

## PARA UNA TEORÍA POLÍTICA DE LA OPOSICIÓN\*

### 1. *Introducción*

Es evidente que la oposición como elemento integrante y conformador de la vida política sólo aparece con la praxis histórica del Estado democrático liberal. En este sentido la temática de la “oposición política” es relativamente reciente. Lo que podría explicar, entre otras cosas, la exigua bibliografía sobre el tema y el hecho, aún más grave, de que una teoría coherente sobre la oposición esté aún por hacer. Sin embargo, existen, a mi juicio, razones más profundas desde las que habrá que entender la ausencia de una sistematización intelectual acabada de un tema cuya importancia real no se ignora, pero cuyo tratamiento riguroso se desconoce.

Por un lado, el pensamiento político burgués conservador se ha visto imposibilitado para analizar adecuadamente un fenómeno que, de alguna manera, representa una situación límite a su propia racionalidad. Dicho en otras palabras, la ciencia empírico-analítica es incapaz de dar cuenta de las motivaciones que, trascendiendo el orden de lo existente, determinan en muchos casos la propia praxis política de la oposición. A este respecto, el libro de Robert A. Dahl<sup>1</sup> resulta, sin duda alguna, significativo. Como agudamente ha observado J. Santamaría, “plantear el problema de la oposición en los regímenes de democracia occidental equivale a plantear el tema central de la vida política, que alcanza su significación más profunda en el estudio del enfrentamiento entre las fuerzas del orden y las fuerzas del cambio. Ahora bien, la dificultad está en que éste es un problema total y, sin embargo, la perspectiva de la

\* Artículo publicado en *Boletín Informativo de Ciencia Política*, número 5, diciembre 1970, Madrid.

<sup>1</sup> La obra de Robert A. Dahl, *Political Oppositions in Western Democracies*, 1966, sobre la que apareció un estudio de Julián Santamaría en el número 2 de este Boletín, muestra claramente cómo desde la metodología empírico-analítica la nota característica de la oposición —en cuanto negación dialéctica del poder y de su actividad— desaparece. El análisis de la oposición queda reducido al análisis del proceso político democrático, terminando por diluirse el tema en la simple descripción de la vida política de los distintos países estudiados en la obra. Entre los trabajos de los diversos autores que colaboran en ella, quizá los de A. Potter y A. Grosser sean los más significativos a este respecto. Cfr. también Marino Bon Valsassina, *Profilo dell'opposizione anticonstituzionale nello stato contemporaneo*, en *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, Milano, 1957, año VII, núm. 3. Pág. 531 y ss.

oposición “legalmente reconocida” acota simplemente un segmento de tal problemática, que sólo hasta cierto punto nos permite entender el sentido, alcance, significación y cambios de aquella tensión fundamental e incluso puede conducirnos a una comprensión distorsionada de la misma”.<sup>2</sup>

Por otro lado, cuando frente a las representaciones analítico-descriptivas de la experiencia, se intenta la construcción de una teoría de la oposición en la que se engloben los elementos que, trascendiendo el esquematismo del mundo de los hechos, permitan la integral cognición de su operatividad en función de sus propios valores y motivaciones históricas, ocurre que el horizonte político y real de la oposición se desvanece en un orden de consideraciones filosóficas o, en todo caso, metapolíticas. La necesidad teórica de comprensión desde la totalidad que engendra la vida política y social se traduce entonces en la imposibilidad práctica de dar sentido real, al menos inmediato, a la propia teoría.<sup>3</sup>

La razón de todo ello, como puede comprenderse, es evidente: una teoría capaz de trascender lo existente, que tenga como objeto concreto la oposición, si no quiere quedar reducida a una pura especulación metafísica, tiene que estar en función de unas posibles alternativas históricas y de unas fuerzas concretas que, como oposición real a lo existente, muestren la posibilidad de realizar aquéllas. Ahora bien, la incapacidad del pensamiento político conservador burgués para analizar las motivaciones de la oposición derivadas de alternativas históricas aún no realizadas, se corresponde con las posibilidades que los propios mecanismos de represión burgueses poseen para eliminar cualquier intento de superación de sus propios esquemas. La eliminación teórica de la trascendencia aparece así como simple correlato de la consagración política, real y efectiva del universo de los hechos como estructura definitiva. La teoría política de la oposición, en cuanto expresión de la tota-

<sup>2</sup> Julián Santamaría, *La funcionalidad de la libre disidencia*, Boletín Informativo de Ciencia Política, núm. 2, Madrid, 1969, pág. 139.

<sup>3</sup> Dos libros constituyen paradigmas notables a este respecto. Se trata de dos antologías de escritos de autores que, manteniendo visiones totales del problema, no dejan de mostrar sus perplejidades a la hora de encontrar perspectivas históricas y reales a la lucubración teórica. Nos referimos a *Revolution gegen den Staat? Die Ausserparlamentarische Opposition die neu Linke*. Eine Politische Anthologie. Rütten-Loening Verlag, Bern-München-Wien, 1968. Y *Kursbuch: l'opposizione extra-parlamentare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1969. Cfr. también H. C. F. Mansilla, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Seix-Barral, Barcelona, 1970, pág. 167 y ss., donde desde las perspectivas de la teoría crítica de la sociedad desarrolla un interesante estudio sobre la oposición extraparlamentaria.

lidad, se hace impracticable porque la praxis política de una oposición absoluta y total resulta inviable.

Desde estas perspectivas sería aleccionador analizar algunos movimientos de oposición que, justamente por lo que acabamos de exponer, se han visto obligados a marginarse de la vida política. Tal es el caso en Alemania de la que el 10 de diciembre de 1966, Rudi Dutschke bautizara con el nombre de *Oposición extraparlamentaria* (*Ausserparlamentarische Opposition*). Igual pudiera decirse de otros grupos o tendencias en diferentes países, como la *New Left* norteamericana o la *New Left* inglesa agrupada en torno al *May Day Manifesto*.<sup>4</sup> Y, en definitiva, esta es la situación por la que atraviesa, a nivel mundial, el movimiento estudiantil que, como veremos más adelante, constituye más una actitud moral, negadora y crítica de la ideología social dominante, que la expresión de una organización política con unos fines, unos objetivos y una ideología concreta con relación al poder. En este contexto el mismo Rudi Dutschke<sup>5</sup> hablaba hace poco de la larga marcha a través de la familia, de la escuela y de la universidad hasta las empresas, como cuestión previa a una posible acción política efectiva.

Desde el horizonte histórico actual existen, pues, dos concepciones que presuponen, a su vez, dos tomas de posición intelectual y política con relación a la oposición. Por un lado, la concepción totalizadora y englobante, cuyo exponente intelectual más consciente y riguroso podría simbolizarse, por ejemplo, en la *teoría crítica de la sociedad* (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, etc.),<sup>6</sup> y que encarnaría la que convencionalmente vamos a llamar "*oposición ideológica*", y por otro, la concepción conservadora tradicional que representaría la que, a su vez, designaremos como "*la oposición*

<sup>4</sup> Un análisis de la situación alemana puede verse en J. Arzalluz, *La nueva izquierda alemana: la oposición extraparlamentaria*, en el número 3 de este mismo Boletín. Singularmente interesante es el corto trabajo de Jürgen Habermas, en *Der Politologe*, Berlín, julio 1967, titulado *Zur politischen Rolle der Studentenschaft in der Bundesrepublik*. Habría que indicar que la marginalización política de todos estos grupos obedece, más que a razones objetivas, a deseos subjetivos para no convertirse en partes integrantes del sistema. Los cauces políticos tradicionales se ven sustituidos por las tendencias hacia la creación de *one purpose movements*, sobre todo en EE. UU. Así han surgido el S. N. C. C. (*Student Nonviolent Coordinating Committee*) para la puesta en práctica de la consigna "un hombre, un voto". El S. D. S. (*Student for a Democratic Society*) como movimiento en favor de "la organización de los pobres" y en contra del "liberalismo asociado". El F. S. M. (*Free Speech Movement*) como movimiento contra la democracia liberal, etc. Por lo que respecta a la "nueva izquierda" inglesa, nos referimos al grupo que a partir de 1954 surgió del partido laborista como oposición a las tendencias de derechas dirigidas por Gaitskell. El *New Left May Day Manifesto*, publicado en 1967, constituye, sin duda, un documento de extraordinario interés.

<sup>5</sup> Cfr. Bergmann, Dutschke, Lefevre, Rabehl, *Rebellion der Studenten*, Reinbeck, 1968.

<sup>6</sup> Cfr. G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969. Igualmente Mansilla, *op. cit.*

*discrepante*” Mientras con la primera se alude al hecho de no estar de acuerdo con los sistemas de legitimidad en que se apoyan los poderes constituidos, poniéndose, por tanto, en tela de juicio la fundamentación del sistema y del poder, con la segunda se hace referencia al hecho en virtud del cual se acepta la base legitimadora del poder (se acepta el sistema), rechazando, sin embargo, las actuaciones concretas del mismo.<sup>7</sup>

Las ineludibles contraposiciones que en el terreno de la praxis encierran estos dos tipos de oposición se reflejan quizá con mayor dramatismo en el reino de la teoría. Si, con razón, desde el punto de vista crítico, ideológico y radical se acusa a la concepción conservadora de un entendimiento miope y limitado, incapaz de dar cumplida cuenta de la problemática que su propio mundo le presenta, con no menos razón, desde el punto de vista conservador, se niega validez política a una teoría que, incontestable en su fundamentación moral, es absorbida en la praxis histórica, quedando por ello condenada a la mera configuración de ensoñación utópica. La oposición ideológica se mostraría así, en frase de Karl Löwenich, como “mística romántica de la salvación” que, sin determinar claramente sus objetivos ni sus medios políticos, no pasaría de ser una versión moderna de las protestas quiliásticas del misticismo religioso posmedieval.<sup>8</sup>

Ahora bien, como es obvio, la reducción conservadora de todas las posibles formas de oposición a las actuaciones concretas ideológica y realmente permitidas en sus propios esquemas de comportamiento político, invalida cualquier tipo de generalización teórica. Al limitar el fenómeno a una praxis histórica circunstancial incurre en un relativismo empíricamente injustificado y conceptualmente irrelevante. En todo caso, más allá de los marcos en que temporalmente opera el pensamiento conservador, y más allá de la configuración histórica del Estado Democrático Liberal, la experiencia denuncia formas de lucha contra el poder que, en un análisis mínimamente riguroso, deben ser tenidas en cuenta.

<sup>7</sup> Cfr. Pedro de Vega, *La crisis de los partidos socialistas*, Boletín Informativo de Ciencia Política, núm. 2, pág. 21.

<sup>8</sup> Karl Löwenich, *Wesgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, 1963, página 48. En el mismo sentido, y recalcando ese carácter idealista utópico, quizá valga la pena recordar el siguiente párrafo de Maritain: “El puro hombre de izquierdas detesta el ser y prefiere siempre, y en hipótesis, según la palabra de Rousseau, lo que no es a lo que es”, en *Le paysan de la Garonne*, París, 1966, pág. 39. Cfr. también T. Molnar, J. M. Domenach y J. M. de la Fuente, *La izquierda, en la encrucijada*, Madrid, 1970.

De otra parte, si la crítica ideológica, totalizadora y englobante sólo es justificable políticamente en su desarrollo y operatividad prácticas, la fundamentación teórica de la oposición exige, a su vez, una fundamentación de su contenido empírico. El análisis y la comprensión de las formas en que histórica y existencialmente muestra su vigencia se hace, por ello, insustituible.

Desde estas perspectivas la pregunta que se impone es clara: ¿En qué medida se puede fundamentar histórica y científicamente una teoría política acabada de la oposición? ¿Cómo se podría llegar a construir esa teoría?

## 2. *La dialéctica poder-oposición*

Parece claro que una teoría política de la oposición sólo es formulable en conexión con las abigarradas formas en que se desarrolla la fenomenología histórica del poder. La oposición es siempre oposición al poder, o si se quiere, negación del poder. Lo que significa que, de algún modo, resultaría aplicable, para su adecuado entendimiento, el orden de conexiones recíprocas y negaciones mutuas en que, con desusada brillantez, Hegel desarrolla en su *Fenomenología del espíritu*, la dialéctica entre el señor y el siervo. Dicho en otros términos: si la oposición niega el poder y es en esa negación donde se clarifica y adquiere su entidad, el poder niega a la oposición, obteniendo así su propia autoconciencia.<sup>9</sup>

Ahora bien, poder y oposición no aparecen, o mejor dicho, no pueden aparecer, en ningún caso, como términos de una relación abstracta y absolutamente intemporal. La relación poder-oposición es, ante todo, una relación histórica que, por principio, es obligado especificar en sus contenidos concretos. En el fondo, es la gran cuestión que determina la evolución y la temática de toda la historia del pensamiento político, y cuya resolución sobrepasa los límites de ese pensamiento.

