste estructural de la economía española y negociaciones para entrar en las Comunidades Europeas”, *Historia del Presente*, 8, (2006), 39-60.
- Fraga, M.: *En busca del tiempo servido*, Barcelona: Planeta, 1987.
- González Cuevas, P.: *El pensamiento político de la derecha en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 2005.
- González Cuevas, P.: “La derecha tecnocrática”, *Historia y Política*, 17, (2007), 23-48.
- Hayek, F.: *Camino de servidumbre*, Madrid: Revista de Derecho Privado, 1950.
- Hayek, F.: *The Constitution of Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960.
- Kirk, R.: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, Madrid: Rialp, 1956.
- Kirk, R.: *Un programa para conservadores*, Madrid: Rialp, 1957.
- López Rodó, L.: *El Estado maltrecho*, Madrid: Grafiprint, 1982.
- Maeztu, R.: “El sentido reverencial del dinero”, en *Obra completa*, Madrid: Editora Nacional, 1974.
- Menéndez Pelayo, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, (2 vols), Madrid: BAC, 1956.
- Mohler, A.: *La derecha francesa*, Madrid: Ediciones Europa, 1960.
- Penella, M.: *Los orígenes y la evolución del Partido Popular. Una historia de AP, 1973-1989*, (2 vols), Salamanca: Caja Duero, 2005.
- Portero, F.: “España, entre Europa y América: un ensayo interpretativo”, *Ayer*, 49, (2003), 203-217.
- Reagan, R.: *Una vida americana*, Barcelona: Plaza y Janés, 1991.
- Rodríguez Jiménez, J. L.: “La tercera fuerza en el franquismo: la teoría de la restauración o la versión española de la Revolución Conservadora” en Tusell, J et al.: *El régimen de Franco (1936-1975)*.
- Ruiz Schneider, C.: “Del corporativismo al neoliberalismo. El conservadurismo católico en Chile” en Colom, F. y Rivero, A. (coords.): *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona: Anthropos, 2006.
- Política y Relaciones Exteriores*, (2 vols) Madrid: UNED, 1993.
- Saña, H.: *La filosofía de Hegel*, Madrid: Gredos, 1983.
- Sorman, G.: *La solución liberal*, Madrid: Espasa Calpe, 1985.
- Thatcher, M.: *Los años de Downing Street*, Madrid: El País, 1993.
- Verstrynge, J.: *Memorias de un maldito*, Barcelona: Grijalbo, 1999.
- Villacañas, J. L.: *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid: Espasa, 2000.
- Von Stein, L.: *Movimientos sociales y Monarquía*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

## FUENTES DE ARCHIVO

Archivo General de la Universidad de Navarra.