En efecto, el binomio poder-oposición no hace más que expresar a nivel real la tensión que a nivel conceptual recoge la dicotomía

<sup>9</sup> Para Hegel, la diferenciación conceptual y objetiva se produce cuando la autoconciencia tiene como objeto otra vida que la niega. En esta negación, que es autonegación, pues se produce en la conciencia, se logra el contacto con lo universal y llegamos a ser nosotros mismos, es decir, sujeto absoluto, que establecerá una nueva negación, ya trascendente, con el concepto (*Begriff*). Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, parte B, IV, apartado 3, titulado "Das Ich und die Begierde". Sobre estas bases, y en relación directa con la dialéctica señor-esclavo, dice Hegel: "El señor es un ser que tiene conciencia de ser para sí no sólo por el concepto de sí mismo, sino que es un ente consciente de ser para sí en cuanto otro ser consciente se relaciona con él, pero de modo tal que su esencia le pertenece y le convierte en un ser que es automáticamente, logrando la síntesis objetiva."

autoridad-libertad. Ahora bien, su carácter histórico y su dimensión empírica es lo que justamente proporciona los motivos sociales que permiten el enriquecimiento de la especulación teórica y lo que, por otra parte, impone a ésta sus limitaciones y servidumbres. La realidad histórica es siempre lo suficientemente rica en matices como para no poder ser aprehendida por las más ambiciosas aspiraciones mentales. Se hace así necesaria la distribución previa de sus supuestos estructurales y la creación de otros tantos modos de análisis y ordenación teórica: política, economía, derecho, moral, religión, etc.<sup>10</sup>

De lo que se trataría entonces sería de encontrar el hilo conductor que, como aparato metodológico al menos, pudiera compendiar esa complejidad de órdenes diversos. En este sentido, la apelación a la idea de legitimidad se hace irrevocable. Quizá no le faltara razón a Guglielmo Ferrero cuando al leer un día las *Mémoires* de Talleyrand llegó a comprender —según confesión propia— el significado profundo del principio de legitimidad y escribió: “La revelación fue decisiva. Desde aquel día comencé a ver claro en la historia.”<sup>11</sup>

Cada forma histórica de poder vendría así configurada por una forma específica de legitimidad. O lo que es lo mismo, la legitimidad constituiría aquella manifestación del poder a través de la cual se le puede conferir concreción histórica y real. De aquí su importancia y su significación en cuanto, a través de ella, el fenómeno del poder se conecta, en el orden fáctico, con las estructuras sociales y los elementos ideológicos en que está inmerso. Estructuras y elementos que, como veremos, son los mismos de donde emerge y donde se objetiva, a su vez, el fenómeno de la oposición.

<sup>10</sup> Sabine expresa con claridad esta idea cuando, en el Prólogo a su *Historia de las doctrinas políticas* escribe: “La historia del pensamiento político occidental es realmente compleja. Por un lado, el pensamiento político ha sido siempre una parte de la filosofía y de la ciencia, una aplicación a la política del aparato intelectual y crítico disponible en un determinado momento; por otro, es una meditación sobre la moral, la economía, el gobierno, la religión y el derecho, tal y como se presentan en la situación histórica que presenta los problemas a resolver.” Citamos por la edición italiana: *Storia delle dottrine politiche*, Ed. Comunità, Milano, 1959, pág. XIV.

<sup>11</sup> Guglielmo Ferrero, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Plon, 1945, pág. 15. A pesar de todo, y en contra de lo que pudiera suponerse, la idea de legitimidad no ha sido suficientemente desarrollada. Insistentemente se apela a las observaciones hechas por Max Weber sobre los tres tipos de poder legítimo —Cfr. Weber, *Economía y sociedad*, F. C. E., México, 1969, pág. 170 y ss.—; sin embargo, no es un tema habitual de la teoría política. El conocido ensayo de Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, es, más que nada, un análisis de la crisis del sistema parlamentario y de la idea de legalidad sobre la que aquel se funda. Y los trabajos aparecidos posteriormente, como los de Otto-Heinrich von der Gablentz, Passerin d’Entreves, Norberto Bobbio, Raymon Polin, Charles Eisenmann, etc., o son fragmentarios o se reducen a ser meras aproximaciones —aunque en muchos casos sagaces— al tema. Cfr. *L’idée de Légitimité*, P. U. F., Paris, 1967, obra conjunta, en la que colaboran varios de los autores que acabamos de citar.

Aunque con demasiada frecuencia se apela a la tipología acuñada por Max Weber, hasta el punto que su clasificación de la legitimidad —racional, tradicional y carismática— no sólo se ha hecho clásica, sino que se ha empleado de prisma de observación de las más variadas situaciones políticas, es lo cierto que se trata de una tipología que puede inducir a confusión. C. J. Friedrich<sup>12</sup> ha puesto de relieve, por un lado, el embrollo conceptual que se deriva de la construcción weberiana al identificar, por ejemplo, la legitimidad con la autoridad, y por otro, el sentido más ideológico que científico de su formulación. Quizá la crítica de Friedrich sea demasiado rotunda. Pero lo que, en todo caso, es evidente es que una autoconciencia histórica de la legitimidad no existe de siempre. Fue desconocida en Roma y en Grecia y, prácticamente, durante toda la Edad Media. Pretender explicar, por tanto, desde la categoría de legitimidad el proceso político del mundo antiguo resultaría una mixtificación. En el mundo antiguo, dicho con claridad, la legitimidad no funciona como elemento catalizador del poder político. Lo que no significa, ni mucho menos, que algún proceso de legitimación no se diera. Una cosa es la legitimidad abstracta y otra la legitimidad concreta entendida como creencia de los gobernados que proporciona un justo título al gobierno. Y es esta legitimidad concreta, o autoconciencia de la legitimidad, la que se desconoce porque las creencias de los gobernados responden, como veremos inmediatamente, a un orden de valores objetivos, trascendentes al hombre, y que, por tanto, el hombre no elabora, sino que se limita a participar de ellos. El poder encuentra en sí mismo su propia justificación.

Es cierto que en el pensamiento griego existen supuestos que parecen indicar justamente lo contrario. Piénsese en la distinción, sobre todo, de Platón entre los gobiernos “buenos” y “malos” según aceptaran o no el “*nomos*”, entendido como conjunto de normas básicas de la comunidad. Igualmente, en la órbita intelectual de Roma no faltan alusiones a una fuente última de la autoridad (“*Populus imperium et potestatem conferat*”, escribió Ulpiano). Y por último, en la Edad Media, están las distinciones de los juristas que aluden a formas ilegítimas de poder. Baste con recordar la distinción de Bartolo de Sassoferrato y de Coluccio Salutati entre la “*tyrannia absque titulo*” (relativa a la adquisición violenta del poder) y la “*tyrannia quoad exercitium*” (relativa a la forma de ejercer

<sup>12</sup> Cfr. C. Friedrich, *El hombre y el gobierno*, Tecnos, Madrid, 1968, pág. 262 y ss.

el poder). Pero no es menos cierto que tanto en Grecia, como en Roma, como a lo largo de casi toda la Edad Media, de una parte, los elementos mágicos y sacrales que caracterizan al poder y, de otra, el sentido moral objetivo y cuasi religioso de la misma comunidad política, hacen que el poder se perciba en términos de necesidad. “El ente político —escribe Battaglia— fue considerado siempre como supremo valor en el orden ético en el que todo se compendia: moral y religión, economía y derecho, disolviéndose y perdiéndose toda posible autonomía del individuo. Que éste fuera ciudadano antes que hombre —y ciudadano significaba soldado o magistrado— no fue jamás advertido *in se* y *per se*.”<sup>13</sup> Lo que en un sentido profundo vendría a indicar que el poder, por el hecho de serlo, estaba ya legitimado. Como es lógico, la oposición política resultaba imposible. Al no existir una base social, o si se quiere humana, desde la que se pudiera legitimar el poder, en la dialéctica poder-oposición, la oposición quedaba también sin fundamentación social y sin justificantes morales en que apoyarse. La protesta política real adquiere entonces el carácter de hecho delictivo. Notable ejemplo constituiría a este respecto la muerte de Sócrates o la rebelión de Espartaco al frente de los esclavos y gladiadores.

El tránsito de la concepción del poder en términos de necesidad implacable, cualquiera que sea su forma, a una concepción según la cual se estima como una necesidad discutible, en la que cabe ponderar las condiciones de su formación y de su ejercicio, implica el tránsito a la época histórica en la que aparece la autoconciencia de la legitimidad. Como es obvio, no se trata de un salto repentino, sino de una larga y penosa evolución temporal que, arrancando de mediados de la Edad Media, no culmina de modo rotundo hasta el Renacimiento. El *finis vitae* del hombre medieval era su unión con Dios. El destino de la vida del hombre de la Edad Moderna, a cuya realización todos tienen esencialmente el mismo derecho —ha escrito Heller—, es la autoformación de la personalidad en este mundo y, como supuesto de ello, la utilización, en sentido terreno, del mundo y del poder de decisión, “es el reino de la libertad entendido como el reino del desarrollo de las energías humanas para fines propios que el hombre se pone a sí mismo”.<sup>14</sup> Frente a las concepciones escatológicas aparecen las pretensiones de libertad e igualdad

<sup>13</sup> Felice Battaglia, *Estudios de teoría del Estado*, Madrid, 1966, pág. 158. Cfr. E. Zeller, *La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico*, parte 1, vol. I, Firenze, 1943, pág. 285 y ss.

<sup>14</sup> H. Heller, *Teoría del Estado*, F. C. E., Méjico, 1961, pág. 135.



como derechos innatos al hombre. Frente a la necesidad del poder surgirá la necesidad social de la libertad, ante la que aquél, de alguna manera, tendrá que responder. La categoría de legitimidad se hace entonces inexcusable, en cuanto expresión del acuerdo entre el pueblo y el gobernante.

Implícita, pues, a la idea de legitimidad aparece la idea de una comunidad social o pueblo, absolutamente desacralizada, y que libre de todo poder, establece sus propias normas de convivencia. Con razón pudo afirmar Kant que el contrato político “pasa así a convertirse en piedra de toque de la juridicidad de toda Constitución política”. Lo que significa que, de alguna manera, la relación política comienza a tener entidad propia. Empleando el concepto de *obligación política* (*political obligation*), tal y como lo entendió la escuela liberal de Oxford,<sup>15</sup> cabría decir que el fundamento de la obediencia que el individuo está obligado a prestar al poder no se expresa ya en términos religiosos o en nombre de una moral trascendente, sino en virtud de compromisos exclusivamente políticos y sociales.

Ahora bien, si el poder se justifica social y políticamente, quiere decirse que la misma base legitimadora del poder constituye, o puede constituir, la base legitimadora de la oposición. Y es a esta luz a la que habrá que interpretar las primeras manifestaciones de una teoría de la oposición que, arrancando de la *doctrina de la resistencia*, llegará a la *doctrina de los derechos del hombre* del pensamiento democrático liberal.

Como es sabido, en la base de la doctrina de la resistencia se encuentra la idea de un contrato de soberanía concluido entre el pueblo y el príncipe, por el cual ambas partes quedan vinculadas: “el pueblo se obliga a la obediencia y a determinadas prestaciones y el príncipe se obliga a respetar las barreras establecidas por el derecho. Si el príncipe viola las obligaciones derivadas del contrato, nace para el pueblo el derecho a la no obediencia, a la resisten-

<sup>15</sup> La expresión *political obligation*, lanzada hace ya un siglo por Thomas Hill Green, indica el fundamento de la obediencia que el individuo debe prestar al Estado. Como es obvio, se trata de una problemática eminentemente teórica, muy alejada del tradicional empirismo inglés, pero de una extraordinaria fecundidad intelectual. Tanto en las obras de Green, como en las de sus epígonos, Bosanquet, Hobhouse, Lindsay y Mabbott, los ecos hegelianos son continuos. Y es justamente desde este hegelianismo inglés desde donde se pueden, a mi juicio, sacar consideraciones clarificadoras del concepto de legitimidad. Por eso hacemos referencia a él. Cfr. el trabajo de Passerin D'Entreves, *Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo*. Igualmente Vittorio Frosini, *La ragione dello Stato*, Giuffrè, Milán, 1963. Particularmente interesante es la obra de J. P. Plamenatz, recientemente traducida, *Consentimiento, libertad y obligación política*, F. C. E., México, 1970.

cia”.<sup>16</sup> Lo que expresado en otros términos equivale a decir que el pacto que legitima al poder es el mismo pacto que legitima a la oposición. El célebre libro *“Vindiciae contra tyrannos”*, atribuido a Du Plessis-Mornay —y que en buena medida testimonía la madurez histórica de la doctrina—, expresa con claridad esta idea en su subtítulo, que reza así: *“De principis in populum populi in principem legitima potestate”*, *“De la puissance légitime du prince sur e peuple et du peuple sur le prince.”*<sup>17</sup>

Ni que decir tiene que toda esta formulación teórica había de topar todavía, en la praxis histórica, con la realidad política del absolutismo. No obstante, se ha producido un irreversible y notable cambio, cuyas consecuencias habrán de afectar, de una parte, al fenómeno del poder, y de otra, al hecho de la oposición.

Por lo que al poder se refiere, sus teóricos —Bossuet constituye un paradigma importante— seguirán manteniendo un carácter cuasi sacral del monarca, identificándolo con el pueblo y el Estado. Hay dos textos que, a pesar de ser muy conocidos, conviene recordar. “*Tout l’Etat —escribe Bossuet— est en la personne du prince; en lui est la puissance, en lui est la volonté de tuot le peuple.*” Y en otro lugar: “*Le prince en tant que prince n’est pas regardé comme un homme particulier: c’est un pesonnage public, tout l’Etat est en lui, la volonté de tout le peuple est renfermée dans la sienne.*”<sup>18</sup> En el fondo, lo que se pretende es conservar la idea de *“absolutus”*, de *“potestas absoluta”* como poder supremo, completo, perfecto y, sobre todo, intangible, tal como había sido entendido el concepto aristotélico de *pambasileia* y el latino de *rex absolutus*. Sin embargo, mientras los conceptos clásicos respondían inmediatamente a su propia concepción del mundo, ahora se trata de una ficción, consciente o inconsciente, pero que, en todo caso, no corresponde a la realidad. Con Maquiavelo y, sobre todo, con Giucciardini, la idea de *potestá assoluta* se liga, de hecho, a la idea de tiranía.<sup>19</sup> Y en la

<sup>16</sup> Cfr. Werner Naef, *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Nueva Epoca, Madrid, 1947, pág. 18 y ss.

<sup>17</sup> El libro *Vindiciae contra tyrannos*, aparecido en 1579, bajo el influjo de los acontecimientos de la célebre “noche de San Bartolomé”, ocultó la identidad de su autor bajo el seudónimo de Stefano Giunio Bruto. Atribuido primero a Hubert Languet, la crítica posterior confiere su paternidad a Filippo du Plessis-Mornay. La obra recoge una tradición doctrinal ya bastante antigua. Recuérdese, por ejemplo, la *Joyeuse Entrée*, es decir, el contrato de 1354 entre los estamentos brabantinos y su duque.

<sup>18</sup> J. B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture Sainte*, París, 1709, I, VI, art. 1. prop. I, p. 248, y I, V, art. 4, prop. I, p. 237.

<sup>19</sup> Cfr. *Assolutismo*, de R. de Mattei, en *Enciclopedia del diritto*, Milán, 1958, vol. III, pág. 917 y ss. Y Emilio Bussi, *Réflexions critiques sur la notion d’absolutisme*, en *Bulletin de la Société d’Histoire Moderne*, nov.-dic., 1955.

tradición filosófico-jurídica se había producido la separación desde hacía tiempo de una “*majestas personalis*” frente a una “*majestas realis*” cuya unificación era imposible. De aquí deriva la distinción, frente al absolutismo clásico, carente de elementos ideológicos, de un absolutismo más moderno con una carga ideológica considerable. Y es en este sentido en el que, a mi juicio, se puede hablar de una legitimidad absolutista, en la medida que la legitimidad e ideología de la legitimidad coinciden o tienden a coincidir.

Naturalmente, la defensa ideológica del poder será quien permita que la oposición pueda vertebrarse también ideológicamente. Frente a la legitimidad absolutista surge un nuevo tipo de legitimidad. A este respecto, las palabras con que Rousseau comienza el *Contrato Social* son significativas y reveladoras: “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers... Qu’est-ce qui peut rendre [la société] légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question...” De un modo u otro, el proceso legitimador del sistema democrático liberal se ha puesto en marcha.

Ahora bien —quizá no esté de más insistir en ello—, es la incipiente “sociedad civil”, a la que Hegel denominara “el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos”, quien en nombre de la libertad e igualdad pone en claro el carácter ficticio e ideológico de la justificación absolutista. La unidad entre pueblo (sociedad civil), Estado y Príncipe pretendida por Bossuet, resulta así una falsedad. Con lo que el poder político se convierte, por necesidad, en un poder impuesto. Se comprende ahora claramente la diferencia entre esta forma de absolutismo y los absolutismos del mundo antiguo. No es, a mi juicio, en modo alguno aceptable la tesis de Franz Neumann cuando pretende ver en el gobierno de Esparta o en el régimen de Diocleciano, por ejemplo, precedentes del absolutismo moderno.<sup>20</sup> Como acertadamente indica Karl Loewenstein a este respecto, “no tenemos derecho a calificar de totalitarias a las antiguas autocracias porque el telos de la sociedad-Estado, rara vez expresado en términos seculares, era aceptado sin discusión tanto por los tenedores del poder como por los sujetos al mismo, y estaba tan profundamente arraigado en la

<sup>20</sup> Cfr. Franz Neumann, *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pág. 231 y ss. “Si una sociedad industrial —excribe Neumann— se ve frente a la necesidad de incrementar al máximo sus elementos represivos y eliminar los liberales, puede adoptar la forma de una dictadura totalitaria plenamente desarrollada. Pero la dictadura totalitaria no es sólo hija del industrialismo o absolutismo moderno. Podemos analizar brevemente a Esparta y el régimen de Diocleciano como dos esclarecedores ejemplos más antiguos.”

tradición, que no requería ni *formulación ideológica* ni imposición".<sup>21</sup> Por el contrario, la égida del absolutismo monárquico de lo que sí constituye un precedente claro, al menos por lo que a nuestro tema se refiere, es de los totalitarismos modernos.

No es este el momento de hacer el análisis del totalitarismo en sus versiones más recientes. Basta indicar, en función de lo que ahora nos interesa, su pretensión de destruir la línea divisoria entre el Estado y la sociedad mediante la integración total de ésta en la política.<sup>22</sup> Se aspira así a montar una construcción ideológica en la que, como en el absolutismo, se forja arbitrariamente una visión unitaria y exclusivista del mundo desde la que las categorías de división y fraccionamiento no se comprenden. Lo que dicho en otros términos se podría expresar del siguiente modo: la formulación ideológica absolutista y totalitaria coinciden en la medida que ambas pretenden ocultar el conflicto. Y en este contexto, ocultar el conflicto significa negar la base legitimadora de la oposición.

¿Qué sentido puede tener la oposición ante un poder que la niega radicalmente? En la dialéctica poder-oposición, a que antes aludíamos, a la negación ideológica de la oposición por parte del poder, corresponde la negación del poder por parte de la oposición. Desde esta perspectiva, y solamente desde ella, es admisible la tesis de C. Schmitt cuando define la política en términos de amigo-enemigo.

<sup>21</sup> Karl Loewenstein, *Political Power and the Governamental*, Chicago, 1957, págs. 59-60.

<sup>22</sup> Con relación al nacionalsocialismo, dice con claridad Roger Bonnard en *El Derecho y el Estado en la doctrina nacionalsocialista*, Barcelona, 1950, pág. 33: "La doctrina nacionalsocialista toma como punto de partida para su sistema político la Volksgemeinschaft: el pueblo constituido en comunidad. Todo procede de ella, todo se adhiere a la misma y halla en ella su razón de ser. La Volksgemeinschaft se sitúa en el centro de la organización política. Todos los elementos de la citada organización gravitan, por tanto, a su alrededor." En el mismo sentido, Mussolini, en *Spirito della Rivoluzione fascista* (antología de los *Scritti e discorsi*, Milán, 1940, pág. 370), escribe: "Queremos unificar la nación en el Estado soberano que está sobre todos y puede estar contra todos, porque representa la continuidad moral de la nación en la Historia. Nuestra fórmula es ésta: Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado." Cfr. también el libro de Elias Díaz, con amplias referencias bibliográficas y donde se trata con gran agudeza el tema, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, 1966, pág. 29 y ss. Con relación al totalitarismo marxista, el problema, singularmente interesante, habría que plantearlo en función de la génesis histórica de la conciencia de clase. Cuando frente a la legitimidad estamental surge la legitimidad clasista, la clase no aspira a ser, como el estamento, una parte inserta en un todo ordenado y unido para un destino, sino que anhela ser "todo". Esto lo expresó claramente Sieyès en las palabras con que comienza su obra, *¿Qué es el Estado llano?* (I.E.P., Madrid, 1960, pág. 61), cuando dice: "El plan de este trabajo es bastante sencillo. Vamos a hacernos tres preguntas: 1ª. ¿Qué es el Estado llano? Todo..." Y es este concepto de clase como "totalidad" el que recogería Marx para legitimar la dictadura del proletariado. Cfr. también Lenin, *Estado y revolución*. Un texto, sin duda interesante, es el siguiente de Rosa Luxemburgo: "¡Dictadura, sí, sí! Pero esta dictadura consiste en la forma de aplicar la democracia, no en su abolición. Esta dictadura debe ser de la clase y no de una pequeña minoría que gobierna en su nombre". *La rivoluzione rusa*, Roma, 1959, IV, Págs. 117 y 118.

La oposición es el enemigo que no aspira al poder o a sustituir al poder, sino que tiene entonces, como misión fundamental, aniquilar el poder y su base legitimadora. Con lo cual, la oposición se convierte automáticamente en “oposición ideológica” en el sentido en que antes la definíamos.

### 3. *La praxis histórica de la oposición ideológica*

De lo que acabamos de decir se infiere que no es indiferente, en la construcción de una teoría de la oposición, el conocimiento de los supuestos en que se apoya la ideología legitimadora del poder. A este respecto, y como casos extremos, Ralf Dahrendorf<sup>23</sup> distingue dos posibles actitudes ideológicas en relación a la estimativa de la vida política y social. Por un lado, aparece la tesis negadora del conflicto, según la cual, la misión del poder sería suprimir sus manifestaciones a fin de lograr una convivencia unitaria y sin tensión. Por otro lado, surge la opinión de que la convivencia es, en cuanto convivencia social y política, esencialmente conflictiva y, por ello, la misión del poder no consiste tanto en eliminar el conflicto —pues se trataría de una pretensión utópica— como en tratar de regularlo. Nos encontramos así ante dos concepciones funcionales del poder radicalmente contrapuestas que, forzosamente, habrán de producir dos visiones también diferentes de la oposición. Y es en este sentido en el que vamos a distinguir, frente a la oposición ideológica, típica en la estimativa no conflictiva de la vida social y política, la oposición como discrepancia que, en definitiva, se inserta en el orden histórico con la realización de los ideales democráticos y liberales. La pregunta que se impone ahora es: ¿Cómo se articula históricamente la oposición ideológica?

Tanto el absolutismo monárquico como el totalitarismo más reciente, partían de la idea —y era este un punto de coincidencia solamente, lo que no significa que sea viable llevar a cabo su identificación— de que no es posible un orden político en el que no se dé un acuerdo en lo fundamental. Con razón ha escrito Friedrich<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Cfr. Ralf. Dahrendorf, *Sociedad y libertad*, Tecnos, Madrid, 1966, pág. 180 y ss. Del mismo autor, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1962, pág. 254 y ss.

<sup>24</sup> Friedrich, *op. cit.*, pág. 264. Esta idea de “acuerdo en lo fundamental” es típica también del totalitarismo marxista. El siguiente texto es lo suficientemente revelador: “Nuestro Gobierno - escribe Mao - es un Gobierno que representa realmente los intereses del pueblo... Sin embargo, entre él y las masas populares también existen ciertas contradicciones, como existen contradicciones en el seno del pueblo. Ahora bien, las contradicciones en el seno del pueblo existen sobre la base de la *identidad fundamental* de los intereses de éste.” Cfr. Mao Tse-Tung, *Citas del Presidente Mao*, Edic. Extranjeras, Pekín, 1967, pág. 50.

“que *concordia* era el grito de guerra de las facciones que luchaban en las contiendas religiosas de los siglos XVI y XVII en Europa, ya que también ellas estaban convencidas de que el acuerdo en lo fundamental era esencial para el orden político y consideraban cosa obvia que la religión fuera el fundamento más importante”. Y toda la filosofía política del fascismo y del nacionalsocialismo se asienta sobre las mismas bases. Ahora bien, como el acuerdo sobre lo fundamental no se da siempre, la legitimación ideológica del orden político tiene que ser forzosamente una legitimación impuesta, en la que la negación del adversario por parte del poder se realiza en función de los valores que el propio poder ha definido como intangibles. El poder adquiere de este modo un carácter dogmático y sacral. E. H. Carr lo expresa claramente cuando dice que la nota típica de todos los totalitarismos (su terminología no es muy afortunada) que se dieron en la historia “consiste en la creencia de que hay un grupo o institución organizada, ya sea la Iglesia, el gobierno o el partido, que tiene un acceso especial a la verdad”.<sup>25</sup> La crítica al poder se hace entonces inseparable de la crítica a sus supuestos legitimadores. Lo que dicho en otros términos es lo mismo que afirmar que en la comunidad política así concebida la única posibilidad del hombre es la obediencia o la marginación. Singularmente expresivo a este respecto es el siguiente texto de Luis XIV: “Es preciso, en todo caso, estar de acuerdo en que por muy malo que pueda ser un príncipe, la rebelión de sus súbditos es siempre criminal. Aquel que a los hombres dio reyes, quiso también que se les respetara como a sus lugartenientes, reservándose para él el derecho de examinar su conducta. Su voluntad es, pues, que, cualquiera que haya nacido súbdito, obedezca ciegamente. Y esta ley, tan expresa y universal, no fue creada en favor de los príncipes solamente, sino que es buena para los mismos pueblos a los que se impone, los cuales no pueden jamás violarla sin exponerse a males mucho más terribles que aquellos de los que pretenden liberarse.”<sup>26</sup>

Las formulaciones totalitarias más próximas son, en este sentido, mucho más gráficas y más cínicas. La obediencia ha perdido su dimensión ética, dejando de ser una necesidad moral para convertirse en una necesidad exclusivamente política. “La distinción propiamente política — ha escrito Carl Schmitt — es la distinción entre

<sup>25</sup> E. H. Carr, *The Soviet Impact on the Western World*, New York, 1949, pág. 110.

<sup>26</sup> Citado por J. Imbert, H. Morel y R. Dupuy en *La pensée politique des origines a nos jours*, París, 1969, pág. 200.

el amigo y el enemigo. Ella da a los actos humanos sentido político; a ella se refieren, en último término, todas las acciones y motivos políticos, y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio. En cuanto este criterio no se deriva de ningún otro, representa, en lo político, lo mismo que la oposición relativamente autónoma del bien y el mal en lo moral, lo bello y lo feo en lo estético, lo útil y lo dañoso en lo económico.<sup>27</sup> Lo que conduce, siguiendo su propia lógica hasta el fin, a sostener que en el orden de la realidad social y política no hay posibilidad de entendimiento. El único trato que cabe con los enemigos es la fuerza. “Solamente —concluiría Hitler— en la lucha de dos concepciones de vida, la una contra la otra, el arma de la fuerza bruta, usada de continuo y con rudeza, puede llevar a la decisión en favor de la parte que la sostiene.”<sup>28</sup>

La reducción, a la postre, por parte del poder de toda la vida política a una pura relación de fuerza, podría inducir a una falsa interpretación de la oposición ideológica u oposición total, en cuanto ésta tendría que convertirse, desde una implacable lógica inmanente, en una apología de la violencia. Al terror blanco se opondría así el terror rojo, a la violencia del poder se respondería con la violencia del contrapoder. De hecho así ha ocurrido muchas veces históricamente. Frente al Richelieu que recibe con satisfacción la noticia de los numerosos crímenes cometidos por las tropas reales a consecuencia de las sublevaciones populares en Normandía en la primera mitad del siglo XVII,<sup>29</sup> se podría oponer la actitud del funcionario de la Commune de París que exclama: “La société n’a qu’un devoir envers le prince: la mort; elle n’est tenue qu’a une formalité: la constatation d’identité”.<sup>30</sup> En el fondo es la tesis jacobina, que se renueva en todos los procesos revolucionarios. Robespierre la explicitó claramente en un *Discurso a la Convención Nacional*: “Dicen que el terror es el resurgimiento del gobierno despótico: ¿Nuestro gobierno es, por tanto, igual al despotismo? Sí, así es,

<sup>27</sup> Carl Schmitt, *Política: lucha contra el enemigo*, en W. Ebenstein, *Pensamiento político moderno*, Madrid, 1961, pág. 537.

<sup>28</sup> A. Hitler, *Mi lucha*, Buenos Aires, pág. 216.

<sup>29</sup> Richelieu hizo llegar al Canciller de Francia Seguier, jefe militar de las operaciones, el siguiente comunicado: “Habéis comenzado tan perfectamente, que no dudo continuaréis vuestra marcha hasta el final feliz, con el que normalizaréis tan bien Normandía, que ya no existirá el temor, ni en esta provincia ni en otras, que comenzarán a cumplir con su deber, por el temor de semejante castigo.” Citado por A. Decouflé en *Sociologie des révolutions*, Paris, 1968, pág. 113.

<sup>30</sup> Citado por C. Lavollée en su artículo *Commune de Paris*, en *Dictionnaire Général de la Politique*, de M. Maurice Block, Paris, 1874, t. II, pág. 426.

siempre y cuando la espada que porta el héroe de la libertad sea la misma que llevan los defensores de la tiranía. El gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía.”<sup>31</sup>

Ahora bien, equiparar oposición ideológica y violencia no sólo supone una visión limitada de aquélla, sino una tergiversación de sus propios contenidos históricos. Porque el poder no puede prescindir, en última instancia, de una base legitimadora, abandonándose a una pura realización material de la fuerza bruta, la oposición necesita también una apoyatura ideológica.<sup>32</sup> Esto lo vio con claridad el propio Carl Schmitt al formular su “*Teoría del partisano*”. En este sentido, no es tanto el carácter irregular y violento de la conducta partisana lo que habría que tener en cuenta para explicarla debidamente, como los móviles que determinan esa conducta, y a través de los cuales el bandolero o el bandido que, frente al sistema de legalidad establecido representa el partisano, se convierte en héroe. La apelación a un sistema elemental de valores se hace por ello insustituible.<sup>33</sup>

La oposición ideológica comienza, por tanto, desenvolviéndose siempre a un nivel teórico, en el que encuentra su propia legitimación. O lo que es lo mismo: la negación total del poder implica la negación previa de sus criterios legitimadores. F. von Schlabrendorff expresa con claridad esta idea cuando en su conocido libro “*Offiziere gegen Hitler*” escribe: “La verdad es que nuestra batalla —la del movimiento de resistencia— contra Hitler y contra el nacional-socialismo estaba basada no en consideraciones sobre el éxito o fracaso material y militar, no en ideas políticas, sino en conceptos morales y éticos enseñados por la fe cristiana.”<sup>34</sup> En realidad, es la misma actitud que varios siglos antes había mantenido el también

<sup>31</sup> Discurso a la Convención Nacional el 5 de febrero de 1947. *Moniteur Universel*, 19 Pluviôse, l’an 2, pág. 562.

<sup>32</sup> La necesidad de encontrar una ideología justificadora no escapa a los propios regímenes de fuerza. En relación al absolutismo escribe Mannheim (citamos por la versión italiana de *Ideología e Utopía*, Bologna, 1957, pág. 233), que en un principio “mostró una disposición originaria por el control vital de la realidad, una tendencia a reflexionar de una manera fría en la técnica del dominio, según el modo que se ha llamado maquiavelismo. Sólo más tarde, cuando se vio atacado por sus adversarios, nació la necesidad de una justificación del poder con una ideología más intelectual y elaborada”. Significativas a este respecto son las siguientes palabras de Mussolini: “El fascismo italiano necesita ahora, so pena de muerte, o peor aún, de suicidio, proveerse de un cuerpo de doctrina. Esta expresión es más bien fuerte, pero yo desearía que la filosofía del fascismo fuera creada dentro de dos meses, para el Congreso Nacional.” (En carta a Bianchi de 27 de agosto de 1921, recogida en *Message e Proclami*, Milán, 1929, pág. 29).

<sup>33</sup> Carl Schmitt, *Teoría del partisano*, Madrid, 1966, pág. 79 y ss.

<sup>34</sup> La obra, traducida al español, con el título no demasiado exacto de *La oposición bajo Hitler*, Madrid, 1967, no se desvincula nunca de los propios presupuestos ideológicos. Cfr. pág. 41 y ss.



alemán Münzer, después de la pérdida de la batalla de Frankenhäusen, ante el patíbulo. “Pisando ya el círculo dentro del cual iba a ser decapitado —escribe Bloch—, lo último que hizo Münzer fue amonestar a los príncipes, diciéndoles que no siguieran siendo tan rigurosos y que leyeran con aplicación las Sagradas Escrituras, en especial los libros de Samuel y de los Reyes, donde encontrarían los vivos retratos de su perniciosa actividad. También les recordó el horrible fin que Dios reserva a los tiranos.”<sup>35</sup>

Tendrá que ser, pues, en la interdependencia recíproca de los argumentos conceptuales y los elementos prácticos desde donde únicamente se podrá obtener una visión cumplida de la oposición ideológica, tal y como se ha manifestado históricamente. En este sentido, la pregunta clave a resolver sería: ¿Cómo ha ordenado la oposición, en las diferentes circunstancias, las relaciones entre la teoría y la acción? ¿Cómo —dicho en otras palabras— ha ideado la oposición su sistema legitimador? Dos son a este respecto las posibles alternativas que, a su vez, se han traducido —como veremos inmediatamente— en las dos formas más típicas de oposición ideológica.

1. En primer lugar, aparece la concepción según la cual oposición y violencia coinciden. Corresponde a una visión intuicionista del mundo y de la vida, absolutamente antihistórica, que es incapaz de elaborar intelectualmente su propio destino. Sociológicamente, observa K. Mannheim,<sup>36</sup> esta concepción es propia de grupos sin excesiva cohesión y que, por tanto, no introducen sus posibles formas de acción política en un contexto histórico más amplio. La lucha contra el poder se reduce así a pura momentaneidad, justificándose por sí misma y no como medio de un fin racional e histórico. La falta de una teoría en la que pueda asentarse la praxis política conduce forzosamente a la exaltación de la acción por la acción. Con lo cual se podrían encontrar razones éticas, religiosas, incluso estéticas, que justificasen la conducta, pero en ningún caso motivaciones de oportunidad o con sentido político. Estudiar esta forma de oposición equivaldría a recorrer la historia de todo el irracionalismo político.

Quien, en un sentido moderno, representan por vez primera esta mentalidad son los anabaptistas y, especialmente, Thomas Münzer, el gran ideólogo de las revoluciones campesinas del siglo XVI. No

<sup>35</sup> Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, 1968, pág. 97.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, págs. 142 y 143. Cfr. también pág. 229.

es este el momento de analizar la utopía quiliástica. Baste indicar, por un lado, que constituye la primera manifestación de acción revolucionaria en cuanto se forjó como movimiento organizado contra el orden existente, y por otro, que abre una forma de acción política, de sentido puramente negativo, que después se habría de reproducir con frecuencia. Ante la imposibilidad de elaborar una teoría coherente que pudiera dar sentido a la acción revolucionaria, se apela a los impulsos y a las energías del hombre en virtud de los cuales lo que es interno a la conciencia explota, se posesiona del mundo exterior y lo transforma. Así, Münzer habló “del valor y de la fuerza de realizar lo imposible”.<sup>37</sup> Y lo imposible, en este sentido, significa solamente destruir el poder y su orden legitimador. En una palabra, cambiar el universo político y social.

En el fondo, esta misma actitud sería después recogida por el anarquismo y el nihilismo. En los *Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunts (Anales Alemanes de Ciencia y Arte)* de 1842 aparecían las siguientes palabras de Bakunin: “El espíritu, este viejo topo, ha concluido ya su tarea subterránea y pronto reaparecerá para administrar justicia... A todos los hombres les asalta un cierto presentimiento, y todo aquel cuyos órganos centrales no estén paralizados, aguarda con inquieta expectativa el inmediato futuro, que pronunciará la palabra redentora. En la misma Rusia, a la cual puede que aguarde un gran futuro, se acumulan oscuros nubarrones presagiando tormentas. Y por ello gritamos a nuestros asombrados hermanos: ¡Haced penitencia! ¡Haced penitencia! ¡Está cerca el reino del Señor! Confíemos en el espíritu eterno que sólo aniquila y extermina, porque es la fuente de toda la vida, una fuente inexcrutable y eternamente creadora. *El gozo de la destrucción es también un gozo creador*”.<sup>38</sup> Bakunin, como puede pareciarse, no hace más que reproducir el sentido orgiástico y la excitación mística que presidía el pensamiento revolucionario del Münzer. Como es obvio, se trata de una actitud mesiánica, que no se articula ideológicamente, y cuyos elementos teóricos son excesivamente pobres y limitados. En el *Catecismo del revolucionario* es Bakunin aún mucho más elemental: “Severo consigo mismo — escribe —, el revolucionario debe también serlo con los demás... Es preciso que día y noche sólo tenga un pensamiento, un objetivo: la inexorable destruc-

<sup>37</sup> Cfr. Mannheim, *op. cit.*, pág. 215. Cfr. E. Bloch, *op. cit.*, pág. 136 y ss.

<sup>38</sup> Citado por H. M. Enzensberger, *Politik und Verbrechen*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, pág. 251.

ción,”<sup>39</sup> Los textos podrían, naturalmente, multiplicarse.<sup>40</sup>

Lo importante, y es lo que fundamentalmente interesa dejar en claro, es que toda esta concepción parte del supuesto de que la revolución —en cuanto destrucción del orden existente— puede ser posible en cualquier situación. Lo que supone una especial concepción de la historia. La historia no está constituida por interrelaciones inteligibles en la que, según las circunstancias, existen eventos posibles y eventos impensables, sino que, en cualquier momento todo puede producirse. Surge de aquí una especial configuración del “tiempo” histórico, según la cual todo se reduce a la momentaneidad. Lo importante es el “momento”, prescindiendo de todo lo demás.

Sería realmente interesante analizar las vinculaciones del fascismo con esta mentalidad quiliástica. Cuando Mussolini escribe: “No somos mujercitas histéricas que queramos a cada minuto alarmarnos con lo que sucede. No tenemos una visión apocalíptica, catastrófica e inexorable de la historia”, lo que en definitiva rechaza son todas las interpretaciones de la historia, considerándolas meras ficciones, destinadas a desaparecer ante la acción del momento. La acción por la acción resulta así lo verdaderamente importante.<sup>41</sup> Por lo demás, las apelaciones, tanto de Mussolini como de Hitler, a la violencia son tan claras y conocidas que huelga todo comentario.

2. Como acabamos de ver, la exaltación de la violencia, en cuanto expresión de una conducta que no es normal, es el lógico correlato derivado de la imposibilidad de dar un sentido histórico y político a los actos de la vida cotidiana. Por eso, cuando, cambiando el sentido y la apreciación de la historia, se forja el mecanismo teórico a través del cual la acción del presente se convierte en algo potencial cara al futuro, es cuando el concepto de revolución pierde su dimensión terrorífica e incluso heroica. El cambio social y político se percibe entonces no en función de una voluntad implacable

<sup>39</sup> Cfr. Camus, *L'homme révolté*, París, 1951, pág. 194 y ss.

<sup>40</sup> Cfr. A. Camus, *op. cit.*, epígrafes titulados *Le terrorisme individuel* y *Le terrorisme d'Etat et la terreur irrationnelle*, págs. 182 a 226. El siguiente diálogo, recogido en la obra de Enzensberger, *op. cit.*, pág. 263, es elocuente. Hablan dos nihilistas rusos: “—¿Quiere usted participar en el terror? —Sí. —¿En el terror nada más? —Sí. —¿Y por qué no en las tareas generales de la organización? —Porque concedo al terror una importancia decisiva.”

<sup>41</sup> Mussolini, *Scritti e discorsi*, *op. cit.*, p. II, pág. 347. El siguiente texto de Bodrero, en una *Declaración al Cuarto Congreso Internacional de la Cooperación Intelectual*, celebrado en Heidelberg en octubre de 1927, es significativo; dice así: “Ser jóvenes significa ser capaces de olvidar. Nosotros, los italianos, estamos, se entienda bien, orgullosos de nuestra Historia, mas no tenemos necesidad de hacer de ella la guía de nuestras acciones. La Historia vive en nosotros como una parte de nuestra naturaleza biológica.”

y desgarrada del hombre, sino en función de necesidades históricas, que de alguna manera trascienden esa voluntad individual. La oposición se articula más en torno a las ideas que a los impulsos. Los supuestos teóricos pasan a jugar un papel decisivo. Frente al irracionalismo, a que antes aludíamos, surgen las concepciones racionales del mundo y de la vida. En este sentido, y aunque muy brevemente, convendrá aludir a las siguientes formas de oposición ideológica: por un lado, la oposición democrático-liberal al sistema absolutista, y por otro, la oposición marxista al sistema democrático-liberal.

La ideología democrático-liberal aparece en contraposición al orden existente que, por la opresión y la fuerza, se oponía a la realización plena del hombre sobre la tierra, conforme a un sentido inmanente del mundo. Desde estas perspectivas, es una teoría plenamente revolucionaria. Ahora bien, la revolución no se concibe como una irrupción violenta, sino más bien como el resultado de un proceso histórico. La “*liberté, égalité, fraternité*” que, como dice M. Horkheimer, señala el programa de la realización burguesa de la religión y la filosofía,<sup>42</sup> no se conecta directamente a un “aquí” y un “ahora”, sino que se piensa desde una inexorable evolución de la historia. La contraposición entre las aspiraciones morales o filosóficas y la realidad se resuelve así a través de la vía del progreso. Condorcet, por ejemplo, en Francia, y, en cierto modo, Lessing en Alemania,<sup>43</sup> abrierán el camino conciliador a través del cual toda esta formulación teórica podría adquirir una dimensión práctica y real. Ahora bien, como se ha insistido muchas veces, se trata de una concepción ideal y formalista en la que quedaban por afinar, de una parte, los contenidos concretos de su filosofía, y de otra, sus efectivas conexiones con la praxis política. En “*Las cartas sobre la humanidad*”, de Herder, que es uno de los textos donde se afirma ese ideal de la humanidad implícito a la concepción liberal burguesa, se habla de la “razón y la justicia”, de la “felicidad y dicha del hombre”, sin especificar nunca claramente en lo que, en concreto, consisten esos objetivos. Lo que significa que el pen-

<sup>42</sup> T. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, 1966, pág. 9.

<sup>43</sup> Si bien es cierto que en la obra *Erziehung des Menschengeschlechtes*, de Lessing, el concepto de evolución tiene un evidente misticismo, conviene recordarla por cuanto representa la especial mentalidad del demoliberalismo alemán frente al francés. Como se ha señalado muchas veces (Cfr. Mannheim, *op. cit.*, pág. 222 y ss.), en Alemania, donde las condiciones objetivas hacían más difícil que en Francia la evolución social y política, la vía del progreso no se buscó en actos exteriores más o menos revolucionarios, sino en la transformación más íntima de la naturaleza del hombre.

samiento no se conecta con motivos políticos y aspiraciones sociales reales. Sin embargo, esos motivos existían, coincidiendo precisamente con los intereses históricos de la burguesía ascendente. Por eso, la revolución francesa, que, como se sabe, es esencialmente una revolución burguesa, pudo interpretarse como una revolución de intelectuales. En el libro de Sos. Els. Dom Bernardi se acusa de todos los males revolucionarios a los filósofos que la inspiraron: “Los filósofos — dice — animaban y acrecentaban la común embriaguez con sus locuras y temerarias insensateces. El principal corifeo era el feroz y soñador Condorcet, que quería aprovechar la ocasión para hacer realidad su hermosa teoría del perfeccionismo del género humano.”<sup>44</sup>

No vamos a discutir ahora si la revolución francesa respondió más a la influencia filosófica que a las reales exigencias del “estado llano”. Tampoco vamos a entrar en su valoración como fenómeno político.<sup>45</sup> A efectos de este trabajo interesa constatar solamente, y esto sí parece indudable, que el fenómeno revolucionario, en cuanto expresión de la praxis política liberal burguesa, representa, como ya vio claramente Condorcet, “un fenómeno de transición”. Lo que significa que la fenomenología política de la oposición liberal burguesa, conforme a su particular filosofía de la historia, habría que desarrollarla desde una larga evolución en la que las formas de pensamiento se conectan y no son indiferentes a las distintas formas de acción. De la incipiente formulación de la doctrina de la resistencia se llegaría así a la famosa *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, donde, en su artículo 2º, a nivel legal, quedaría estatuido que: “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la *resistencia a la opresión*.”<sup>46</sup> En el fondo, sería la tesis expuesta por Charles Maurras, aunque con un sentido diferente, cuando en su obra “*La contre-révolution spontanée*” exclama: “Les révolutions sont faites avant d’éclater.”<sup>47</sup>

<sup>44</sup> *De l'influence de la Philosophie sur les forfaits de la Révolution*. A. Paris, chez André Lotin, pág. 142.

<sup>45</sup> Nos referimos a las dos tesis célebres: de Thiers, para quien la revolución fue *infaillible* y *généreuse*, y de Michelet, para quien la revolución fue *fragile* y *doloureuse*. Tesis que se prolongan hasta el presente. Cfr. Daniel Guérin, *La lutte de classes sous la première République*, y A. Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II*.

<sup>46</sup> Una versión lúcida del tránsito de la doctrina de la resistencia a la doctrina de los Derechos del Hombre puede verse en W. Naef, *op. cit.*, pág. 17 y ss.

<sup>47</sup> Uno de los que primeramente desarrollaron esta idea fue Chateaubriand, quien en 1797 publicó en Londres un *Essai historique, politique et moral sur les révolutions considérées dans leurs*

Por lo que al marxismo se refiere, su concepción de la historia concuerda, como advierte Mannheim, con la utopía liberal en el sentido de que “ambas consideran posible, en un remoto futuro, la realización de la libertad y la igualdad”.<sup>48</sup> Sin embargo, mientras para la utopía liberal ese futuro es absolutamente indeterminado, para el marxismo se concreta y especifica en el momento de disolución de los modos de producción capitalista. El pensamiento liberal abstracto y formalista toma de esta manera perspectivas concretas. Por eso, no se trata ya tanto de formular deseos o aspiraciones —con un sentido más o menos moral—, como de tomar conciencia de las condiciones reales (económicas y sociales) que habrán de permitir, con la destrucción del capitalismo, la realización efectiva de la libertad y de la igualdad. De aquí derivan dos hechos importantes: en primer lugar, el que mientras la concepción burguesa del mundo se presenta, en su período ascendente, no como concepción de una clase, sino como portadora de los intereses de la Humanidad, el marxismo aparece directamente vinculado al fenómeno histórico del proletariado. Y en segundo lugar, se da la circunstancia de que mientras para la utopía liberal las “condiciones materiales” son consideradas como obstáculos para la realización de sus ideales, en el marxismo se juzgan como factores decisivos para el posible desarrollo de cualquier gran empresa humana. Hay un texto de Marx francamente significativo a este respecto: “El comunismo —dice— no es para nosotros una condición que deba ser establecida o un ideal al que la realidad deba adaptarse. Llamamos comunismo al movimiento que destruye las presentes condiciones. Ahora bien, el modo en que éste se desarrolla deriva de la situación ahora existente.”<sup>49</sup>

Precisamente, por la falta de entendimiento adecuado de lo existente, se produjo el ataque al socialismo utópico, unas veces por ser fugitivo intencionado de su propia situación,<sup>50</sup> y otras, por no llegar a comprender sus posibilidades concretas. Sería el caso de Babeuf, por ejemplo, quien, a pesar de su voluntad de realismo, operaba en una sociedad en la que sus ideas no pasaban de ser meras quimeras.<sup>51</sup>

*rappports avec la Révolution française*, donde insiste en el hecho de que la Revolución Francesa no es más que una secuencia lógica de una revolución “en el pensamiento, las costumbres, las leyes y hasta el mismo lenguaje”, operada mucho antes.

<sup>48</sup> Mannheim, *op. cit.*, pág. 243.

<sup>49</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Milán, 1946, pág. 17.

<sup>50</sup> Cfr. Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, 1968.

<sup>51</sup> Sobre el carácter quiliástico del pensamiento de Babeuf. Cfr. el libro de Tierno Galván, *Un episodio del socialismo premarxista, Babeuf y los iguales*, Madrid, 1968.

Los supuestos teóricos, en cuanto medio de comprensión de la sociedad y de la historia, pasan a jugar así un papel fundamental en la concepción revolucionaria del marxismo. Lukács lo ha explicitado claramente cuando escribe: “...Se comprende de este modo particularmente bien el carácter revolucionario del marxismo. Porque determina la esencia del proceso (en oposición a los síntomas y a las manifestaciones exteriores), porque muestra su tendencia decisiva orientada hacia el porvenir (en oposición a los fenómenos efímeros), el marxismo es la teoría de la revolución.”<sup>52</sup>

La teoría marxista de la revolución se coloca así en el plano de las necesidades históricas aprehensibles intelectualmente y que, en cuanto tales, tienen una dimensión total. “Justamente — escribe Decoufle — porque Marx se sitúa en el corazón del mundo real, en lo cotidiano más inmediato, la revolución se concibe como una totalidad que afecta a todos los actos. Aquí reside en el fondo la distinción de base que él opera entre *revolución política*, en la que el punto de vista es el del Estado, una entidad abstracta que no existe más que gracias a su separación de la vida real, y que mira sólo a sustituir una clase dominante por otra, y *revolución social*, que posee un carácter de universalidad, porque parte del punto de vista del individuo particular real, porque la ciudad social, de la que el individuo no quiere estar separado, representa la verdadera naturaleza social del hombre, la naturaleza humana.”<sup>53</sup> Ahora bien, es este carácter de totalidad, por paradójico que parezca, quien elimina toda posible grandeza del acto revolucionario al reducirle a la dimensión de lo normal y lo cotidiano. El sentido dramático de la protesta anarquista o nihilista, por ejemplo, desaparece. Valga como justificante el siguiente texto de Lukács: “La acción revolucionaria no es un estado que se puede tranquilamente olvidar en las luchas cotidianas e invocar a lo sumo en los sermones del domingo, como un momento de elevación opuesto a las preocupaciones diarias. No es un deber, una idea, que juegue un papel regulador del proceso real. Constituye más bien una relación con la totalidad (la totalidad de la sociedad considerada como proceso), por la cual cada momento de la lucha adquiere su sentido revolucionario; una relación que es inherente a cada momento precisamente en su aspecto cotidiano, su aspecto más simple y más prosaico, por el cual el momento de la lucha cotidiana se eleva

<sup>52</sup> Georg Luckacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, 1960, pág. 296.

<sup>53</sup> André Decoufle, *op. cit.*, pág. 38.

del nivel de la fáctico, de la simple existencia, al nivel de la realidad.”<sup>54</sup>

No obstante, constituiría una interpretación demasiado simplista del marxismo el reducir a términos exclusivamente sociales su indudable proyección política. Si la revolución supone un rompimiento con la estructura de la sociedad que, de alguna manera, está implícito en la propia dinámica de esa sociedad, y si, por otra parte, la revolución se asienta sobre una clase históricamente organizada, cabe perfectamente la pregunta sobre cuál es la condición del proletariado y en qué momento el despliegue abierto de sus fuerzas puede generar el cambio revolucionario. La experiencia histórica se transforma así en un auténtico plano estratégico, según el cual de lo que se trataría sería de estudiar el momento más oportuno para el ataque, teniendo, naturalmente, en cuenta las circunstancias reales. Sin embargo, la elección del “aquí” y el “ahora”, como elección política fundamental, se convierte también para el marxismo en una elección en que no se pueden eliminar tan fácilmente los elementos intuitivos. La conocida frase de Napoleón “*On s’engage, puis on voit*”, sigue teniendo vigencia para él. Con lo que el acto puramente político, en buena medida, se desnaturaliza y se separa del racionalismo extremo de la concepción comunista. Lenin era perfectamente consciente de este hecho cuando escribía “que las diversas formas de lucha política tienen leyes propias de desarrollo que, como tales, deben ser comprendidas. K. Marx expresó esto mismo — dice — cuando afirmó que la sublevación armada es un arte al igual que el arte de la guerra”.<sup>55</sup> Y es entonces cuando el marxismo intenta, de una parte, asumir los elementos intuitivos, pasionales, orgiásticos de la revolución, y de otra parte, potenciar el sentido heroico de la violencia. El propio Lenin escribiría a este respecto: “La historia en general, y más particularmente la historia de las revoluciones, es siempre más rica de contenido, más variada y multiforme, más viva y más astuta de lo que creen los mejores partidos, las vanguardias más conscientes de las clases más avanzadas. Lo cual se comprende, puesto que las mejores vanguardias representan la conciencia, la voluntad, las pasiones, las fantasías de decenas de millones de hombres; *pero la revolución se produce en un momento de exaltación excepcional y de tensión de todas las facultades humanas*, a saber, conciencia, voluntad, pasiones, imaginación, fantasía, etc., de decenas de millones de hombres aguijo-

<sup>54</sup> *Op. cit.* pág. 83.

<sup>55</sup> Lenin, *Ausgewählte Werke*, Viena, 1925, pág. 448.



neados por la más dura lucha de clases.”<sup>56</sup> Por lo que a la potenciación heroica de la violencia se refiere, valgan los siguientes textos de Mao: “Cualesquiera que sean las circunstancias —dice— y por difíciles que puedan ser, el ejército popular se batirá hasta el último hombre.” Y en otro lugar: “Pueblos de todo el mundo, tened coraje, atreveos a luchar, desafiad las dificultades y avanzad en oleadas. Así el mundo entero pertenecerá a los pueblos. Los monstruos de toda especie serán liquidados.”<sup>57</sup>

Sin embargo, como es obvio, sería pueril interpretar la acción política marxista, como sistema de oposición ideológica, a la luz de su pura facticidad. En cualquier “forma de acción —escribe Lukács— las motivaciones y las tendencias que se manifiestan son más importantes y reveladoras que los hechos brutos”.<sup>58</sup> Lo que a fin de cuentas vendría a significar que las implicaciones teóricas juegan por ello un papel decisivo, en la medida en que se entienden como determinantes de la conducta. En definitiva, por poner un ejemplo trágico, la muerte del Che Guevara no se explica si se separa de dos convicciones profundas por él mismo confesadas: de una parte, “la consciencia de la necesidad del cambio revolucionario”, y de otra, “la certeza de su posibilidad”.<sup>59</sup> Convicciones, a la postre, procedentes de su propio arsenal ideológico.

La conclusión, por tanto, a que se llega después de esta ya larga exposición es que no existe forma histórica de “oposición ideológica” que previamente no construya su propio equipo teórico. Y es en la conexión de esos supuestos teóricos con los elementos prácticos y reales en que cristalizan sus formas de acción política como únicamente puede ser entendida.<sup>60</sup>

#### 4. *La praxis histórica de la oposición discrepante*

Si por “oposición ideológica” entendíamos aquella forma de oposición que alude al hecho de no estar de acuerdo con los sistemas de legitimidad en que se apoyan los poderes constituidos, ponién-

<sup>56</sup> Lenin, *La maladie infantile du communisme “le gauchisme”* (separata de Editions sociales), París, 1968, pág. 92.

<sup>57</sup> Mao Tse-Tung, *op. cit.*, pág. 87. De la misma obra consúltese cap. XIX, pág. 139, donde, con el título de *Heroísmo revolucionario*, pueden encontrarse infinidad de ejemplos al respecto.

<sup>58</sup> Lukács, *op. cit.*, pág. 293.

<sup>59</sup> Citado por Decoufflé, *op. cit.*, pág. 39.

<sup>60</sup> La combinación necesaria de los elementos teóricos y prácticos es quien justamente impide la consideración del análisis político en términos puramente estáticos. Por eso, de las dos posibles maneras de estudio del fenómeno revolucionario, esto es, la revolución como algo estático e intemporal, y por ello categorizable en esquemas y modelos, *more mathematica*, y la revolución como pro-

dose, por tanto, en tela de juicio la fundamentación del sistema y del poder, cuando hablábamos de la “oposición como discrepancia” hacíamos referencia al hecho en virtud del cual se acepta la base legitimadora del poder (se acepta el sistema), rechazando, sin embargo, las actuaciones concretas del mismo. En este sentido —y como se ha podido comprobar en su fenomenología histórica—, mientras “la oposición ideológica” es una oposición esencialmente revolucionaria, “la oposición como discrepancia” no lo es. ¿Por qué? ¿Cuáles son los supuestos conceptuales e históricos que determinan la existencia de una oposición no revolucionaria?

La apelación nuevamente a la especial manera de configuración del poder político se hace en este caso inexcusable. La pregunta que se impone es, pues: ¿Ante qué tipo de poder surge la oposición como discrepancia?

Cuando Dahrendorf establece las dos posibles actitudes extremas en la estimativa de la vida política y social, coloca, según veíamos, frente a la postura negadora del conflicto, la concepción según la cual no es explicable una convivencia sin tensiones, y, por tanto, la misión del poder no puede consistir en eliminar aquéllas —ya que representaría una mera ficción—, sino en tratar de regularlas. Pues bien, cuando el poder se constituye como resultado de una praxis social conflictiva, que sin falsear la realidad intenta asumirla en su compleja variedad de matices, es cuando aparece la oposición discrepante.

Como es obvio, un poder que se concibe en estos términos no puede ser un poder dogmático ni exclusivista. Con lo cual, el requisito previo para el normal funcionamiento de la vida política, que tanto el absolutismo monárquico como los totalitarismos más recientes ponían en la base de su ideología, desaparece. Nos referimos al “*acuerdo en lo fundamental*”. Ahora, por el contrario, de lo que se trata es de organizar el desacuerdo correspondiente a una visión del mundo desde las categorías de división y fraccionamiento. Ni qué decir tiene que aludimos con ello a los principios subyacentes en que descansa la legitimidad democrática. Friedrich expresa claramente todo esto cuando escribe: “La divergencia es fundamental para el mantenimiento de la vitalidad intelectual, cultural y política. Lejos de presuponer un acuerdo en lo fundamental, la demo-

ceso, sólo nos parece correcta la segunda. Como expresión de este entendimiento de la “revolución como proceso”, nos referimos al libro de George S. Petee, *The Process of Revolution*, que a pesar de publicarse en 1938 sigue siendo fundamental. La otra postura se podría caracterizar en la obra de Crane Brinton, *Anatomía de la Revolución*, F. C. E., México, 1942.

cracia constitucional, como han visto autores de la categoría de Burke y Laski, ha culminado en el orden político en la diversidad y ha emprendido la organización de las decisiones a despecho del desacuerdo en lo fundamental.”<sup>61</sup>

La conexión entre democracia y oposición discrepante implica, como puede fácilmente comprenderse, un orden de relaciones lógicas, desde el que cabría explicar sus recíprocos condicionamientos. Tiene razón Giuglielmo Ferrero al establecer que “la legitimidad democrática supone dos condiciones: el derecho de oposición y la libertad de sufragio”.<sup>62</sup> Sin embargo, el tema no resultaría perfectamente inteligible si se desvincula de su dimensión práctica. La lógica en política suele obedecer a necesidades y exigencias reales, y es, por tanto, desde ellas desde donde debe ser entendida. Aunque sea brevemente, nos vemos así obligados a hacer algunas referencias históricas.

La crítica de la utopía demoliberal al sistema de poder absolutista estaba centrada, por un lado, en la necesaria participación del pueblo en el proceso político decisorio, y por otro, en el establecimiento de un sistema de garantías que aseguraran la libertad. Surgió de este modo, y Rousseau es su máximo exponente, el concepto de ley como “expresión de la voluntad general”, a través de la cual esa participación popular quedaba garantizada, dando lugar a lo que Grocio había denominado el “*coetus perfectus*”, como fundamento último de la existencia del Estado y, en definitiva, del poder. Ahora bien, el hecho de participar en el poder, que, aparte de otras cosas, llevaba implícita una desacralización del mismo con la eliminación de todos sus componentes y elementos mágicos, no era suficiente. Cuando Talmon<sup>63</sup> pretende descifrar con aparente originalidad la génesis del totalitarismo moderno en el pensamiento de Rousseau, no hace más que incidir en una idea que para la praxis social y política del siglo XVIII no era desconocida. Se estimó ya entonces que tan importante, si no lo era más, como participar en el poder era establecer un sistema de garantías frente a él. Por eso, cuando la utopía demoliberal desciende del mundo de las ideas a la lucha política concreta, ha de basar su acción en dos frentes fundamentales: de una parte, el *derecho de sufragio*, y de otra, el *derecho de oposición*. De esta forma, los supuestos legitimadores

<sup>61</sup> Friedrich, *op. cit.*, pág. 264.

<sup>62</sup> Ferrero, *op. cit.* Cfr. también J. J. Chevallier, “La légitimité chez G. Ferrero”, en *L'idée de légitimité*, *op. cit.*, pág. 212.

<sup>63</sup> J. L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*. París, 1966, págs. 12 y 13.

del poder se convierten con máxima nitidez en los supuestos legitimadores de la oposición. El mismo orden de motivos que a nivel teórico le llevan a John Cartwright, padre del radicalismo inglés, en su publicación "*Take your choice*", a afirmar que el derecho al voto es un derecho natural e inalienable, y, por tanto, no podrá haber gobierno democrático sin sufragio universal, es el orden de motivos que conduciría a los revolucionarios franceses en su *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, o a la británica "*National Union of the working classes and others*", a proclamar como imprescindible "el derecho de resistencia a las leyes cuando el gobierno viola el derecho del pueblo".<sup>64</sup>

¿Qué consecuencias habría de traer todo esto en la configuración práctica del poder y de la oposición?

Por lo que al poder se refiere, aparece, en primer lugar, su necesaria despersonalización. Frente a las concepciones absolutistas y totalitarias, donde la sacralización y dogmatización del poder obliga a tipos de legitimidad personalistas, en la concepción democrática el poder se despersonaliza y, esta es la realidad, en cierto modo se desustantiviza. Tiene perfecta exactitud la afirmación de M. Weber cuando sostiene que en el caso de la legitimidad racional "se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ellas designados en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia".<sup>65</sup> Ahora bien, habría que añadir inmediatamente que un poder despersonalizado ha de ser por fuerza un poder limitado. "En régimen democrático — escribe Sartori —, porque nadie puede elegirse a sí mismo, porque nadie puede investirse del poder de gobernar, nadie puede irrogarse un poder incondicional e ilimitado."<sup>66</sup>

Naturalmente, un poder limitado y condicionado, social y políticamente, exige la existencia de una oposición, que aparece así,

<sup>64</sup> Los historiadores suelen fijar el origen del radicalismo inglés en el periodo que va desde 1768 a 1780. (Cfr. Julius West. *A history of the Chartist Movement*, Constable, Londres, 1920, pág. 12; C. B. Roylance Kent, *The English Radicals, an historical sketch*, Longmans, Londres, 1889, pág. 17). Es justamente el período que coincide con la forja definitiva del pensamiento revolucionario francés. Como dice Bernard Fay en *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats Unis à la fin du XVIII siècle*, Champion, París, 1925, pág. 8: "Si se consideran las situaciones de Francia e Inglaterra como el centro del mundo occidental del siglo XVIII, se puede decir que hacia 1770 este mundo atravesaba una crisis religiosa y sentimental que empujaba a las naciones hacia un ideal moral y político diferente al que aún se aceptaba oficialmente." Y es este ideal, sentido a nivel universal, el que se expresa por igual en la teoría y en la praxis del radicalismo inglés y del revolucionarismo francés. Cfr. Luigi de Rosa, *Storia del Cartismo*, Milán, 1953, pág. 45.

<sup>65</sup> Max Weber. *op. cit.*, pág. 172.

<sup>66</sup> Sartori, *Aspectos de la democracia*, México, 1965, pág. 162.

más que como instancia negadora del poder, como consecuencia lógica de su propia fundamentación. En otras palabras, la legitimidad del poder democrático no se puede acreditar desde sí mismo, sino desde la existencia y la operatividad a nivel real de la oposición. Con lo cual, como ya vieron con agudeza Tocqueville y Stuart Mill, habría que llegar a la conclusión de que la legitimidad democrática no es una cuestión de principios, sino una cuestión real. Allí donde hay oposición, hay democracia. No se puede explicar, por tanto, la oposición en función del proceso político democrático, sino que, a la inversa, es el proceso político democrático quien se legitima y se explica a través del desarrollo histórico de la oposición. Lo que significa y acarrea consigo dos consecuencias notables: en primer lugar, que la democracia es, ante todo, un proceso, y por ello no puede quedar cristalizada en ningún orden institucional concreto con carácter definitivo. Esto ya lo vio con agudeza Kant, y desde él es una idea que se repite con frecuencia.<sup>67</sup> Y en segundo lugar, que la oposición, en cuanto oposición ideológica, no se concibe. Cabrá discutir las actuaciones concretas del poder, se podrá discrepar del poder, pero su fundamentación será incriticable habida cuenta de que negar los supuestos legitimadores del mismo supondría negar las bases en que se apoya la propia oposición.

En contra de esta argumentación, se podría aducir que en el plano histórico y real se han dado de hecho formas de oposición ideológica contra el credo democrático y liberal. Tal sería, por ejemplo, la oposición marxista, como expresión máxima de oposición revolucionaria. Ahora bien, lo que Marx o Lenin rechazan no son tanto las proposiciones teóricas de la democracia como sus cristalizaciones históricas. Para ellos la democracia se vincula al Estado liberal burgués que, en su praxis real, no cumple con sus postulados ideológicos. La democracia liberal se configura así como una falsedad, y es esa falsedad la que se pretende eliminar.<sup>68</sup> No vamos a entrar ahora en el particular carácter de las llamadas organiza-

<sup>67</sup> Una obra interesante a este respecto es la de C. I. Friedrich, *La democracia como forma política y como forma de vida*. Tecnos, Madrid, 1966.

<sup>68</sup> La identificación para el marxismo entre democracia y forma de Estado liberal burgués es constante. Por eso escribirá Lenin: "Al identificarse democracia y Estado, como todo Estado, la democracia constituye el uso organizado y sistemático de la violencia contra las personas." Como es obvio, estas apreciaciones de Lenin en *Estado y revolución* habrían de llevarle, siguiendo su lógica hasta el fin, a sostener con la abolición del Estado la abolición de la democracia. Se entraría así en el reino de la administración de que hablara Engels como sustitutivo del reino de la política. Ahora bien, el problema que en el plano teórico el marxismo deja por resolver es el del tránsito de

ciones democráticas, derivadas de la concepción marxista, donde la traición liberal a sus principios teóricos se repite también en proporciones más acusadas. Lo que importa señalar es que, en todo caso, la democracia es incompatible políticamente con cualquier tipo de formulación definitiva. Y es en esta transitoriedad y relatividad históricas de sus contenidos donde adquiere su máxima grandeza.

Precisamente, el error en que a mi juicio han incurrido la mayoría de los autores que han pretendido hacer una “teoría de oposición” (lo que explicaría, por otra parte, que dicha teoría esté aún por formular debidamente), ha consistido en invertir los términos de la lógica democrática. En lugar de partir del fenómeno de la oposición como algo real y efectivo, que da sentido y vida al proceso político, se ha partido de una determinada institucionalización democrática, desde la cual se pretende explicar el fenómeno de la oposición. Tal es el caso del trabajo anteriormente citado de Dahl o del recientísimo artículo de Juan Ferrando<sup>69</sup> sobre el tema, trabajos, por lo demás, preciso es reconocerlo, de indiscutible interés y valor en el orden expositivo.

Es evidente que en la praxis política democrático-liberal la oposición ha cristalizado en una serie de instituciones. De las incipientes organizaciones —sociedades de pensamiento, clubs populares, periódicos, etcétera— y de los pequeños grupos parlamentarios en que hace poco más de cien años operaba la oposición, se ha pasado modernamente a las grandes organizaciones partidistas, a través de las cuales se pretende canalizar toda la vida política.<sup>70</sup> Mediante la legalización y constitucionalización de los partidos se ha forjado así una “*oposición legalizada*”, una oposición abiertamente reconocida y aceptada por el poder, cuyo momento más representativo bien pudiera simbolizarse en la ley que, bajo el gobierno conservador de Baldwin, se promulgó en Inglaterra en 1937. En efecto, la *Ley de Ministros de la Corona de 1937* (Ministers of the Crown Act) reconoce una institución regular bajo el nombre de “His

uno a otro. La idea de “dictadura del proletariado” no parece encajar ni en el orden intelectual ni en el de la praxis histórica, con el pretendido proceso de democratización más real y más amplio, postulado por el marxismo. Cfr. Sartori, *op. cit.*, pág. 414 y ss.

<sup>69</sup> Juan Ferrando Badía, *En torno a una teoría de la oposición en el sistema democrático liberal*, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 173, año 1970, págs. 19-69.

<sup>70</sup> Cfr. Duverger, *Los partidos políticos*, F. C. E., México, 1961, pág. 22 y ss. Un estudio medio-cero pero en el que se delata la tendencia de los partidos a convertirse en núcleo de la vida política lo constituye el libro de Lorenzo Caboara, *Los partidos políticos en el Estado moderno*, Madrid, 1967, pág. 103 y ss.

*Majesty's Loyal Opposition*", con lo cual, en el británico "two party system", el partido de oposición pasa a adquirir, a nivel legal, el carácter de pieza esencial con que en la práctica venía ya de hecho funcionando.

Como es obvio, analizar la trayectoria histórica de este proceso institucional, determinar las funciones parlamentarias y extraparlamentarias de la oposición legalizada, precisar sus mecanismos de actuación tanto en el orden político como en el orden social, equivale sin ningún género de dudas a estudiar la historia y el presente de la vida política democrática. Y es en este sentido en el que la praxis legal e institucional el tema de la oposición y el análisis de la vida política democrática coinciden.

Ahora bien, el hecho de que, desde un punto de vista descriptivo, sea necesario reconocer esta coincidencia, no impide, sino que, al contrario, obliga a formular la pregunta siguiente: ¿En qué medida se trata de una coincidencia legítima? Dicho en otra palabras, ¿en qué medida el proceso de institucionalización democrático puede aspirar, sin entrar en contradicción consigo mismo, a subsumir en un orden legal todas sus posibilidades y potencialidades reales? Quizá, con un ejemplo, se pueda aclarar debidamente esta idea.

Cuando el sistema político democrático comienza a funcionar se constituye, como es sabido, en régimen de democracia censitaria. Su praxis legal queda entonces reducida a unos contornos limitados que corresponden a las aspiraciones de unas fuerzas sociales también definidas y limitadas. El tránsito de la democracia censitaria a la democracia de masas no se podría explicar debidamente sin tener en cuenta las presiones sociales que, ajenas a los mecanismos legales, operaron a lo largo de los siglos XIX y XX. Y fueron justamente esas presiones las que permitieron la realización de la democracia como proceso. Pues bien, si desde nuestra perspectiva actual carecería de sentido no subsumir, por ejemplo, en el proceso democrático del siglo XIX las luchas del movimiento cartista inglés o del radicalismo francés, cuando operaban no sólo fuera sino en contra de un determinado sistema de legalidad constitucional, ¿en qué medida puede resultar legítimo reducir el proceso democrático actual a su propio sistema de legalidad?

La paralización del proceso democrático en un determinado momento de su evolución, o lo que es lo mismo, la divinización del "statu quo" que, como expresión de la praxis política conservadora,

adquiere dimensiones mundiales, es quien conduce, en definitiva, a las interpretaciones descriptivas de la realidad, que se limitan de este modo a reflejar teóricamente la propia ideología social dominante. Configurar, por tanto, una teoría de la oposición desde estas perspectivas, con pretensiones de generalización, resulta imposible. La oposición se reduce, como fenómeno político, a lo que el poder o el sistema institucional previamente han definido como oposición, de tal manera que ya no es ésta —como pretendía Ferrero— quien legitima al poder, sino que es el poder quien legitima a la oposición.

Sin embargo, sería banal pretender explicar este hecho desde la pura dinámica política. En la tensión dialéctica poder-oposición no ha sido la instancia del poder (en cuanto poder democrático que deja de serlo) quien ha anulado el elemento oposición. Ya vimos cómo en su génesis histórica la oposición aparecía movida por unas aspiraciones sociales y unos valores —libertad e igualdad— cuya realización histórica se presentaba como una necesidad ética. La pregunta que se impone es, pues: ¿En qué medida la inversión de la lógica democrática no encuentra actualmente su apoyo en un mundo que se ha quedado sin moral y sin destino? Con lo cual, la teoría de la oposición pasa a trascender el esquematismo de la legalización o no legalización política, para nutrirse de unos contenidos históricos, sociales y valorativos más amplios. Si existe una oposición institucionalizada cuya sistematización teórica —en el marco de las democracias occidentales— tiene que tomar por fuerza un carácter empírico descriptivo, paralelamente se producen —sobre todo a nivel crítico e intelectual— otras posibles formas de oposición, con dimensiones políticas reducidas, esto es evidente, pero cuyo reconocimiento es también necesario. Y no se trata tanto como pudiera parecer de formas de oposición ideológica al sistema democrático, sino más bien de formas de oposición discrepante. Su pretendido carácter revolucionario viene dado no por sus deseos de aniquilar la democracia, sino, al contrario, por el intento de realizarla evitando su cosificación. Los contenidos valorativos que las mueven quizá sean los únicos que puedan impedir la paralización de la historia en un punto en el que la profecía de Gottfried Keller —“el último triunfo de la libertad será estéril” (Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein)— se haga realidad. Aunque sea brevemente nos referiremos a estas formas de oposición en un último epígrafe, que desarrollaremos seguidamente.



## 5. *La oposición extraparlamentaria*

Fueron ya los clásicos de la democracia quienes entrevieron la posibilidad de una eliminación no política, sino social, de la oposición. Tocqueville, en la *“Democracia en América”*, escribió: “Las repúblicas democráticas hacen superfluo el despotismo porque la mayoría misma traza un círculo formidable alrededor del pensamiento.”<sup>71</sup> Y mucho más explícitamente afirmaba Stuart Mill en su *Ensayo sobre la libertad*: “Cuando la propia sociedad es el tirano..., practica la tiranía social más formidable que muchas especies de opresión política, ya que deja menos medios de escape, penetrando mucho más profundamente en los detalles de la vida y esclavizando al alma misma. Por tanto, la protección contra la tiranía del magistrado no es suficiente, se requiere también protección contra la tiranía de la opinión y sentimientos dominantes, contra la tendencia de la sociedad a imponer sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta sobre aquellos que disienten de ellas... y a obligar a todos los caracteres a ajustarse a su propio modelo.”<sup>72</sup> Que los temores de Tocqueville o Stuart Mill han pasado del mundo de la premonición al mundo de la realidad es algo que, a juicio de Marcuse, por ejemplo, está claro. “Los derechos y libertades —escribe—, que fueron factores tan vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial, ceden ante una etapa más alta de esta sociedad: están perdiendo su racionalidad y contenido tradicionales. La libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran —tanto como la libertad de empresa, a la que servían para promover y proteger— esencialmente ideas críticas, concebidas para reemplazar una cultura material e intelectual obsoleta por otra más productiva y racional. Pero una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad, de la que se habían convertido en parte ítegral. La realización anula las premisas.”<sup>73</sup> Se ha llegado de este modo a un tipo de sociedad democrática en la que el poder político no sólo no necesita legitimarse por la existencia de una oposición absolutamente libre e independiente, sino que se encuentra con la apoyatura social suficiente como para poder definir por sí mismo qué es la oposición. Lo que supone delimitar, a su vez, lo que no es la oposición.

<sup>71</sup> Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, París, 1951, págs. 265 y 266.

<sup>72</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, Oxford, 1947, pág. 4. Importante a este respecto es el capítulo V de *Of the Limits to the Authority of Society over the Individual*.

<sup>73</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, 1968, pág. 23.

El hecho de que las apreciaciones de Marcuse puedan resultar exageradas no es óbice para reconocer que es el consenso democrático más generalizado la distinción entre oposición legal y oposición ilegal, por ejemplo, funciona con normalidad. Ahora bien, ¿cómo puede justificarse democráticamente la existencia de una oposición ilegal? Nuevamente tendremos que apelar a la dicotomía poder-oposición para intentar comprenderlo.

Por lo que al poder se refiere, la existencia de una oposición ilegal, que voluntaria o impositivamente queda excluida de la normalidad del juego político, es explicable en función de su propia incapacidad. Dicho más claramente, la oposición ilegal se presenta así como expresión de movimientos marginales sin fundamentación social alguna que, o bien representan un misticismo romántico sin sentido, o bien constituyen manifestaciones de una bohemia intelectual inadaptada, cuando no son simples partidas de drogadictos y delincuentes.<sup>74</sup> Que estas acusaciones puedan ser más o menos razonables en algunos casos no quita, sin embargo, para que, en principio, resulte sospechosamente democrático un poder que es incapaz de asumir en su juego a sus propios contradictores.

Por eso, cuando el problema se presenta desde el punto de vista de la oposición, la respuesta es clara: la existencia de una oposición no legalizada se justifica por el hecho de que el poder no es un poder democrático. Ahora bien, como quiera que un poder no democrático es un poder impuesto, corresponde a la oposición no legalizada fundamentar teórica y socialmente su propia legitimidad, demostrando con ello el abismo existente entre la teoría de la democracia liberal y su praxis real.

El reconocimiento abstracto y formalista por la propia sociología burguesa liberal —caso de Dahrendorf— del papel del conflicto como medio de evitar, al menos, la dogmatización del error, ha dejado de tener su debida correspondencia práctica. A nivel real aparece cada vez con más evidencia una integración sorprendente en el orden social constituido de las fuerzas y partidos que históricamente encarnaban su negación. A ello han colaborado una serie de circunstancias, cuya enumeración y descripción no merece la

<sup>74</sup> Cfr. H. C. F. Mansilla, *op. cit.*, pág. 168 y ss. También una versión corriente consiste en considerar la oposición ilegal como expresión de la rebelión juvenil, dándosele así una perspectiva extrapolítica. En el fondo, se trataría de resucitar la vieja concepción expuesta por Friedrich Rohmer en *Lehre von den politischen Partheien*, Noerdlingen, Beck, 1844, según la cual, juventud y extremismo vendrían a ser términos equivalentes.

pena realizar ahora.<sup>75</sup> En todo caso, baste indicar que se ha logrado una satisfacción masiva de elementales necesidades materiales de los individuos, que han perdido de este modo su capacidad crítica. Con lo cual los derechos constitucionales, en cuanto instrumento para ejercitar la protesta y delatar el conflicto, se han alejado también de su significación original más genuina. “El resultado de esta constelación — escribirá Marcuse — es el siguiente: Ninguna necesidad subjetiva hay de una revolución radical.”<sup>76</sup> Ahora bien, si todo esto es cierto, ¿cómo se puede justificar a nivel objetivo la necesidad de una oposición radical a formas sociales y políticas aparentemente cada vez más integradas y uniformes?

La idea de una oposición extraparlamentaria que abandona los cauces formales que la legalidad democrática le ofrece surge entonces motivada por un doble orden de exigencias históricas: de una parte, porque no está dispuesta a aceptar unas reglas de juego político que no permiten delatar las tensiones subyacentes y ocultas en una sociedad aparentemente no conflictiva y pacífica, y de otra, porque aunque convencida de que la revolución es imposible, no quiere renunciar al mantenimiento de su utopía moral, demostrando la posibilidad que aún existe de dar sentido histórico a sus propias aspiraciones. La oposición extraparlamentaria se constituye así como una forma de oposición esencialmente negativa que encuentra su apoyatura en razones de tipo ético o intelectual, pero que, de momento, abandona cualquier pretensión de ordenación política inmediata. “Las metas — escribe Mansilla — de la oposición extraparlamentaria se establecen primero *ex negativo*: una sociedad sin guerras, sin crueldades, sin brutalidad, sin opresión, sin fealdad, sin la tiranía del necesario incremento de la productividad del trabajo.”<sup>77</sup>

Sería a esta luz a la que habría que comprender los movimientos intelectuales de izquierda a que aludíamos en el primer apartado de este trabajo y, sobre todo, el movimiento estudiantil. Se trata, en este sentido, de unas nuevas y originales formas de oposición

<sup>75</sup> Cfr. Pedro de Vega, *La crisis de los partidos socialistas*. Entre las causas de la integración del proletariado en la moderna sociedad industrial se suelen citar: el imperialismo, con la consiguiente explotación de los países del tercer mundo, que mitigó las tensiones en las metrópolis; el instrumental político-económico derivado de los nuevos conocimientos a partir de J. M. Keynes; las nuevas y refinadas formas de manipulación de las conciencias; el stalinismo, que dio lugar a una difundida actitud defensiva contra el socialismo, etc.

<sup>76</sup> H. Marcuse, *Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition*, en *Das Argument*, núm. 45 (1967), pág. 399.

<sup>77</sup> Mansilla, *op. cit.*, pág. 186.

que, conscientes de su propia incapacidad política efectiva, se limitan a delatar la protésta, a hacer patente un conflicto que los mecanismos enajenantes de la sociedad industrial mantienen oculto.

La no comprensión de esta situación ha conducido a dos interpretaciones erróneas de la oposición extraparlamentaria. Por un lado, aparece la postura de quienes maximizando sus posibilidades, han pretendido ver en ella potencialidades revolucionarias que de hecho no tiene. Se ha creado así “un revolucionarismo aparente”, con sagacidad delatado por Jürgen Habermas,<sup>78</sup> producto de aquellos que confunden “el símbolo con la realidad, el sueño con lo material”. Que este revolucionarismo aparente, de hecho podría conectarse a las formas de protesta quiliásticas anteriormente analizadas, es algo que nos parece evidente.

Por otro lado, surge la tesis de quienes minimizando el sentido de estos movimientos de protesta, los consideran como simple evasión estética y romántica de los compromisos que impone una realidad cruel. Se trataría entonces de simples radicalismos estéticos, cuya mayor o menor grandeza moral carece de sentido a nivel social.

Sin embargo, cuando frente a una y otra postura, la oposición extraparlamentaria se toma en su justa medida, es cuando puede delatarse claramente su significación. En efecto, al ser su protesta representativa de unas tensiones sociales más profundas, delata con ella la existencia de unas formas de dominación política y social que en lugar de asumir abiertamente el conflicto pretenden ocultarlo. Como observa Marcuse, “la ética del realismo y de la aceptación de los enajenados por el sistema, de los subprivilegiados, cuyas necesidades vitales ni se quiere ni se puede satisfacer, ya se trate de grupos en la sociedad industrial desarrollada, como los negros en Estados Unidos, ya se trate de las grandes masas del tercer mundo, encuentra así un camino abierto a la esperanza”.<sup>79</sup> El hecho de que su operatividad en la realidad política inmediata sea mínima, lo que se refleja claramente en las cuestiones de organización,<sup>80</sup> no

<sup>78</sup> Citado por Mansilla, *op. cit.*, pág. 187.

<sup>79</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, pág. 399.

<sup>80</sup> Una nota característica de la oposición extraparlamentaria es que si rechaza o adopta posturas críticas ante los partidos políticos democráticos tradicionales, igualmente no acepta encuadrarse en los partidos comunistas. El socialismo soviético no suele presentarse ni como alternativa racional a la sociedad de Occidente ni como punto de partida para construir una sociedad emancipada. Su aparato organizativo —si es que posee alguno— suele ser mínimo. Con lo cual las dimensiones ideológicas de estos movimientos toman un carácter fundamental. Esto se comprueba simplemente con ojear libros como los ya citados de *Revolution gegen den Staat?*, o *Kursbuch: L'opposizione extraparlamentare*. Este alejamiento de la praxis política inmediata ha llevado, sin embargo, a pensar

quita para que constituya el revulsivo ideológico a una concepción democrática anquilosada. En este sentido, no se puede menospreciar por ineficaz. Solamente el futuro tiene la palabra. En definitiva, es el reto que en sus respectivas génesis históricas las distintas formas de oposición lanzaron a los poderes constituidos, que sólo con el tiempo se convirtieron de incipientes formulaciones ideológicas, con escasa vigencia y operatividad social, en auténticas fuerzas capaces de conmover el horizonte político. Reducir, por tanto, a un análisis estático cualquier forma de oposición, y desde el estudio de un momento de su evolución pronunciar cualquier tipo de juicio definitivo, constituye, pues, una puerilidad. Quizá no estaría de más terminar este artículo recordando aquella frase de Croce, el gran teórico de la libertad, cuando, consciente de la importancia de la historia como marco de comprensión de los fenómenos humanos, escribió apodíctica y enfáticamente “la storia è la storia della liberta”.<sup>81</sup>

en la posibilidad de combinar la acción extraparlamentaria con algún tipo de actuación parlamentaria, a través, sobre todo, de los partidos clásicos, donde se trataría de crear previamente corrientes intra-partido que sirvieran de elementos depuradores. Cfr. J. Arzalluz, *La nueva izquierda alemana: la oposición extraparlamentaria*, op. cit., pág. 113 y ss.

<sup>81</sup> Benedetto, Croce, *Elementi di Politica*, Bari, 1952, pág. 64.